

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOLOŠKI FAKULTET

Ana B. Ćosić Delić

**KONSTRUKCIJA DISKURSA O
STVARNOSTI I NJEGOVE PARADIGME U
NEMAČKOJ I RUMUNJI IZMEĐU DVA
SVETSKA RATA. ODJECI U KNJIŽEVNOSTI I
KULTURI**

doktorska disertacija

Beograd, 2023.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Ana B. Ćosić Delić

**CONSTRUCTION OF THE DISCOURSE ON
REALITY AND ITS PARADIGMS IN GERMANY
AND ROMANIA BETWEEN THE TWO WORLD
WARS. ECHOES IN LITERATURE AND
CULTURE**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2023

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Ана Б. Ћосић Делић

**ПОСТРОЕНИЕ ДИСКУРСА РЕАЛЬНОСТИ
И ЕЕ ПАРАДИГМЫ В ГЕРМАНИИ И
РУМЫНИИ МЕЖДУ ДВУМЯ МИРОВЫМИ
ВОЙНАМИ. ОТГОЛОСКИ В ЛИТЕРАТУРЕ И
КУЛЬТУРЕ**

Докторская диссертация

Белград, 2023.

PODACI O MENTORIMA I ČLANOVIMA KOMISIJE

KOMENTORI:

- Prof. dr Mariana Dan, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet
- Prof. dr Miodrag Vukčević, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

ČLANOVI KOMISIJE:

1. _____
2. _____
3. _____

Datum odbrane: _____

KONSTRUKCIJA DISKURSA O STVARNOSTI I NJEGOVE PARADIGME U NEMAČKOJ I RUMUNJI IZMEĐU DVA SVETSKA RATA. ODJECI U KNJIŽEVNOSTI I KULTURI

Sažetak

Međuratni period u Evropi je dao potencijal za konstrukciju ekstremizovanih diskursa o stvarnosti. Uprkos obimnim istorijskim istraživanjima, sličnosti u diskursu Nemačke i Rumunije, kao i uloga pojedinca u njemu, ostali su nedovoljno ispitani.

Diskurs o stvarnosti predstavlja metadiskurs, koji ekstremizacijom postaje ideologija, koja, kao društveno-politički metadiskurs, nameće istorijsku i metaistorijsku analizu stvarnosti. Razmatramo imagološki aspekt diskursa o stvarnosti, slične identitarne modele i identitarnu propagandu u dve zemlje, i to kroz njihovu interakciju sa književnošću.

Prva hipoteza pretpostavlja sličnosti i/ili razlike u konstrukciji uokvirenih nacionalističkih paradigmi u sličnim ideološko-političkim i kulturnim uslovima. Druga hipoteza sagledava odnos cenzura – sloboda, koji vodi do sličnih shvatanja uloge književnog autora i njegovog stvaralačkog identiteta u različitim kulturama.

Pristup je multidisciplinaran, a istraživani domeni za konstrukciju diskursa o stvarnosti su kultura, književnost, istorija, mit, obrazovanje i cenzura sa propagandom. Odjeci promena u ovim domenima prikazani su kroz književna dela koja reflektuju diskurs o stvarnosti, zbog čega se na njih kratko osvrćemo, a neka detaljnije analiziramo. Dodatno, komparativnom metodom se predstavljaju slične ili različite tendencije, koje su ekstremizovale poimanje identiteta.

Uočena su preslikavanja transkulturoloških modela u datom istorijskom periodu u Nemačkoj i Rumuniji: dominantne revolucionarne tendencije su putem ekstremizacije konstruisale gotovo identične diskurse o stvarnosti, koristeći različite narative. Rezultati ukazuju na važnost uloge i stepen odgovornosti pojedinca, pogotovo u turbulentnim periodima, i otvaraju nova interesantna pitanja za dalja istraživanja.

Ključne reči: međuratni period, nacionalni identitet, Nemačka, Rumunija, književnost, kultura, metaistorija, imagologija

Naučna oblast: filologija, interdisciplinarne studije

Uža naučna oblast: nemačka književnost i kultura, rumunska književnost i kultura, komparatistika

UDK broj: _____

CONSTRUCTION OF THE DISCOURSE ON REALITY AND ITS PARADIGMS IN GERMANY AND ROMANIA BETWEEN THE TWO WORLD WARS. ECHOES IN LITERATURE AND CULTURE

Abstract

The interwar period in Europe largely contributed to the construction of an extreme discourse of reality. Despite extensive historical research, the similarities in the discourse of Germany and Romania, as well as the role of the individual in it, remain insufficiently examined.

The discourse of reality represents a meta-discourse, which, through extremism, becomes an ideology that, as a socio-political meta-discourse, imposes a historical and metahistorical analysis of reality. We investigate the imagological aspect of such discourses of reality, similar identity models and identity propaganda in the two countries, all through their interaction with literature.

The first hypothesis presupposes similarities and/or differences in the construction of pre-set nationalist paradigms in similar ideological-political and cultural conditions. The second hypothesis observes the relationship between censorship and freedom, which leads to similar perceptions of the role of literary authors and their creative identity in different cultures.

The approach is multidisciplinary, and the researched domains for the constructed discourse of reality are culture, literature, history, myth, education, and censorship with propaganda. The echoes of changes in these domains are presented through literary works that reflect the discourse, which is why we either look at them briefly or analyze them in more detail. In addition, the comparative method reveals similar or different tendencies, which caused the extremization of the perception of identity.

The mapping of transcultural models in the given historical period is observed in these different countries: the dominant revolutionary tendencies through their extremism shaped almost identical discourses of reality, using different narratives. The results emphasize the importance and responsibility of the individual, especially in turbulent periods, and open new intriguing questions for further research.

Key words: interwar period, national identity, Germany, Romania, literature, culture, metahistory, imagology

Scientific field: philology, interdisciplinary studies

Scientific subfield: German literature and culture, Romanian literature and culture, comparative studies

UDC Number: _____

SADRŽAJ

1. Uvodna reč	1
1.1 Metodologija i glavne hipoteze rada	6
1.2 Glavni pojmovi i koncepti u radu	9
2. Teorijsko-empirijski okvir konstrukcije diskursa o stvarnosti	11
2.1 Metaistorijski, imagološki i metabletički pristup diskursu o stvarnosti	11
2.2 Lični i nacionalni identitet iz teorijske perspektive	21
2.3 Osvrt na istorijski razvoj nacionalnog diskursa o stvarnosti	27
2.4 Gde počinje nacija?	28
2.5 Reprerentacija nacije - manifestacija nacionalnog diskursa o stvarnosti	34
2.6 Jezik, književnost i kultura u svojstvu nacionalnog diskursa o stvarnosti	38
3. Relevantni diskursi o stvarnosti	42
3.1 Avangarda i novo društvo in statu nascendi	47
3.2 Metaistorijski susret dadaizma sa jednim totalitarizmom	52
3.2.1 Švitersov dadaizam kao prolegomena za nemački međuratni period	59
3.2.2 Carin dadaizam kao prolegomena za rumunski međuratni period	64
3.3 Metaistorijski osvrt na društvo in statu nascendi	70
4. Nacionalne nesigurnosti i nacionalizam kao političko rešenje	73
4.1 Osvrt na političku desnicu i njen uticaj na konstrukciju istorijske paradigme u međuratnoj Nemačkoj i Rumuniji	77
4.1.1 Od ujedinjenja do ekstremizacije diskursa o stvarnosti u Nemačkoj: istorijska paradigma	81
4.1.1.1 Ekstremizovani diskurs o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj	90
4.1.2 Od ujedinjenja do ekstremizacije diskursa o stvarnosti u Rumuniji: istorijska paradigma	101
4.1.2.1 Ekstremizovani diskurs o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji	108
4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme	116
5. Metaistorija i mit	119
5.1 Metaistorijski osvrt na mit kod Nemaca	122
5.2 Metaistorijski osvrt na mit kod Rumuna	130
6. Kultura i književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj i Rumuniji	136
6.1 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj	137
6.1.1 Metaistorijski pogled na nemačku književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti	142
6.1.2 Odjeci ekstremizovanog diskursa o stvarnosti u Manovom romanu Doktor Faustus	148
6.2 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji	159

6.2.1	Metaistorijski pogled na rumunsku književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti	169
6.2.2	Odjeci ekstremizovanog diskursa o stvarnosti u Joneskovej drami Nosorog	180
7.	Obrazovanje u službi konstrukcije diskursa o stvarnosti: istorijska paradigma i metaistorijski osvrt	189
7.1	Metaistorijski okvir obrazovanja u međuratnoj Nemačkoj	191
7.2	Metaistorijski okvir obrazovanja u međuratnoj Rumuniji	197
8.	Cenzura i propaganda u konstrukciji diskursa o stvarnosti u međuratnom periodu	205
8.1	Cenzurisana stvarnost i propaganda u međuratnoj Nemačkoj	206
8.1.1	Odrizi (de)konstrukcije kroz Brehtovo stvaralaštvo	213
8.1.2	Propaganda kroz delo Moja borba: metaistorijski i imagološki osvrt	222
8.2	Cenzurisana stvarnost i propaganda u međuratnoj Rumuniji	237
8.2.1	Odrizi (de)konstrukcije kroz Celanovo stvaralaštvo	243
8.2.2	Propaganda kroz delo Za moje legionare: metaistorijski i imagološki osvrt	251
9.	Priroda diskursa o stvarnosti	269
9.1	Teorijski model dekonstrukcije diskursa o stvarnosti	279
9.2	Teorijski model konstrukcije diskursa o stvarnosti	290
10.	Zaključak	303
11.	Literatura	308
11.1	Izvori	308
11.2	Izvori u elektronskom obliku	331
12.	Prilog A: Registar stranih imena transkribovanih na srpski jezik	357
13.	Biografija autora	365

1. Uvodna reč

To je kao da svako u svojoj glavi priča priču o sebi. Uvek. Sve vreme. Ta priča te čini onim što jesi. Mi gradimo sebe iz te priče.

— Patrik Rotfus (Patrick Rothfuss)

Ovaj rad je rezultat istraživanja nekoliko ideja koje potiču iz filozofije, a glavna inspiracija za početak istraživanja bile su filozofske kategorije Imanuela Kanta (Immanuel Kant) i ideja *sveta* kao *predstave* kod Artura Šopenhauera (Arthur Schopenhauer), o čemu će detaljnije biti reči u samom radu. Sa ovim idejama i kombinatoričkim pristupom kao podstrekom i kao svojevrsnom prizmom kroz koju gledamo na date procese, razmatramo elemente ličnog i nacionalnog identiteta, uticaje na njegovu konstrukciju, kao i kontekste u kojima se diskurs o stvarnosti ruši, odnosno dekonstruiše, stvarajući nove diskurse o stvarnosti. Rad je pokušaj otvaranja nekoliko bitnih pitanja u vezi sa identitetom:

- Kako je lični i, pogotovo, nacionalni identitet moguće konstruisati i dekonstruisati?
- Kako se ovaj fenomen odražava u književnosti i kulturi?
- Kako se to dogodilo na primerima Nemačke i Rumunije u međuratnom periodu?
- Zašto baš u ovim državama? Koliko su metodi (de)konstrukcije slični?
- Zašto je do toga došlo u periodu između dva svetska rata?

Dakle, (de)konstrukcija koju ovde razmatramo je pojam koji se bazira na Kantovoj i Šopenhauerovoj ideji da stvarnost ne postoji kao objektivna pojava, već da je uslovljena našim pojmovnim granicama i našim kontekstima, pričama u koje verujemo i koje odabiramo da živimo. Takođe, pozivamo se na Elijadeovo (Mircea Eliade) viđenje metaistorije. S tim u vezi, može se pretpostaviti da je stvarnost podložna menjanju, propagiranju, rušenju i ponovnom stvaranju, u zavisnosti od trenutnog geopolitičkog, kulturnog i svakog drugog konteksta, odnosno, u zavisnosti od svih elemenata koji učestvuju u konstrukciji.

Konstrukcija, kako nemačkog, tako i rumunskog specifičnog diskursa o stvarnosti o kome će ovde biti reč je u jednom momentu istorije postalo glavni cilj političkih i kulturnih elita ove dve države. Kako u slučaju Nemačke, tako i u slučaju Rumunije, sa ujedinjenjem teritorija u jednu državu, gde je glavni zajednički činilac bio uglavnom jezik, javila se potreba da ujedinjeni narod dobije svoj nacionalni identitet i svoju nacionalno specifičnu zajedničku kulturu i slavnu istoriju, odnosno objedinjeni diskurs o stvarnosti. Kako nacionalni identitet podrazumeva prvenstveno srodničke veze porekla, kao i pripadnost određenoj verskoj zajednici, što je vezano za rođenje, određeni jezik kao i bavljenje određenim društvenim aktivnostima, on izražava stavove, mentalitete i kolektivna ponašanja koja su rezultat ličnih identiteta pojedinaca koji pripadaju toj nacionalnoj državi. Međutim, u tom istorijskom momentu, ni u Nemačkoj ni u Rumuniji nije postojao čvrsti zajednički imenitelj ovih važnih aspekata društva – vere, mentaliteta i kulture. Koncept nacionalnog identiteta je, dakle, trebalo namenski izgraditi i dati mu oblik suštinski definisan specifičnim obeležjima jezika, kulture, navika, tradicija i običaja tipičnih za datu nacionalnu zajednicu. Ovaj projekat konstrukcije nacionalnog identiteta morao se desiti prvenstveno kroz obrazovanje u koje je trebalo uneti jake elemente istorije i mita koji sežu dovoljno daleko u prošlost da ostavljaju prostora za kreiranje jasno određene zajedničke metaistorije.

Dakle, u ovom radu pokušavamo da odgovorimo na pitanje kako je projekat konstrukcije diskursa o stvarnosti tekao i čime je rezultirao u svakoj od ove dve zemlje, kao i koliko su ti projekti konstrukcije diskursa o stvarnosti bili slični ili različiti. Rad koji sledi je rezultat komparativnog istraživanja filozofskog, istorijskog, kulturnog i književnog aspekta tog procesa u

ovim zemljama, sa detaljnim pregledom ključnih događaja koji su prethodili datom periodu, i sa osvrtom na neka od najznačajnijih dela književnosti koja odražavaju tada aktuelna osećanja i mišljenja ljudi, odnosno tadašnji diskurs o stvarnosti.

Odjeci ovih dešavanja u književnosti mogu se naći, kako u mnogim delima napisanim u međuratnom periodu, tako i onima napisanim ili objavljenim kasnije, a na neka smo se osvrnuli. Izabrana dela su našla svoje mesto u radu na osnovu manifestovanih refleksija diskursa o stvarnosti i svakako ne predstavljaju konačnu listu dela koja bi se mogla spomenuti u ovom kontekstu. Ipak, usled pokušaja da se održi simetrija između nemačkog i rumunskog dela, kao i zbog ograničenosti raspoloživog prostora i manjeg broja prevedenih dela sa rumunskog na jezike koje autorka poznaje, određeni izbor je morao biti napravljen. Stoga je taj izbor sveden na ona dela u kojima se ispoljavaju najupečatljiviji odjeci diskursa o stvarnosti u okviru dostupne literature, koja se tematski osvrće na istraživani period.

Važno je istaći da tema nije isključivo književna, tačnije ne odnosi se na osporavanje ili prikazivanje imanentnosti i unutrašnje logike književnog dela kao takvog, kao strukture, ili kao organizma - već se, putem interdisciplinarnе analize fokusiramo na upliv ideologije kao vanknjiževnog elementa u književnost, u kulturu, u sam život, i naročito u samo poimanje stvarnosti, koje zavisi od oblikovanog, iskonstruisanog podobnog identiteta.

Sama ideja konstrukcije i dekonstrukcije diskursa o stvarnosti predstavlja jednu veoma inspirativnu filozofsku temu za razmatranje, a Nemačka i Rumunija su odabrane zbog upadljive sličnosti, koja se može uočiti u jasno ograničenom međuratnom periodu, kada je u obe države došlo do kulturnog procvata i buđenja nacionalne svesti, što se takođe neumitno jasno ispoljilo u književnosti. Ove države koje će poslužiti kao primeri, u pomenutom periodu, na sličan način pokušavaju da izgrade naciju i nacionalni identitet, kroz sličnu prizmu sopstva i „drugosti”. Kako ćemo pokazati u ovom radu, između tih procesa u ove dve države postoji mnogo paralela, koje se mogu pronaći u idealizovanju jedne strane kulture, kreiranju istorijskih mitova, obrazovanju narodnih masa i generalnoj zanesenosti istom ili sličnom konstruisanom pričom o poreklu koje seže čak u antiku, pri čemu ta priča predstavlja jedan sasvim novi i zaseban diskurs o stvarnosti.

Sam period na koji se rad odnosi predstavlja, iz civilizacijske perspektive, jedan od najturbulentnijih perioda u istoriji. To je vreme kada se Evropa oporavlja od teških posledica Prvog svetskog rata i kroz (de)konstrukciju nacionalnih identiteta, priprema za novi, još strašniji sukob, najveći koji je Evropa do tada videla. U okolnostima ovog vremena nastali su novi pokreti u književnosti i kulturi kao reakcije na novu, izmenjenu stvarnost, koja je podrazumevala bunt, otpor i beg od aktuelnog diskursa o stvarnosti, dok su se na drugoj strani polariteta takvoj reakciji snažno suprotstavljali vladajući režimi, kanonska umetnost i dozvoljena misao koji su težili da zadrže *status quo*. Sudar ove dve strane, kulturološki posmatrano, proizveo je velike društvene potrebe.

Odrazi nacističkih i fašističkih ideoloških tendencija u Nemačkoj i Rumuniji u međuratnom periodu, mogu se naći ne samo u jeziku, obrazovanju, književnosti i kulturi, nego i u samom nacionalnom identitetu, što je definitivno obeležilo dati diskurs o stvarnosti, a što će biti posebno obrađeno u ovom radu. Ovo istraživanje može dovesti do mnogih uzgrednih zaključaka i ukazati na potrebu daljih proučavanja na polju konstrukcije i dekonstrukcije nacionalnog identiteta, diskursa o stvarnosti i uloge kulture i književnosti u tim procesima.

Dakle, nacistička Nemačka i fašistička Rumunija su uzeti kao očigledni primeri za (de)konstrukciju diskursa o stvarnosti, dok međuratni period predstavlja odličan primer ključnih društveno-istorijskih aspekata, koji značajno utiču na razvoj snažnog osećaja zajedništva. S tim u vezi, u radu sugerišemo da strah, opasnost i neizvesnost zbližavaju ljude, koji iz pozicije straha žele snažnog vođu koga mogu da slede. U tom smislu, Hitler (Adolf Hitler) i Kodreanu (Corneliu Zelea Codreanu) su pružili ono što se u to vreme činilo veoma kredibilnom, dobro organizovanom opcijom. Stoga, u radu će posebna pažnja biti posvećena usponu Hitlera i njegove partije, kao i transkulturološki preslikanim dešavanjima u Rumuniji, kroz Kodreanu i njegovu partiju. Takođe, sugerišemo da su u ovim konkretnim slučajevima ekonomski problemi nakon Prvog svetskog rata,

strah od širenja komunizma i ponovnog rata, kao i neizvesnost budućnosti, mogli biti okidači za jednu tako snažnu i sveopštu podršku nacističkoj partiji i profašističkim legionarima.

S druge strane, optuživanje Jevreja za tadašnje ekonomske probleme i komunizam, kao i posledično sveprisutni pojačani antisemitizam, sugerise u izvesnoj meri neophodnost postojanja *drugog* u procesu konstrukcije diskursa o stvarnosti, gde se namernim razvojem negativnih ideja o drugoj kulturi ili grupi ljudi, formira viđenje date grupe kao inferiorne, dok se istovremenim isticanjem pozitivnih osobina, koje sopstvena grupa ili kultura poseduje, olakšava njeno definisanje i sugerise da je ona bolja, superiornija. Ovaj proces takođe olakšava pripisivanje krivice za nedaće toj drugoj grupi, a samog nasilnika može da predstavi kao žrtvu.

Kada se uzme u obzir rat, kao što je bio Prvi svetski rat ili izvesnost Drugog, treba imati u vidu da on kao pojava često može da na vrlo specifičan način ujedini ljude, pošto u tim okolnostima nastaje deljeni osećaj globalne opasnosti i straha, ali i žrtve, te se javlja veći osećaj razumevanja i empatije prema drugima koje možda nikada nismo sreli, a koji su pripadnici onoga što smatramo *sopstvom*. Ovakva dešavanja su direktan primer povezivanja nacionalne države sa ljudima i stvaranja atmosfere u kojoj se ljudi osećaju direktno odgovornim za patriotizam i budućnost svoje zemlje. Razumljivo je onda da je nacionalizam u ratu evidentno jače izražen, da se lakše širi i lakše postaje ostrašćen nego što je to slučaj u periodu mira, pogotovo kada je ekonomija stabilna i kada postoji osećanje sigurnosti i bezbrižnosti.

Period nakon Prvog svetskog rata se takođe može posmatrati kao primer *vertikalne etnije* koju Smit (Anthony Smith) pominje u svojim teorijama nacionalnog identiteta (v. Smit 2010: 101). Nakon završetka rata, nacije često pokazuju crte identitetske konfuzije, do čega je evidentno došlo i u Nemačkoj i u Rumuniji. U svojoj teoriji, Smit sugerise da zemlja u ovom slučaju često oponaša ono što je mislila da je bila pre nego što je prošla kroz katastrofu i dekonstrukciju (u ovom slučaju rat, a kasnije fašizam i nacizam), što bi zauzvrat podržalo njegovu teoriju da, iako se zemlje nacionalizuju kroz proces modernizacije, one se oslanjaju na nacionalističke ideje iz prethodnog vremena kako bi konstruisale zajedničko sopstvo. U ovom konkretnom slučaju, Nemačka je umnogome nakon rata refletovala naciju pre ujedinjenja, odnosno razbijeno i razjedinjeno društvo, neorganizovano i nesigurno u svoj identitet i svoj cilj, dok je Rumunija prolazila kroz sličan period dezorijentacije i zbuđenosti, mada je to bilo uzrokovano proširenjem teritorije i izraženo u nešto blažoj meri, što, ako se uzmu u obzir transkulturološka preslikavanja konstrukcije diskursa o stvarnosti, reflektuje odnos centra i periferije.

Rad polazi od pretpostavke da je stvarnost, isto kao i mit, usađena u pogled na svet određene zajednice. Taj pogled na svet za nas predstavlja diskurs o stvarnosti i sadrži elemente mita, koji se, bilo da su religiozni ili laički, vremenom demitiziraju ili dekonstruišu. Ovaj proces podrazumeva da se naša stvarnost neprestano menja kroz vreme i prostor, a čovek, uopšteno, ne smatra svoju stvarnost samo nekom konstruisanom istinitom pričom ili mitom. Ovo je domen političke antropologije, sa ciljem da se razotkriju mitski elementi u svakoj namenskoj konstrukciji diskursa, koji je ponuđen zajednici kao stvarnost, i u ovom kontekstu, stavljamo znak jednakosti između pojmova stvarnost i istinita priča, koji se konstruišu kao pogled na svet¹ (*Weltanschauung*) i funkcionišu kao mit, a objedinimo ih terminom *diskurs o stvarnosti*.

Mit danas u svakodnevnom govoru obično nosi konotaciju izmišljenog, nečega što je pozicionirano daleko od istine ili stvarnosti. Međutim, ako se pozovemo na Elijadea (Mircea Eliade), uočavamo da se u stvarnosti koju živimo krije i mit, sa svojim elementima iracionalnog. U radu su zato ukratko predstavljene Kantove i Šopenhauerove ideje, koje preispituju mogućnost dolaženja do definitivne i konačne istine. Čak i u takozvanim egzaktnim naukama, kako je u oblasti fizike pokazao Fajrabend (Paul Feyerabend), sama istina može biti varljiva kategorija, dok se

¹ Termin *Weltanschauung* označava pogled na svet, koji nastaje kao proizvod svih onih ideja zasnovanih na prethodnom iskustvu, znanju, društvenim uticajima, tradiciji, kolektivnom sećanju i svim faktorima koji definišu ulogu pojedinca u društvu u datom vremenskom kontekstu (v. Colman 2014; Kershaw 2017).

naučne teorije često prihvataju iz razloga što su njihovi zastupnici ubedljivi (Fajerabend prema Bošković 2006: 13).

Danas nam politička antropologija približava prisutnost i efekat mita u savremenom svetu, o čemu detaljno piše Mirča Eljadje u svojim delima, a antropolog i politikolog Aleksandar Bošković potvrđuje rečima da se politika ne može ni zamisliti bez upotrebe mitova. On navodi mit o izabranom poreklu, mit o hrabroj naciji, mit o postanku, eshatološki mit o svetloj budućnosti, mit o ujedinjenoj Evropi, i mnoge druge, naglašavajući da je dnevnopolitički jezik u toj meri povezan i isprepleten sa mitskim da ga je, bez ovog iracionalnog elementa, gotovo nemoguće razumeti (up. Bošković 2006: 13).

Ova očigledna čovekova identifikacija sa istinitim pričama mitske prirode ukazuje na to da, uprkos prividnoj podeli na racionalnu istoriju i iracionalni mit, mehanizmi identifikacije sa tako konstruisanim diskursom su isti, bez obzira na razvoj do kog je stigla naučna spoznaja. Upravo se ova ideja krije iza Eljadjeove teze o mehanizmu funkcionisanja čovekove svesti, odnosno o identifikaciji sa trenutnim diskursom, koji mora da ima smisaoni kontinuitet, bilo da je njegova priroda sveta ili profana. Iz ovog razloga, navodi Mariana Dan, današnji istraživač mora praviti razliku između termina *logos* i *mythos* i osveščivati sopstvena apriorna shvatanja, a i preispitivati validnost dokumenata koje koristi (Dan 2019: 24).

Plastični primeri za ovakvo razumevanje diskursa o stvarnosti su nam vremenski i prostorno bliski – period komunizma, period bratstva i jedinstva, devedesete, ideja o odbrani Kosova – a mehanizam je primenjiv i na druge, pa su tako u ovom radu za ilustraciju poslužile dve države sa dva kraja Evrope – Nemačka i Rumunija. Upravo na ovom tragu, rad prati konstrukciju međuratnog diskursa o stvarnosti. To su diskursi o stvarnosti koji se grade, odnosno konstruišu vremenom, a potom opadaju, tj. dekonstruišu se i kao takvi se usko vezuju za doživljaj identiteta. Kroz istorijske događaje, dati su primeri funkcionisanja ovog procesa u praksi, ili, obratno, polazimo od istorijskih događaja i nalazimo zajednički imenitelj, odnosno paralelu konstrukcije i dekonstrukcije nacionalnog mita kod Rumuna i kod Nemaca. U ovom konkretnom slučaju, u pitanju je, dakle, nemački diskurs o stvarnosti iz Nemačke, koji se širio na druge zemlje i podsticao nacionalizam u njima, ali i potrebu da se iz političkog i ekonomskog života, odnosno tadašnje stvarnosti, uklone Jevreji, koji su za vreme međuratne ekonomske krize, u ekonomskom smislu jačali, te su uzroci i negativne posledice snažno prisutne krize prebačene na njih.

Iako su se nacionalistički diskursi o stvarnosti pojavili u 19. veku, nemačka istinita priča je dosegla do 20. veka, jer se Nemačka kasno ujedinila kao nacija, pa je, usled svoje snage, koja je činila centrom, taj isti diskurs o stvarnosti prenosila na druge, periferne zemlje. Ovi nacionalistički diskursi o stvarnosti su se propagirali kroz obrazovanje, odnosno školski kurikulum i, usvojeni kao takvi, činili su deo identiteta nacionalne zajednice. Ovo ilustruje Alaida Asman (Aleida Assmann) u delu *Rad na nacionalnom pamćenju*, koja naglašava ulogu obrazovnog sistema u procesu ujedinjenja određene nacije, navodeći za primer kulturno ujedinjenje Nemaca pod prihvaćenim zvaničnim jezikom – Hochdeutsch (v. Asman 2002: 41). Slično potvrđuje i Marija Todorova (Maria Todorova) u delu *Dizanje prošlosti u vazduh*: nacionalni identitet se prvo konstruiše kao istinita priča o stvarnosti, tj. putem mita, zbog koga su ljudi spremni na sve, pa i da krenu u rat (v. Todorova 2010: 139–141).

U procesu konstrukcije diskursa o stvarnosti često se osvrćemo na prošlost, a u tom procesu uglavnom preuzimamo perspektivu dominantne strane, odnosno pobednika, posebno ukoliko je to u skladu sa našim trenutnim interesima (up. Kuljić: 2006: 243), čime se pomenutom diskursu o stvarnosti dodatno daje na značaju i na metaistorijski način potvrđuje njegov smisao.

Pristup analizi je u prvom redu imagološki i bavi se prvenstveno odnosom između centra i periferije u kulturama dve zemlje – Nemačke i Rumunije. Činjenica je da pravila današnjeg demokratskog pogleda na svet teže uklanjanju odnosa centra i periferije, dok su u praksi u međuratnom periodu sve manje zemlje, neafirmisane u oblasti kulture, pokušavale da imitiraju model dominantne, hegemonске zemlje.

Rumunija je preuzela nemački kranji nacionalizam, prvenstveno zbog straha od prevelikog ruskog, boljševičkog uticaja, s obzirom da je Rumunija, koja je tada uključivala i današnju Republiku Moldaviju i Bukovinu, delila značajan deo svojih granica sa Sovjetskim Savezom. Tako je nemački nacionalsocijalizam, koji je podrazumevao krajnji oblik nacionalizma, ohrabrio i podstakao rumunski ekstremni nacionalizam i fašistički diskurs o stvarnosti.

U ovom radu se, dakle, prati odnos centra i periferije u evropskoj kulturi, to jest primenjivanje nacističke istinite priče ili mita o Jevrejima, odnosno jednog konstruisanog diskursa o stvarnosti, na Rumuniju. Upravo iz tog razloga, ovo se može posmatrati kao studija slučaja kako bi se ilustrovao imagološki model odnosa centra i periferije.

U tom smislu, konkretne veze između Nemačke i Rumunije – kulturne, političke, ideološke, sudbinske, istorijske, metaistorijske i druge – mogu služiti samo kao primeri u okviru konstruisanja diskursa o stvarnosti u tom periodu. Za ovaj rad je od najvećeg značaja odnos između centra i periferije u kulturi, u kojoj postoje hegemonске zemlje s jedne strane, a i one manje i slabije, kao što je Rumunija, koje pokušavaju da se sinhronizuju sa hegemonским zemljama po pitanju ideologije, pogleda na svet i kulture, što je naročito izraženo kada je prisutan strah od ruske boljševičke invazije, što se u rumunskom scenariju na kraju i dogodilo dolaskom Gvozdene zavese.

Stoga, Nemačka je u radu predstavljena kako velika hegemonска vodeća sila koja konstruiše i dekonstruiše diskurs o stvarnosti. Ona je, dakle, centar. Nasuprot njoj, Rumunija stoji kao periferija u odnosu na nemački centar mitološkog modela o stvarnosti. A između njih dolazi do transkulturoloških preslikavanja društveno-političkih modela. Ovo je ujedno i razlog zašto u radu nisu prisutni osvrti na konkretne uplive u književnosti i kulturi između Nemačke i Rumunije. Uloga nemačke manjine u Rumuniji u tom procesu je stoga kao tema izostavljena, što joj ni na koji način ne umanjuje značaj. Naprotiv, ona predstavlja korpus dovoljan za obimno zasebno buduće istraživanje.

Ipak, odrazi odnosa centar – periferija su snažno prepoznatljivi u književnosti, zbog čega će u svakom poglavlju biti istaknut primer iz književnosti u kom su evidentno prisutni elementi, odnosno odrazi, vladajućeg diskursa o stvarnosti. Iz tog razloga, značaj književnosti u ovom kontekstu ne sme biti izostavljen. Inspiraciju za ovaj pristup donosi Mirča Elijade u delu *Mitovi, snovi i misterije (Mythes, rêves et mystères)*, gde daje primer tumačenja dela *Gospođa Bovari (Madame Bovary)*, navodeći da ovaj roman ne treba tumačiti isključivo kao priču o preljubi, već da on postoji isključivo na svojoj referentnoj ravni i „mogao je biti napisan samo u zapadnom buržoaskom društvu 19. veka, kada je preljuba sama po sebi predstavljala potpuno drugačiji problem, problem sui generis, koji zanima književnu sociologiju, ali ne i estetiku romana” (Elijade 2020: 8). On takođe dodaje da baš zato ne treba da se zaustavljamo kod „objašnjenja stvarnosti 'sirovom građom'” (Isto: 10).

Naposletku, kako su kultura, kao civilizacijski napredak, i književnost kao njeno otelotvorenje, veoma osetljive na društvene promene, one mogu da, na jedan verodostojan način, prikažu promene u pogledu na svet jednog društva i stoga posluže kao svojevrsna prizma pomoću koje ćemo pokušati da prikažemo okvire datog diskursa o stvarnosti. Uz analizu pojedinih dešavanja i istorijsku kontekstualizaciju istih pokušaćemo da izvedemo neke zaključke o konstrukciji tog diskursa o stvarnosti. Kultura i književnost su evidentno aspekti koji odražavaju način na koji se nacionalni identitet kao aktuelna stvarnost konstruiše, doživljava kroz lični identitet i na kraju dekonstruiše. Relevantna književna dela koja su ovde prikazana, daju nam bolji uvid u osećanja, misli i stremljenja pojedinaca, njihovog ličnog doživljaja datog istorijskog momenta i sebe u tom momentu. Neka od njih vrlo slikovito prikazuju kako čovek, ponekad i sasvim slučajno i nenamerno, postaje pripadnik, podanik i zagovornik sistema kome ranije nije pripadao, ili pak njegova žrtva, i kako istorijske okolnosti i kultura određene grupe postepeno kreiraju novi diskurs o stvarnosti.

1.1 Metodologija i glavne hipoteze rada

Za realizaciju ideje sistema potrebna nam je šema, odnosno sadržaj i raspored delova koji su apriori određeni principom koji propisuje cilj sistema.

— Imanuel Kant (Immanuel Kant)

Polazeći od toga da je „razmišljanje bez poređenja [je] nezamislivo”, a „u nedostatku poređenja, takođe i sva naučna misao i naučno istraživanje”² (Swanson 1971: 145), ovaj rad se, između ostalog, zasniva upravo na komparativnom metodu. Sama komparativna studija analizira pojave, a zatim ih poredi kako bi pronašla tačke diferencijacije i sličnosti, dakle koristi deskripciju i analizu elemenata koji su prepoznati kao značajni u velikim društvenim jedinicama kao što su regioni, nacije, društva i kulture.

S obzirom na to da se uzročnost, odnosno transkulturološko preslikavanje, otvara kao glavno pitanje u ovom uporednom istraživanju, ono uključuje kvalitativno poređenje, a pomenuti društveni entiteti se porede iz geografske, etničke i političke perspektive. Takođe, tokom analize prikupljenih podataka o datom periodu, kombinovane su postojeće teorije i teorijski koncepti u filozofiji, koji su ukratko predstavljeni.

Tehnika uporednog istraživanja u ovom radu prati određeni redosled:

- Analizom podataka ustanovljen je teorijski okvir za dalje istraživanje i komparaciju.
- Kroz analizu mnogobrojnih istorijskih izvora relevantnih za dati period istraživanja identifikovane su tačke preklapanja između dva društvena i državna sistema u datom periodu, tj. njihovih diskursa o stvarnosti u tačkama gde je to moguće.
- Na kraju, kratkom književnom analizom pojedinih dela nemačke i rumunske književnosti koja odražavaju dati diskurs o stvarnosti ističemo odjeke tog diskursa.

Tokom istraživanja korišćena je dostupna literatura na srpskom, nemačkom i engleskom jeziku, a u fokusu su postavljene hipoteze i ciljevi, dok je velika pažnja posvećena izboru primera, kako bi se ilustrovali najsličniji i najrazličitiji elementi istraživanih sistema, iza čega se nalazi osnovna logika uporednog istraživanja. U mnogim aspektima, izazovi za sprovođenje uporednih istraživanja bili su veliki, kao što će postati jasno kroz ovaj rad, kako zbog širine same teme, tako i usled velikog broja teorija, koje se odnose na same aspekte istraživanja. Međutim, mogućnosti su bile podjednako velike, posebno zbog činjenice da je značajan deo korišćenih izvora dostupan u digitalnoj formi.

Komparativna analiza nam je omogućila bolje razumevanje, kako jednog, tako i drugog diskursa o stvarnosti, te smo suprotstavljajući njihove poznate strukture i aspekte naspram onog drugog sistema mogli kritički da ih sagledamo, kao i da testiramo teorije konstrukcije diskursa o stvarnosti u različitim okruženjima. Kroz procenu obima i značaja pojedinih pojava, nadamo se da smo se donekle približili izvođenju univerzalno primenljive teorije. Uzeta je u obzir činjenica da sistemi i kulture nisu zamrznuti u vremenu, već se stalno menjaju pod uticajem transformacionih procesa, kao i da su ovi procesi transformacije različiti s obzirom na različite kontekste koji utiču na njih.

Ovakvo istraživanje usmerava našu pažnju na eksplanatornu relevantnost kontekstualnog okruženja za ishode društvenih i kulturnih promena. Polazimo od pretpostavke da parametri

² “Thinking without comparison is unthinkable. In the absence of comparison, so is all scientific thought and scientific research.”

*Svi prevodi citata sa drugih jezika na srpski delo su autorke, osim ako nisu preuzeti iz već prevedenih dela na srpski ili hrvatski jezik. Kako bi čitanje teksta bilo neometano, originali su smešteni u fusnote.

političkih i medijskih sistema promovišu ili ograničavaju uloge i ponašanja unutar tih sistema. U pozadini eksplanatornog pristupa nalazi se logika, koja prepoznaje značaj kontekstualnog okruženja, odnosno metaistorijske perspektive, i koja polazi od deskriptivnog poređenja, pa samim tim pruža zaseban, originalni pristup ovoj temi.

Na osnovnom nivou, poređenje uključuje opis razlika i sličnosti. Pružanje kontekstualnih opisa datih sistema ili kultura poboljšava naše razumevanje i našu sposobnost da tumačimo različita dešavanja. Štaviše, zaokruženi i detaljni opisi pružaju saznanje i početne slutnje o zanimljivim temama i faktorima koji mogu biti ključni za objašnjenje sličnosti i razlika. I dodatno, kontekstualni opisi obezbeđuju saznanja neophodna za prepoznavanje funkcionalnih jednakosti.

Komparativista može da pređe na potragu za onim faktorima koji mogu pomoći da se objasni ono što je opisano i klasifikovano tek kada su stvari valjano opisane i klasifikovane (up. Landman 2008: 6). Tako ovo komparativno istraživanje ima za cilj da prikaže kako karakteristični faktori kontekstualnog okruženja, uprkos tome što mogu različito oblikovati društvene procese u različitim okruženjima, mogu takođe imati mnogo dodirnih tačaka. Zato je grupisanjem slučajeva sa prepoznatljivim i zajedničkim karakteristikama uspostavljena neophodna struktura, koja doprinosi preglednosti. Date karakteristike omogućavaju teorijski značajnu diferencijaciju između sistema i poslužile su za lakšu analizu domena obrazovanja, štampe, političkih promena i intervencija države, i naposljetku odjeka datih dešavanja u kulturi i književnosti.

U čitavoj predstavljenoj strukturi je dat osvrt i na ideologiju kao društveno-politički metadiskurs i odjeke iste u raznim poljima života, polazeći od ideje da se ideologija kao metadiskurs vezuje za određeni vremenski period i nameće istorijsku i metaistorijsku analizu stvarnosti. Kako svaki diskurs o stvarnosti predstavlja zaseban metadiskurs, a njegova ekstremizacija sugerise na snažan upliv ideologije, fokus je stavljen na ekstremizaciju poimanja identiteta kod Nemaca i Rumuna, pri čemu se nacionalni identitet tumači kroz ideologiju, a prevrednovanje svih vrednosti predstavlja u skladu sa političkim okolnostima na primerima nemačke i rumunske kulture i književnosti.

Tako je na ovim primerima ilustrovana konstukcija i dekonstrukcija nacionalnog identiteta kod obe nacije. S obzirom na to da je tema vezana za diskurs o stvarnosti i odjeke tog diskursa u kulturi i književnosti, analizirana su književna dela koja to reflektuju, odnosno koja prikazuju elemente diskursa o stvarnosti u kome je došlo do ispoljavanja ekstremnog antisemitizma, jačanja ekstremne desnice, korišćenja mita i obrazovanja u cilju konstrukcije važećeg diskursa o stvarnosti, primene snažne propagandne mašinerije, kao i naknadne odjeke Holokausta. Bitno je napomenuti da nisu sva analizirana dela nastala između dva svetska rata, već i nešto kasnije, a našla su se u radu zahvaljujući tome što snažno reflektuju diskurs o stvarnosti o kome je reč, odnosno čija konstrukcija je u fokusu, i što su tematski vezana za međuratni period i pomenuta dešavanja. Autori ovih dela kroz svoje stvaralaštvo reflektuju međuratni diskurs o stvarnosti dvojako – i kroz svoj život i kroz svoje pisanje – što je motivisano rečju „odjeci” iz naslova disertacije. Životno iskustvo egzila i lične patnje kod Bertolda Brehta (Bertolt Brecht), Tomasa Mana (Thomas Mann), Ežena Joneskoa (Eugène Ionesco), Mihaila Sebastijana (Mihail Sebastian) i drugih potvrđuje se kroz njihova dela, u kojima se vidi jedna nova perspektiva o istraživanom diskursu o stvarnosti, znatno drugačija od onoga što se želelo postići zvaničnom pričom, tj. nametnutim diskursom o stvarnosti.

Prikazan je imagološki pristup iza mehanizma stvaranja, odnosno konstrukcije nacionalnog identiteta i aktuelnog diskursa o stvarnosti sa ciljem identifikovanja određenih paradigmi u ovim društvima u datom periodu, a koji je usledio nakon dekonstrukcije prethodnog kanona u Nemačkoj i Rumuniji. Stoga su objašnjeni slični mehanizmi konstrukcije važećeg kanona kroz raspoložive instrumente u okviru obrazovanja, medija i propagande. Za ove potrebe su predstavljeni slični specifični identitarni modeli i identitarne propagande u Nemačkoj i Rumuniji između dva rata, kao i slična interakcija identitarnih modela sa književnošću u ove dve države, kako bi se predstavili slični odjeci mehanizma konstrukcije diskursa o stvarnosti i mogućnosti zloupotrebe identitarnih kanona

zasnovanih na nacionalnom identitetu. U tu svrhu, razmotren je pojam identiteta kroz koncepte ideologija i sloboda, cenzura i autocenzura na datom prostoru i u datom vremenu.

Novi imagološki pristup pruža znatno drugačiji uvid u teme koje su već poznate, kao što je naveliko istraživani međuratni period u Nemačkoj, a i u Rumuniji. Primenjena imagološka perspektiva vezuje se za pogled na svet i odnos „ja i onaj drugi” i „centar i periferija”. U istraživanim imagološkim diskursima je prenaplašen centar, a javlja se i periferizacija, odnosno marginalizacija vanideoloških pojava, što dovodi do značajnih posledica u svim oblastima života. Ovakva postavka stoga podrazumeva veoma širok spektar mogućnosti, što je, kako bi se zadržala preglednost i jasno postavio kontekst, zahtevalo i nametnulo preciznu strukturu, simetričnost nemačkog i rumunskog dela i istraživanih odjeka, čija nas reprezentacija zanima (v. poglavlje 2.1)³.

Tako, analizom relevantnih tekstova i događaja iz međuratnog perioda, rad iz nove, imagološke perspektive prikazuje:

- mehanizme stvaranja, odnosno konstrukcije nacionalnog identiteta na primerima Nemačke i Rumunije između dva svetska rata
- dijahronijski i sinhronijski pregled ideja o identitetu u međuratnom periodu
- paradigmu ideologije kao metadiskursa
- uslove, datosti i posledice aktuelnog diskursa o stvarnosti, koji se ispoljava u kulturi, književnosti i politici međuratnog perioda
- validnost mita o rasi u konkretnom istorijskom kontekstu
- uslovnjenost kulture i književnosti aktuelnim diskursom o stvarnosti

Istraživanju ovih aspekata pristupamo sinhronijski i dijahronijski, što nam omogućava da književnost sagledamo i kao vanvremenska dela umetnosti i kao odjeke promena u toku ovog perioda. U sinhronijskoj perspektivi delo posmatramo kao istorijsku kategoriju, nevezano za uslove u kojima je nastalo, gde se, kako Milosavljević navodi:

„gubi [se] iz vida njegova geneza, a akcenat se stavlja samo na njegovo aktualno značenje” (Milosavljević 1985: 100).

S druge strane, dijahronijska perspektiva nam omogućava da dela sagledamo iz jednog novog ugla, jer je usmerena na izučavanje konteksta, na kontinuitet, diskontinuitet i razvoj, kao i razjašnjavanje dela sa istorijskog aspekta, do koga se dolazi kroz primenu spoljašnjeg pristupa i aspekta izučavanja (Isto).

Kroz obe perspektive akcenat se stavlja na izučavanje književnog dela kao konkretnog totaliteta, dakle i njegovog teksta i njegovog konteksta, što podrazumeva da se delu prilazi i iznutra i spolja, njegovo se postojanje shvata kao konkretno, tj. kao istorijsko, a njegova se vrednost ocenjuje ne samo prema imanentnim, već i prema transcendentnim kriterijumima koji ga vezuju za istoriju (v. Milosavljević 1985: 101).

Analogno tome, u radu je primenjen sinhronijski i dijahronijski pristup ne samo na književna dela, nego i na istraživane događaje i domene. Tako dijahronijski pristup kao metod u ovom radu objašnjava mehanizme kretanja u kulturi i u društvu, dok se sinhronijski metod koristi u cilju pronalazjenja konstanti i značajnih faktora koji proizvode nacionalni mentalitet, identitet i kulturu.

Primenjujući izložene metode, u ovom radu polazimo od dve hipoteze:

- Slična ideološko-politička i kulturna stremljenja u sličnim okolnostima dovode do sličnih rezultata i nastanka jasno uokvirenih nacionalističkih paradigmi.
- Odnos cenzura – sloboda vodi do sličnih shvatanja uloge književnog autora i njegovog stvaralačkog identiteta u dve različite kulture.

³ Pogledati poglavlje 2.1 Metaistorijski, imagološki i metabletički pristup diskursu o stvarnosti.

Istraživanje je dovelo do zaključaka u okviru zadatih hipoteza, što će biti izloženo u posljednjem poglavlju rada.

Bitno je naglasiti novinu ovog pristupa u okviru relevantne nove discipline – imagologije – čije su granice krajnje fluidne i koja iziskuje multidisciplinarnost, zbog čega je ovako široko postavljena tema zahtevala posmatranje iz različitih naučnih disciplina, počevši od filozofije, psihologije, preko istorije, politikologije, kulturologije i književnosti. Kombinujući imagološki pristup, komparativnu metodu i sinhronijski i dijahronijski osvrt na istraživane diskurse o stvarnosti, ovaj rad pruža jedan sasvim novi pogled na istorijska dešavanja u datom periodu, nudeći odjeke istraživanih diskursa o stvarnosti u odabranim književnim delima.

1.2 Glavni pojmovi i koncepti u radu

Patriotizam je, u osnovi, uverenje da je određena država najbolja na svetu zato što ste u njoj rođeni.

— Džordž Bernard Šo (George Bernard Shaw)

Za potrebe ovog rada na početku je potrebno da utvrdimo značenje termina koji će često biti u upotrebi.

Diskurs o stvarnosti podrazumeva vladajući set društveno prihvaćenih ideja, bezrezervno i bez preispitivanja usvajanih, koje reflektuju konceptualnu stvarnost jedne zajednice, i koje prati specifičan narativ u pisanoj i usmenoj formi.

Istorijska paradigma je splet istorijsko-kulturnih i političkih zbivanja koja generišu i prikazuju sliku o aktuelnoj stvarnosti i značajno utiču na stvaranje i održavanje diskursa o stvarnosti, odnosno vladajućeg mita ili istinite priče u određenom vremenu i na određenom mestu.

Nacionalnost možemo definisati kao pripadanje zajednici, uslovljeno poreklom koje kao takvo predstavlja naciju u nastajanju, a za nacionalnost koja je potvrđena državom možemo reći da čini naciju.

Nacija je entitet, zajednica vezana jednom kulturom, istim ili sličnim običajima, jezikom i drugim zajedničkim odlikama i može se tumačiti kao nacionalnost koja je postigla nezavisnost i ima političko utemeljenje, dok istovremeno manifestuje jednu kulturu i istorijski je utvrđena. Dakle, nacija bi se mogla definisati kao „imenovana ljudska populacija sa zajedničkim teritorijama, zajedničkim mitovima i istorijskim sećanjima, zajedničkom masovnom, javnom kulturom, zajedničkim dominacijama i zajedničkim zakonskim pravima i dužnostima svih pripadnika” (Smit 2010: 30).

Nacionalizam, međutim, podrazumeva svesnu i voljnu identifikaciju sa određenom nacijom i podržavanje njenih interesa uz isključenje ili negiranje interesa drugih nacija, te se tako može tumačiti kao ideologija koja podrazumeva da je nacija koncept viši i značajniji od pojedinca ili grupe. On je jedan od najmoćnijih političkih činilaca poslednjih dvesta godina. Mada se činilo da ovaj fenomen, bar u razvijenom svetu, pripada prošlosti – zbog istorijskih iskustava, brojnih ratova tokom 19. i 20. veka, integracijskih procesa, posebno u Zapadnoj Evropi nakon Drugog svetskog rata, te uspostavljanja komunističkih poredaka, zbivanja na kraju 20. veka razorila su te iluzije. Obnavljanje nacionalizama nakon kolapsa komunističkih poredaka, kao i jačanje nacionalizma u Zapadnoj Evropi, još su jedanput potvrdila njegovu moć, koja često nije razumna. Prema mišljenju Johana Hajzinja (Johan Huizinga) postoji velika razlika između patriotizma i nacionalizma, gde

patriotizam predstavlja volju za očuvanjem i odbranom onog sopstvenog i dragocenog, dok je nacionalizam snažna težnja za vladavinom i želja da se sopstveni narod i sopstvena država stave iznad drugih, na račun drugih (Hajzinha 1996: 9). Nacionalizam, dakle, možemo definisati kao politički princip koji podrazumeva kongruentnost politike i nacije (Gelner 1997: 1). Ovo mišljenje se donekle prepliće sa stavom Šilera (Friedrich Schiller), koji smatra da se sve može žrtvovati za dobrobit države osim onoga čemu je država sredstvo za ostvarenje svrhe čovečanstva (Radbruch 1998: 61).

Stoga **patriotizam** možemo definisati kao osećaj ljubavi, odanosti i vezanosti za domovinu, kao i čvrsto savezništvo sa ostalim članovima zajednice koji dele isto osećanje. Sama ova veza može biti kombinacija mnogih različitih osećanja vezanih za sopstvenu domovinu, uključujući etničke, kulturne, političke ili istorijske aspekte.

Nacionalni identitet podrazumeva kulturnu i psihološku homogenost koju dele pripadnici jedne nacije i koju izražavaju tako da je druge nacije budu svesne.

Diskriminacija je nejednako postupanje, neravnopravnost u tretanju pojedinaca ili grupa, rasna diskriminacija je uskraćivanje građanskih i ljudskih prava pripadnicima druge rase (Klajn, Šipka 2006: 367).

Etnička grupa je grupa ljudi koji se međusobno identifikuju na osnovu zajedničkih atributa koji ih razlikuju od ostalih grupa kao što su zajednički skup tradicija, porekla, jezika, istorije, društva, kulture, nacije, religije ili socijalni tretman u njihovom prebivalištu.

Etnička pripadnost je razlika koja je esencijalna, tj. posmatrana kao marker inherentnih, nepromenljivih karakteristika članova grupe.

Etnocentrizam je termin koji se koristi u antropologiji i definiše se kao uverenje da je vlastiti način života prirodan ili ispravan. Etnocentrizam znači da neko svoju vlastitu kulturu doživljava kao jedini ispravan način života.

U zavisnosti od konkretnih istorijskih okolnosti stvara se **nacionalni identitet** koji na takozvanom spoljašnjem planu ima zadatak da odredi i obezbedi društveni, ekonomski i politički prostor u kome pripadnici nacije egzistiraju. Što se „unutrašnjih” funkcija nacionalnog identiteta tiče, one se ogledaju u procesu socijalizacije individuumu za državljanina ili građanina određene nacije, što dalje podrazumeva saradnju suprotstavljenih socijalnih slojeva i njihovo prihvatanje zajedničkih vrednosti i tradicija, odnosno jedinstveno kolektivno samodefinisanje (Smit 2010: 32–34).

Pod **kolektivnim samodefinisanjem**, za potrebe ovog rada, možemo smatrati težnju ka konstrukciji zajedničkog diskursa o stvarnosti i postavljanju ovog konstrukta kao važećeg za sve pripadnike grupe. Ovakav konstrukt daje obrazloženje, svojevrstan alibi, za sva dešavanja unutar i izvan konstrukta, tj. alibi za delovanje unutar zajednice, kao i alibi za delovanja prema pojedincima i grupama van zajednice.

2. Teorijsko-empirijski okvir konstrukcije diskursa o stvarnosti

Nema otkrića bez pretrage i nema ponovnog otkrića bez istraživanja. Svako otkriće koje je čovek ikada napravio uvek je bilo skriveno. Potrebni su pretraživači i istraživači da ih otkriju, to je ono što čini pronicljivog vođu.

— Bendžamin Sulola (Benjamin Suulola)

Teorijska podloga za razumevanje koncepata relevantnih za ovaj rad bazira se na teorijama o identitetu uopšte, kao i ličnom, kolektivnom i nacionalnom identitetu, poznatih mislilaca kao što su Erikson, Kant, Šopenhauer i drugi, na kojima dalje razvijamo ideje o (de)konstrukciji diskursa o stvarnosti.

Ovaj teorijski okvir takođe pruža osnov za istraživanje veze između diskursa o stvarnosti s jedne strane i identiteta, književnosti i kulture s druge strane, uključujući relevantna kulturološka stremljenja u filozofiji, psihologiji i umetnosti 20. veka u Evropi, kao odrazima aktuelnih dešavanja u tom periodu i, shodno tome, njihovom uticaju na konstrukciju samog diskursa o stvarnosti.

2.1 Metaistorijski, imagološki i metabletički pristup diskursu o stvarnosti

Nada intelektualaca nije da će uticati na svet, već da će neko nekada, negde, pročitati ono što su napisali tačno onako kako su napisali.

— Teodor Adorno (Theodor Adorno)

Termin *metaistorija* obuhvata istoriju izvan istorije i danas se često filozofski tumači kao „razmišljanje o istoriji” ili „filozofija istorije”, dakle diskurs o datoj stvarnosti u određenom momentu u prošlosti (White 1973: xi). S obzirom na to da sam prefiks „meta” podrazumeva „promenu mesta, reda, stanja, prirode, zajedničko delanje, učestvovanje; težnju, traženje” (Klajn, Šipka 2006: 756), on nagoveštava razliku između subjekta i objekta, te se tako može tumačiti da je zasnovan na udaljenosti subjekta koji razmišlja o istoriji kao naučnom objektu (up. Mook 2009: 28). Iz ovoga sledi da postoji nešto iza same istorije, da je ona prazna bez onoga što dolazi posle, bez tumačenja stvarnosti, zbog čega joj je potreban pogled odozgo – značenje, odnosno suština, što zadovoljava potrebu čoveka da se identifikuje sa određenom „istinitom pričom”, bilo da je ona religijska ili laička, što zavisi od poimanja stvarnosti. Taj diskurs o stvarnosti, u suštini, pruža smisao postojanju i definiše individualno „ja”, ali i „ja u okviru društva”. Tako ratovi imaju često u osnovi poimanje identiteta putem istorijskog diskursa o stvarnosti, sa kojom se čovek identifikuje, pa je spreman i na krajnju žrtvu – polaganje sopstvenog života za ciljeve rata, koji su započeli neki drugi pripadnici njegove zajednice.

Kada je reč o metaistorijskom okviru, treba pomenuti doprinos Hajdena Vajta (Hayden White), koji istorijskom delu pristupa „kao nečemu što ono najočiglednije jeste: verbalna struktura u obliku narativnog proznog diskursa”⁴ (White 1973: ix). On navodi da istorija, kao i filozofija

⁴ “I treat the historical work as what it most manifestly is: a verbal structure in the form of a narrative prose discourse.”

istorije, kombinuje podatke i uvodi teorijske koncepte kako bi im dala strukturu i pružila objašnjenje tih podataka, čime one dobijaju „dubok strukturalni sadržaj, koji je po prirodi generalno poetički i naročito lingvistički, i koji služi kao prekritički prihvaćena paradigma onoga što bi jedno izrazito „istorijsko” objašnjenje trebalo da bude. Ova paradigma funkcioniše kao „metaistorijski” element u svim istorijskim delima, koja su sveobuhvatnijeg obima od monografija ili arhivskih izveštaja”⁵ (White 1973: ix). Pokušavajući da „uspostavi jedinstvene poetske elemente u historiografiji i filozofiji istorije”⁶, nevezano za doba u kom se oni javljaju (White 1973: x), Vajt nam sugerise na mogućnost postojanja šablona ili mehanizma, koji mogu da se identifikuju u proučavanju prošlosti, pri čemu se mora imati u vidu da istorija evidentno poseduje *naučne*, ali i *umetničke* elemente, koje ne treba zanemariti.

Vajt u svom delu pokazuje kako su istoričari 19. veka svojim razumevanjem i naracijom kanonizovali istoriju, odnosno konstruisali diskurs o stvarnosti, što je, ako razmislimo, logičan sled dešavanja u kontekstu kada pojedinac pristupi izučavanju prošlosti, odabere jedan trenutak, i provuče predstavu tog trenutka kroz sopstvene i društveno nametnute filtere kojima je neminovno izložen. Ova činjenica ukazuje na to koliko je istorija klisko polje, kojim se, u odgovarajućim okolnostima, može manipulirati i koje se može zloupotrebiti, kako bi se konstruisao novi, poželjniji diskurs o stvarnosti – što će u radu biti prikazano na primerima ekstremizovanih diskursa o stvarnosti u Nemačkoj i Rumuniji između dva svetska rata.

U paradigmi srednjeg veka, uz osvrt na Aristotela, zastupljena je metafizika kao pokušaj tumačenja jednog dela stvarnosti, pri čemu se metafizika fokusirala na znanje *izvan* ili *iznad* fizike, pa se na svet gledalo iz večne, božje perspektive (v. Mumford 2012). Analogno tome, metaistorija se može posmatrati kao vera u paralelni svet iznad našeg, u kome bogovi, anđeli i sveci vladaju ili utiču na naš svet. Dakle, pomalo na tragu onoga kako Mirča Elijade vidi istoriju, koja, „podrazumeva konstantu, tu mentalnu, kognitivnu strukturu svesti prisutnu i kod *homo religiosus*-a i kod *homo modernus*-a, na kojoj se temelji čovekova potreba za stvaranjem ’istinitih priča’ o ’stvarnosti’” (Dan 2019: 10). Ovo nam sugerise da se istinita priča, odnosno *diskurs o stvarnosti*, stvara, tj. konstruiše pod uticajem različitih faktora.

U davnim vremenima, ni moderna podela na subjekat i objekat, kao ni srednjovekovno razdvajanje između prirodnog i natprirodnog, nisu se doživljavali kao takvi, naprosto zato što se, kako Elijade navodi, čovek „osećao neraskidivo povezanim sa Kosmosom i kosmičkim ritmovima”⁷, te nije imao svest o takvoj podeli (Eliade 1959: viii).

Iako su Grci, posebno u predsokratovsko doba, imali svoj svet bogova, njihov odnos sa tim svetom još nije bio jasno definisan, već intimniji i usko povezan sa svakodnevnim iskustvima zbog ritualnog ponavljanja velikih mitoloških priča. Prateći taj narativ, i Olimpijske igre se mogu posmatrati kao ritualno iskustvo borbe božanskih razmera sa ciljem da se „preuzme” božanska hrabrost, upornost i dosegne pobeda, jer, kako navodi Elijade, čoveku tradicionalnih i arhaičnih društava su se modeli za njegove

„institucije i norme za različite kategorije ponašanja ’otkrivali’ na početku vremena, te se, sledstveno tome, smatra da su nadljudskog i ’transcendentalnog’ porekla”⁸ (Eliade 1959: viii).

⁵ “a deep structural content which is generally poetic, and specifically linguistic, in nature, and which serves as the precritically accepted paradigm of what a distinctively "historical" explanation should be. This paradigm functions as the "metahistorical" element in all historical works that are more comprehensive in scope than the monograph or archival report.”

⁶ “to establish the uniquely poetic elements in historiography and philosophy of history”

⁷ “indissolubly connected with the Cosmos and the cosmic rhythms”

⁸ “institutions and the norms for his various categories of behavior are believed to have been ’revealed’ at the beginning of time, that, consequently, they are regarded as having a superhuman and ’transcendental’ origin.”

Niče je u ovom smeru konstruisao osnovnu (grčku) dihotomiju, koristeći za primere grčke bogove Apolona i Dionisa, koje je predstavio kao dve osnovne sile ljudske prirode (v. Niče, Rođenje tragedije 2020). Generalno, Apolon predstavlja sile vezane za red i logiku, dok je Dionis povezan sa haosom i iracionalnošću. Apolonska i dionizijanska dihotomija tako su postale jedan mogući način sagledavanja umetnosti, psihologije i društva u celosti, a samim tim i diskursa o stvarnosti. Metaistorijski posmatrano, apolonski i dionizijanski principi mogu da oboje diskurs o stvarnosti, dajući mu na taj način novo ruho.

Posledično, pozivajući se na filozofiju istorije, za samog filozofa, prema Kolingvudu, u fokusu nije ni isključivo prošlost, kao što je za istoričara, niti isključivo istoričareva misao o njoj, kao što je za psihologa, već uzajamni, međuzavisni odnos ova dva:

„Misao u svom odnosu prema svom objektu nije samo misao, već znanje; dakle, ono što je za psihologiju teorija puke misli, mentalnih događaja u apstrakciji od bilo kog predmeta, za filozofiju je teorija znanja”⁹ (Collingwood 2017: 156).

Dakle, filozof se događajima bavi ne kao izolovanim dešavanjima, već kao onim što je poznato istoričaru, te postavlja pitanja, ne koji i kakvi su događaji bili i kada i gde su se odigrali, već šta je to u vezi sa njima što omogućava istoričarima da ih spoznaju, te bi se stoga moglo reći da je zadatak filozofa da razmišlja o onome što se dešava u umu istoričara, zbog čega za njega misao istoričara nije „kompleks mentalnih pojava”¹⁰ već „sistem znanja”¹¹ (Isto). Posledično, ovaj sistem mora da se odnosi na kontekst, koji uslovljavaju razni faktori, od prirodnih, kao što su misaoni procesi, do raznih društvenih okolnosti.

Kolingvud se, kada je reč o „istorijskim činjenicama” kao „stvarnosti”, udaljava od „običnih istoričara”, jer se dominantno fokusira na „mogućnost i načine spoznaje ljudskog uma” (Dan 2019: 38). Polazeći od toga da je svako ljudsko delanje u okviru istorije posledica ljudske zamisli, on definiciju istorije kao „stvarnosti” ne stavlja u vezu sa naracijom o sukcesivnim događajima, već sa procenom, ili tačnije zamišljanjem i *ponovnim osmišljavanjem (re-thinking)* istorijskih ličnosti, koje su u datom momentu istorije odigrale ključnu ulogu, što, kako navodi Dan, vidimo kod Elijadea kao poimanje fenomena u sopstvenim socio-istorijskim okvirima u njegovoj hermeneutici mitova (up. Dan 2019: 38). Međutim, dok su kod Mirče Elijadea aktivnosti *homo religiosus* (rad, ljubav, rađanje, smrt) „sveti”, Kolingvud je, kako navodi Dan, „zainteresovan za društvene običaje koje [ljudi] stvaraju svojim mišljenjem kao okvir unutar kojeg ove požude nalaze zadovoljenje na načine sankcionisane konvencijom i moralnošću” (Kolingvud prema Dan 2019: 39).

S obzirom na to da Kolingvud nije bio samo filozof, već i istoričar i arheolog, što mu je davalo interdisciplinarni pogled na svet, smatrao je da je nedostatak realizma upravo tvrdnja „da ono što je poznato nije izmenjeno time što je poznato”¹², što dalje zahteva „poređenje onoga što je poznato kada na to ne utiče naše saznanje o tome sa onim kada utiče, bez čega bi bilo nemoguće za realizam da se opravda”¹³ (Johnson 2013: 28). Ova, kako Kolingvud ističe, „neophodnost poređenja” otvara mnoge nedoumice, jer, logički posmatrano, ili će realizam morati da definiše problem, ostavljajući poređenje po strani, ili će upasti u kontradiktornost, validirajući postupak, koji je prethodno pokušavao da poništi (up. Kolingvud prema Johnson 2013: 28). To dodatno ukazuje na činjenicu da je svako tumačenje obojeno i prirodom tumačeve svesti i njegovim kognitivnim uslovljenostima, što nas ujedno dovodi do zaključka da je svako tumačenje postupak u konstrukciji

⁹ “Thought in its relation to its object is not mere thought but knowledge; thus, what is for psychology the theory of mere thought, of mental events in abstraction from any object, is for philosophy the theory of knowledge.”

¹⁰ “a complex of mental phenomena”

¹¹ “a system of knowledge”

¹² “that what is known is unaffected by being known”

¹³ “This requires that we can compare what is known when it is not affected by our knowledge of it with what it is when it is affected. For without comparison it would be impossible for realism to make its case.”

diskursa o stvarnosti. Taj postupak može biti nesvestan, i on to svakako jeste na nivou naših kognitivnih sposobnosti, međutim, kao što ćemo videti kroz mnoge primere u ovom radu, konstruisanje diskursa o stvarnosti može biti i svesno vođeno ka određenom cilju.

Važan pristup u postmodernoj istoriji je određivanje istorijskog konteksta, odnosno tumačenja događaja: istorijski događaj od pre tri veka mora da odgovara paradigmi od pre tri veka. Dakle, događaj uvek zavisi od konteksta, bez njega, on nema nikakvo značenje. Da bi se izbeglo anahrono tumačenje događaja, na primer opisivanje istorijskog zbivanja savremenom terminologijom i aktuelnim moralnim razlikama, historicizam sugerije zamenu aktuelne paradigme sa paradigmom vremena događaja koji se tumače, kako bismo mogli da opišemo te događaje iz perioda kada su se desili. Kollingvud zato smatra da nema smisla zahtevati da jedan oblik razumevanja prati kriterijume tačnosti i relevantnosti, koji joj ne pripadaju (up. Johnson 2013: 33). Dok u egzaktnim naukama logički ili kauzalni odnosi određuju kako je sama materija predmeta raspoređena, u istoriji, radnje i događaji prate jedno drugo u vremenu. Kollingvud tvrdi da samo

„saznanje da postoji datum i mesto akcijama i događajima je nešto u šta istoričar ne može razumno sumnjati”¹⁴ (Kollingvud prema Johnson 2013: 33).

Podjednako važan je i Kollingvudov argument da se istorijsko razumevanje odvija zaključivanjem, a da logika istorijskog objašnjenja nije ni deduktivna ni induktivna, mada ipak uključuje proceduru koja vodi do zaključaka. Tako, on posmatra istoriju „kao posebnu nauku, koja za svoj predmet ima razumevanje prošlih radnji i događaja kroz zaključivanje i primenu istoričareve mašte”¹⁵ (Isto). Ovo nas spaja sa već pomenutim Vajtovim argumentom da se u istoriji, pored nauke, krije i *umetnički* narativ tumača.

Slično tome, Elijade konceptu koji naziva „teror istorije” (v. poglavlje 9.2)¹⁶ suprotstavlja ono *metaistorijsko*

„nalaženje *smisla* postojanja izvan okrutnih istorijskih događaja u okvirima „istinite priče” ili mita koji, za razliku od istorije, omogućava čoveku da uvidi ontološki obrazac postojanja” (Dan 2019: 39).

Elijade to ne čini „dekonstrukcijom i fragmentarnošću uvida, već, [...] sintezom kulture, zasnovanoj ne na istoriji [...], već na uvidu o metaistorijskom poimanju stvarnosti, to jest čovekovih ideja i verovanja” (Dan 2019: 43). Dakle, kako dalje navodi Dan „ključ njegovog poimanja ’istinitih priča’ o ’stvarnosti’ ili mitu” jeste zapravo „pomeranje sa ’naučnog objekta’ [...] ka ’subjektu’”, što znači da je Elijade „stvarnost” povezao sa konkretnim „doživljajem o njoj, prepuštajući samom čoveku da je definiše putem dokumentovanih ’istinitih priča’, u čiju autentičnost nije ’posumnjao’ iz tog razloga što se ’istinite priče’ o stvarnosti odnose na sam čovekov uvid u *smisao postojanja*” (Dan 2019: 43). Ovaj stav sugerije da je svaki diskurs o stvarnosti, svaka njegova paradigma, zapravo konstrukt sastavljen od različitih perspektiva, različitih uglova posmatranja i svesti jednog ili više tumača. Takođe, ovaj stav sugerije i na nestabilnost, koja je deo svakog diskursa o stvarnosti i koja slabi jačanjem ideologije, dakle kada se sam diskurs ekstremizuje, kao što se to dogodilo u nacističkom i fašističkim režimima u Evropi. Isto tako, ovaj diskurs je u nekom trenutku morao da se sruši, jer se pojavio novi, u datom vremenu, prostoru i kontekstu, snažniji. Tako smo kroz istoriju imali smene različitih režima i epoha,

¹⁴ “the knowledge that there is a date and a place to actions and events is something that the historian cannot sensibly doubt.”

¹⁵ “special science that has as its object the understanding of past actions and events through inference and the exercise of the historian’s imagination”

¹⁶ Pogledati poglavlje 9.2 Teorijski model konstrukcije diskursa o stvarnosti.

različitih diskursa o stvarnosti, koji su davali metaistorijsko značenje samoj istoriji, nastajali i nestajali, uslovljeni različitim faktorima.

Istorizam se u praksi ograničava na formalni zahtev: tumačenje događaja mora odgovarati aktuelnim interpretacijama drugih događaja u istom vremenskom periodu (up. Boudon, Bourricaud 2002: 198). Međutim, činjenica je da nije lako sinhronizovati se sa vremenom i mestom proučavanih događaja, i interno aktuelizovati diskurs o stvarnosti datog vremena, pa se, kao nuspojava, javlja opasnost od fragmentacije, jer što je manji horizont interpretacije vremena, to je lakše postići uklapanje (Isto). S obzirom na to da se istorizam bavi važnim metodološkim pitanjima metaistorije, ovde se postavlja pitanje kako postati sinhronizovan sa (dalekim) prošlim fenomenima i kako razlikovati kratke i duže periode horizonata tumačenja i šta je sa mogućnošću „večnih horizonata”, koji omogućavaju ljudskim bićima da iskuse nepoznate kulturne kontekste (Isto). Činjenica je da poduhvat ili pokušaj doseganja do konkretnog konteksta nekog trenutka u prošlosti nije lak. Iz tog razloga je Mirča Elijade „verovao činjeničnoj historiografiji, zasnovanoj na dokumentima, koji često predstavljaju „polazne tačke”, kako za istoriju, tako i za mit (Dan 2019: 26). Jer za Elijade obrasci „stvarnosti” i „mita” se oduvek prožimaju, a „merilo” za proučavanje „validnosti” određenih činjenica je kako *čovekovo iskustvo*, tako i njegova „naracija” o stvarnosti, ispoljena „istinitim pričama” kojim čovek pokušava da pronalazi *smisao* (postojanja), iznad apsurdnosti i okrutnosti istorijskih događaja (Dan 2019: 40). Metaistorijski smisao, kao „istinita priča” ili mit, za Elijade predstavlja ne samo izraz čovekove „duhovnosti”, bez koje sama kultura ne bi postojala, već i način čovekovog opstanka tokom istorije” (Elijade prema Dan 2019: 40). Na sličnom tragu, Todor Kuljić preispituje važnost istorijskih činjenica, s obzirom na to da samo njihovo ostvarivanje u vremenu, ili uticaj na sadašnjost ili budućnost, zapravo nije bitan, koliko je bitno stvaranje kontinuiteta, koji dalje uslovljava očekivanja u budućnosti (Kuljić 2006: 243–244). Prema njegovom mišljenju, istorijska naracija nužno mora obuhvatiti trijadu, koja podrazumeva prošlost - sadašnjost - budućnost, i koja se „aranžira” prema željenom smislu, odnosno konstruiše u željenom pravcu. Evidentno je da ovom procesu konstruisanja pomažu i mitovi, kako religijski tako i istorijski, koji potpomažu konkretizaciju tog željenog smisla, i koji sami po sebi, predstavljaju naracije i, prema Kuljiću, podrazumevaju isti mehanizam kao bilo koja istorijske naracija. S obzirom da odaju utisak logičnosti, oni predstavljaju lako prihvatljivo „objašnjenje” zašto treba težiti datom cilju. Zato svi uspešni diskursi u sebi sadrže mitske motive, čime omogućavaju laki prelazak sa istorijske naracije na ideologiju, zloupotrebljavajući time iskonsku čovekovu težnju za „boljim sutra”. Usklađivanjem istorijskih činjenica sa datim momentom u vremenu, i njihovim uticajem na sadašnjost ili budućnost, zapravo se ostvaruje kontinuitet. Na ovaj način nastaje smisao, koji se uvek povezuje sa očekivanjima (up. Kuljić: 2006: 243–244) Stoga je upravo na tome fokus u ovom radu, na onome što čini srž diskursa o stvarnosti, koji daje smisao i puls tom diskursu i kome moramo da pristupamo interdisciplinarno, kako bismo ga razotkrili, koliko je to moguće.

Kulture i njihovi diskursi su različiti i imaju svoje paradigme, te stoga iskustva ljudi u kulturi mogu biti različita, a metaistorija se u ovoj perspektivi fokusira na ono što je tipično za kulturu, gde su kulturne granice, šta određuje kulturu i šta sama kultura predstavlja. Zbog toga je Vajt posebno zainteresovan za ideju da je istorija „oblik naracije, karakteristika koju deli sa fikcijom”¹⁷, i da kao takva

„ima značajan uticaj na opseg značenja koja se mogu dati skupu osnovnih činjenica. Da li je Francuska revolucija bila neizbežna? Ako jeste, zašto se slične revolucije nisu dogodile negde drugde? Da li je to bila tragedija? Ako jeste, iz čije perspektive?”¹⁸ (Vajt prema Buchanan 2010: 317).

¹⁷ “a form of narrative, a feature it shares with fiction”

¹⁸ “a significant influence on the range of meanings that can be given to a set of basic facts. Was the French Revolution inevitable? If so, why didn't similar revolutions occur elsewhere? Was it a tragedy? If so, from whose perspective?”

Stoga, da bi se izbegla anahrona tumačenja, mora se uzeti u obzir ne samo kulturni kontekst i terminologija tog vremena, već i način na koji se „metaistorija” percipira. U različitim kulturama mogu se koristiti različite ideje o metaistoriji. Čak i unutar jedne tradicije, poput zapadnoevropske, postoje različita tumačenja metaistorije, što dalje zahteva samokritičan i refleksivan pristup proučavanju. Na primer, metaistorija drevne grčke kulture danas mora da se posmatra iz perspektive tada važećeg diskursa o stvarnosti, koji podrazumeva grčki antropomorfni svet bogova, uprkos činjenici da taj diskurs danas ne postoji. Čak i tumačenju Platonovih dijaloga i stoičkih ideja mora se pristupiti iz perspektive postojanja bogova i demona u ljudskoj svesti, jer u suprotnom, nećemo moći da dosegemo do kulturnog konteksta tog dela starogrčke kulture. Međutim, ako se prihvati da iskustvo sveta bogova pripada vremenskom periodu i da se svet bogova danas drugačije doživljava, neminovno će se nametnuti pitanje: šta se u međuvremenu dogodilo. Kako Kolvingud objašnjava, apriorna mašta, koja igra veoma značajnu ulogu u njegovom pristupu, omogućava nam mnogo više od puke interpolacije između poznatih činjenica. Na primer,

„ako posmatramo more i opazimo brod, a pet minuta kasnije pogledamo ponovo i opazimo ga na drugačijem mestu, nalazimo kako smo obavezni da ga zamislimo kao da je zauzimao posredujuće položaje kada nismo gledali“ (Kolvingud 2003: 227).

To znači da nastaje praznina, koju interpolacija treba da ispuni. Shodno tome, ne može se izbeći pitanje kako je i kada, na primer, nestao svet bogova, gde je sada srednjovekovni bog, da li je moderni Bog mrtav ili je nestala naša sposobnost da ga doživimo... Šta se desilo u međuvremenu i da li još uvek u nekom obliku postoje tragovi takvog diskursa?

Bavljenje metaistorijom otvara pitanja, koja se retko obrađuju u tradicionalnom pristupu istoriji, pitanja raznih multidisciplinarnih promena unutar jedne kulture tokom vremena promene, svega onoga što se dešava tokom tog perioda promene, opšteg metaistorijskog uzroka u tom vremenskom periodu, kao i šta se dešava između, i izvan istorijskih promena, dakle u samom čovekovom iskustvu. Tako možemo zaključiti da se metaistorija bavi i kontinuitetom iza promena, gde je mit snažno prisutan u diskursu o stvarnosti, što daje *smisao* postojanju na određenom prostoru i u određenom vremenu.

Zato, kada govorimo o metaistoriji, treba da skrenemo pažnju na još jedan srodan pojam – metabletika – koji se pojavljuje u proučavanjima Van den Berga (Jan Hendrik van den Berg) kao psihološka analiza ljudske prirode pod uticajem istorijskih promena, ili preciznije, kao sistematsko proučavanje promenljive prirode ljudskog postojanja. Van den Berg je svojom metabletikom uveo novi pristup pisanju istorije, koji je orijentisan na otkriće i pitanje zašto je pokrenuta određena inicijativa i zašto je došlo do određenog otkrića u određeno vreme i na određenom mestu (up. Mook 2009: 27–8). Smatrajući da treba obratiti pažnju na male događaje i anegdote, koje se obično zanemaruju u tradicionalnim pristupima istoriji, svojim provokativnim pristupom, Van den Berg je oživljavao istorijske činjenice i pozivao svoje čitaoce da postanu očevici samih događaja (v. Van den Berg 2016). Posebno je istakao značaj jedinstvenih događaja i onih tipičnih trenutaka, koji utiču na ljudski život i nose u sebi moć ne samo da utiču, već i da promene tok života.

Kao osnovni princip njegovog metoda prepoznaje se proces u kome on naglašava i analizira značajne jedinstvene događaje (up. Mook 2009: 28). Epistemološka osnova metabletike zasniva se na Hajdegerovoj koncepciji odnosa subjekat – objekat, u kome se ljudi vide kao bivstvovanje u svetu, kao povezani i isprepleteni sa svetom u kome žive, i sa ljudima i predmetima sa kojima dolaze u kontakt (v. Heidegger 1967: 60). Muk primećuje da se metabletika obično prevodi kao *istorijska fenomenologija* upravo zbog toga što se specifična pojava opisuje onako kako se ona otkriva unutar određenog istorijskog vremena i mesta, dakle unutar određenog diskursa o stvarnosti (up. Mook 2009: 28). Zato je u ovom radu primetan pokušaj da se tumači kontekst kroz međusobne ljudske interakcije u datom vremenu i prostoru i da se tome doda pogled odozgo, metaistorijska perspektiva, koja nam približava diskurs o stvarnosti.

Kako Muk dalje navodi, uprkos preklapanju, metabletika značajno odstupa od fenomenologije¹⁹ i umesto toga manifestuje svoje specifične karakteristike, a treba je razlikovati i od hermeneutike²⁰ (Mook 2009: 28). Metabletička metoda svakako uključuje detaljno čitanje istorijskih događaja i tekstova, uključujući dokumente, romane i slike. Van den Berg se ne bavi hermeneutikom i nije imao za cilj sistematsko hermeneutičko čitanje i tumačenje tekstova, već je svoje istorijske uvide i tumačenja ugradio u svoj metabletički projekat. Uprkos činjenici da fenomenologija, hermeneutika i metabletika dele neke zajedničke karakteristike, oni podrazumevaju različita kvalitativna istraživanja, pristupe i metodologije. Stoga se mogu posmatrati kao međusobno obogaćujući i komplementarni pristupi, koji imaju za cilj da otkriju neka nova značenja (naših života).

Dakle, Van den Berg poseban fokus daje fenomenima unutar njihovog specifičnog istorijskog i društveno-kulturnog konteksta, i unutar složene matrice odnosa. Tako metabletika pruža jedinstven interdisciplinarni pristup kroz analizu istovremenih događaja, kako bi se identifikovali obrasci u ljudskom iskustvu, a na taj način i u vladajućem diskursu o stvarnosti. Najvažnije za metabletičku metodu je da, dok je svet nauke konstantan, pejzaž ljudskog postojanja se neprestano menja i izaziva promene u ljudima. Kako Berg navodi, činjenica je da se čovek menja:

„Dok se u tradicionalnoj psihologiji na život prethodne generacije gleda kao na varijaciju na poznatu temu, pretpostavka da se čovek menja dovodi do pomisli da su ranije generacije živele drugačije vrste života i da su bile suštinski različite. Upravo ova misao, u principu, definiše istorijsku psihologiju. Istorijska psihologija poredi prošlost i sadašnjost sa ciljem da otkrije po čemu se savremeni čovek razlikuje od čoveka prethodnih generacija. Takođe traži razloge i uzroke promena. I, neizbežno, mora razmotriti zašto i kako se sama psihologija promenila tokom godina. Na kraju, stoga, istorijska psihologija mora da se bavi čak i sopstvenim principima. Mora analizirati svaku promenu u psihologiji prošlosti i objasniti zašto je došlo do promene i kakav je način života i razmišljanja zahtevao promenu. Ona mora da pronade uzroke svakog novog principa”²¹ (Van den Berg 2016: 1).

Dodatno, jedna promena nikada nije samostalna, već promene prate jedna drugu u beskrajnom kontinuitetu, te se tako moraju i posmatrati. Prema rečima Kollingvuda:

„Tako istorija ima vrednost; njena učenja su korisna za ljudski život; jednostavno zato što će se ritam promena verovatno ponoviti, slični prethodni događaji, koji dovode do sličnih posledica; istorija značajnih događaja je vredna pamćenja kako bi poslužila kao osnova za predviđajuće sudove, ne dokazive, već verovatne, ne postavljajući ono što će se dogoditi, već ono što će se verovatno dogoditi, ukazujući na tačke opasnosti u ritmovima koji se sada dešavaju”²² (Collingwood 1946: 24).

¹⁹ Klajn i Šipka navode da je fenomenologija „nauka o pojavama, opisivanje i analiza pojava u nekoj naučnoj oblasti s obzirom na njihov razvitak i međusobnu vezu” (Klajn, Šipka 2006: 1314).

²⁰ Hermeneutika (na grčkom veština tumačenja), podrazumeva veštinu izlaganja i tumačenja teksta, a u 20. veku se javlja kao pravac u muzici, koji podrazumeva da spoljašnost umetničkog dela otkriva postojanje nekog drugog, pre svega psihičkog elementa (v. Klajn, Šipka 2006: 1389).

²¹ “In traditional psychology, the life of a previous generation is seen as a variation on a known theme, the supposition that man does change leads to the thought that earlier generations lived a different sort of life, and that they were essentially different. It is this thought which, in principle, defines historical psychology.”

²² “Thus history has a value; its teachings are useful for human life; simply because the rhythm of its changes is likely to repeat itself, similar antecedents leading to similar consequents; the history of notable events is worth remembering in order to serve as a basis for prognostic judgements, not demonstrable but probable, laying down not what will happen but what is likely to happen, indicating the points of danger in rhythms now going on.”

Takve promene mogu se prepoznati interdisciplinarnim pristupom, pri čemu um tumača mora biti otvoren i akrobatski fleksibilan za sva moguća rešenja, kako bi se otkrio aktuelni duh diskursa o stvarnosti.

Metaistorijska proučavanja mogu početi od ove tačke tako što otvaraju pitanja o tome šta je to što stvarnost čini stvarnošću i zašto se javlja u tom određenom trenutku u vremenu. Na taj način istorija i metaistorija mogu da se dopunjuju kao jedna drugoj komplementarne. Život ljudi sa svakodnevnim usponima i padovima i istovremeno sa svim njihovim delima predstavlja nepresušan izvor za proučavanje ove dualnosti. Iz ovog razloga su nam neophodni izvori iz autentične književnosti, kao što je to roman Sebastijanov *Već dve hiljade godina...* ili Remarkov (Erich Maria Remarque) *Na zapadu ništa novo*, koji nam kroz autentična lična svedočenja dočarava sam diskurs o stvarnosti, ili barem daje jedan element u slagalici onoga što zovemo diskursom o stvarnosti.

Kako se u književnosti vide značajni odjeci diskursa o stvarnosti, moramo se osvrnuti i na imagološki pristup, na koji se u ovom radu pozivamo pri tumačeju književnih dela, ali i pri tumačenju vladajućih mitova, koji u svom okviru definiše postojanje koncepta „drugosti” i njegovu percepciju u svesti zajednice. Imagologija nam pruža dodatnu vrednost u tumačenju, koja je usko vezana za širi kontekst i našu percepciju sebe i drugih.

Imagologija, ili unakrsno proučavanje nacionalnih percepcija *sebe* i *drugih* u književnom diskursu, kao pristup proširuje predmet istraživanja i polazi od stvarnosti, kao objekta istraživanja i kreće se ka poimanju stvarnosti od strane pojedinca, koji o njoj govori (up. Dan 2019: 44). Kao termin, imagologija se može smatrati „tehničkim neologizmom”²³ (Beller, Leerssen 2007: xiii). Ona se bavi „literarnim slikama drugog”²⁴ (Todorova 2009: 7), doprinosi razumevanju diskursa o stvarnosti i predstavlja

„kritičko-analitički smer koji se javlja u okviru nauke o književnosti, te se bavi interpretativnom analizom diskurzivnih konstrukcija i reprezentacija kolektivnih identiteta, posebno etničkih i nacionalnih, ali i konfesionalnih, socijalnih i rodnih, odnosno fenomena alteriteta i alijeniteta” (Blažević)²⁵.

Uporedna književnost, koja proučava međukulturalne odnose u smislu uzajamnih percepcija i slika o sebi, razvijena je u Francuskoj, gde se njena metodologija iskristalisala 1950-ih pod nazivom „imagologie” (up. Leerssen 2007: 17–18). Pristup je naišao na dobar odjek u Nemačkoj, gde se kritičko proučavanje nacionalne identifikacije i dekonstrukcije nacionalizma doživljavalo kao zadatak nametnut greškama nedavne prošlosti (up. Beller 2007: 8).

Tako danas imamo čitavo usmerenje, koji se bavi problemom i reprezentacijom „drugosti” u različitim disciplinama – od tropologije, preko književnosti i filozofije, do sociologije i istorije uopšte. Dakle, pojavila se potpuno nova disciplina – imagologija – koja se bavi književnim slikama drugih (up. Todorova 2009: 7). „Drugost” je postala relevantna kategorija društvenog iskustva i društvene analize, i kao takva je snažno prisutna u mnogim studijama (up. Todorova 2009: 197). U ovom radu je osvrst na „druge” i „drugost” u fokusu, naročito kada je reč o predstavljanju Jevreja u nemačkom nacističkom i rumunskom fašističkom diskursu o stvarnosti, koji je trajao izvestan period i, potrebno je naglasiti, nije bio zastupljen u čitavoj nemačkoj, odnosno rumunskoj naciji, niti kod svih autora, već samo kod onih koji su se prepustili vođstvu prorežimskih struja. Primeri u propagandi, koju ne svrstavamo u književnost, jesu očigledni – Hitlerovo delo *Moja borba* i Kodreanuovo delo *Za moje legionare* – dok ćemo u okviru književnosti na ovom mestu pomenuti samo neke: antisemitski predgovor, koji je pisao Naje Jonesku (Nae Ionescu), a koji je objavljen uz Sebastijanov roman *Već dve hiljade godina...*, u kome se čitavo jevrejstvo kao „drugost” tumači iz religijske perspektive i nametnute krivice nastale u odnosu hrišćanstva i judaizma (v. poglavlje

²³ “technical neologism”

²⁴ “dealing with literary images of the other”

²⁵ v. Zrinka Blažević, „Imagologija” u Leksikonu Marina Držića.

6.2.1)²⁶ ; ili, ako se usmerimo na Nemačku kao imagološki centar, kao primer mogu da posluže prorežimska dela koja su pisali Verner Bojmelburg (Werner Beumelburg), Hans Grim (Hans Grimm) ili Agnes Migel (Agnes Miegel) (v. poglavlje 6.1.1)²⁷.

Iz imagološke perspektive, svakako je potrebno imati u vidu da „književna dela nedvosmisleno pokazuju da su nacionalne karakterizacije uobičajene i zasnovane na mišljenjima pojedinca, i daleko su od empirijskih zapažanja i konstatacije činjenica”²⁸ (Beller, Leerssen 2007: xiii). Zbog toga je bitno naglasiti da imagologija prevazilazi domen književne analize i postaje relevantna za sve humanističke nauke. Proučavanje slika koje konstruišemo o drugim nacijama, ali i o sebi „ističe izrazito aktivne predrasude, stereotipe i klišeje iz čitavog kompleksa izmišljenih slika”²⁹ (Beller 2007: 11). Tako imagološki pristup može proširiti horizonte naše svesti, navodeći nas na opreznost u čitanju i zaključivanju.

U velikoj meri, bilo svesno ili nesvesno, čovek kategoriše svet pomoću internalizovanih pojmova kao što su predrasude i stereotipi, konstruišući sliku o nacionalnim karakterima i etničkim temperamentima, a pored pola, etnička pripadnost i nacionalnost možda su najčešći metod da se ljudsko ponašanje ukalupi u određene grupne karakteristike (up. Leerssen 2016: 14). Tako se imagologija zasniva na nizu teorijskih pretpostavki, koje uključuju dodeljivanje stereotipa nacionalnim karakteristikama, odnosno predstave o nacionalnom karakteru – etnotipove – i koje neretko nemaju utemeljenje u stvarnosti. Ipak, kako se u literaturi navodi,

„u mnogim slučajevima stvarno društveno ponašanje može biti u skladu sa karakteristikama koje se diskurzivno susreću. Takvo nacionalno-afirmišuće ponašanje ili ponašanje 'koje priliči' ('Kao Englez, očuvaću smirenost tokom krize'), pokazuje moć diskursa da inspiriše ponašanje, i postavlja važno pitanje kako se tako inspirativni obrasci pojavljuju i manifestuju, odnosno kako kulturni uzori inspirišu izbore ponašanja”³⁰ (Leerssen 2016: 17).

Oni, posledično, oblikuju diskurs o stvarnosti u određenom prostoru i vremenu i mogu intezivirati neku tendenciju na društvenom planu. Međutim, ponašanje koje afirmiše nacionalnost je „izbor, a ne utvrđena nužnost”³¹, jer ne možemo računati na to da će svi pripadnici određene nacionalnosti

„izabrati dato ponašanje kao svoj model; niti je to ponašanje ili prizvani karakter konstantan u prostoru, vremenu ili društvu, iako se ta diferencijacija gubi iz vida u masovnoj potvrdi, koja je svojstvena diskursu stereotipa”³² (Leerssen 2016: 17).

Ne sme se izgubiti iz vida mogućnost ličnog izbora i donošenja svesne odluke, što pojedinca može navesti na potpuno suprotnu putanju u odnosu na ponuđeni model. Uzmimo za primer autore koji su proterani u egzil, jer nisu pristajali na nametnuti režimski kalup – Brehta, Mana i druge.

²⁶ 6.2.1 Metaistorijski pogled na rumunsku književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti.

²⁷ Pogledati poglavlje 6.1.1 Metaistorijski pogled na nemačku književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti.

²⁸ “Literary works unambiguously demonstrate that national characterizations are commonplace and hearsay rather than empirical observations and statements of fact.”

²⁹ “Single out the significantly active prejudices, stereotypes and clichés from the total complex of imaginary images.”

³⁰ “actual social behaviour can be in conformity with the characteristics encountered discursively. Such nationality-affirming or “true-to-type” behaviour (“As an Englishman, I shall keep calm during a crisis”) demonstrates the power of discourse to inspire behaviour, and raises the important question how such inspiration patterns emerge and manifest themselves, i.e. how cultural role models inspire behavioural choices.”

³¹ “a choice, not a determined necessity.”

³² “Not everyone sharing the nationality will choose to share the behaviour; nor is the behaviour, or the invoked character, constant over space, time or society; but these problematic differentiations are lost from view in the massive confirmation bias that is inherent in the discourse of stereotype.”

Njihov izbor je podrazumevao namerno odstupanje od dominantnog diskursa o stvarnosti, čime su oni doprineli konstruisanju novog diskursa, za koji je vreme pokazalo da je bio mnogo humaniji za običnog čoveka.

Etnotipovi su, kako se dalje ističe, eksplicitno ili implicitno opozicioni, i prizivaju suprotstavljanje „sebe” i „drugih”, pa tako susrećemo auto-sliku naspram hetero-slike ili etnocentrizam protiv egzotike ili ksenofobije, što je karakteristično za etnotipizaciju, koja uvek gravitira ka izuzetnosti i podrazumeva nedostatak sklonosti da se razmatra dato društvo kroz neutralnu prizmu (up. Leerssen 2016: 17). Sličnosti među nacijama se pritom obično prigušuju isticanjem razlika, a neupadljive karakteristike, čak i ukoliko su fundamentalno važne, u kojima je društvo nenametljiv deo njegovog šireg konteksta, prećutno se eliminišu kao beznačajne (Isto). Na primer, u međuratnoj Nemačkoj, veoma je uočljivo potenciranje razlika između Jevreja i Nemaca, pri čemu se same razlike, usled ideološkog uticaja, dovode do ekstrema, kao što je na više mesta u ovom radu prikazano. Te nametnute „razlike” su dovele do narušavanja psihološke i fizičke bezbednosti pripadnika jevrejske zajednice, iako je ona kulturološki već uveliko bila asimilovana.

Retorika etnotipizacije često podrazumeva karakteristike predstavljene kao reprezentativne za naciju kao *tip*, a koje su zapravo isfiltrirane, odabrane i istaknute, jer izdvajaju taj narod od drugih, i koji vremenom može dobiti iskarikiranu prirodu: španske borbe bikova, nemački Lederhosen ili francusko „oh la la” (up. Leerssen 2016: 17). Međutim, često je osnovna zabluda u stvari pretpostavka da je nacija najkarakterističnija upravo u onim aspektima po kojima se najviše razlikuje od drugih.

Imagologija u humanističkim naukama „ima za cilj da promovise razumevanje, ne društva ili društvene dinamike, već diskurzivne logike i reprezentacionog skupa kulturnih i poetskih konvencija”³³ (Leerssen 2016: 19). Stoga, empirijska vrednost etnotipova nije njihova istinitost, već je fokus istraživanja prvenstveno na njihovoj ubedljivoj poetskoj i retoričkoj snazi, koja zavisi od njihove vrednosti prepoznavanja i efikasnosti njihovog diskurzivnog predstavljanja (Isto). To nam govori da istina kao takva, u ovom kontekstu, nema veliku vrednost. Ono što donosi vrednost jeste snaga ideje koja se propagira, njena moć da se usidri u svesti recipijenata i da se kao takva nadograđuje u određenom smeru. Kako bismo prepoznali tu moć, moramo temeljno pristupiti istraživanju i analizi etnotipa.

Kako profil datog etnotipa predstavlja krajnji rezultat dugog nagomilavanja pojedinačnih tekstualnih instanci, zadatak imagologa je da dopre do tog latentnog stanja „stvari koje smo ranije čuli, ne znajući sasvim gde i kada” (Leerssen 2016: 20). To bi značilo da duboka analiza etnotipa podrazumeva praćenje pisanog traga tekstualnih pojava u kontekstu njegove opšte tipologije (up. Leerssen 2016: 20). Ovo podrazumeva veoma veliki zahvat u čitalačkom i interpretativnom smislu. Uz to, neizostavno treba imati u vidu i istorijske promene datog etnotipa, koje su obično oštro vremenski razgraničene, a predstavljaju značajna obeležja etnotipa, koje je neophodno razumeti pri tumačenju određenih istorijskih tekstova (Isto). Isto tako, kontekst se odnosi na istorijske, političke i društvene uslove, unutar kojih je stvoren dati etnotip, dakle potrebno ih je posmatrati kao izraz njihove zemlje i perioda porekla sa aktuelnom poetskom i političkom klimom (Isto). Posledično, uvidi u istorijska dešavanja, kao i metaistorijski pogled na objekte istraživanja, neophodni su za razumevanje konteksta, što nas dovodi do multidisciplinarnosti prirode koju imagologija zahteva.

Imagologija, kao domen koji ide u korak sa književnošću i sveukupnom kulturnom produkcijom, ima veoma važno mesto u svetu savremene politike. Proučavajući ne samo sliku dotične nacije, već i kontekst, i što je još važnije, stav autora, ona pruža jedan od osnovnih uvida u mehanizam predstavljanja drugih naroda, koji se onda može sveobuhvatnije i preciznije analizirati. Imagolog se pritom fokusira na auto-slike i hetero-slike, odnosno stavove prema sopstvenim kulturnim vrednostima (slika o sebi, auto-slika) i odnos prema drugom (hetero-slika). Istovremeno, imamo u vidu da svako predstavljanje kulturnih odnosa predstavlja kulturnu konfrontaciju, u koju

³³ “the aim is to understand, not a society or social dynamics, but rather a discursive logic and representational set of cultural and poetic conventions.”

su neminovno uključene i kulturne vrednosti i pretpostavke samog tumača. Drugim rečima, uvek postoji određeni stepen subjektivnosti (auto-slika), koji je uključen u predstavljanje druge kulture. Ovaj neizbežni stepen subjektivnosti jedna je od glavnih razlika između *slike* i *objektivne informacije*.

Najvažniji zaključak, koji se sam od sebe nameće, jeste svakako iluzija objektivnosti, jer je kulturni identitet nemoguće objektivno tumačiti i opisati. Ono što se opisuje uvek je kulturna razlika, smisao u kome se jedan narod doživljava kao drugačiji od ostalih. To znači da se međunacionalne zajedničke vrednosti obično uzimaju kao date i da su takve reprezentacije vođene implicitnom apriornom pretpostavkom da se nacija prepoznaje i validira samo u onim aspektima u kojima je drugačija od drugih. Ova pretpostavka ograničava shvatanje identiteta i sprečava nas da shvatimo da nas svi naši identiteti definišu kao deo čovečanstva kao celine, a ne u suprotnosti sa njim. Zato je dodatna vrednost koju donosi ovaj rad usko povezana sa metaistorijskim smislom vremena i prostora, zatim imagološkim percepcijama „drugosti” u određenim kontekstima i metabletičkim osvrtima na istoriju.

2.2 Lični i nacionalni identitet iz teorijske perspektive

Većina ljudi su drugi ljudi. Njihove misli su tuđa mišljenja, njihovi životi mimikrija, njihove strasti citat.

— Oscar Wilde (Oskar Vajld)

U ovom radu identitet posmatramo kao dinamičnu kategoriju, koja se menja u zavisnosti od kulturnog konteksta, vremena i političkih događaja, a faktore koji utiču na identitet posmatramo u datim kulturnim, filozofskim, psihološkim, istorijskim i političkim okvirima.

Identitet bi bilo nemoguće definisati bez pomena Aristotela i njegove ideje da postoje samo pojedinačne stvari koje sadrže opšte pojmove, gde je opštost suština koju možemo razumeti, koja je zajednička stvarima iste vrste i koja postoji samo u vidljivim stvarima, a ne odvojeno od njih:

„Ovo jest ovo, to je jedinstvena tvrdnja i jedinstveni uzrok kod svega, zašto je čovek čovek, ili obrazovan obrazovan, osim ako se ne ustvrdi da je svako pojedinačno nedeljivo u odnosu na samo sebe, a to već predstavlja bit jednog” (Aristotel 2007: 276).

Dakle, iz ovoga sledi da pojedinac u sebi nosi svoju suštinu, koja može biti veoma slojevita u smislu da jedan čovek ispoljava više identiteta. Pomenuta Aristotelova definicija usmerena je na pojedinca i lični identitet. Ako odemo korak dalje i posmatramo pojedinca kao deo kolektiva, onda govorimo o kolektivnom identitetu, koji se uočavaju u gradovima-državama u istočnom delu Mediterana već oko 1000. godine pre nove ere. Ideja o kolektivnom identitetu podrazumeva svest o mogućnosti izbora sa kim će i kako pojedinac da živi (up. Nojman 2011: 22). Ovaj izbor podrazumeva i mogućnost odabira načina života, što nas vodi do ideje o konstrukciji kolektivnog identiteta u zajedničkom diskursu o stvarnosti, što se ispoljava zbog potrebe za pripadnošću i zaštitom koju lični identitet pojedinca dobija kao član veće grupe.

Identitet pojedinca bio je u dugoj istoriji tradicionalnih društava određen stabilnim socijalnim odnosima i pogledima na svet. Tada je horizontalna i vertikalna pokretljivost bila manja, čovekova komunikacija ograničena na blisko okruženje, a uticaj verskih i magijskih obreda dominantan, što je definisalo ne samo pojedinca, nego i grupu kojoj pripada. Dinamika društvenih

promena bila je u to vreme dosta blaža, tako da je pojedinac ostajao u statičnim okvirima svog porekla gotovo ceo svoj život.

Teorijska obrada tog kolektivnog identiteta, koji podrazumeva pripadnost grupi, započinje kad i političko organizovanje. Platon u *Državniku* piše da je „zadatak državnika da najlepšim tkanjem obuhvati i slobodne ljude i robove i da ih čvrsto drži na okupu u okviru političke zajednice” (Platon 2000: 369). Dakle, ideja i cilj kolektiva i kolektivnog identiteta bila je okupiti pripadnike zajednice, organizovati ih i na taj način kontrolisati u političkom smislu. Kao podrška ovoj ideji, Aristotel u *Politici* ističe da je čovek društveno biće, takozvani „zoon politikon” i da kao takav ne opstaje kao pojedinac, i kao biće zajednice se, posledično, udružuje na višim nivoima, težeći samodovoljnoj zajednici i njenom blagostanju (up. Aristotel 2003: 19). To znači da je koncept kolektivnog identiteta uslov onome što će kasnije doći kao nacionalni identitet i nacija.

Pitanje identiteta kod grčkog istoričara Plutarha uvodi novu ideju na razmatranje kroz priču o Tezeju i brodu, koja na veoma slikovit način prikazuje njegova razmišljanja (v. Cohen: 2004). U ovoj priči, mitski osnivač grada Atine, Tezej, ubija zlog Minotaura, a nakon povratka u zavičaj, građani donose odluku da njegov brod, u čast herojskog čina, čuvaju u luci hiljadu dugih godina. Međutim, kad god bi more odnelo neki deo broda, taj deo bivao bi zamenjen istim delom, od istog materijala, sve dok jednog momenta nije nastao sasvim novi brod. Ovaj događaj iz priče navodi nas na pitanje filozofskog paradoksa identiteta: kako je moguće da je svaki deo broda zamenjen, a da ipak brod kao celina ostaje isti? Da li je to isti taj brod? Može li se smatrati da je postojao samo jedan brod kojim je plovio Tezej, i da fizičke promene, koje su se dešavale postepeno, ne poništavaju hiljadugodišnje postojanje broda, uprkos činjenici da su se sastavni delovi broda potpuno promenili? S druge strane, s obzirom da Tezej nikada nije kročio na taj brod koji je obnavljan od strane stanovništva, a da je pri tome njegovo prisustvo, a ne samo postojanje broda, suština, to nikako ne može biti taj isti brod. Bez Tezeja nema ni broda. U ovom slučaju govorimo o dva kvalitativno različita broda koja izgledaju isto. Zamislimo i treću opciju. Neko je vremenom uspeo da sakupi sve delove broda i da na nekom drugom mestu izgradi brod koji je identičan Tezejevom i koji se sastoji od istog tog materijala koji je korišćen za Tezejev brod. Da li to može biti Tezejev brod?

Poput Tezejevog broda, čovek je podložan stalnom procesu promene, a te promene se ne odnose samo na fizičko obnavljanje njegovih ćelija, već i na njegovo poimanje sopstvenog identiteta. Na primer, ljudske ćelije imaju svoj rok trajanja, odumiru i bivaju zamenjene novim. Da li se ta promena odnosi i na psihu? Da li se identitet stiče poput imuniteta, ili nam je dat poput neke vrste čula? Ko sam „ja” – da li fizička predstava, odnosno skup mojih ćelija? Da li sam „ja” skup svojih misli? Skup svojih osobina? Da li sam „ja” ono što radim? Da li sam „ja” JA sada, ili JA od pre pet godina, ili JA za nekoliko godina? Kada je sada? Ovog trenutka? Ovog dana? Ove godine? Ovog veka? Možemo li dokazati naš identitet, ili bilo koji od naših identiteta? Na ovu temu pruženo je mnogo različitih tumačenja, mada nijedno od njih nije i ne može biti konačno s obzirom da, između ostalog, zavisi i od samog tumačenja reči „identitet”.

Do 16. veka identitet se shvatao u skladu sa do tada preovlađujućim aristotelovskim shvatanjem identiteta kao istosti, a to počinje da se menja krajem 16. veka pod uticajem kapitalizma, industrijske revolucije i činjenice da su države jačale, a da se u njima formirao obrazovni sistem koji je usmeravao građane na određenu putanju i na taj način gradio njihovu percepciju sebe i društva u kome žive, stvarajući okolnosti za *konstrukciju* identiteta. Stavljajući čoveka u centar zbivanja i menjajući identitet čoveka modernog vremena, renesansa uvodi racionalistički pristup, oslobođen dogmatskih stega vere, te vezuje identitet za ličnost, za mogućnost autorefleksije i ličnog menjanja, što stvara pogodne uslove za humanizam i liberalnu demokratiju. Moderno doba donosi i interesovanje za identitet u društvenim naukama, gde su značajno razumevanje identiteta u filozofiji dali Džon Lok (John Locke) (1632–1794) i Georg Vilhelm Fridrih Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (1770–1831), mada su se i mnogi drugi bavili ovim pitanjima.

Džon Lok, predvodnik liberalizma i začetnik prosvetiteljstva, ideje svojih prethodnika povezao je u celovit sistem i u delu *Dve rasprave o vladi* sugerirše da država ne treba da se meša u verska pitanja, već da se bavi građanskim stvarima bez ulaženja u sferu ličnog života, gde je odluka pojedinca neprikosnoven; Lok je pod pojmom svojine shvatao i sam život, slobodu i privatno vlasništvo, smatrajući pritom da je bog ljudima dodelio izvesna neotuđiva prava i dao im razum da samostalno procene kada su im ta prava ugrožena, zastupajući tako i pravo na pružanje otpora, čak i oružanog, u slučaju da država izađe iz okvira svojih prava i nadležnosti (up. Lok 1978: 140–142). Mada su Lokove ideje polovinom 18. veka naišle na odbačivanje, jer su se u njima pronalazili radikali, u njegovoj teoriji prirodnog prava i društvenih ugovora uplitanje naroda u politiku bilo je samo krajnje rešenje za odbranu od tiranije (up. Bešlin 2005: 40). Dakle, moglo bi se reći da je ono što Lok nudi kao odgovor na pitanje o identitetu, koji on posmatra empirijski, zapravo ljudska zajednica u okvirima politički definisanog prostora i svim prihvaćenim relacijama unutar tog prostora i konkretnog kulturnog konteksta. U delu *Ogled o ljudskom razumu (An Essay Concerning Human Understanding)*, Lok navodi da se saznanje stiče na osnovu posmatranja i sticanja iskustva, te da smo svi na početku života *neispisane table* (lat. *tabula rasa*), da identitet stičemo iskustvom, a da ga kao empirijski pojam možemo izučavati (v. Lok 1962).

Iz toga sledi da za Loka identitet predstavlja „konstrukciju u nastajanju”, čiji je atribut prolaznost – proizvod interakcije sa socijalnim poretkom (Scheibe 1986: 41, 131), što pokazuje aktuelnost Lokove ideje da se saznanje i samosaznanje stiču *a posteriori*, dakle nisu nešto što nam je dato rođenjem. Naprotiv, rođenjem dobijamo samo mogućnost za proces samosaznanja, otvaramo prve stranice prazne table i konstruišemo svoj diskurs o stvarnosti – priču o sebi, o onima oko nas, o konceptima koji nas okružuju – i na taj način kreiramo sopstveni diskurs o stvarnosti, što nam pruža slobodu izbora i stvara prostor za kreativnost. U isto vreme, koncepti koji nas okružuju utiču na našu konstrukciju i naša konstrukcija utiče na koncepte, te se tako priča koju konstruišemo neprekidno menja.

Nemački filozof Georg Vilhelm Fridrih Hegel je u izučavanje identiteta uveo pojam različitosti – tačnije „drugost” koja je neophodna za poimanje sopstva, koja ga zapravo konstituise i predstavlja njegov neodvojivi deo, iz čega se izvodi zaključak da su identitet i različitost povezani i neophodni za mogućnost saznanja, kako sebe tako i drugog. Hegel u *Fenomenologiji duha* navodi primer „dijalektičkog odnosa gospodara i roba”, koji nam pokazuje da tek „ishod borbe za dominaciju” i njegovo „međusobno priznanje” uzajamno konstituise gospodara i roba, pošto, iz ugla subjekta, to nije moguće bez onog drugog (up. Hegel 1986: 116–117). U praksi, to bi značilo da identitet jednog čoveka, jedne grupe, države, religije, ne postoji bez prepoznavanja sličnosti i različitosti druge strane, drugog identiteta, odnosno drugačije percepcije stvarnosti, koja daje izvesnu protivtežu u ovom odnosu. Ovo nas dovodi do zaključka da je glavna odlika identiteta ili sopstva prepoznavanje različitosti, odnosno „drugosti” i identifikacija sličnosti.

Eklektička definicija identiteta podrazumeva identitet kao idejni konstrukt, koji se potvrđuje putem pripadnosti, menja u zavisnosti od društvene uslovljenosti, kulture, jezika, kao plastelin prilagođava potrebama dominantnih, uz adekvatno navođenje usmerava u željenom pravcu i ni u kom slučaju nije jednostran i trajan, stabilan, koherentan, niti objedinjen. Identitet je, dakle, promenljiva kategorija. Pozovimo se ovde na Fukoa (Michel Foucault), koji „piše, kako bi izgubio lice” (Fuko 1998: 22), odnosno naglašava da osveščivanjem naših praksi, identiteta, odnosno identifikovanjem diskursa koji utiču na nas – mi možemo da se promenimo. Fukoova ideja nam naglašava značaj autorefleksije i pokazuje da čovek sam po sebi može u znatnoj meri uticati na konstrukciju i dekonstrukciju sopstvenog identiteta. Takođe, ukoliko autorefleksija nije dovoljno snažna, čovek može lako podleći spoljnim uticajima i zaneseno se pridruživati konceptima sa kojima nije autentično povezan. Primer za to je priključivanje raznim grupama – kao što su sportski timovi, sekte, političke organizacije – a što neizostavno podrazumeva snažan ideološki pristup i dogmu u kojoj se pojedinac gubi, stapa sa grupom i preuzima kolektivni identitet, čijoj konstrukciji dalje i sam doprinosi.

Do 19. veka ono što je sveto, odnosno religijsko, obeležavalo je identitet. Sa 19. vekom, međutim, identitet dobija nacionalističke boje, kako je primetio Mirča Elijade – postaje profan (v. Elijade 2003). Negde, kao u Nemačkoj, on traži potvrdu nacije i podrazumeva identifikaciju pojedinca sa političkom moći, dok se drugde, kao što je slučaj u Rumuniji, oslanja na uzore velikih sila poput Nemačke i konstruiše neku vrstu hibridnog odraza tuđeg identiteta. Kroz ove procese se reflektuje odnos centra i periferije, tj. transkulturološko preslikavanje centralnog diskursa o stvarnosti na periferni diskurs o stvarnosti.

Evidentno je da su štampa i radio, kao i drugi izvori masovnog informisanja, umnogome olakšali konstrukciju nacionalnog identiteta, te možemo reći da u vreme informacija, pojedinac postaje nevažan. Kada informacija i znanje postaju veći i brži od pojedinca, dešava se da individua nestaje kao relevantan činilac. Setimo se samo kako je radio korišćen u propagandne svrhe u Hitlerovoj Nemačkoj. Čovek je upijao informacije i nestajao u nadiranju nametnutog diskursa o stvarnosti. Nestajanje individualnog aspekta značilo je nastajanje novog diskursa. Dinamika nestajanja i nastajanja stalno je prisutna u smeni identiteta i intenzivira se u 20. veku.

Cena usvajanja identiteta jeste odbijanje drugačijeg oblika postojanja (up. Stephenson, Papadopoulos 2003: 5), a paralelno uz odbijanje „drugosti”, teče i konstrukcija sopstvene posebnosti. Kao psihološki koncept, identitet se, dakle, konstruiše, i učestvuje u diskursu o stvarnosti. Uzmimo za primer koncept darovitosti, koji opisuje Borland u radu *Konstrukt darovitosti (Construct of Giftedness)* (v. Borland 1997). Darovita deca nisu postojala u 19. veku, jer tada nije postojao koncept darovitosti. Tek nakon migracija posle Prvog svetskog rata i uvođenjem testova u škole, dakle, pod uticajem društveno-političkih faktora, konstruiše se koncept darovitosti. On nije otkriven, nego je izmišljen zarad uspostavljanja individualnih razlika među decom. Da bi nastao, identitet u procesu formiranja interaguje sa svim spoljašnjim faktorima, pa stoga postmodernizam definiše identitet kao fluidan i fragmentaran, sklon menjanju i potpunoj zameni.

Slično tome, Erik Erikson (Erik Homburger Erikson), za koga se smatra da je uveo pojam identiteta u psihologiju, preuzimajući ga iz filozofije, svojim idejama podržava koncept konstrukcije i dekonstrukcije nacionalnog identiteta u određenom kontekstu. U njegovoj psihologiji ličnosti identitet je „doživljaj suštinske istovetnosti i kontinuiteta „ja” tokom dužeg vremena, bez obzira na njegove mane” (Erikson 2008: 9). Ovaj doživljaj je, navodi on, gotovo uvek nesvestan, a pojedinac koji je stekao osećanje ličnog identiteta „ima doživljaj kontinuiteta između onoga što je bio nekad, što je danas, kao i onoga što zamišlja da će tek biti” (Isto: 14). Ovaj nesvesni kontinuitet održava se sve dok se ne jave jaki spoljni ili unutrašnji uticaji koji će uneti promene. Zato je važno naglasiti da, iako podrazumeva kontinuitet, identitet nije, prema Eriksonovom mišljenju, statičan, nepromenljiv i apsolutan, već se menja sa uzrastom, iskustvom i društvenim promenama. Pojam ličnog identiteta često se dovodi u vezu sa odgovorom na pitanje *ko sam ja*, i uprkos mnogim teškoćama, nejasnoćama i nemogućnostima jasnog definisanja, ovaj model se može donekle iskoristiti u pokušaju definisanja modela nacionalnog identiteta (v. Erikson 2008).

Takođe, identitet traži stalnu potvrdu da treba da postoji baš u tim vremenskim koordinatama u kojima se zadesio, kao i koherentnost – nacionalnu, plemensku i evolutivnu. Ukoliko na *nacionalni* identitet primenimo Eriksonov model *ličnog* identiteta, onda zaključujemo da on traži безусловnu afirmaciju svih pripadnika kako bi opstao u kontinuitetu, te ih stoga u suprotnom isključuje i oštro kažnjava. Kao i lični identitet, i nacionalni identitet je fluidan i dinamičan, podložan promenama, pa samim tim i podložan dekonstrukciji i konstrukciji u zavisnosti od okolnosti i konkretne društveno-političke situacije, pri čemu ta dekonstrukcija i konstrukcija novog nacionalnog identiteta može da bude dobrovoljna ili nametnuta i pozitivna ili negativna.

Jasan primer dobrovoljne pozitivne dekonstrukcije jednog i konstrukcije novog nacionalnog identiteta nalazimo u slučajevima imigracije u novoosnovane države kao što su Amerika, Australija ili Novi Zeland, gde prethodno nije postojao zajednički nacionalni identitet doseljenika samim tim jer nije postojala nacija. U želji da formiraju novo društvo, imigranti su morali da se odreknu

jednog dela svog postojećeg nacionalnog identiteta iz koga su potekli, kako bi se prilagodili ostalima koji su takođe sa sobom doneli svoj identitet, te tako konstruisali jedan sasvim novi identitet koji nije bio prosti zbir njihovih originalnih identiteta. Ovo je postajalo očigledno sa širenjem amerikanizacije i shvatanjem i prihvatanjem ideje da je čovek sam kovač svoje sudbine (up. Erikson 1970: 747–748). Prema Eriksonu, izazovi su bili manji u slučajevima kada je grupa ljudi mogla da se prilagodi ideološkom trendu „nove tehničke i ekonomske ekspanzije, kao što su merkantilizam, kolonijalizam, industrijalizacija” (Erikson 1966: 161).

Sa druge strane, u vreme kolonijalizma možemo naći mnoge primere nametnute negativne (de)konstrukcije, gde je rezultat bio jedan novi, hibridni nacionalni identitet zasnovan na originalnom nacionalnom identitetu kolonijalista. Ovo je bio slučaj u Indiji, Africi, Južnoj Americi, kao i u Severnoj Americi i Kanadi, gde su nove države nametnule negativnu (de)konstrukciju identiteta nativnom ili urođeničkom stanovništvu. Sve ovo dokazuje da je, ne samo lični, nego i nacionalni identitet fluidan, dinamičan, podložan uticaju svih aspekata društveno-političkih faktora.

Dakle, Eriksonova teorija podrazumeva promenljivost identiteta, ali po unapred određenoj i manje ili više univerzalnoj putanji poželjnog razvoja. Zato se u ovom radu u velikoj meri ističe značaj dinamičnog i procesnog shvatanja društva i nacije, zbog čega ćemo, za potrebe ovog rada, zadržati Eriksonovu ideju o promenljivosti identiteta i neophodnosti adaptacije pojedinca u grupu, što je preduslov za pripadanje i dalju zajedničku konstrukciju identiteta, i, dalje, diskursa o stvarnosti.

Polazna tačka na kojoj gradimo ideju konstrukcije, odnosno dekonstrukcije identiteta, u ovom radu, bazira se na saznajnoj poziciji stvarnosti oko nas, a glavne ideje su preuzete iz nemačkog kulturnog konteksta, prvenstveno od Imanuela Kanta, koji je postavio teorijsku osnovu, kao i Šopenhauera, koji je Kantove ideje razrađivao kroz uvođenje dodatnih apriornih uslova saznanja.

Kantovo tumačenje samosvesti pomoću kategorija ide u prilog ideji ovog rada da stvarnost ne postoji kao objektivni svet oko nas; pre bismo mogli reći da postoji kao naš opažaj, ideja koju percipiramo i u koju verujemo. Kant, dakle, svoje kategorije usmerava na doživljaje prirode i nije poricao postojanje spoljašnjih predmeta, ali je tvrdio da „nikad ne možemo da saznamo šta su oni objektivno, jer ih poznajemo samo izmenjene organima i procesima percepcije u naše ideje” (Kant prema Djurant 2005: 651).

Šopenhauer tome dodaje vreme i prostor kao apriorne forme čulnosti, kao i kauzalitet, koji predstavlja apriornu formu razuma (v. Šopenhauer 1981). Ova teza potiče iz subjektivnog idealizma, u kom stvarnost postoji zahvaljujući subjektu koji je opaža. Dakle, naš doživljaj stvarnosti je unapred prirodno *apriori* definisan, isprogramiran i predstavlja jedinu opciju za spoznaju. Naš um, naše telo i čula funkcionišu prema ustaljenim principima, koje Kant naziva kategorijama, a koji predstavljaju filter između nas i spoljnog sveta, odnosno doživljaja. To znači da se fokusiramo na „proces kojim formiramo ideje” (Djurant 2005: 651). U ovom kontekstu ne bavimo se uzrocima stvari, nego načinom funkcionisanja naših filtera – okvira ili kategorija – kako bismo razumeli ograničenost u spoznaji objektivne stvarnosti.

Zbog nedostatka kapaciteta da spoznamo istinu, stvarnost je Šopenhauerova predstava koja za nas igra ulogu stvarnosti i podrazumeva da objekat ne postoji bez subjekta koji će ga tumačiti. Mada Šopenhauer ne poriče objektivni svet oko nas, njegovo postojanje svodi na naš doživljaj, odnosno na predstavu u našem razumu. Pojednostavljeno rečeno, reč je o *apriornoj* spoznaji, kalupu kroz koji doživljavamo stvarnost, i u ovom radu faktor okruženja će biti predstavljen kao kategorija koja funkcionišu kao jedan od glavnih filtera za doživljaj stvarnosti.

Prema Kantovoj teoriji, svest ima sintetičku funkciju i kao takva predstavlja mehanizam za percepciju i preradu višeznačnosti i mnogostrukosti nebrojeno mnogo kombinacija ideja, kojima smo izloženi mi sada, ali kojima je bio izložen i čovek 20. veka, posebno u periodu između dva svetska rata. Ta sinteza svesti predstavlja temelj identiteta. Identitet se u ovom kontekstu formira na temeljima onoga što se propusti kroz filtere našeg uma, odnosno kroz kategorije, i to postaje baza

odnosno materijal od koga gradimo identitet, na koji dalje utiču faktori okruženja kao dodatne kategorije koje uvek ostavljaju trag. Ti faktori okruženja mogu biti obrazovanje, ili prosvećenost, koju Kant povezuje sa „javnom upotrebom uma”. Tako se i cenzura, i odnos razuma i religijske dogme, kao i poštovanje društvenih konvencija, preispituju s pojavom „javne sfere” u 18. veku. Iz tog razloga, Kantovo tumačenje prosvećenosti je među najčešće citiranim. Šmit (James Schmidt) ističe da Kant nije govorio ni o kakvoj svetlosti razuma u eseju *Šta je prosvećenost? (Was ist Aufklärung?)*, već da je govorio o slobodi govora (up. Schmidt 1996: 29). Kantova prosvećenost nije iziskivala svet u kom je sve stajalo ogoljeno na svetlu, već svet u kome se slobodno govorilo. Pravo prosvećivanje se odvija u okviru zajednice, javnog, otvorenog i nesputanog preispitivanja njenih ciljeva, grešaka i dostignuća. Drugim rečima, svetlost razuma data pojedincu ne znači mnogo ukoliko ne ostaje prostora za javnu sferu, u kojoj bi ta svetlost mogla da se prenosi, da „obasja” i druge članove zajednice, povede je ka istinskom prosvećivanju, te da, naposljetku, u tom dijalogu zasija još snažnije. Kantovo delo *Kritika čistog uma* (1770) najavljuje jedan drugačiji pristup prosvećenosti i još krajem 18. veka se isticalo kao jedna od najvažnijih teorija, prema kojoj je ipak najbolje razmišljanje ono koje se ostvaruje u zajednici sa drugima (up. Schmidt 1996: 5). Logično je onda da oduzimanje slobode govora u autoritarnim režimima vodi u udaljavanje od onoga što Kant naziva prosvećenošću.

Dakle, um nije pasivan i isključivo apriori izdefinisano. On evoluira, menja se pod uticajem faktora okruženja i u procesu njegovog samosazrevanja posebno mesto zauzima momenat samorefleksije i kritike, ili tačnije, samokritike, nakon koje um sazreva i uspostavlja kontrolu nad sobom i tako postaje samostalan i autonoman, i u krajnjoj liniji uman. Dakle, prema Kantu prosvećenost je izlazak čoveka iz njegove samonametnute nezrelosti koja predstavlja nesposobnost upravljanja vlastitim razumom bez tuđeg vođstva (v. Kant 2009).

Mada je stvarnost uglavnom nezavisna od nas, njeno postojanje i tumačenje u našoj svesti je uveliko uslovljeno, i možda čak možemo reći i ograničeno našim mehanizmima poimanja, odnosno kategorijama, što bi značilo da je usmeravanjem tumačenja i percepcije stvarnosti moguće kako konstruisati tako i dekonstruisati identitete, ne samo pojedinca, već i celih zajednica i tako oblikovati novi diskurs o stvarnosti datog okruženja.

U ovom radu identitet posmatramo kroz prizmu ideologije i kroz prizmu književnosti. Jezik ideologija pruža snažan osećaj identiteta, jer redukuje i eksplicitno objašnjava stvarnost, nudi gotova rešenja i traži njihovu bezuslovnu primenu, dok jezik književnosti usložnjava stvarnost, otvara pitanja, nudi bezbroj alternativa i otvoreno prikazuje stvarnost onakvom kakva ona jeste. Ipak, ideologija vrlo često koristi jezik književnosti kako bi se validirao željeni diskurs o stvarnosti. Tako u ovom slučaju, književnost može doprineti formiranju stabilnih i čvrstih elemenata ideologije.

Na kraju poglavlja, potrebno je naglasiti da su mogući brojni i veoma različiti pristupi definisanju identiteta, ali se u ovom radu nećemo baviti svim mogućim interpretacijama. Takođe, tematika rada je konstrukcija diskursa o stvarnosti u precizno definisanom vremenskom periodu između dva svetska rata, što nije ostavilo prostora, barem ne sada i u ovom radu, za bavljenje mnogobrojnim povezanim temama.

2.3 Osvrt na istorijski razvoj nacionalnog diskursa o stvarnosti

Narod ne postaje nacija težeći za nacionalnom osobenošću, nego predajući se opštevažecim zadacima, zaboravljajući pritom sebe.

— Gustav Radbruch (Gustav Radbruch)

Nacionalna osobenost, isto kao i nacionalni identitet, možemo reći, ne može se dostići naprosto težnjom ka stanju nacije, nego samo usmerenim, kontinuiranim i predanim radom na stvaranju jednog takvog jedinstvenog kolektivnog duha, i to od strane svakog člana koji pri tome svesno radi na zajedničkom cilju, spreman da zanemari sopstveni interes, pa čak i identitet u ime jedne mnogo veće vrednosti kao što je nacija (up. Radbruch 1998: 63). Stoga će u ovom poglavlju biti govora upravo o konceptu nacije kao i o parametrima koji utiču na nju, na njeno stvaranje, ispoljavanje i održavanje. Na taj način bliže ćemo odrediti nacionalni identitet kroz razmatranje pitanja da li je to duboko unutrašnje osećanje pripadnosti jednoj kulturi ili je pak više svesno poistovećivanje sa zajednicom, tj. nacijom i prihvatanje njenih ciljeva, kao i da li neki aspekti nacionalnog identiteta mogu biti urođeni ili ih ipak stičemo odrastanjem u zajednici i možda kasnije, svesnim voljnim prihvatanjem.

Prema Radbruchovom mišljenju, nacija predstavlja istorijsko delovanje u kontinuitetu, a ne ideal kulturnog delovanja. Međutim, važno je napomenuti da se njegovi stavovi suprotstavljaju bilo kakvom obliku strogo kontrolisane države i militarizma, a rat smatra najnižim stepenom nacionalne osobenosti u kome se šarolikost nacionalnih osobina u vojnim uniformama gubi i svodi na jednu jedinu zemljanu boju, doduše sa različitim nijansama – što simbolično predstavlja besmisao rata u kome su svi u suštini isti, u kome se gube osobenosti jedne nacije, i u kome jedna nacija više gubi nego što dobija (up. Radbruch 1998: 205).

Dodatno, aspekti kao što su jezik, književnost i kultura evidentno utiču na formiranje i održavanje nacionalnog identiteta, pa je, samim tim, bitno izneti ideje koje potkrepljuju ovu perspektivu i objašnjavaju značaj koji ovi aspekti imaju u datom kontekstu. Odnos između jezika i kulture je simbiotski, pri čemu jezik odražava kulturu i kultura oblikuje jezik. Kultura je svojstvena jeziku, koji povezuje zajednička iskustva, stvarajući reči specifične za konkretnu kulturu. Ovo nam govori da je jezik kulturološki kodiran, te poznavanje samo jezika, a ne i kulture, pokazuje kako zajedničko iskustvo kulture utiče na značenje jezika. Razumevanje reči bez razumevanja kulture nije dovoljno za razumevanje. Jezik nisu samo reči, već i podrazumevana i asocijativna značenja. Svi ovi delovi jezika su oblikovani kulturom. Dakle, kultura je pod uticajem zajedničkih iskustava, okruženja i istorije, a jezik se stvara i oblikuje prema potrebama kulture i u skladu sa njom se menja. To znači da su jezik i kultura fluidni, da se menjaju i međusobno odražavaju. S obzirom da se jezik koristi za prenošenje vrednosti, zakona i kulturnih normi, uključujući tabue, on izražava i jača kulturu, utiče na lični i kolektivni identitet onih koji žive unutar kulture i stvara granice ponašanja, koje mogu uključivati kako autocenzuru, tako i cenzuru.

Naposletku, biće reči o manifestaciji nacionalnog identiteta kroz različite rituale i performanse, koji imaju za cilj internalizovanje i utvrđivanje ovog koncepta i njegovo produbljevanje, širenje kroz društvo i uzemljenje, što nam može olakšati razumevanje toga kako je osećanje nacionalnog identiteta zloupotrebljavano tokom istorije, o čemu će kasnije biti više reči. Ovi događaji u okviru manifestacije nacionalnog identiteta proširuju granice nacionalne grupe, koristeći njihovo učešće da definišu pravi nacionalni identitet; takođe, događaji su strateški pažljivo osmišljeni tako da predstavljaju željenu prirodu nacionalne grupe, maksimizirajući pozitivne slike i upravljajući stereotipnim predstavama, dok simbolizam služi da ujedini grupu, mada takođe vrlo lako može narušiti nacionalno jedinstvo koje je još uvek možda mlado i krhko, te se njime mora pažljivo upravljati. Sve ovo ukazuje na stratešku dimenziju identiteta ovih i ovakvih skupova kao i

samih rituala koje oni nameću. Uloga velikih proslavljenih događaja, kao što su praznici osnivanja nacije, proglašenja samostalnosti ili donošenja ustava, ili pak zajedničkih verskih praznika, u strateškom predstavljanju društvenih identiteta jeste upravo da ukaže na jedinstvo i kroz to uključi većinu, ali isto tako i da isključi manjinu koja takve osobine nema. Stoga su ovakve manifestacije nacionalnog identiteta od ključnog značaja za jasno uspostavljanje granice nacije.

2.4 Gde počinje nacija?

Patriotizam je, fundamentalno, ubeđenje da je jedna zemlja najbolja na svetu samo zato što smo mi rođeni u njoj.

— Džordž Bernard Šo (George Bernard Shaw)

U poslednjih nekoliko stotina godina, nacionalizam je igrao veoma bitnu ulogu u diskursu o stvarnosti Evrope i sveta i stiče se utisak da i u savremenom svetu ima snažan uticaj na mnoge aspekte života. Posmatrano iz istorijske perspektive, nacionalizam je bio povezan sa nekim od najstrašnijih događaja u svetskoj istoriji. U ime svojih nacija, autoritarni i totalitarni režimi su slamali svaki otpor svojih građana, eliminisali opoziciju i aktivno kršili ljudske slobode. Čak i danas se retorika nacionalnog identiteta često koristi da bi se blokirale politike blagonaklone prema izbeglicama i imigrantima. Stoga ne čudi što je pojam nacije intrigirao mnoge teoretičare i navodio ih na razmišljanja, od kojih će neka biti razmatrana u ovom poglavlju.

U književnosti o nacionalizmu i nacionalnom identitetu dominira fokus na istorijskom poreklu nacije i njenim političkim linijama, te je ona oduvek bila maštovito polje na koje se mogu projektovati različite ideje koje spajaju različite aspekte društvenog, političkog i kulturnog iskustva (v. Cubitt 1998: 1). Postoji pretpostavka da je nacija ekvivalentna društvu, te se ti koncepti često koriste kao sinonimni (v. Urry 2000: 6).

Dakle, nacija je istaknuti, sastavni deo identiteta i društva, samim tim i diskursa o stvarnosti, pa se tako logično postavlja pitanje kako se gradi jedna nacija i šta je osnov nacionalnog identiteta. Teoretičari su podeljeni po ovom pitanju, te tako, dok je kod jednih ključni faktor i polazna osnova jezik, kod drugih je to istorija, rasa, religija, obrazovanje, kultura i umetnost, ili pak geografija. Ipak, čini se da je prvenstveno neophodno objasniti kako se u okviru ličnog „ja” razvija kolektivno *mi*, tj., kako kolektivni identitet nastaje, doprinoseći tako konstrukciji diskursa o stvarnosti.

Prema Kecmanovićevom mišljenju, grupni mentalitet, odnosno potreba za pripadanjem, bila ona urođena ili stečena, jedna je od najmoćnijih pokretačkih snaga čoveka, i u njemu leži suština nacije (kao i etnocentrizma), koja predstavlja potrebu da se individualna egzistencija obogati značenjem koje donosi grupa (up. Kecmanović 2001: 140–143). Dakle, čovek sebe ne smatra pripadnikom čovečanstva kao jedinstvene grupe, nego uvek svoju lojalnost poklanja manjoj grupi i pritom izražava prijateljstvo ka unutra, a neprijateljstvo prema spolja.

Polazeći od ideje individualnog i kolektivnog identiteta, kao i stanovišta da svako individualno „ja” ima svoju društvenu ulogu i da je uslovljeno društvenim klasifikacijama koje se mogu menjati, pa čak i ukinuti, Antoni D. Smit (Anthony D. Smith) nudi kategorije koje nas određuju, odnosno čine svako individualno „ja”, a to su pol, društvena klasa i prostor ili teritorija (up. Smit 2010: 13–16). Dakle, prema njegovom mišljenju, kolektivni identitet je, prostorno posmatrano, deo pojedinca. On naciju vidi kao političku odrednicu koja se definiše kao skup zajedničkih institucija sa zajedničkim pravima i dužnostima za sve pripadnike zajednice koji žive na zajedničkoj i samodovoljnoj teritoriji domovine, koja u kolektivnoj svesti čuva istorijska sećanja i

zajedničke vrednosti i tradicije i čiji su pripadnici pravno jednaki, dok je zadatak obezbeđivanja zajedničke kulture poveren sistemima javnog obrazovanja (Isto: 22–25).

Nasuprot ovakvog shvatanja nacije stoji etnički model, koji naglašava zajednicu rođenja i rodne kulture, kojoj pojedinac organski pripada i koji naciju vidi kao rodno-kulturnu odrednicu (v. Smit 2010: 26). Oba ova modela, međutim, podrazumevaju da je nacija „ljudska populacija sa zajedničkom istorijskom teritorijom, zajedničkim mitovima i istorijskim sećanjima, zajedničkom masovnom, javnom kulturom, zajedničkom ekonomijom i zajedničkim zakonskim pravima i dužnostima svih pripadnika” (Isto: 30). Dakle, u oba modela je ugrađena kako kultura, tako i istorija kao osnovni faktor određenja nacionalnog identiteta. S obzirom na to, postavlja se pitanje kako se tačno istorija može odrediti kao faktor konstrukcije nacionalnog identiteta, ukoliko imamo u vidu brojna mešanja kultura kroz seobe, osvajanja i ratove.

Ne treba zato zanemariti ulogu mita u stvaranju nacionalnog identiteta. Kako je istorija često dopunjavana mitovima ispričanim na jednom jeziku, logično sledi da je za razumevanje istorijskog konteksta i samih mitova o nacionalnom identitetu bilo potrebno govoriti jezikom koji bi automatski značio prihvatanje jednog naroda i njegove istorije kao svoje, i to upravo kroz mitove ispričane i prenošene na tom jeziku. Međutim, uprkos jakoj percepciji mitskog narativa, nacija, a posebno nacionalni identitet, jesu moderne tvorevine koje su ranije postojale kao verski identitet, u okviru kog su se ljudi identifikovali kroz svoju versku orijentaciju.

Dok neki teoretičari nacionalni identitet vide kao relativno novu tvorevinu, uslovljenu industrijalizacijom, drugi je pak posmatraju sa veće vremenske distance. Smatrajući da romantičarski pokret s početka 19. veka čini kulturološku pozadinu savremenih poimanja nacionalnog identiteta, Milica Konstantinović podrazumeva da su nacija i nacionalni identitet novija tvorevina i sagledava ratove 20. veka kao nastavak romantičarske pobune i dizanja nacionalnih pokreta, uslovljenih mitom kao kategorijom koja oblikuje savremeno društvo i kroz koju nacija kao donekle veštačka tvorevina postaje prirodna (up. Konstantinović 2010: 11).

Slično tome, antropolog Ernst Gelner (Ernest Gellner) u delu *Nacije i nacionalizam (Nations and Nationalism)* zalaže se za tezu da je nacija, a samim tim i nacionalizam kao ideja o naciji, proizvod ekonomskih prilika modernog doba i nastaje procesom *industrijalizacije*, što sa sobom donosi i nove kulturne implikacije. On naciju vidi kao zajednicu koja se ujedinjuje oko kulture *putem standardizovanog sistema obrazovanja*, smatrajući da je za konstrukciju nacije potrebno kulturno jedinstvo kao i prepoznavanje *drugog* kao pripadnika iste grupe, sa istim pravima i dužnostima (up. Gelner 1997: 59, 73, 156–157).

Poput njega, u delu *Izmišljanje tradicije (The Invention of Tradition)*, Erik Hobsbawm (Eric Hobsbawm) i Terens Rendžer (Terence Ranger) takođe tvrde da je nacija u suštini moderan konstrukt. Oni se usredsređuju na načine na koje se izmišljaju tradicije kako bi se stvorila iluzija primordijalnosti i kontinuiteta, i tako prikrila činjenica da su nacije uvek novijeg datuma, „ubacivanjem određenih vrednosti i ponavljanjem normi ponašanja, što automatski podrazumeva kontinuitet sa prošlošću” (Hobsbawm, Ranger 1983: 2).

Tradicije se, prema njihovom mišljenju, fokusiraju na rituale koje su u 19. veku osmislile evropske elite kako bi simbolizovali kohezivan osećaj pripadnosti, ozakonili moć koja pripada institucijama, elitama i vlastima, i preneli ideologije koje podržavaju zajedničke vrednosti i verovanja. Ovi kulturni konstrukti istorije, kroz rituale su u stvari pokušaji kodiranja selektivnih kulturnih oblika i praksi kao dokaz iskonskih tradicija, i kao takvi opstaju u savremenim kulturnim konstrukcijama nacionalnog identiteta, učestvujući u konstrukciji diskursa o stvarnosti.

Kulturološke pretpostavke Hobsbauma i Rendžera otkrivaju shvatanje da su mase nemoćne da se odupru ogromnoj privlačnosti ovakvih konstrukata, i da one pasivno prihvataju ideološke poruke sadržane u njima. Dakle, takvi istorijski konstrukti se prvenstveno bave ideološkom manipulacijom, a ne pitanjima autentičnosti, i to prvenstveno radi kontrole. Oni su istaknuti kao ključni za formiranje nacionalnog identiteta, dok su narodni jezik i svakodnevnica u potpunosti odsutni u ovoj analizi.

Međutim, Smit je bio posebno kritičan prema Hobsbaumovom i Gelnerovom insistiranju na modernosti nacija, smatrajući da nacije nastaju iz već postojećih *etnijskih zajednica* ili grupa – koje obrazuju i oblikuju naciju na osnovu etničke pripadnosti kao načina razlikovanja sebe od drugih, što je neophodno za formiranje granica (v. Smit 2010: 101). On takođe tvrdi da ne postoji nacrt za izgradnju zvanične kulture, već pravi razliku između dva oblika nacionalne kulturne konstrukcije – *nacionalnih intelektualaca* koji organizuju *narodnu mobilizaciju* i aristokratske elite koja vrši *birokratsku inkorporaciju*. Postoji i određena suptilnost u Smitovom prihvatanju fleksibilnosti u samoj konstrukciji, jer on smatra da se neke nacije moraju oslanjati na raznolik izbor kulturnih resursa kako bi se izgradile (v. Smit 2010: 154–155).

Eksplícitan u svom shvatanju kulture kao „međugeneracijskog skladišta i nasleđa, ili skupa tradicija, i aktivnog oblikovanja repertoara značenja i slika, oličenih u vrednostima, mitovima i simbolima koji služe za ujedinjenje grupe ljudi sa zajedničkim iskustvima i sećanjima koja ih razlikuju od pripadnika drugih nacija”, Smit kulturu shvata kao dinamičnu, i nudi verziju nacionalnog identiteta u kojoj identifikuje praktične i diskurzivne veze, kao iskonsko poreklo i trajne kulturne sličnosti (Smit 2010: 187). Ipak, naglasak u njegovom radu i dalje je na istorijskom i tradicionalnom, te su za njega „nacionalni simboli, običaji i rituali najmoćniji i najtrajniji aspekti nacionalizma jer oličavaju njegove osnovne koncepte, čineći ih vidljivim i različitim za svakog člana” (Isto). Ovde se jasno uočava značaj ispoljavanja nacionalnog identiteta kroz ustaljenu svakodnevicu i organizovane političke manifestacije, o čemu će biti govora u nastavku ovog rada.

Činjenica je da podeljenost Evrope, a samim tim donekle i nacija, nije nova kategorija, već datira još od kraja Rimskog carstva. Formiranje nacije je bilo uslovljeno različitim faktorima u različitim periodima: negde dinastijom, kao što je to bio slučaj sa Francuskom (još 843. godine), Danskom (965. godine), ili Engleskom (927. godine), negde eksplicitnom voljom provincija, kao što je bio slučaj sa Švajcarskom (1291. godine), Holandijom (1581. godine) i Belgijom (1830. godine), a negde je pak zajednički duh naroda pobedio feudalizam, kao u slučaju Nemačke i Italije. Stoga, mada je istina da neke nacije datiraju od 19. veka i mogu se povezati sa romantičarskim i nacionalnim pokretima, stoji i činjenica da mnoge datiraju iz mnogo ranijeg perioda, te možemo zaključiti da sama istorija, iako jedan od veoma važnih faktora u konstrukciji nacije, ne može biti posmatrana i kao jedini.

Mnogi od pomenutih teoretičara su, pored istorije, *kulturu* videli kao jedan od presudnih faktora za nastanak i konstrukciju nacije i nacionalnog identiteta. Prostor u kojem deluje određena kultura zamišljen je u tom slučaju kao nacija, i ta se kultura konstantno stvara i doživljava, podržavajući iluziju da je nacija na neki način prirodni entitet, a ne društvena i kulturna konstrukcija.

Na nivou kulture se takođe kreira iluzija da se ona može identifikovati, odnosno označiti prema unapred stvorenom skupu nacionalnih karakteristika. Ograničena i očigledna, nacionalno ukorenjena kultura, ne zamišlja se kao „ishod materijalnih i simboličkih procesa, već kao uzrok tih praksi – skrivena suština koja leži iza površine ponašanja” (Crang 1998: 162). Tvrdnja da nacija predstavlja „društveno-istorijski kontekst u koji je kultura ugrađena i kroz koji se kultura proizvodi, prenosi i prima” (Guibernau 1996: 79) predstavlja kulturu (i nacionalni identitet koji je izražava) kao singularnu i fiksnu, a ne kao višestruku i dinamičnu. Ali, kako Kliford (James Clifford) izjavljuje, kultura nije „ukorenjeno telo koje raste, živi, umire”, već je to mesto „premeštanja, uplitanja i interakcije” (Clifford 1992: 101).

Mada se kultura obično posmatra kroz posebne *nacionalne* kulturne oblike i prakse, nedostaje sofisticirano objašnjenje o tome kako se kultura manifestuje i izražava kao nacionalna. Neki od najpoznatijih autora o nacionalizmu i nacionalnom identitetu kao što su Ernest Gelner, Erik Hobsbaum, Benedikt Anderson i Antoni Smit, razmatrali su kulturu i njen odnos sa nacionalnim, pri čemu su kulturu predstavljali kao prilično nedinamičnu formu.

Gelner koristi posebnu perspektivu kulture i smatra da se institucionalizacija kulturnih normi koje se dele na velikom geografskom području i širenje nacionalnih ideologija mogu dogoditi samo

u modernim društvima. Njegov stav ka savremenom oblikovanju nacionalnog identiteta usredsređen je na uspostavljanje onoga što on naziva *visokim kulturama*, definisanim kao „idiom u školi, pod nadzorom akademije, kodifikovan za potrebe razumno preciznih birokratskih i tehnoloških komunikacija” (Gelner 1997: 57). On ih naziva „baštenskim kulturama”, za koje se pretpostavlja da su nadgledane, negovane i kodifikovane od strane stručnjaka. Tako smatra da sistem masovnog obrazovanja povezuje državu i kulturu u jedinstvenu celinu. Međutim, najvažnije za Gelnera je proširenje autoritativnog znanja na sve građane nacije, što označava prekid kulturne diferencijacije u srednjovekovnim društvima, gde nije bilo imperativa za stanovnike regija da međusobno komuniciraju istim jezikom, kao ni da seljaštvo deli jezik elite. Pomoću ove standardizovane, homogene, centralno održavane visoke kulture, koja je prisutna među stanovništvom, a ne samo među elitnim manjinama, dolazi do dobro definisane, obrazovno uslovljene i jedinstvene kulture sa kojom se ljudi voljno i često entuzijastično identifikuju (Isto: 55).

Ovde se postavlja pitanje da li se svi subjekti kroz ovaj proces standardizovanja voljno odriču svojih kulturnih vrednosti pred nacijom. Možda su, kao što Smit tvrdi, objašnjavajući da se nacije zasnivaju na već postojećim narodima, u određenim slučajevima selektivne kulture predaka datu naciju već usvojile kao zvaničnu kulturu (v. Smit 2010: 42). Stav društva, odnosno države prema već postojećim kulturama je složen, jer dok se određene kulture, posebno u slučaju etničkih ili verskih posebnosti, mogu čak i u potpunosti iskoreniti, neke druge kulturni establišment može prilagoditi, inkorporirati i usvojiti. Ovde se, međutim, postavlja pitanje ko je izostavljen iz nacionalne kulture, koju etničku pripadnost, religiju, jezik i region država prihvata, a koje marginalizuje ili odbacuje kao neprikladne. Čini se da Gelnerove tvrdnje sugerišu da subjekti kroz standardizovanu kulturu pasivno prihvataju znanje i identitete, a efektivno ih interpretiraju u svemoćne nacionalne kulturne organizacije.

U prilog tome, Sokolović navodi da je preduslov za konstrukciju nacionalnog identiteta ne samo kultura u svom prosvetiteljskom ruhu, već i privatna svojina u obliku kapitala, i država u znaku demokratije (up. Sokolović 2006: 262–263). On smatra da je jednak pristup obrazovanju samo posledica kapitala, dok je jednak pristup vlasništvu, odnosno kapitalu, osnova građenja nacije. Sokolović to vidi kao dinamičan i fleksibilan odnos: s jedne strane kultura koju stvaraju najviši intelektualci se spušta na nivo svih, dok s druge strane istovremeno svi treba da teže ka toj visokoj kulturi. Kako je to praktično nemoguće, visoka kultura spušta kriterijume i očekuje od svih da dostignu barem nivo mediokriteta, što je i dalje previsoko, pa tako naciju, kaže Sokolović, čine oni ispod mediokriteta (Isto: 271). Kultura je, kaže on, krajnji cilj potrebe za dominacijom: ljudi prvo žele privatnu svojinu, žele bogatstvo, zatim žele vlast, da dominiraju nad drugim, i na kraju teže znanju, kako bi ubedili i druge i sebe da njihova dominacija proizilazi iz njih samih (Isto: 272).

Dakle, osnov za formiranje nacije može biti i obrazovanje, nacionalna književnost, umetnost, pa čak i privatna svojina. Smit tvrdi da su mnoge nacionalne obrazovne politike u stvari oblikovane željom da se kulturna raznolikost prenosi putem multikulturalnih obrazovnih strategija (up. Smit 2010: 41), a ne jačanjem krutih kulturnih normi. Ipak, u moderno vreme, masovni mediji i sredstva za razvoj i prenošenje kulture dramatično se šire i u velikoj meri izmiču stezi države, snažno prenoseći poruke putem komercijalnih i neformalnih mreža i na taj način utiču na (de)konstrukciju nacionalne svesti.

U prilog tome potrebno je razmotriti i ulogu književnosti i umetnosti u konstrukciji nacionalnog identiteta, jer se tu nacija reflektuje. Zašto je to tako? Kultura je postojala i u Rimskom carstvu, i u Vizantijskom, ali nacija kao takva u tim kontekstima nije formirana. Koji su to specifični istorijski oblici medija neophodni za stvaranje nacije?

Sasvim je sigurno da *jezik* može ponuditi odgovor na ovo pitanje, s obzirom da je zajednički jezik jedan od važnih faktora u prenošenju znanja, misli i poruka. Na primer, Karl Wolfgang Dojč (Karl Wolfgang Deutsch) u delu *Nacionalizam i društvena komunikacija (Nationalism and Social Communication)*, stavlja akcenat na zajednički jezik kao jedan od osnovnih uslova društvene

integracije i, samim tim, formiranja nacije, i to putem kontrolisanih institucija, čime se konstituiše zajednička svest o uzajamnom pripadanju (v. Deutsch 1966: 97). Međusobnom komunikacijom ljudi stvaraju kulturu i naciju, a što su jači instrumenti moći koji sprovode kontrolu, to je nacija suverenija i država jača, objašnjava Dojč; međutim, mada bitan, jezik nije i jedini uslov nacije i više utiče na njeno održanje nego na samo formiranje, na koje, moglo bi se reći, ima isti uticaj kao i religija ili rasa. Tako se nacija i nacionalni identitet ne mogu temeljiti isključivo na jeziku. Kao potvrdu toga možemo videti da, iako Amerikanci, Englezi, Australijanci, Kanadani, Novozelanci i veliki deo Britanskih kolonija govore istim jezikom, oni nisu i ne mogu biti jedna nacija, prvenstveno jer tako sami sebe ne identifikuju usled mnogih kulturoloških i običajnih razlika.

Slično tome, postavlja se pitanje kako to da se u okviru jedne nacije govore različiti jezici, na primer u Švajcarskoj, Kini i Španiji, ako osnov nacije leži baš u jeziku. I kako onda da Toskana nije nacija za sebe, s obzirom na svoju izuzetnu jezičku i kulturnu homogenost? Ako je osnov etnicitet i kultura, kako to da se princip etniciteta razlikuje u okviru jedne nacije i kako je uopšte moguće razviti jedinstveni nacionalni identitet tamo gde postoje različite, pa čak i suprotstavljene nacionalnosti kao što je slučaj sa relativno novijim nacijama kao što su Amerika i Australija?

Još jedno od pitanja koje se postavlja jeste da li i koliko geografija igra ulogu u formiranju jednog naroda i nacije, s obzirom da, kako Renan (Ernest Renan) kaže, planine razdvajaju rase, a reke ih spajaju (v. Renan 1992: 9). Brodel (Fernand Braudel) se bavio kulturnim granicama tla, kao što su Dunav i Rajna, od starog Rima do reformacije, međutim, bilo bi suviše uopšteno reći da fizičke granice kao što su planine mogu biti osnov za nastanak i konstrukciju nacionalnog identiteta i nacije, pošto znamo da ima planina koje se prostiru unutar država i država koje se prostiru preko planina, kao i reka koje razdvajaju nacije, odnosno države.

Renan takođe smatra da se nacija ne može temeljiti ni na principu rase (v. Renan 1992: 6) i navodi kao primer Nemačku, čije su južne delove naseljavali Gali, dok je predeo istočno od Elbe slovenski, ili Britaniju, koja predstavlja mešavinu germanske i keltske krvi, čije se srazmere danas ne mogu tačno utvrditi.

Od svih pretpostavki i teorija možda je najinteresantnija i najpotpunija ona koju nudi Benedikt Anderson (Benedict Anderson) u svom delu *Zamišljene nacije (Imagined Communities)*, gde definiše naciju kao inherentno ograničenu i suverenu zamišljenu političku zajednicu (v. Anderson 1991: 6). Anderson ovde nudi zanimljiv pristup kroz koncepciju nacija kao zamišljenih zajednica – zamišljenih zato što pripadnici čak i najmanje nacije nikada neće upoznati većinu svojih sugrađana, ali će u umu svakog od njih živeti slika njihovog zajedništva (v. Anderson 1991: 15). Ovo znači da nacija postoji samo kao misao u glavama ljudi, što je suštinski čini društveno konstruisanom. Iako izgleda da Andersonovo usredsređivanje na zamišljeno ignoriše društveno-političku realnost moći i organizacione strukture države, možda je bolje uzeti u obzir da nacije proizilaze iz konteksta društvenog i kulturnog iskustva.

Dakle, prema Andersonovom mišljenju, nacija je zamišljena jer se svi članovi ne mogu međusobno poznavati; nacija je ograničena jer nijedna nacija ne obuhvata celo čovečanstvo, niti čak teži tome; nacija je suverena jer su nacije nastale tokom prosvetiteljstva i teže slobodi i, na kraju, nacija je zajednica jer je zamišljena kao zajedništvo jednakih u horizontalnoj hijerarhiji (v. Anderson 1991). Moglo bi se reći da nacije postoje kao ograničena ideja koju deli geografski ograničeno područje ljudi, koje uprkos tim ograničenjima, imaju uticaj i moć u svom širem regionu i suverenitet nad svojim narodom.

Tako zamišljene, smatra Anderson, nacije se oblikuju u popularnoj kulturi datog vremena mnogo pre nego što se u stvarnosti manifestuju. Zato, prema njegovom mišljenju, književnost ne služi samo kao ogledalo za društvo, već i kao pokazatelj kuda društvo ide ili treba da ide. Takođe, on je mišljenja da nacija nije puki nastavak i zamena religioznih zajednica (v. Anderson 1991: 22), mada u odeljku o kulturnim korenima nacionalizma naglašava da je upravo nacionalizam taj koji može da pruži onu opijenost koju je nekada pružala samo religija.

Anderson ističe ulogu nekih od faktora konstruisanja, prvenstveno štamparije koja je bila izuzetno efikasna u podsticanju pismenosti, stvaranju obrazovanja, širenju ideja – kako verskih, tako i filozofskih i ekonomskih, te bi se moglo reći da je štamparija utrla put svemu zamišljenom, pa i ostvarivanju zajednice kao nacije, omogućavajući širenje ideja, što znači da je papir kao roba poslužio kao medijum za političku revoluciju.

Dakle, čini se da je ključ Andersonovog argumenta pronalazak štamparije i kasniji porast štampanih medija, koji su obezbedili tehnološko sredstvo za masovno širenje ideje nacije, dok je redovno, sinhrono, zajedničko čitanje dnevnih ili nedeljnih novina proizvelo ideju da čitaoci dele niz interesa, kao što su sadržaj i fokus vesti, u kojima su se eksplicitno i implicitno osećali kao sunarodnici. Tako je iskustvo nacije ukorenjeno u svakodnevnom životu, jer, kako on navodi, novine potkrepljuju pretpostavku da je „zamišljeni svet vidljivo ukorenjen u svakodnevnom životu” (Isto: 36). Dakle, umesto periodičnih rituala, insceniranja tradicije i akademskog nagona da se klasifikuju rase, običaji i priroda, ovaj kulturni proces funkcioniše više na svetovnom nivou, jer ideja o tome šta čini nacionalni interes deo je onoga što nacionalni identitet utemeljuje na nesvesnom nivou.

Međutim, čini se da Andersonovo usredsređivanje na ideju da se nacija reprodukuje i predstavlja tekstualno, teži da izbriše prostornu, materijalnu i otelotvorenu proizvodnju zajedničkih identiteta. Iako postoji prećutno priznanje da je nacionalna kultura popularna i svakodnevna, njegova analiza ostaje ukorenjena u istorijskoj perspektivi koja stavlja akcenat na izvore, kao što je to književnost, putem kojih se nacija (re)produkuje i na taj način svodi bogatu složenost kulturne proizvodnje na jedno polje. Andersonovoj definiciji može da se doda i sociološki nivo, pošto nacionalizam svojim vernicima pruža osećaj trajanja i smisla, što podrazumeva pripadanje i solidarnost sa grupom (v. Scheff 1994: 278).

Slično Andersenovoj ideji zamišljenih zajednica, Hans Magnus Encensberger (Hans Magnus Enzensberger), kada govori o nacionalnosti, ističe da ona nosi psihološku vrednost i predstavlja najiluzornije i najapstraktnije određenje, ali ujedno i najtvrdokornije (up. Encensberger 1980: 161–162). Stoga, smatra on, iluziju nacije treba uzimati za ozbiljno, jer iluzije takvih razmera predstavljaju realnost eksplozivne snage. Kako navodi: „privid nacije stavlja svakome na raspolaganje prefabrikovani duševni nameštaj, u kome se čovek može namestiti po povoljnoj ceni” (Isto), čineći tako svaki lični izbor bespotrebim, i stvarajući na taj način solidarnost koja se može primetiti na raznim nivoima, od modela automobila, preko hrane, do uređenja doma.

Na kraju, možemo zaključiti da pojmovi nacije, nacionalnosti i nacionalizma nemaju precizne naučne definicije i prkose svakoj analizi. Činjenica je da su u ime nacionalnog identiteta, tokom istorije pa čak i danas, ljudi bili spremni da se odreknu sopstvenih sloboda i istovremeno ugroze tuđe. Ideal nacije proširen sa Zapada doneo je državama i zajednicama nestabilnost, a u nekim, etnički mešovitim mestima, čak i razdor. Ipak, naglašava Smit, moć nacionalnog identiteta je višestruka, jer on spasava izgubljene istorije i književnosti, nadahnjuje kulturne preporode i nameće ideale kolektivne mobilizacije i narodne suverenosti, podstiče mobilnost dobara i radne snage, daje podršku državi i njenim organima (up. Smit 2010: 32–33).

2.5 Reprerentacija nacije - manifestacija nacionalnog diskursa o stvarnosti

Stavljanje prave knjige u ruke pravog deteta je kao da tom detetu dajete supermoći. Jer jedna knjiga vodi do sledeće knjige i sledeće knjige i sledeće knjige i tako raste pogled na svet. Tako se hrani misao.

— Sesil Kastelući (Cecil Castellucci)

Nacionalni identitet se, kao što smo prethodno rekli, može odrediti kao sredstvo kojim se kultura definiše kroz određene pojmove *nacionalnog bića* i kojim se postiže osećaj pripadnosti. S obzirom da je identitet, prema Eriksonovom mišljenju, prvenstveno osećaj pripadnosti, on se manifestuje kako u interpersonalnim interakcijama unutar grupe, tako i u interakcijama između grupa (v: Erikson 2008), dakle proizilazi iz samokategorizacije ili samoidentifikacije u smislu priključivanja određenim grupama ili igranja određenih uloga. Kao takav, on teži stalnoj (de)konstrukciji i utvrđivanju, kako bi u svojoj fluidnosti zadržao vezu sa onim što definiše nacionalno biće u datom momentu. Ova (de)konstrukcija se sprovodi na nacionalnom nivou kroz tradicionalne, kodirane manifestacije zajedništva koje kroz tumačenje pojedinca služe kao potvrda i internalizacija nacionalnog identiteta pojedinca.

Najdirektnija politička manifestacija nacionalnog identiteta je upravo *nacionalna država*, u okviru koje se nacionalni identitet (de)konstruiše na najvišem nivou prilikom zvaničnih manifestacija koje slave njene istorijske i kulturne tradicije, moralne vrednosti, ideale, uverenja, nacionalni suverenitet i integritet, te tako manifestuju sadržaj koji se dekodira prvenstveno kroz verovanje pojedinaca da pripadaju jednoj državi kao političkoj zajednici (up. He, Yan 2008: 5–12). Takve manifestacije su od posebnog značaja, kako za nacionalno biće, tako i za međunarodnu zajednicu kojoj šalju poruku o moći sopstvene nacije.

S obzirom da je nacionalni identitet oblik kolektivne samopercepcije, on pretpostavlja postojanje psihološke i kulturne homogenosti među građanima date države, te stoga nastoji da opiše univerzalni aspekt društvenog života – unutrašnju dimenziju postojanja pojedinaca, koja se manifestuje u svim aspektima života tog pojedinca, kao i spoljašnju dimenziju, koja je uočljiva kroz kolektivno ponašanje. Ovaj univerzalni aspekt društvenog života manifestuje se kroz specifičan kontekst, dok se društvena snaga osećanja nacionalne pripadnosti razvija i podstiče praktičnim delovanjem na polju kulture, običaja, obrazovanja i svega onoga što može da se koristi u diskursu i delovanju društvenih grupa.

Prostori, performansi, materijalna kultura i svi vidovi kulturne reprezentacije pružaju tako najprikladnije platforme za ispoljavanje nacionalnog identiteta, na kojima se uočava da je nacionalni identitet dinamičan, višestruk i fluidan. Shodno tome, nacionalni identitet je konstituisan iz kulture koja pruža ključne tačke na kojima autoriteti pokušavaju da fiksiraju strateški pozicionirana značenja, pomažući na taj način u procesu mobilisanja ljudi da se bore za nacionalne ciljeve.

Dakle, nacionalni identiteti se (re)produkuju kroz performanse kroz koje se nacija – i selektivni kvaliteti povezani sa njom – namenski i selektivno konstruišu i emituju, oponašajući u nacionalnim kontekstima željene konstrukte ideja koje treba da se dekodiraju i usvoje. U toku takvih performansa, identiteti se prikazuju i reprodukuju, informišući i (re)konstruišući osećaj kolektiviteta. Performans kontinuirano rekonstruiše identitet uvežbavanjem i prenošenjem značenja identiteta, dok se radnja uvek odvija u različitim prostorno-vremenskim kontekstima, uz neophodno prenošenje osećaja kontinuiteta i koherentnosti, koristeći simbolička mesta kao pozornicu.

Potrebno je zato dotaći se pitanja o konstrukciji nacionalnog identiteta, kao i o kvalitetima koje nacionalni identitet obuhvata, kako bismo ga bliže razumeli. Ako nacionalni identitet obuhvata

načine na koje ljudi deluju u nacionalnom kontekstu, obavljajući svakodnevne navike i dužnosti, to znači da se nacionalni identitet konstruiše iz različitih izvora, od svesnih radnji koje ljudi biraju da obavljaju, zauzimajući tako svoje mesto u određenoj zajednici, preko praktikovanja običaja, do izvođenja državnih ceremonija.

Ove ceremonijalne i običajne radnje nam omogućavaju da sagledamo načine na koje se identiteti kreiraju i reprodukuju, (re)konstruišući osećaj kolektiviteta (up. Edensor 2002: 68). Stoga identitet treba posmatrati kao dinamičnu kategoriju, u konstantnom procesu konstrukcije i rekonstrukcije kroz ponavljanje i prenošenje značenja. Utvrđivanje tačnog značenja identiteta gotovo je nemoguće, jer se konstrukcija uvek odvija u različitim prostorno-vremenskim kontekstima, ali je potrebno uzeti u obzir osećaj kontinuiteta i koherentnosti. Obraćajući pažnju na simbolička mesta kao na svojevrsnu pozornicu na kojoj se identitet dramatiše, emituje, deli i reprodukuje, možemo približiti ideju o scenarijima i ulogama koje se igraju, o improvizaciji i refleksivnosti, kao i drugim aspektima nacionalnog identiteta.

Tako određeni obredi i običaji služe za svesni ili nesvesni prenos ili kodiranje željenog identiteta i kroz njih se manifestuje ono što je prihvatljivo, poželjno i specifično za datu naciju. Međutim, isto tako postoje i performansi koji služe da dekodiraju, odnosno dekonstruišu, direktno ili indirektno, onaj neželjeni i neprihvatljivi identitet ili deo identiteta. Dakle, princip je isti ne samo kada govorimo o konstrukciji *sopstva*, već i kada govorimo o dekonstrukciji identiteta „drugosti”. U međuratnoj Rumuniji su, na primer, za vreme dominacije Gvozdeno garde, himne manjina kao i druga muzička dela, bile gotovo uvek smatrane kao čin nelojalnosti, i što su manje učesnici razumeli tekst, to su skloniji bili da pomenutu aktivnost protumače kao vređanje lične etničke pripadnosti (up. Schmitt, Radu 2017: 396). Naravno, taj čin nelojalnosti i vređanja percipiran kao takav, neizostavno je podrazumevao neku vrstu izopštenja ili kazne. Poznato je da su u Rumuniji pripadnici mađarske nacionalne manjine ponekad bili i hapšeni i osuđivani zbog pevanja pesama na mađarskom jeziku, što Rumunima nije bilo razumljivo (up. Schmitt, Radu 2017: 398), a ovakva dešavanja samo potvrđuju značaj zajedničkog jezika u (de)konstrukciji nacionalnog identiteta.

Takođe, kako svest ne egzistira odvojeno od tela, već unutar njega, samo telo postaje nosilac kulture i identiteta kroz ono što radi, kako se kreće, govori, stoji i sedi (up. Edensor 2002: 72). Dakle, identitet nastaje kroz manifestovane, afektivne i relacione prakse, kako prema drugim ljudima, tako i prema prostorima i objektima. Antropolozi su sprovedli opsežna istraživanja o tome i ustanovili da su slika tela, odnos prema telu i upotreba tela za radnje kao što su kretanje, rad, intimnost ili komunikacija kulturološki i nacionalno specifični (v. Farnell 2018: 1–3). Dakle, nemoguće je percipirati naše telo na prirodan, direktan način, jer je način na koji osećamo i razumemo svoje telo pod uticajem važećih kulturnih kodova i diskursa o stvarnosti u kome živimo.

Slično tome, ples, kao i svi oblici kulturnog izražavanja, odražava društvo u kojem postoji i predstavlja oblik društvene afirmacije i sredstvo izražavanja nacionalne ili plemenske lojalnosti i moći. Takođe, kao deo rituala, pruža direktno sredstvo komunikacije sa duhovnim istorijskim nasleđem zajednice. Ples je, dakle, nematerijalan kulturni izraz, budući da zahteva kretanje, te se kao takav manifestuje tek u trenutku izvođenja. Ples može imati različite funkcije u društvu. Može, na primer, da pripada oblasti umetnosti, religije ili društvene aktivnosti, ali uvek predstavlja komunikaciju kroz pokret i ima aspekt fizičke izvedbe i izražavanja u sebi. I pošto ples može postojati samo kroz one koji se kreću, fizička kultura osobe, bilo da je plesač ili gledalac, igra ključnu ulogu u stvaranju i percepciji plesa. Svaka plesna forma ima specifičan koncept tela i tehnike kojih se plesač pridržava, a koje mogu biti usko povezane sa svakodnevnom fizičkom kulturom, ili pak prilično udaljene od nje. Stvaranje, percepcija i interpretacija plesa oslanjaju se na prethodna iskustva čoveka, a samim tim i na njegov kulturni i nacionalni identitet. Zajednička iskustva, zajedničko poreklo između, na primer, plesača i publike čini ih sposobnim da se odnose ka plesu na sličan način i da ga na sličan način (de)kodiraju, jer se ples sastoji od pokreta, ritmova i simbola koji su poznati obema stranama.

Uz to, odeća, pogotovo u ruralnim zajednicama, istorijski nosi veoma specifične vizuelne oblike etničkog identiteta jer je duboko utkana u lokalnu sociokulturnu tradiciju i praksu. Kako je tradicionalni dizajn odeće specifičan za svaku zajednicu, ta odeća se nosi sa ponosom, ujedinjujući tako zajednicu u jedan kohezivni društveni i duhovni identitet i služi kao još jedna očigledna manifestacija nacionalnog identiteta, prepoznatljiva, kako sopstvu, tako i „drugosti”. Na primer, seljačka tradicionalna odeća se nosila u izolovanijim ruralnim zajednicama Evrope sve do Drugog svetskog rata. Pored identifikacije zajednice, upotreba svečane odeće u sezonskim, religioznim ceremonijama i ceremonijama životnog ciklusa bila je centralna za sisteme verovanja zajednice kroz koju su oni, kako se ponekad navodi, „predstavljali namere, emocije, uobličavali ljudske odnose i posvećivali ih” (Fél et al. 1969: 3).

Tako svaki korak u životnom ciklusu čoveka (rođenje, udvaranje, brak i smrt) slavi cela zajednica, poštujući davno utvrđena pravila koja podrazumevaju specifičnu upotrebu odeće, što predstavlja društvenu i duhovnu snagu i jedinstvo. Tako u mnogim ruralnim društvima odeća i danas odražava istorijsku tradiciju i etnički identitet članova, bez obzira da li se ta odeća nosi prvenstveno za posebne prilike ili svakodnevno. Dakle, odeća može da predstavlja izraz etničkog identiteta i odražava duh i istoriju zajednice.

Same prostorne specifičnosti, regulacije i refleksivnosti koje se pojavljuju u raznim vrstama izvođenja, izražavaju i prenose nacionalni identitet i načine na koje se on može menjati. Ove kulturne manifestacije omogućavaju učesnicima da razumeju, kritikuju, pa čak i menjaju svet u kome žive, pružajući prostor u kojima zajednice mogu razmišljati o vlastitoj stvarnosti. Pa ipak, postavlja se pitanje čiju to stvarnost odražavaju pomenute manifestacije. Kao takve, kulturne manifestacije mogu lako oscilirati između verske odanosti, etničke solidarnosti, političkog otpora, i nacionalnog identiteta, pa čak i komercijalnog spektakla. Ovi prikazi nacionalnog identiteta mogu se videti na onim nacionalnim, a ponekad i nacionalističkim svečanostima kada su nacija i njeni simbolički atributi istaknuti u javnosti kroz strogo određene, disciplinovano uvežbane predstave marširajućih četa vojnika, policije, i konjanika, a sve to pod budnim okom ministara u vladi, počasnih zvaničnika, članova kraljevske porodice i funkcionera. Pomenuta izvođenja su dugo uvežbavana sa jasnim ciljem da osiguraju efikasno prenošenje ideje moći, istorijske veličine, vojne snage, i sigurnosti institucionalnih aparata nacionalne države. Većina tih rituala osmišljena je tako da izgleda kao da se poštuje nasleđe i istorija, mada su u suštini izmišljene tradicije, nastale u doba romantičarskog nacionalizma 19. veka uz podizanje nacionalnih spomenika, osnivanje muzeja, osmišljavanje „naučnih” šema za klasifikaciju kulture i rase, zbirke folklora i kanona nacionalne književnosti i državnih praznika. Iako su ovi rituali po nastanku bliski sadašnjosti, mit o njihovom istorijskom nasleđu igra značajnu ulogu kada je reč njihovo prihvatanje u društvu, čime ostvaruju cilj da ponavljanjem ugrade određene vrednosti i norme ponašanja, čime se stvara snažna veza između sadašnjosti i prošlosti.

Ovakve ceremonije, koje su, čini se, konstruisale gotovo sve nacije (up. Guss 2000: 73), utemeljuju naciju u istoriji, simbolizujući zajednicu i legitimitet autoriteta, iako učesnici nisu nužno homogeni. Zato će u ovom radu na više mesta biti reči o upotrebi mitova, obrazovanja i jezika u krajnje političke svrhe, sa ciljem konstruisanja i potvrđivanja nacionalnog identiteta i poništavanja nekog drugog.

Uočljivo je da ovi zajednički rituali često artikulišu „meta-društveni komentar” (Guss 2000: 74) koji slavi i reprodukuje društvene ideale i konvencije – ili barem pruža kontekst za diskusije o zajedničkim konvencijama i vrednostima. Prenosnje nacionalnog identiteta i ideologije postiže se kroz ove velike događaje koji su kroz svoje svečane i precizne formacije pogodni za to jer postaju deo kolektivnog pamćenja i podrazumevaju deljenje zajedničkog iskustva i prostora. Na ponudu ovakvih manifestacija, brojna publika pokazuje spremnost da s poštovanjem i ovacijama dočeka sadržaj koji se prikazuje i da prihvati ideale koji se propagiraju, dok uticaj na konstrukciju nacionalnog identiteta zavisi od efekta manifestacije i zajedničkog rituala, odnosno njene moći da ubedi publiku u svoj mitski karakter. Ove manifestacije, dakle, projektuju određene slike nacije ka

ostatku sveta, dok se u isto vreme bave simbolizovanjem unutrašnje integracije, konstruišući tako zajednički diskurs o stvarnosti. Kako bi se izbeglo tumačenje i osporavanje nacionalnog identiteta koji se konstruiše ili potvrđuje, neophodno je sadržaj ponavljati i uvek iznova usvajati u nepromenjenom obliku i u istom ruhu (up. Guss 2000: 76).

Konstrukcija nacionalnog identiteta kroz disciplinovane telesne performanse nije ograničena samo na svečane događaje, već je deo izgradnje vojnih vrednosti kod sadašnjih i budućih vojnika. Takođe, telesna disciplina je bila bitna odlika nacionalnih školskih sistema, u kojima su fizičke vežbe imale za cilj stvaranje moćnog i snažnog nacionalnog tela, kao što je to bio slučaj kako u Hitlerovoj Nemačkoj, tako i u Kodreanuovoj Rumuniji, o čemu će detaljno biti reči kasnije u radu.

Pored manifestacija koje pomažu u konsolidaciji i ispoljavanju nacionalnog identiteta, zajedničke norme takođe znatno doprinose oblikovanju svakodnevice datog nacionalnog identiteta. Kada govorimo o njima, na više mesta je dokumentovano kako je upravljanje domaćinstvom u krugovima žena srednje klase u 19. veku uticalo na formiranje identiteta i klasne strukture (v. Reagin 2007: 20). Nensi Regin (Nancy R. Reagin) piše da je tako u kasnom 19. veku proizveden ideal nemačke domaćice i domaćinstva, što je poslužilo kao jedan od faktora za konstrukciju nacionalnog identiteta tako što su ovi šabloni inkorporirani u javno mnjenje pre i nakon Prvog svetskog rata, a bili su obeleženi i rasnom notom, kao i tragovima mizoginije (up. Reagin 2007: 5). Ovde nije reč o tome da su nemačke žene zaista održavale domaćinstva po ustaljenim šablonima, nego o njihovom uverenju da su nemački domovi uredniji, skladniji i čistiji od domaćinstava u drugim zemljama. Takođe, poznato je da su u Nemačkoj izlazili priručnici o nemačkoj čistoći, pa se ideja na taj način dodatno propagirala u javnosti.

Tako se svakodnevica može usvojiti kao internalizovana navika, odnosno normativni neupitan način postojanja, a kako otelotvorenje navike vodi u doslednost, tako ponavljanje dnevnih, nedeljnih i godišnjih rutina koje su prisutne u međusobnim interakcijama u društvu, dovodi do duboke i čvrste veze između kulture i identiteta (up. Guss 2000: 84). Pomenute zajedničke navike ojačavaju afektivne i kognitivne veze, učvršćuju osećaj zajedništva, uključujući stečene veštine koje minimiziraju nepotrebno razmišljanje svaki put kada je potrebna odluka (Isto).

Dakle, povezivanje nacionalne javnosti sa privatnim životom građana stvaranjem svakodnevnih trenutaka nacionalnog zajedništva je od izuzetne važnosti za nacionalni identitet (up. Guss 2000: 97). Ovo je veoma uočljivo kada se posmatra značaj radija u nacističkoj Nemačkoj, koji je služio da okupi naciju u određeno doba dana oko iste ideje, što je oblikovalo njihovu svakodnevnicu i umnogome doprinelo konstrukciji nacističkog diskursa o stvarnosti. Građani su na ovaj način delili zajedničko nacionalno iskustvo i bili povezani sa ostalim pripadnicima zajednice kroz svoju svakodnevnu rutinu.

2.6 Jezik, književnost i kultura u svojstvu nacionalnog diskursa o stvarnosti

Ako književnost jedne nacije propada, ta nacija onda atrofira i nestaje.

— Ezra Pound (Ezra Pound)

Moć jezika kao simbola društvenog identiteta uveliko je upisana u koncept nacionalnih jezika – vlade koriste jezik kao ujedinjuću snagu stanovništva; pokreti za nezavisnost koriste jezik kao tačku okupljanja; politički orijentisani društveni pokreti koriste jezik kao sredstvo za identifikaciju koga treba uključiti ili isključiti. Ali šta tačno nacionalni jezik znači za jednu naciju, kako je ujedinjuje i na kojim nivoima? Nacionalni jezik, može se reći, ima ulogu ujedinitelja na kulturnom, istorijskom i obrazovnom planu, te tako ima veliki značaj i u konstrukciji nacionalnog identiteta. Herder (Johann Gottfried Herder), koji svoj koncept organskog nacionalizma zasniva na pretpostavci da svaka etnička pripadnost treba da bude politički različita, naglašavao je vezu između nacije i jezika, i upravo ova romantičarska teorija nacionalizma, koja je odjeknula kroz književnost 19. veka, navela je mnoge da pokušaju bliže da odrede odnos jezika, književnosti i kulture s jedne strane i nacije, sa druge (v. Herder 1989: 71-106).

Jezik i izgradnja nacije su neraskidivo povezani: jezik olakšava uviđanje sličnosti između govornika istog jezika, gradeći tako zajedničko *mi*, odnosno kolektivni i nacionalni identitet, kako bi se promovisao osećaj pripadnosti jednoj naciji; istovremeno, kroz jezičke razlike mogu se istaći razlike između *nas* i *njih*, a naše jezičke ideologije, tačnije načini na koje razmišljamo o jeziku, kao i manipulacija tim ideologijama mogu imati snažne posledice. Stoga ne čudi što je nacionalni jezik i pravo na obrazovanje i stvaranje na nacionalnom jeziku jedan od ključnih elemenata nacionalnog identiteta i tako aktivno utiče u konstrukciji diskursa o stvarnosti.

Uloga jezika i književnosti u stvaranju nacionalnog identiteta je kompleksna, povremeno i kontroverzna, ali i fundamentalno moćna. Nacionalni jezici tokom istorije, pa i danas, nisu bili samo sredstvo komunikacije, već su delovali i kao simbolični odraz nacionalnog identiteta, pružajući uvid u percepciju verskog, etničkog i istorijskog statusa nacije. Kada razmatramo ulogu koju jezik ima u nacionalnom identitetu, moramo uzeti u obzir moć i implikacije koje on ima na pojam nacije, nacionalnog identiteta i nacionalizma (v. Carlsson 2022).

Teorijski, jezik može biti moćno sredstvo pri stvaranju nacionalnog identiteta, ukazujući istovremeno na sličnosti u okviru jedne nacije, kao i na razlike među različitim nacijama. On je osnovno sredstvo propagande koja se koristi, s jedne strane, da ujedini naciju i motiviše je ka zajedničkom cilju, a sa druge strane, za borbu protiv onih koji jezik ne govore niti razumeju, pa samim tim i ne pripadaju datoj naciji.

U okviru zajednice, jezik se koristi za prenošenje značenja u svakodnevnom društvenom životu, i kao takav, svaki jezik je sposoban da semantički prenese značenja. Ta značenja su dodatno obogaćena kulturnim i društvenim vrednostima (v. Davidson i dr. 2020: 614). Dakle, ljudi identifikuju sebe, druge ljude i svoju okolinu koristeći svoj jezik u svojoj društvenoj interakciji, te stoga jezik predstavlja simbol društvenog identiteta (Isto). Ova definicija se može proširiti, ukoliko kažemo da je jezik ne samo odraz životnog stila, već i nosilac kulturnih i društvenih identiteta ljudi koji govore tim određenim jezikom u određenom geografskom domenu (v. Tong, Cheung 2011: 55–69).

Praktično, možemo reći da u konstrukciji nacionalnog identiteta jezik ima dve glavne funkcije – ujedinjenja i propagande – koje su demonstrirane na primeru Nemačke i Rumunije u mnogo navrata u prvoj polovini 20. veka. Naime, nacisti i fašisti su se okupljali oko Hitlera i Kodreanua, slušajući odabrane kombinacije reči koje su ih ujedinjavale oko zajedničke ideje nacije i na taj način su gradili i potvrđivali svoj nacionalni identitet. Istovremeno, s obzirom da je osnova

propagande jezik, stavljajući određene ideje na papir, u formi teksta, slogana ili slike, nemački i rumunski režimi širili su poželjne ideje i tako nametali, konstruisali i validirali odgovarajući diskurs o stvarnosti.

Na osnovu ovoga možemo zaključiti da je pojam *jezika* centralni u izgradnji nacionalnog identiteta, što zauzvrat u velikoj meri utiče na način na koji sebe doživljavamo kao građane jedne određene nacije. On često služi kao sredstvo koje se koristi za podelu ili jačanje razlika među narodima i znatno utiče na način na koji se osećamo povezanim sa našom lokalnom, regionalnom, nacionalnom i globalnom zajednicom. Poznato je da su nacije poput Nemačke nastojale da koriste jezik kako bi ujedinile svoju naciju i tako ojačale osećaj nacionalne pripadnosti, promovišući ideju da se identitet zasniva na jeziku koji govore i da ih to čini nemačkim narodom. Na isti način, uspostavljanje razlike na osnovu jezika jednako je važno za građenje i snaženje nacionalnog identiteta koji se zasniva ne samo na onome što delimo sa ostalim članovima naše nacije, već i na onome po čemu se razlikujemo od pripadnika drugih nacija. Nigde ovo nije jasnije izraženo nego u periodu kada su nacije postajale nezavisne i nastojale da razdvoje svoj identitet od identiteta drugih. Jezik je bio važan, možda čak i ključni deo ovog procesa, a ponekad su se jezici čak i formirali upravo takvim društveno-političkim događajima³⁴.

S obzirom da reči iskazuju misao, a misli određuju jezik, proističe da su jezik i njegove celokupne strukture u potpunosti zavisne od kulturnog konteksta i diskursa o stvarnosti u kojem postoje. Zato je jasno da odsustvo koncepta u jednoj kulturi znači i odsustvo reči za dati koncept, jer on jednostavno nije deo datog kulturnog konteksta i obrnuto, kreiranjem reči kreira se i određeni koncept koji možda do tada nije postojao.

Jezičke razlike se takođe smatraju obeležjem drugog, one su odlika druge kulture, drugačijeg diskursa o stvarnosti i mogu stvoriti podele među susednim narodima ili između različitih grupa na istom području, gde nailazimo na pojavu da dve ili više grupa žive u istoj zemlji vekovima i istog su porekla, ali govore različito zbog svog različitog kulturnog konteksta.

U skladu sa tim, književnost pisanu jednim jezikom takođe možemo posmatrati podjednako kao izraz sopstva i „drugosti”, tačnije, možemo je posmatrati kao odraz kulture i društva, odraz ideja i snova ljudi postavljenih u određene vremenske i prostorne okvire na jedan kreativan i maštovit, a ponekad i veoma inovativan način. Isto tako, s obzirom da književnost prikazuje i inspiriše društvene promene, ona se često tretira kao verodostojan izvor datog diskursa u datom momentu, te upravo zato može biti dragocen izvor kulturnog znanja jer predstavlja lično tumačenje života i vrednosti onako kako ih autor književnog dela doživljava, i samim tim, može biti upotrebljena za razvoj i prenos novih ideja i etičkih stanovišta.

Možemo zaključiti da su književnost, jezik i kultura duboko uzajamno povezani. Književnost napisana u nekoj zemlji u određenom periodu prilično tačno odražava promenu bogatstva jednog jezika kako u životu naroda, tako i u njihovim stremljenjima, kao i vrednosti i verovanja tog naroda, te tako postaje idealno oruđe za prikazivanje i otkrivanje jedne kulture, što daje pristup različitim kontekstima, ponekad i više od same istorije.

Uprkos ovoj prirodnoj vezi između jezika govornika i njihovog identiteta, po kojoj se govornici identifikuju u datoj govornoj zajednici i iz koje crpe društveni značaj, ponos, istorijsko i kulturno jedinstvo koristeći isti jezik kao i grupa kojoj pripadaju, jezik nije samo sredstvo za prikazivanje i uvođenje kulture, već je svakako i sam deo te kulture koja nastoji da očuva svoje nasleđe uključujući običaje, tradiciju, pa čak i sam jezik.

Stoga, jezik možemo posmatrati kao sredstvo za izražavanje znanja govornika i percepcije stvarnog sveta, koji tako odražava njihove kulturne koncepte i vrednosti, što znači da govoriti svojim jezikom znači izražavati svoju kulturu, način razmišljanja i življenja. S druge strane, sam jezik je na različite načine povezan sa kulturom, jer izražava verovanja govornika, njihova gledišta i pretpostavke o svetu, zajednička iskustva i stavove. Uz to, iskustvu se kroz jezik daje smisao sa

³⁴ Ovo je uočljivo pri kreiranju američke varijante engleskog jezika, ili pri odvajanju hrvatskog iz srpsko-hrvatskog jezika, kada je postojala jasna namera da se uvedu osobenosti, kako bi se *novi* jezik razlikovao od *starog*.

verbalnog aspekta, te tako sam jezik postaje kulturna vrednost. Jezik je na neki način ogledalo društva i kao takav on odražava društvene, političke, kulturološke i druge karakteristike. Samim tim, on izražava, oličava i simbolizuje kulturnu stvarnost, i kao takav, može poslužiti bilo za odbranu ili napad, za podsticanje ili odbacivanje kulture povezane s njim. Stoga, možemo zaključiti da jezik, književnost i kultura, koji se usvajaju kroz vaspitanje i obrazovanje, predstavljaju tri karike u lancu koji čini nacionalnost i nacionalni identitet, pri čemu svaki utiče na ostale.

Kada govorimo o vezi između književnosti i nacionalnog identiteta, bitno je da spomenemo Andersonovu ideju da nacije ispoljavaju svoju prirodu u kulturi datog vremena, iz čega proizilazi da književnost može jasno da pokaže pravac kojim se neko društvo kreće (v. Anderson 1991). Zato kažemo da jezik, književnost i kultura uopšte čine neodvojive elemente na kojima se gradi nacionalni identitet.

Sama književnost, kao odraz kulture, može da se posmatra na više načina. Ona predstavlja niz pisanih i usmenih dela, poput romana, poezije ili drame koji koriste reči da stimulišu čitaocu maštu i pruže jedinstvenu viziju života. Osnovna pretpostavka je da je književnost kreativno delo, globalni oblik izražavanja koji se bavi duhovnim, emocionalnim i intelektualnim aspektom, kako pojedinaca, tako i društva u celini, te kao takva ima moć da postavlja pitanja i započinje rasprave, pruža nova gledišta i omogućuje čitaocu da proširi svoje razumevanje sebe i svog sveta, kao i da prikaže vladajući diskurs o stvarnosti.

Osim toga, književnost je bilo koje činjenično, maštovito i kreativno delo o životu ljudi i onome što su u životu postigli, u šta su verovali i šta su stvorili ili su mislili da će stvoriti, odnosno mnoštvo dela koja prikazuju različite vizije ljudskog života.

Ako se postojanje književnosti može definisati kao preispitivanje mogućnosti samog jezika, onda bi se problem književnog identiteta logički sveo na prirodno okruženje maternjeg jezika, odnosno na sopstvenu nacionalnu kulturu. Međutim, ovakvo tumačenje implicira neprihvatljivo konačne karakteristike. Identifikacija književnog identiteta sa nacionalnom kulturom podrazumeva vraćanje na ideju identiteta začet u 19. veku, gde je književnost romantizma i postromantizma bila prihvatljiva kao potvrda nacionalnih entiteta i kao istinski prikaz kulturnog „ja” kroz autorefleksiju, čime subjekt postaje apsolutno i autonomno biće i negira sve izvan sebe, poistovećujući se samo sa svojom imanentnom stvarnošću (v. Kaiser 1999). Zato je u književnosti romantizma česta pojava samoprecenjivanja *sopstva*, koje se dešava u poređenju sa drugima. Dakle, problem nacionalnog identiteta nesumnjivo upućuje na pitanje međukulturnih interakcija, što je prevashodno koncept književnosti.

Književna dela, žanrovi, trendovi i periodi umetničke orijentacije u datoj naciji, ispoljeni kroz istoriju, ne mogu postojati kao izolovani događaji nacionalnog postojanja i ne mogu se razumeti bez kontakata sa književnim pojavama drugih nacionalnih kultura. Nijedan kulturni identitet ne može se identifikovati ili analizirati samo na njegovom nacionalnom tlu, već svaka nacionalna kultura dobija oblik na granicama drugih uticajnih kultura, te tako proizilazi da je književnost kao međukulturni istorijski fenomen nastala u različitim kulturnim okolnostima, a samim tim predstavlja izraz međusobne percepcije „drugosti” (v. De Man 1983: 103).

Dakle, formiranje kulturnog, a samim tim i nacionalnog identiteta i, posledično, diskursa o stvarnosti, neprekidno prolazi kroz svoju dekonstrukciju i trajno umnožavanje kulturnih odnosa. Međutim, ovo preplitanje kulturnih i književnih uticaja ne dovodi do gubitka identiteta. Naprotiv, princip identiteta poklapa se sa principom „drugosti” ili, kao istorijski koncept, kulturni identitet podrazumeva uvođenje kategorije razlike u sopstvo, odnosno, element reciprociteta u sopstveno biće (up. Descombes 1980: 38). Kulturni identitet tako – kao element istorijskog procesa – ne može ostati iste prirode i nikada nije ovekovečenje samog sebe, odnosno stalno se dekonstruiše; on se ne može sačuvati u fiksnom, nepromenjenom obliku, već kroz svoj kontinuirani kontakt sa drugim i drugošću unosi u sebe svoj autentični konstrukt promenljivosti i inovativne prirode. Prema tome, kulturni identitet izražen u književnosti iznova se konstruiše kroz stalni dijalog sa drugim kulturama i književnostima.

Na osnovu ovoga možemo zaključiti da nam književnost kao jezički izraz i odraz kulture u datom vremenu može suštinski pomoći u razumevanju nacionalnog identiteta, njegovog usvajanja ili pak odbacivanja i gubitka, pa tako u njoj nailazimo na dosta primera gde izmišljena adaptacija istorijskih događaja implicitno ili eksplicitno podrazumeva osnovni gubitak identiteta i diskurs o potrazi za identitetom. Književnost nam, dakle, odražava diskurs o stvarnosti. Stoga ćemo se u nekim narednim poglavljima pozabaviti istraživanjem uloge književnosti u konkretnom nemačkom i rumunskom nacionalnom identitetu, kao i uloge nacionalnog identiteta u književnosti u Nemačkoj i Rumuniji, jer je upravo ova osobina književnosti da razvija, formira i prenosi nove ideje i etička stanovišta bila razlog zašto su u ove dve zemlje određeni autori bivali podsticani da pišu, dok su dela drugih bila zabranjivana, uništavana i paljena u međuratnom periodu.

3. Relevantni diskursi o stvarnosti

Ako biste zadržali mala pravila, mogli biste prekršiti velika.

— Džordž Orvel (George Orwell)

Kako bismo bolje razumeli period o kojem je reč, neophodno je da se odvojimo od ideje nacije, nacionalnosti i identiteta i analiziramo vladajuće diskurse o stvarnosti, koji su oblikovali misao 20. veka, i donekle usloveli, kako kulturu, tako i identitet ljudi. Ovi diskursi se javljaju krajem 19. veka i protežu se kroz ceo 20. vek, stvarajući tako kontekst za razvoj društva u određenom smeru. Tako se u ovom periodu, kao što će biti prikazano, nudi više različitih pristupa tumačenju stvarnosti, ali i pripremaju uslovi za dve glavne mogućnosti u kontekstu političkog diskursa – proleterskog i nacionalističkog. Nakon što je Prvi svetski rat prouzrokovao pad četiri monarhije: Nemačke, Otomanskog carstva, Austrougarske i Rusije (v. Požepić 2002: 351), nastao je vakuum u nacionalističkim diskursima o stvarnosti. Ovaj vakuum je otvorio prostor za druge ideologije, poput boljševičke, koja je došla na vlast u Rusiji, i fašističke, koja je trijumfovala u Italiji, a kasnije se transkulturološki proširila u nekoliko evropskih zemalja, uključujući Nemačku i Rumuniju. Oba diskursa su u osnovi bila totalitaristička, s tim što je boljševički bio baziran na klasi, a nacionalistički na rasi, što znači da se oko njih gradio narativ u skladu sa mitom o klasi, odnosno rasi. Ipak, suštinski posmatrano, ako se izuzme sadržaj narativa, oni nisu bili mnogo udaljeni jedan od drugoga.

Mnogi drugi diskursi o stvarnosti su se pojavljivali u ovom periodu, međutim, kako Surber (Jere Paul Surber) navodi, među njima se izdvajaju četiri diskursa, kroz čije prizme možemo bolje razumeti aktuelne tokove i vladajući diskurs o stvarnosti ovog vremena i događaje koji su usledili. Ti diskursi bili su Šlajermaherova i Diltajeva hermeneutika, Marksov dijalektički materijalizam, Frojdova psihoanaliza i frankfurtska škola (up. Surber 1998: 5), čemu ćemo pridodati avangardu kao pravac u umetnosti, koji je snažno reflektovao potrebu za promenama u društvu, ali i posledice izostanka istih. Mada spomenuti diskursi obuhvataju nešto širi vremenski okvir od međuratnog iz naslova teze, ovaj osvrt je potrebno radi sagledavanja šire slike i jasnijeg određenja međuratnog perioda koji i dalje ostaje u fokusu rada. Stoga ćemo u nastavku ukratko predstaviti ove diskurse i uz to pokušati da identifikujemo uticaj, koji su imali na formiranje nacionalnog identiteta i diskursa o stvarnosti u 20. veku.

Hermeneutika nastaje još u 19. veku u učionicama teoloških škola, književnosti i istorije na nemačkom tlu, razvijajući stanovište prema kom čovek ne postoji kao objektivan posmatrač koji opisuje i objašnjava, nego kao tumač teksta, odnosno kulture. Kultura se, dakle, objašnjava i poistovećuje sa rekonstrukcijom stvarnosti u umu tumača i ne podrazumeva racionalnu argumentaciju (up. Surber 1998: 9). Međutim, kako Surber navodi, između 1830. i 1840. godine Ludvig Fojerbah (Ludwig Feuerbach) i Karl Marks (Karl Marx) su odbacili hermeneutiku kao model, smatrajući da ona dovodi do mistifikacije, pre nego do demistifikacije, i pripisujući joj jednostranu subjektivnost i neadekvatan pogled na istoriju (Isto: 10). Sa druge strane, ovo stanovište je kreiralo kontekst za nemački idealizam Kanta i Šopenhauera, prema kojima stvarnost ne postoji objektivno kao takva, već direktno zavisi od naše percepcije, odnosno biva uslovljena kategorijama našeg uma.

Gledajući na filozofiju kao na nauku o životu, kao temelj svega što jeste, Vilhelm Diltaj (Wilhelm Dilthey) ističe da se život događa u istoriji, te je i njegov karakter, nadasve, istorijski. U skladu sa tim, kao i ostale istorije, i istoriju filozofije možemo razumeti iz životnog sklopa kulture i događaja vezanih za neki narod (v. Diltaj: 1980). Ako se tako pristupa filozofskom nasleđu, onda se, prema njegovom mišljenju, mogu sagledati i uočiti linije razvoja i tipovi pogleda na svet, a spoznaja tih pojava moguća je kroz njihovo razumevanje, u čemu pomaže filozofija. Ovo stanovište ukazuje na relevantnost dijahronijskog pristupa u tumačenju istorijskih događaja i književnih dela,

što nam približava kontekstualnu uslovljenost koju ne želimo da zanemarimo. Razumevajući *osnovne poruke*, historičar treba da uđe u duh datog vremena i epohe. Tumačenje koje nema praktičnu svrhu javlja se u razgovoru, dok je svako individualno, „konkretno tumačenje” zapravo „tumačenje jednog tumača, a tumačenje kao delo lične veštine” uslovljeno je „genijalnošću tumača” kao uzvišene dimenzije tumačenja (Diltaj 1980: 112). Ovo stanovište stavlja veliki znak pitanja iznad svake interpretacije, odnosno njene objektivnosti i, u skladu sa Kantom i Šopenhauerom, obeležava tumačenje dvojako – našim mentalnim sklopom i fiziološkim filterima, pomoću kojih precipiramo stvarnost na nivou kognicije, kao i subjektivnim filterima, koji se odnose na našu percepciju stvarnosti, oblikovanu ličnim iskustvima.

Diltaj dalje izvodi da je osnovna metoda spoznaje istorijskih i životnih pojava metoda razumevanja, a njegova osnovna namera bila je isticanje značajne uloge kulturno-istorijskih faktora u formiranju filozofskih pogleda na svet. Neraskidivost odnosa filozofije i njene istorije izgrađuje se i osmišljava kroz odnos filozofije prema prošlosti, a kako navodi Apel (Karl-Otto Appel), hermeneutička stremljenja postaju sve bitnija, posebno kada se uzima u obzir vremenska distanca između interpretatora i interpretanduma. Dodatni faktor je i potreba za utvrđivanjem doslovnog smisla, koji se zasniva na „posebnosti istorijskog saznanja” i na „činjenici i potrebi sporazumevanja”, kao i „jezičkoj saopštljivosti razumljenog” (Apel 1980: 225). Kako bismo razumeli diskurs o stvarnosti, moramo mu dati smisao, neku vrstu vladajućeg mita koji će taj diskurs pratiti, ili, ako nismo aktivni akteri tog diskursa, već tumači, moramo taj smisao uočiti, prepoznati i dati mu značenje.

Slično tome, Šlajermaher (Friedrich Schleiermacher) postavlja razumevanje duhovnog nasleđa, te pozitivno rešenje koje bi nastalo usled izbegavanja pogrešnog razumevanja vidi u jednom kanonu gramatičkih i psiholoških pravila tumačenja. U svojim predavanjima iz 1805. i 1809. godine, Šlajermaher razlikuje „razumevanje onoga što je zajedničko piscu i čitaocu, i razumevanje onog što je svojstveno piscu, a što čitalac treba rekonstruisati” (Šlajermaher 2002: 23).

Krajnji cilj hermeneutičkog nastojanja jeste da bolje razumemo autora nego što je on razumeo sebe. U nedostatku principijelnijeg analiziranja razumevanja, Šlajermaher uvodi momenat interpretacije, koja podrazumeva rekonstrukciju forme: istorijsku i divinatorsku, gde su obe posmatrane objektivno i subjektivno (up. Špet 1998: 91). Deluje da je Šlajermaher otvorio vrata iza kojih se pojavila metaistorija. To znači da se, posmatrano iz metaistorijske perspektive, razumeva nešto što se nalazi izvan same istorije, istorijske promene i dešavanja između i izvan tih promena, dakle čitavo čovekovo iskustvo, što je mnogo dublje od samih istorijskih događaja i predstavlja važeći diskurs o stvarnosti.

Međutim, već u liberalnoj humanističkoj tradiciji prosvetiteljstva, liberalnoj struji hermeneutike suprotstavio se materijalizam, koji su propagirali Holbah (Paul-Henri Thiry, baron de Holbach) i Žilijen Lametri (Julien de LaMettrie), verni matematičkom, odnosno naučnom pristupu u shvatanju stvarnosti. Ovoj struji bio je naklonjen i Žan Žak Ruso (Jean-Jacques Rousseau), koji je, iako nije bio materijalista po opredeljenju, smatrao da su naučni i tehnološki progres najbitniji pokazatelji napretka civilizacije (up. Surber 1998: 10), a moguće je da je uticala i na ideje Ernesta Gelnera po pitanju industrijalizacije kao glavnog preduslova nastanka jedne nacije (v. Gelner 1997). Ovo stanovište pretpostavlja mogućnost objektivne spoznaje stvarnosti. Na osnovu njega, posmatrajući merljivi tehnološki i naučni napredak, možemo meriti i civilizacijski napredak. Ipak, deluje da ovaj pristup ima i jednu redukcionističku crtu, jer mu nedostaje metaistorijski i imagološki pogled na stvarnost, koji je u ovom radu zastupljen.

Takođe, još sredinom 19. veka, zajedno sa Fridrihom Engelsom (Friedrich Engels), Karl Marks je sumirao dijalektičke metode za tumačenje istorije, koje su prvobitno postavili nemački idealisti, a koji se javlja pod imenom *dijalektički materijalizam*, *istorijski materijalizam* ili *naučni socijalizam* i podrazumeva stanovište da se kultura posmatra kao sekundaran fenomen, odnosno kao odraz fundamentalnijih istorijskih sila, a da njeno objašnjenje treba tražiti u ekonomskim procesima koji su je izrodili. Marks se, međutim, nije zadržavao samo na teorijskom tumačenju kulture. On se

zalagao za princip aktivne, primenjene filozofije (up. Surber 1998: 11) i pokušao je da prilagodi ovo poimanje kulture svom primarnom i praktičnom cilju – prevazilaženju kapitalizma, koji je, prema njegovom mišljenju, doveo do otuđenja, iracionalnog ograničavanja sopstvenih potencijala i destrukcije kreativnosti individualnog i društvenog života. Ova filozofija je, prema mišljenju Surbera (up. Surber 1998: 11), otvarala put novoj politici, u kojoj nije bilo posebnog mesta za naciju i nacionalistička osećanja. Tako se indirektno zastupala dekonstrukcija koncepta nacije, koja je za radničku klasu i njihovu borbu protiv buržoazije bila nepoželjna jer je pomerala fokus sa klasne borbe. To je značilo da nacija kao koncept, prema komunističkom diskursu o stvarnosti, gubi primat. Međutim, ova činjenica nije sprečila postepenu ekstremizaciju i ovog diskursa o stvarnosti. Marksova dela su u 20. veku inspirisala komunističke režime širom sveta, a njegova najpotpunija formulacija istorijskog materijalizma, napisana 1859. godine, glasi: „U društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje, koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga. Celokupnost tih odnosa proizvodnje sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu, na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svesti. Način proizvodnje materijalnog života uslovljava proces socijalnog, političkog i duhovnog života uopšte” (Marks prema From 1979: 26). Ono što je karakteristično za radničku klasu jeste činjenica da ona po prirodi ne mora nužno da bude ograničena na jednu naciju, tj. u stanju je da prevaziđe „nacionalni egoizam”, te je tako *Komunistički manifest* imao slikoviti slogan „Proleterci svih zemalja, ujedinite se”, dajući mu internacionalni karakter (Hejvud 2005: 193). Ovo nam sugerise na postojanje transkulturološkog preslikavanja jednog diskursa o stvarnosti na druge državne entitete. Sličnom logikom, možemo zaključiti da se, isto kao što je to bio slučaj sa fašizmom u Italiji, nacizmom u Nemačkoj i Rumuniji, i ovaj režim preslikavao tamo gde su se za to stvorili pogodni uslovi. Ipak, u ovom radu neće biti mnogo osvrta na komunistički diskurs o stvarnosti, iako se između svakog totalitarnog režima – a komunizam je bio ekstremizovan koliko i fašizam – može povući paralela, kada se sam režim svede na svoju bazičnu formu i „očisti” od specifičnih narativa (v. poglavlje 6.2)³⁵.

Početkom 20. veka, *psihoanaliza* Zigmunda Frojda (Sigmund Freud) uvodi nesvesno u razumevanje ljudske psihologije, i mada svesno ostaje u direktnom kontaktu sa realnošću, nesvesno postaje baza iz koje Frojd pristupa proučavanju snova, ljudske seksualnosti, kreativnosti, nesvakidašnjih iskustava i ostalih fenomena, kojim su se ranije bavili samo umetnici i, delimično, filozofi (up. Surber 1998: 12). Proširujući svoje stanovište sa individualnog na društveno, Frojd iz iste perspektive tumači i kulturu, posmatrajući je kao kolektivnu projekciju procesa i konflikata ukorenjenih u psihodinamici svakog ljudskog bića, što znači da je kultura kao takva vođena skupom individualnih psiha (up. Surber 1998: 13), te se stoga ne može tumačiti isključivo sa racionalnog, svesnog stanovišta. Ovo stanovište je veoma blisko imagološkoj predstavi sebe i drugih u književnom diskursu (v. poglavlje 2.1)³⁶. Pošto su ove predstave vrlo subjektivno obojene, možemo zaključiti da su, kao takve, često udaljene od činjeničnog stanja stvari, što stavlja objektivnost tumačenja stvarnosti pod znak pitanja. Posmatrano kroz prizmu imagologije, uverenja koja nisu objektivno potvrđena postaju validan alat u tumačenju stvarnosti, jer ona jesu evidentno prisutna u našoj psihi i mi se često vodimo njima.

U svojoj psihologiji, Frojd razlikuje tri tipa ljudi koji sačinjavaju savremeno kulturno društvo: „prirodnog čoveka”, koji je najbrojniji i koji nije mogao razviti u sebi Nad-ja, usled čega slepo stremljenje potpunom zadovoljavanju svojih prohteva; „kulturnog simulanta” koji se ponaša kao moralna ličnost iz straha od kazne pod uticajem spoljašnjih zabrana; i „kulturnog čoveka” koji je putem introjeksijske objektivnosti usvojio norme koje iz njih potiču i koji se na taj način osposobio da sam sebi uskraćuje izvesna nagonska zadovoljenja. Ovog poslednjeg, Jerotić smatra

³⁵ Pogledati poglavlje 6.2 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji.

³⁶ Pogledati poglavlje 2.1 Metaistorijski, imagološki i metabletički pristup diskursu o stvarnosti.

malobrojnim, i ne naziva „kulturnim”, već „visokocivilizovanim” (Jerotić 1974: 16).

Dakle, kulturni čovek bi mogao biti isključivo onaj koji, ne samo da je u stanju da sebi uskraćuje ili ograničava nagoniska zadovoljstva, već usled toga više ne oseća nikakve smetnje ili bol, čak doživljava radost zbog odricanja. Međutim, prema Frojdovom mišljenju, sreća i sloboda ne predstavljaju rezultat kulture, i mada je kod njega kultura imala negativnu oznaku, ipak je nije smatrao bezvrednom, jer, uzimajući u obzir sva odricanja i žrtve koje kultura zahteva, sasvim je razumljivo što ona ne nosi neizostavno i osećanje sreće. Ipak, zarad sigurnosti koju pruža, kulturni čovek se delimično odriče svoje apsolutne slobode i sreće koja proističe iz zadovoljenja iskonskih nagona i prihvata ograničenja koja kultura nameće (up. Frojd 2005: 63). S obzirom da bi brutalnost i opasnost koju bi anarhija nosila sa sobom u društvu u kome je sloboda neograničena, bila nepodnošljiva, čovek se svesno odriče dela svojih sloboda i apsolutnih prava kroz uređeno društvo u kome su zastupljena ograničenja, pravila, zakoni, odnosno sistem koji znači sigurnost za sve, na uštrb dela lične slobode.

Sa stanovišta kolektivne psihologije, svaki član kolektiva, kako bi zadovoljio potrebu za ljubavlju i grupnom harmonijom, vremenom preuzima identitet te grupe, što postaje izraženije ukoliko postoji osećanje ugroženosti, jer grupa pruža osećaj zaštićenosti i sigurnosti (v. Freud 1949). Ova ideja, dakle, podržava upravo onu osobinu identiteta koja podrazumeva mogućnost konstrukcije i dekonstrukcije u zavisnosti od dinamike grupe i trenutnih potreba pojedinca kao aktivnog člana društva, pri čemu nacija, odnosno nacionalni identitet, može da se tretira kao grupa ili društvo i da se na taj način zakonitosti koje se odnose na pojedinca ili grupu preslikaju na čitavu naciju. Stoga, iza ove kolektivističke ideje može da se krije prostor za manipulisanje diskursom o stvarnosti, pa su se tako u nacističkom diskursu o stvarnosti u Nemačkoj i fašističkom u Rumuniji iza ideje kolektiviteta, koja je kroz propagandu forsirana u zajednici (v. poglavlja 8.1.2 i 8.2.2)³⁷, sprovodile nepacifističke i vrlo nehumane aktivnosti.

Frankfurtska škola je formirana posle Prvog svetskog rata, u pokušaju da se uhvati korak sa vremenom i nastavi ideja prosvetiteljstva, u kojoj razum dominira, kao i da se dozvole promene samog diskursa. Odbacujući marksistički ortodokсни materijalistički diskurs, ona ipak ostaje verna opštim principima materijalističke kritike, sa stavom da je ovom diskursu potrebna modifikacija, jer predstavlja opasnost za nastanak totalitarizma i zloupotrebe, što se primećivalo u sovjetskom sistemu, odnosno pomenutom komunističkom diskursu o stvarnosti. Uviđajući da, uz određene promene, psihoanaliza kao diskurs može da se uklopi u njihov obrazac kritike, pogotovo po pitanju uticaja modernih mas-medija i društvene organizacije na stavove i ponašanja pojedinaca i društvenih grupa, frankfurtska škola ju je delimično prihvatila (up. Surber 1998: 15).

Njihov stav je bio da istorijska dešavanja nakon Prvog svetskog rata zahtevaju temeljnu reviziju, prevrednovanje vrednosti i rekonstrukciju misli, a vrlo često i odbacivanje dobrog dela materijalističke kritičke tradicije, te su vremenom usvojili tendencije idealističke tradicije Kanta i Hegela, preuzeli delove iz psihoanalize i razmenjivali ideje sa predstavnicima liberalnog humanizma i hermeneutičke tradicije. Bili su, dakle, eklektički pokret te je stoga možda najbolje, navodi Surber, definisati ovaj diskurs kao pokušaj formulisanja novog seta pitanja za novi istorijski kontekst koji nudi 20. vek (up. Surber 1998: 129).

Osnivanjem Instituta za društvena istraživanja 1923. godine u saradnji sa Univerzitetom u Frankfurtu, čovek, ne kao individua, nego kao član zajednice, stavljen je u fokus istraživanja, kao i pitanje zašto je komunizam pobedio u Rusiji, a doživeo propast na industrijalizovanom Zapadu. Mada je, dolaskom nacionalsocijalista na vlast, društvo zabranjeno, mnogi članovi su izbegli u Ameriku i nastavili svoje delovanje, uz finansijsku podršku Teodora Adorna (Theodor Adorno), koji je finansirao dobar deo empirijskih istraživanja, naročito ona vezana za analizu odnosa između individue i društva, kao i za studije nacizma i antisemitizma (v. poglavlje 9.1)³⁸. Nakon rata, neki

³⁷ Pogledati poglavlja 8.1.2 Propaganda kroz delo Moja borba: metaistorijski i imagološki osvrt i 8.2.2 Propaganda kroz delo Za moje legionare: metaistorijski i imagološki osvrt.

³⁸ Pogledati poglavlje 9.1 Teorijski model dekonstrukcije diskursa o stvarnosti.

članovi frankfurtske škole su se vratili u Nemačku, a sam pokret imao je uticaja u čitavoj Evropi (v. Jay 1996).

Maks Horkhajmer (Max Horkheimer), koji je bio direktor društva 1930. godine, napisao je programsko delo *Tradicionalna i kritička teorija (Traditionelle und kritische Theorie)* 1937. godine, klasično delo koje objašnjava glavne ideje frankfurtske škole i teorijsku osnovu kritičke teorije društva (v. Horkhajmer 1970). U ovom delu, on smatra tradicionalnom svaku teoriju čija je dominantna ideja svet kao skup objektivnih činjenica koje se mogu posmatrati i koje posmatrač pasivno registruje. U tradicionalno ubraja i nastojanje da se znanje formuliše tako da korespondira sa pomenutim činjenicama, kao i pokušaje da se znanje uklopi u prividno logičan matematički kontekst, koristeći pozitivistički, odnosno naučni pristup. Takođe smatra da su tradicionalne teorije, bez obzira što se predstavljaju kao objektivne i neutralne, uvek direktna posledica društvenog i ekonomskog konteksta svog vremena, zbog čega se zalaže za novu teoriju, koja će da bude „intelektualna strana istorijskog procesa emancipacije proleterijata” (Horkhajmer 1970: 60).

Prikaz ideja frankfurtske škole u egzilu u Americi, Horkhajmer i Adorno daju u svom delu *Dijalektika prosvetiteljstva (Dialektik der Aufklärung)*, gde navode da se istorija mora razumeti kao neprestana dijalektika između mitologije i prosvetiteljstva. Pozivajući se na Homerovu *Odiseju*, oni predstavljaju dijalektičku tezu: s jedne strane, tvrde da je mitologija pokušaj da se nametne red i da se osigura dominacija čoveka naspram iracionalne sudbine koju nameće priroda, kao i naspram iracionalnih impulsa unutrašnje ljudske prirode, s druge strane, ističu da prosvetiteljstvo, u svom nastojanju da odbaci mitologiju, stvara novu, svoju mitologiju (v. Horkheimer, Adorno 1947). Ovo stanovište nam ukazuje na važnost mita, na njegovo postojanje u svakom kontekstu, bilo da tumačimo stvarnost pozitivistički ili krajnje subjektivno. Bez mita, koji našem postojanju daje značenje, smisao, ne bi bilo diskursa o stvarnosti za izučavanje. Upravo je mit suština naše stvarnosti i sam diskurs koji istražujemo, jer predstavlja važeći pogled na svet.

Horkhajmer navodi da je pravi zadatak obrazovanja, bez kog se ne može podržati ni jevrejski, ni hrišćanski, ni nemački cilj, da ljudi postanu osetljivi ne na nepravdu prema Jevrejima, već na bilo koji progon i da se nešto u njima pobuni kada se ma koji pojedinac ne tretira kao racionalno biće (v. Horkheimer 1961: 118). Dakle, prema Horkhajmeru, zadatak teoretičara i edukatora bio je da razviju osećaj za postojanje nepravde, ali ispunjenje tog zadatka u 20. veku kao da nije bilo potpuno. Nedostajao je faktor saosećanja da se izbegne sudbina prognanih.

Ono što možemo preuzeti od Horkhajmera i frankfurtske škole jeste ideja da se saosećanje uči, da je ono zadatak edukatora i teoretičara, koji moraju neprestano osveščivati one oko sebe. To znači da bismo, u idealnom slučaju, u savremenom svetu mogli i morali da konstruišemo diskurs o stvarnosti, u kome se neguje senzibilnost na nepravdu, čime bismo konstruisali stvarnost u kojoj bez straha i u isto vreme, na istom prostoru, mogu da postoje svi.

Navedeni diskursi i ideje nam pokazuju da je stvarnost moguće tumačiti na različite načine. Nema, dakle, tačnog ili pogrešnog pristupa, postoji samo moguće ili nemoguće tumačenje perioda oko Prvog svetskog rata, kada je izgledalo da Evropa gubi kontrolu nad dešavanjima. Pomoću izdvojenih diskursa³⁹, koji se kreću od hermeneutičke zamene objektivnosti posmatrača subjektivnošću tumača, preko naglašavanja uslovljenosti kontekstom, Marksovog komunizma, koji je svetu ponudio klasni mit u ideologiji vladavine proleterijata, do Frojdove vladavine nesvesnog nad razumom, i značaja mita za razvoj društva kod frankfurtske škole, približavamo složenost konteksta s početka 20. veka, koji je evidentno oblikovao međuratni period.

Odjeke toga nalazimo i u umetnosti, koja je postajala nepovezana – avangardna poezija je isprepletala sintaksu i razbacala reči po stranicama, a novi umetnici su počeli da napadaju sam

³⁹ Na vladajući diskurs o stvarnosti uticali su još neki koncepti, koji nisu razrađeni u ovom radu, iako predstavljaju primamljivo polje za izučavanje baš u kontekstu koji nudi tema ove disertacije, ali su ipak tematski dovoljno udaljeni da predstavljaju pogodan materijal za neko buduće istraživanje. Reč je o Ajnštajnovom univerzumu, koji je prodrmao naučnu javnost, Pikasovom kubizmu, koji je izvmuo naopačke ljudsku anatomiju, Šenbergovoj muzici koja postaje atonalna i tako dalje.

koncept umetnosti. Marsel Dišan (Marcel Duchamp) je odbacio svako slikarstvo, jer je napravljeno za oko⁴⁰, a ne za um, dok je 1916. nemački pisac Hugo Bal (Hugo Ball), razmišljajući o stanju savremene umetnosti rekao: „Slika ljudskog oblika postepeno nestaje iz slikarstva ovih vremena i svi predmeti se pojavljuju samo u fragmentima [...] Sledeći korak je da poezija odluči da ukine jezik”⁴¹ (Trachtman 2006). Smer u kome se avangarda kretala, u nekom hibridnom sklopu umetnosti i politike, biće prikazan u narednom poglavlju, posle čega će uslediti i osvrt na još jedan diskurs, koji uključuje rasni, nacionalni mit, u svom hegemonskom pokušaju da se nametne kao vladajući kroz nacističku i fašističku ideologiju u međuratnom periodu Nemačke i Rumunije.

Kada se uzme u obzir očigledna neophodnost multidisciplinarnosti i kontekstualna uslovljenost tematike ovog rada, uočavamo da novi imagološki pristup donosi novine u izučavanju perioda o kome je već dosta rečeno. Ove novine podrazumevaju, s jedne strane, svest o predstavi o „drugosti”, koju pruža imagološka perspektiva i s druge strane, metaistorijsku analizu stvarnosti, koja se osvrće na istorijske događaje, ali daje im širi smisao i značenje.

3.1 Avangarda i novo društvo *in statu nascendi*

Čovek avangarde je kao neprijatelj unutar grada koji želi da uništi, protiv koga se buni; jer kao i svaki sistem vlasti, uspostavljeni oblik izražavanja je takođe oblik ugnjetavanja.

— Ežen Jonesko (Eugène Ionesco)

Period u kome se avangarda pojavila ne označava samo razilaženje od starog sistema vrednovanja i diskursa o stvarnosti, već se paralelno sa njom manifestuju i dve značajne, a vrlo verovatno i najznačajnije totalitarističke struje 20. veka. S jedne strane, to je bio ekstremni nacionalizam, koji diskriminiše ljude na nacionalnoj i rasnoj osnovi, što je dovelo do ekstremne nacionalne borbe u fašizmu, odnosno nacizmu. S druge strane, pojavio se i ekstremni komunizam, koji diskriminiše ljude na socijalnoj osnovi, što je rezultiralo ekstremnom klasnom borbom u boljševizmu. Ove dve totalitarističke ideologije predstavljaju, u skladu sa svojim ekstremnim manifestacijama u istoriji, dva pola. Na jednom polu se nalazi ideja nacije i nacionalnosti, o čemu su već izložene teorije u prethodnim poglavljima. Na drugom polu je boljševizam, koji stoji nasuprot nacionalnih ideja, jer je imao nameru da ujedini sve proletere sveta kao socijalnu klasu, bez obzira na njihovu naciju, i to pod parolom „Proleter svih zemalja, ujedinite se!”. Ako polazimo od ovih činjenica, bolje razumemo avangardu i dekonstrukciju starog sveta, kao i korene rekonstrukcije društava na osnovama koje su za vreme avangarde bile tu, iako *in statu nascendi*, tj. u razdoblju nastajanja. Stoga, kako bismo objasnili povezanost avangarde u politici i kulturi, potrebno je da se ovde kratko osvrnemo na vezu koja je postojala između ova dva domena u društvu koje se našlo *in statu nascendi*.

⁴⁰ “retinal pleasure” v. The Art Story, “Marcel Duchamp French Painter And Sculptor”.

⁴¹ “The image of the human form is gradually disappearing from the painting of these times and all objects appear only in fragments [...] The next step is for poetry to decide to do away with language.” v. Paul Trachtman “A Brief History of Dada” in Smithsonian magazine.

Avangarda kao pojam u vezi sa ratom⁴² datira još iz srednjeg veka, a u kontekstu izražavanja napredne pozicije u politici⁴³, književnosti, umetnosti i religiji počinje da se koristi u 19. veku, kada se povezuje sa revolucionarnim političkim stavom, što objašnjava moderan prizvuk pojma (v. Călinescu 1987: 103). Termin je bio pogodan za korišćenje u novim, revolucionarnim pokretima, orijentisanim ka budućnosti, uključujući i kulturu i književnost (Isto).

U književno-umetničkom kontekstu, upotreba termina avangarda je izvedena, dakle, iz jezika revolucionarne politike, a vezuje se za Rodrigezov (Olinde Rodrigues) spis u knjizi pod naslovom *Književna, filozofska i industrijska mišljenja (Opinions litteraires, philosophiques et industrielles)* iz 1825. godine (v. Călinescu 1987: 102). Rodrigez se poziva na svog učitelja Sen Simona (Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon), koji pak u kontekstu avangarde navodi sledeće:

„Nove meditacije su mi dokazale da stvari treba da idu napred sa umetnicima na čelu, a zatim sa naučnicima, i da industrijalci treba da dođu posle ove dve klase“⁴⁴ (Sen Simon prema Călinescu 1987: 102).

Sen Simon je smatrao da je umetnik „čovjek mašte“ i da je kao takav sposoban ne samo da predvidi budućnost, već i da je kreira, i to sa zadatkom da „uzme 'zlatno doba' prošlosti i projektuje njegov magični sjaj u budućnost“⁴⁵ (Sen Simon prema Călinescu 1987: 102). On navodi sledeće:

„Mi, umetnici, služićemo kao vaša avangarda; moć umetnosti je zaista najneposrednija i najbrža. Imamo oružja svih vrsta: kada želimo da širimo nove ideje među ljudima, mi ih urezujemo u mermer ili slikamo na platnu; popularišemo ih poezijom i muzikom; naizmenično pribegavamo liri ili fruli, odi ili pesmi, istoriji ili romanu; pozorišna scena nam je otvorena, i uglavnom odatle naš uticaj crpi elektricitet, i to pobeđnički. Mi se obraćamo mašti i osećanjima ljudi: stoga treba da postignemo najživopisniju i najodlučniju vrstu akcije; i ako danas izgleda da ne igramo nikakvu ulogu, ili u najboljem slučaju veoma sporednu, to je rezultat nedostatka zajedničkog pokreta i opšte ideje umetnosti, koji su od suštinskog značaja za njihovu energiju i uspeh“⁴⁶ (Sen Simon prema Călinescu 1987: 102-103).

Ovakvo viđenje avangarde prisutno je i u marksističko-lenjinističkoj teoriji partije kao revolucionarne avangarde proletarijata, a iz estetskog ugla, preliva se na umetnost, što je uočljivo u stanovištu da „poeziju treba da stvara ne jedan, već svi.“⁴⁷ (Lautréamont prema Călinescu 1987: 104). Tako politička avangarda teži da opravda ideju da umetnost treba da se potčini zahtevima i

⁴² Na francuskom se termin sastoji od dve reči: „avant“, što znači „ispred“ i „garde“ sa značenjem „čuvati“, u slobodnom prevodu možemo reći „predvodnik“ (v. De Tore 2001: 10–11).

⁴³ Istorijski posmatrano, upotreba koncepta avangarda u političkoj misli počinje 1790-ih u časopisu *Avangarda vojske istočnih Pirineja (L'Avant-garde de L'armée des Pyrénées orientales)*, koji je zagovarao odbranu jakobinskih ideja i težio da dopre do što šire publike (v. Călinescu 1987: 103).

⁴⁴ “New meditations have proved to me that things should move ahead with the artists in the lead, followed by the scientists and that the industrialists should come after these two classes.”

⁴⁵ “To take the 'Golden Age' of the past and project its magic glow into the future.”

⁴⁶ “It is we, artists, that will serve as your avant-garde; the power of the arts is indeed the most immediate and the fastest. We have weapons of all sorts: when we want to spread new ideas among people, we carve them in marble or paint them on canvas; we popularize them by means of poetry and music; by turns, we resort to the lyre or the flute, the ode or the song, history or the novel; the theatre stage is open to us, and it is mostly from there that our influence exerts itself electrically, victoriously. We address ourselves to the imagination and feelings of people: we are therefore supposed to achieve the most vivid and decisive kind of action; and if today we seem to play no role or at best a very secondary one, that has been the result of the arts' lacking a common drive and a general idea, which are essential to their energy and success.”

⁴⁷ “Poetry should be made not by one but by all.”

potrebama političkih revolucionara, dok umetnička avangarda insistira na nezavisnom revolucionarnom potencijalu umetnosti (v. Călinescu 1987: 107). Svakako, obe polaze od premise da su radikalne promene neophodne.

Sedamdesetih godina 19. veka u Francuskoj je termin avangarda, iako još uvek korišćen u svom političkom značenju, počeo da označava malu grupu naprednih pisaca i umetnika koji su preneli duh radikalne kritike društvenih formi u domen umetničkih formi, što nije uključivalo umetnikovo potčinjavanje uskoj političkoj filozofiji ili njihovo pretvaranje u puke propagandiste (v. Călinescu 1987: 112). Propaganda, da bi bila efikasna, mora da pribegne najtradicionalnijim, šematskim, pa čak i najjednostavnijim oblicima diskursa, dok su umetnici nove avangarde težili da zbacе sve obavezujuće formalne tradicije umetnosti i da uživaju u uzbudljivoj slobodi istraživanja potpuno novih, ranije zabranjenih horizonata kreativnosti, snažno verujući da, ukoliko unesu revoluciju u umetnost, oni će uneti revoluciju i u život (Isto). Tako su se svesno okrenuli protiv stilskih očekivanja, koju su politički revolucionari pokušavali da ostvare upotrebom revolucionarne propagande.

Stoga možemo zaključiti da su u avangardi na jednom polu stajali umetnici, a na drugom političari. U sferi politike, Lenjin je prvi put definisao partiju kao „avangardu radničke klase”⁴⁸ i koristio argument revolucionarne avangarde da osudi književnu delatnost koja ne funkcioniše kao mali „zupčanik u „velikom” mehanizmu socijaldemokratije, mehanizmu koji je trebalo da pokrene isključivo partija:

„Dole nestranačka literatura. Dole književni nadljudi. Književnost mora postati deo zajedničke stvari proletarijata, zupčanik i šraf jednog velikog socijaldemokratskog mehanizma koji pokreće cela politički svesna avangarda čitave radničke klase. Književnost mora postati sastavni deo organizovanog, planskog i integrisanog rada Socijaldemokratske partije”⁴⁹ (Lenjin prema Călinescu 1987: 114).

Prema ovom stanovištu, književnost treba da služi politici, što nije daleko od propagande kakvu znamo u nemačkom nacističkom (v. poglavlje 8.1.2)⁵⁰ i rumunskom fašističkom režimu (v. poglavlje 8.2.2)⁵¹.

Usled posledica Lenjinovih revolucionarnih aktivnosti, deo rumunske intelektualne elite bio je u svojevrsnom šoku. Zato su se rumunski intelektualci, inače različitih pogleda na svet, intenzivno družili i odbijali politizaciju kulture (v. poglavlje 6.2)⁵². Usled velikog straha od boljševizma, koji je uzimao maha i sve više uticao na Rumuniju, koja je delila značajne granice sa Sovjetskim Savezom, počeli su da traže utočište u nacionalnoj politici, koja je vremenom dobijala nacionalističke odlike. Jačanje nacionalizma dešavalo se postepeno, od Hitlerovog preuzimanja funkcije kancelara 1933. godine, kada je nacionalizam prerastao u neku vrstu mode i transkulturološki se širio u mnoge zemlje Evrope.

Nasuprot tome, u kontekstu umetnosti, u vreme Prvog svetskog rata, evropska avangarda uvela je nova pravila i nove ideje, rasplamsala kreativnost mladih umetnika, temeljno dekonstruišući stare principe i oslobadajući umetnost starih ograničenja. Kao takva, ona predstavlja konkretan primer za rušenje i dekonstrukciju jednog tradicionalnog konstrukta, čime je stvoren

⁴⁸ “the avant-garde of the working class”

⁴⁹ “Down with non-partisan literature. Down with literary supermen. Literature must become part of the common cause of the proletariat, a cog and a screw of one single great Social- Democratic mechanism set in motion by the entire politically-conscious avant-garde of the entire working class. Literature must become a component of organized, planned and integrated Social-Democratic Party work.”

⁵⁰ Pogledati poglavlje 8.1.2 Propaganda kroz delo Moja borba: metaistorijski i imagološki osvrt.

⁵¹ Pogledati poglavlje 8.2.2 Propaganda kroz delo Za moje legionare: metaistorijski i imagološki osvrt.

⁵² Pogledati poglavlje 6.2 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji.

prostor za slobodno postojanje umetnosti i filozofije, i istovremeno može poslužiti i kao primer za konstrukciju sasvim novog diskursa o stvarnosti.

Na tragu ove ideje uočavamo da ni ova „umetnička” avangarda nije mogla biti sasvim apolitična, te se u njoj, kao izrazito politizovanom domenu, javlja snažan aktivizam, najizraženiji u dadaizmu, koji će u potpunosti porušiti ne samo sve tradicionalne oblike, već i logičke zakone.

Iz perspektive umetnosti, avangarda, kako je shvata Giljerme de Tore (Guillermo del Toro), u svoj svojoj širini i kvalitetima, nikada nije bila škola, tendencija ili propisan način pisanja, već zajednički imenitelj različitih *izama*⁵³ koji su imali uzlete tokom 20. veka (v. De Tore 2001: 11). Posmatrano kroz *izme*, mogli bismo reći da je avangarda bila stilska formacija, po definiciji antiformativna, i sa glavnom namerom da preispituje temelje stvaranja. Klasične, akademske i zvanične umetnosti i književnosti bile su agresivno odbačene u avangardi, koja do krajnosti pojačava čin negiranja i kao svoje glavne odlike pominje nihilizam, ekstremizam, osporavanje, antikulturu, anticivilizaciju, iracionalizam, antikonvencionalizam, antilepo, antiumetnost, antiknjiževnost, antiuspeh, antistvaranje (Marino 1998: 7). Međutim, kao pozitivne odlike avangarde Marino navodi pohvalu i genezu novine, večnu novinu i sadašnjost, opsednutost budućnošću, novu lepotu, stvaranje, poeziju i poetski jezik, slobodu, duh sklon igri, i ponovno pronađenu tradiciju. Kao takva, avangarda predstavlja realizam 20. veka, odnosno umetnički, a pre svega ljudski odgovor na stvarnost u kojoj se Evropa našla tog stoleća (up. Sabolči 1997: 21).

Ipak, u Nemačkoj se uglavnom nije blagonaklono gledalo na stvaralaštvo avangardnih buntovnih umetnika, koji su doživljavani kao pretnja tadašnjem režimu, te je pokušaj vlasti da odbaci i izbriše pomenuti pokret u suštini bio pokušaj dekonstruisanja ovog slobodnog pogleda na svet do samog uništenja i istovremeno konstruisanja novog, režimskog, nacističkog i precizno definisanog diskursa o stvarnosti, u kome nema mesta za eksperiment, inovacije i bunt (v. poglavlje 6.1)⁵⁴. To znači da su nacističkoj Nemačkoj na avangardu u velikoj meri uticala politička stremljenja, te je odbacivanje stvaralaštva avangardnih pokreta, odnosno pokušaj njihove dekonstrukcije, u praksi značio konstruisanje novog, snažno politički obojenog diskursa o stvarnosti za jedan deo nemačkog stanovništva. Tak je prvi korak Nacističke partije po dolasku na vlast, bio da putem cenzure zabrani sva nova stremljenja, koja su smatrana izopačenom umetnošću (*entartete Kunst*), istovremeno ih ismevajući kroz propagandu. Važno je naglasiti da nacisti nisu bili samo protiv avangardne umetnosti, već protiv svake književnosti i umetnosti koja nije odgovarala njihovim nacionalnim i socijalnim zahtevima, dakle koja nije bila herojska, niti u službi nacionalnog mita i u središte nije postavljala Firera (Isto). Tako je, pod pritiskom politike i cenzure, ideal sve više postajala *književnost krvi i tla* (*Blut und Boden Literatur*). Unutar ovakvih okvira nije bilo moguće stvarati avangardnu umetnost, a kasnije se proganjao i svaki vid njenog manifestovanja, zaključuje Sabolči (Miklós Szabolcsi) (up. Sabolči 1997: 21).

Avangarda o kojoj je ovde reč odraz je buđenja umetnika iz somnambulske šetnje po evropskom tlu. Ona je reakcija na Prvi svetski rat, na siromaštvo, glad, destrukciju kojom je pulsirala Evropa pripremajući se za naredni, još strašniji sukob. Avangarda kao odgovor predstavljala je krik umetnika, nekada i vrištanje bez tona, i baš kao Munkov (Edvard Munch) *Krik* ona simbolizuje položaj modernog čoveka koji pokušava da prevrednuje vrednosti i nađe novi oslonac u stvarnosti.

Iz perspektive konstrukcije i dekonstrukcije, možemo reći da je avangarda vrlo plastičan fenomen i, samim tim, jedan od najboljih primera za ilustraciju koncepta (de)konstrukcije. Ona u

⁵³ *Izmi* koji su se smenjivali u avangardi bili su: futurizam, ekspresionizam, kubizam, ultraizam, dadaizam, nadrealizam, purizam, konstruktivizam, neoplasticizam, apstraktivizam, babalizam, zenitizam, simultanimizam, suprematizam, primitivizam i panlirizam. Avangarda je tako u 20. veku, kao umetnički koncept, postala dovoljno sveobuhvatna da označi sve nove škole čiji su estetski programi uglavnom definisani njihovim odbacivanjem prošlosti i kultom novog, pri čemu se novina postizala procesom destrukcije tradicije (v. Călinescu 1987: 117).

⁵⁴ Pogledati poglavlje 6.1 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj.

kratkom vremenskom intervalu oslikava rušenje starog i konstruisanje novog u umetnosti, što je mehanizam koji se dešava i kada je reč o diskursu o stvarnosti. U ovom kontekstu, u prvoj deceniji 20. veka širom Evrope došlo je do velike duhovne pobune mlade generacije, koja sebe vidi kao silu u borbi protiv svih tradicionalnih vrednosti i tekovina građanske kulture. Težeći drastičnoj promeni, avangardisti su radikalno preokrenuli dotadašnje norme stvaranja, te je kod njih prvo formulisana teorija, koja je zatim primenjivana u praksi, ili čak, mogli bismo reći da su se kod njih teorija i praksa rađale zajedno. Tako je prekršeno vekovima staro pravilo da se, pre nego što se formulišu pravila nekog pravca u umetnosti, dakle teorija, prvo javljaju karakteristike tog određenog pravca u delima, kao što su se pojavile grčke tragedije, a tek nakon njihovog nastanka su formulisane Aristotelove norme u delu *Poetika* (v. Aristotel 1977). Avangarda je time, od samog početka, ukazala na to da želi, ne samo da radikalno menja dotadašnji diskurs o stvarnosti, već i da ga u potpunosti anulira i dekonstruiše, kršeći sva dotadašnja pravila i norme. Tako su, polazeći od jezika, avangardisti često odbacivali jezičke norme i namerno kršili njegova ustrojstva. Mada zastrašeni budućnošću, oni su istovremeno i opčinjeni njom, te je njihova pobuna naslućivanje neizbežne katastrofe do koje će potom zaista i doći izbijanjem svetskog rata i strahovitim stradanjima velikog dela čovečanstva. Sveopšte osećanje krajnje uznemirenosti koje je usledilo izazvalo je u umetnosti najradikalniji stilski preobražaj od vremena renesanse, kada je kao osnovni zahtev umetnosti utemeljen princip da treba prikazati stvarnost, makar se ona i apstrahovala u većoj ili manjoj meri. Otuda je subjektivni izraz kao lavina naglo rušio sve prepreke pred sobom. Izgubila se osnovna funkcija jezika u dotadašnjoj književnosti – da svojom razumljivošću povezuje pesnika i njegovog čitaoca, da bude konzistentan i neisprekidan.

U avangardi stvaralac više nije raspolagao vremenom koje bi mogao da investira u pisanje. Na primer, Apoliner (Guillaume Apollinaire), jedan od najreprezentativnijih predstavnika traganja za novim oblicima u poeziji i umetnosti, stvara svoju poeziju na frontu, u rovovima tokom Prvog svetskog rata, tako da je i jezik koji koristi, isto kao što su bili i prostor i vreme – razoren (v. Van Dijck 2019: 555–561). U ovom procesu se razbijaju gramatički oblici, kidaju sintaksičke povezanosti, lome se ustaljene forme pesama, metrike, odvajaju se boje od čulnih opažaja i stvaraju se nove reči. U nemačkoj književnosti ove težnje prvo se javljaju u ekspresionizmu, koji kao dominantan pravac daje obeležje jednoj deceniji duhovnog života kod Nemaca (v. Konstantinović 1987: 211), dok u Rumuniji svet umetnosti biva zahvaćen neustrašivim eksperimentalizmom koji donose rumunski dadaisti u Cirihi.

Interesantno je da je paralelno sa ovim avangardnim pokušajem kulturološkog prevrata i dekonstrukcije diskursa o stvarnosti, u Cirihi, planirana jedna sasvim drugačija dekonstrukcija – boljševička revolucija, sa jednakom, a možda i većom rušilačkom snagom. Tako je, dok su se u pozorištima i kabareima Ciriha izvodili dadaistički performansi, u istom gradu, Lenjin pripremao svoje revolucionarne aktivnosti (v. Volkogonov 1994: 160). Lenjinova glavna ideja bila je, kako je sam isticao, „pretvaranje sadašnjeg imperijalističkog rata u građanski rat”⁵⁵, što je, prema njegovom mišljenju, predstavljalo jedinu ispravnu proletersku parolu (Lenjin prema Volkogonov 1994: 161). Dakle, njegova dekonstrukcija diskursa o stvarnosti išla je u pravcu oružanog nasilja i prinude kao načina suočavanja sa problemima mira, zemlje i slobode (v. Volkogonov 1994: 40). Uz to, Lenjinov, ili preciznije boljševički diskurs o stvarnosti je podrazumevao težnju za sveopštim transkulturološkim preslikavanjem na druge prostore, odnosno pokretanjem revolucije u drugim zemljama. Na primer, u julu 1920. godine verovao je da treba „[...] podstaći revoluciju u Italiji, sovjetizovati Mađarsku, a možda i Čeho[slovačku] i Rumuniju”⁵⁶ (Volkogonov 1994: 40).

Dakle, taj boljševički diskurs o stvarnosti podrazumevao je jednu „svetsku revoluciju” u politici, sličnu onoj koja se sa avangardom pojavila u umetnosti, u čijem fokusu je bila klasna borba protiv buržoazije. Za razliku od ove klasne borbe i još većeg krvoprolića, avangarda u kulturi i

⁵⁵ “turning the national war into a civil war.”

⁵⁶ “[...]we ought to encourage revolution in Italy right now. My own opinion is that we need to sovietize Hungary for the purpose, and maybe also Czecho[slovakia] and Romania.”

umetnosti u fokus je stavila sebe i svoj proces stvaranja, koji je mnogo bitniji od krajnjeg proizvoda stvaralaštva. Možemo reći da je avangarda porušila do tada važeća pravila i vrlo plastično istakla dekonstrukciju jednog vladajućeg diskursa o stvarnosti. U okviru svog sistema dala je prostor i slobodu za konstruisanje novih pravaca i novih pristupa u tumačenju stvarnosti. Kao primer novog pristupa stvarnosti navešćemo dadaizam zato što je ovaj pokret bio stvoren od strane umetnika koji su napustili svoju zemlju i otišli u Švajcarsku u potrazi za slobodom izražavanja, isključujući se tako iz matičnog sistema i težeći da konstruišu novu, drugačiju stvarnost za sebe. Tako je neutralna Švajcarska postala mesto okupljanja onih koji su na svoj način želeli da dekonstruišu dotadašnji i ponude novi diskurs o stvarnosti. I dok je levica nudila komunizam i diktaturu proletarijata, nudeći klasni mit i pomoću njega obećavajući svetliju budućnost, ali kršeći slobode, desnica je, s druge strane, nudila rasni mit, isto obećavajući svetliju budućnost i takođe kršeći slobode. U toj borbi za dominaciju, umetnici su razaranjem svih umetničkih normi pokušavali da izraze svoj očaj i skrenu pažnju na opasnosti koje su vrebale iza ovakvog ili nekog drugog totalitarnog diskursa o stvarnosti, koji su već uveliko potresali Evropu. U duelu dominantnih diskursa – proleterskog boljševizma i fašizma/nacizma – dešavala se, metaforički posmatrano, najmasivnija borba u Evropi 20. veka. Bila je to borba za pobedu i nametanje diskursa o stvarnosti, koji će obeležiti sve sfere života, a avangarda u umetnosti je sugerisala na opasnosti koje oni donose.

3.2 Metaistorijski susret dadaizma sa jednim totalitarizmom

Umetnost je ili plagijat ili revolucija.

— Pol Gogen (Paul Gauguin)

„Ništa bolje ne ilustruje razliku između čoveka i postčoveka nego šahovska partija koja se odigrala oktobra 1916. godine u kafeu *De La Terrasse* u Cirihu, Švajcarska, između Tristana 'sva misao nastaje u ustima' Care, oca Dade, i V. I. ('komunizam = socijalizam + struja') Lenjina, oca komunizma. Ova dva oca su se međusobno borila na šahovskoj tabli istorije, predlažući dva različita puta ljudskog razvoja. Dada je igrala za kaos, libido, kreativno i apsurdno. Komunizam je svoju energiju koristio za razum, poredak, razumljivu društvenu taksonomiju, predvidljive strukture i stvaranje 'novog čoveka'. Dadaista je bio glumac i izvođač, klovn, i pijana budala, mistik. 'Novi čovek' je bio dobro vaspitan radnik koji bi na kraju bio tako dobro materijalno opskrbljen da bi postao postčovek, biće kome cela priroda, prefinjena i motorizovana, odaje počast. Dada je rođena na sceni iz satire, gađenja, ljutnje, gnušanja, terora, improvizovanog materijala i kanalisanih isečaka stihova, dok je komunizam izašao iz knjiga filozofije i ekonomije, terorizma (sa njegovim tehnologijama prerusavanja, zavere i domaće izrade eksploziva), i crkveno inspirisanih oblika za sintezu dogme"⁵⁷ (Codrescu 2009: 16–17).

⁵⁷ "Nothing illustrates better the difference between the human and the posthuman than a chess game that took place in October 1916 at the Café de La Terrasse in Zurich, Switzerland, between Tristan 'all thought is formed in the mouth' Tzara, the daddy of Dada, and V. I. ("communism = socialism + electricity") Lenin, the daddy of Communism. These two daddies battled each other over the chessboard of history, proposing two different paths for human development. Dada played for chaos, libido, the creative, and the absurd. Communism deployed its energy for reason, order, an understandable social taxonomy, predictable structures, and the creation of "new man." The Dada man was an actor and a performer, a clown, and a drunken fool, a mystic. The "new man" was a well-behaved worker who would eventually be so well served materially that he would become posthuman, a being to whom all nature, refined and motorized, would pay homage. Dada was born onstage from satire, disgust, angst, disgust, terror, improvised materials, and

Čini se da je upravo ovo najbolji prikaz tadašnjeg diskursa o stvarnosti i izbora koji se nudio: sa jedne strane Lenjin, predstavnik ustrojstva i zagovornik klasnog rata, a sa druge Cara, predstavnik haosa, ismevanja i umetničkog protesta. Takođe, istorijski momenat je više nego plastično prikazan kroz partiju šaha jer, kako Kodresku navodi:

„Šah je suštinski 'meditacija u hitnim slučajevima' [...] za ljude prinuđene okolnostima (prenaseljenost, zatvor, pričljivi cimer) da potraže samoću u gomili”⁵⁸ (Codrescu 2009: 18).

Rat koji je besneo u Evropi oko neutralnog Ciriha, prinudio je mnoge slobodne mislioce i pacifiste da u njemu potraže utočište i prostor za upravo pomenutu „meditaciju u hitnim slučajevima”. Hitnost je podrazumevala veoma bitan odabir, odnosno ideološko usmerenje čitavog kontinenta.

Lenjin je, kao predstavnik boljševika, bio u političkom egzilu, pokušavajući da se u Cirihi poveže sa levičarima na zapadu, dok je Cara, Rumun jevrejskog porekla, zbog svojih slobodoumnih i antiburžoaskih uverenja bio izopšten iz svoje porodice, te se pod novim imenom⁵⁹ obreo u Cirihi sa željom da studira filozofiju. Lenjin je želeo da iskoristi „imperijalistički rat kao katalizator oružanog ustanka protiv kapitalizma”⁶⁰, dok je Cara verovao da je uloga umetnosti da uznemiri buržoaski senzibilitet i postavi teška pitanja o društvu, te je dadaizam video kao „magični revolver”⁶¹, mirno oružje koje bi uništilo sve tradicije postojećeg buržoaskog društva, „velikim negativnim i destruktivnim radom”⁶². I upravo „zakoni šaha (koji se ne nazivaju 'pravilima'), osmišljeni tokom milenijumske istorije da obezbede maksimalni prostor za razmišljanje unutar malog kvadrata i osećaj kretanja i promene pomoću niza simboličkih figura”⁶³ (Codrescu 2009: 18) reflektuju stanje duha u kome su se našli, ne samo Lenjin i Cara nego i čitava Evropa. U tom momentu, upravo je Cirihi, zbog svoje neutralnosti, bio ta šahovska tabla, taj skućeni prostor slobodne misli političke i kulturne avangarde toga vremena. Pomenuti kafe, stecište imigranata, u to vreme bio je prepun intelektualaca, umetnika i revolucionara, koji su se sklonili od rata kako bi mu se na svoj način suprotstavili.

Međutim, postavlja se pitanje da li je bilo dodirnih tačaka između onoga što su Lenjin i Cara predstavljali u tom specifičnom trenutku u istoriji 20. veka. Znamo da su bili susedi i čak postoje indicije da je Lenjin možda prisustvovao nekim dadaističkim događajima kao mladić, mada, i kako je godinama kasnije Cara rekao u jednom intervjuu, iako je upoznao Lenjina i verovatno igrao šah sa njim u lokalnom kafiću, tada nije ni naslućivao da će on jednog dana postati „Lenjin” – vođa ruske revolucije. Snaga metafore za izbor diskursa o stvarnosti koji su tada nudili svetu je kroz partiju šaha prikazana u potpunosti.

Mada su njihovi projekti bili, činilo se, veoma različiti, pokretala ih je slična motivacija – strast protiv nepravde, ogorčenje i želja za promenom kroz borbu protiv buržoaskog društva.

channeled snippets of verse, while Communism came out of books of philosophy and economy, terrorism (with its technologies of disguise, conspiracy, and homemade explosives), and church-inspired forms for synthesizing dogma.”

⁵⁸ “chess is the quintessential 'meditation in an emergency' [...] for people forced by circumstances (overcrowding, prison, a chattering roommate) to seek solitude in a crowd.”

⁵⁹ Na hebrejskom, „Tzara'at“ znači „prognan iz zajednice“ (v. The Art Story: Tristan Tzara Romanian Poet, Writer, and Filmmaker)

⁶⁰ “imperialist war as a catalyst for an armed uprising against capitalism” (v. SwissInfo “Lenin and the Swiss non-revolution”)

⁶¹ “magic revolver” (v. The Art Story: Tristan Tzara Romanian Poet, Writer, and Filmmaker)

⁶² “with a great negative and destructive work” (v. The Art Story: Tristan Tzara Romanian Poet, Writer, and Filmmaker)

⁶³ “The laws of chess (they are not called “rules”) have been designed over a millennial history to provide a maximum of thinking space within a small square, and a sense of movement and change by means of a number of symbolic figures.”

Međutim, dok je Lenjin bio odlučan u tome da problem klasne borbe može da se reši samo u krvi, Cara je nalazio rešenje u kulturološkoj borbi kroz umetnost, izražavajući kroz nju sve ono krajnje protivrečno što je osećao. Kako je sam Cara rekao:

„Ali gipkost, entuzijazam, pa čak i radost nepravde, ta mala istina koju praktikujemo kao nevini i to nas čini lepima: mi smo lukavi, a naši prsti su savitljivi i klize kao grane te podmukle i skoro tečne biljke: ova nepravda je pokazatelj naše duše, kažu cinici. To je takođe tačka gledišta; ali svaka cvećka nije svetac, srećom, i ono što je božansko u nama je buđenje protivljudskog delovanja“⁶⁴ (Tzara 1992: 11–12).

Dakle, Cara i dadaizam su jednako jasno kao i Lenjin i boljševizam prepoznavali i sagledavali surovost tadašnjeg diskursa, s tim što su se Cara i dadaizam protiv toga borili gurajući protivrečnosti do one granice gde one prestaju da funkcionišu u okviru jezika, umetnosti, stvaralaštva i života, naprosto sabotirane poezijom i umetničkim izrazom. Za njih je i sama umetnost predstavljala prevaru u obliku „moralnog sigurnosnog ventila“⁶⁵ i „leka za uspavlivanje savesti“⁶⁶ (Huelsenbeck 1920: 33), te su smatrali da se moraju boriti i protiv nje, zbog čega su težili da budu sirovo realističan odraz stvarnosti svoga vremena, u svom, dadaističkom stilu. Kako Flam navodi:

„Ako je jedna od funkcija umetnosti stvaranje paralelnog sveta koji je na neki način življi od stvarnog sveta, onda je 'umetnički sadržaj' sirovog iskustva, obično pripremljen prethodnom umetnošću, nešto na šta se mora računati“⁶⁷ (Flam prema Motherwell 1989: xiii).

Dakle, čak i kada želimo da ignorišemo određene negativne pojave u društvu, umetnost je tu da nam na njih vrlo jasno ukaže i da nam pokaže njihovo pravo lice, uz snažnu augmentaciju, što je u potpunom skladu sa Fukoovim stanovištem da umetnost ima tu posebnu sposobnost da govori istinu (v. poglavlje 6)⁶⁸.

Na istom tragu, Lenjin je smatrao da je u ime sreće budućih generacija neophodno izboriti se protiv pomenutih negativnosti u društvu, ali i da je u tu svrhu sve bilo dozvoljeno i moralno: transkulturološko preslikavanje revolucije na druge zemlje, građanski rat, neobuzdano nasilje, društveno eksperimentisanje (v. Volkogonov 1994: 39). Njegova ideja je sistematski eksploatisala večnu ljudsku čežnju za savršenim i pravednim svetom. Lenjinov boljševički diskurs o stvarnosti podrazumevao je da jedan rat mora biti praćen drugim, građanskim ratom, jer:

„ko god priznaje klasni rat, mora priznati građanske ratove, koji u svakom klasnom društvu predstavljaju prirodan i, u određenim okolnostima, neizbežan nastavak, razvoj i zaoštavanje klasnog rata“⁶⁹ (Volkogonov 1994: 322).

⁶⁴ “But suppleness, enthusiasm and even the joy of injustice, that little truth that we practice as innocents and that makes us beautiful: we are cunning, and our fingers are malleable and glide like branches of that insidious and almost liquid plant: this injustice is the indication of our soul, say the cynics. That is also a point of view; but all flowers aren't saints, luckily, and what is divine in us is the awakening of anti-human action.”

⁶⁵ “moralisches Sicherheitsventil”

⁶⁶ “Veronal für das Gewissen”

⁶⁷ “If one of the functions of art is to create a parallel world that is somehow more vivid than the real world, then the 'art-content' of raw experience, usually prepared for by previous art, is something that has to be reckoned with.”

⁶⁸ Pogledati poglavlje Kultura i književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj i Rumuniji.

⁶⁹ “whoever recognizes class war must recognize civil wars, which in any class society represent the natural and, in certain circumstances, inevitable continuation development and sharpening of class war.”

Ovaj „prirodni” nastavak počeo je prevratom u oktobru 1917. godine, ali je već u leto 1918. godine poprimio užasan, destruktivan i krajnje neljudski oblik, za šta je Lenjin pokušao da okrivljuje međunarodni kapital. Dakle, mada je u središtu Lenjinove strategije bilo uništenje starog poretka, tj. normi i ukorenjenih običaja ruskog života, drugim rečima potpuna dekonstrukcija postojećeg diskursa o stvarnosti, to je sprovedeno politikom nasilja protiv miliona ljudi, rasplamsavajući požare ruskog klasnog građanskog rata. (v. Volkogonov 1994: 324). Međutim, kada su se ruski revolucionari izborili protiv diskursa o stvarnosti koji je bio produkt eksploatacije, nejednakosti, neslobode, dobivši priliku da ih ukinu i kreiraju novi, pravedniji, humaniji diskurs, oni su kreirali novi, jedva prikriveni oblik eksploatacije koji sprovodi država, u kojoj se, umesto socijalne i etničke nejednakosti, javila birokratska nejednakost i u kojoj je na mesto klasne neslobode došla potpuna nesloboda. Stoga je Lenjinova verzija marksizma, vrlo brzo nakon boljševičke revolucije, postala nešto poput sekularne religije, gde je jedna surovost bila naprosto zamenjena drugom (v. Volkogonov 1994: 39).

Sa druge strane, dadaizam, predstavljajući ludu igru ništavila, u kojoj se nalaze svi najveći problemi, kao i saznanje da se život potvrđuje u protivrečnosti i teži razaranju (up. Bear, Karasu 1997: 13), bio je vrsta protesta ne samo protiv rata, već i protiv svih aktuelnih dešavanja, nepravdi i tadašnjeg buržoaskog poretka u svetu. Uz Caru, tu su bili umetnici kao što su Nemci Hugo Bal (Hugo Ball), Hans Rihter (Hans Richter), a kasnije i Rihard Hilzenbek (Richard Hülsenbeck), Alzašanin Žan Arp (Jean Arp), i Rumun Marčel Janku, kao i mnogi drugi koji su mu se kasnije pridružili sa istom idejom – da izraze svoj protest. Videvši da Evropa oko mirne, neutralne Švajcarske tone u rat, i da su ozbiljne pobune usledile, od kojih je najupečatljivija možda ona, kada je, nakon što je 120 000 vojnika poginulo na 150 kilometara od Pariza aprila 1917. godine, povorka grupe vojnika prošla kroz grad, blejući kao ovce u znak protesta što ih „kao jagnjad vode na klanje”⁷⁰ (Flam prema Motherwell 1989: xii)¹¹, umetnici su osetili da moraju da se priključe protestu. Taj spontani nalet dadaističkog performansa je predstavljao ozbiljan izazov uz saznanje da više nemaju luksuz da razmišljaju samo o umetnosti.

Rat je negirao ne samo umetnost, nego i sam život, te su i umetnici i revolucionari preplavili Švajcarsku, posebno Cirihi, grad koji je praktično preko noći postao centar svetske umetničke i političke avangarde i sveta revolucije – nemački, francuski, ruski, poljski, italijanski, jugoslovenski i rumunski umetnici i revolucionari našli su se ovde. Kafe *De La Terrasse* i kafe *Odeon* služili su kao dnevni boravak za siromašne boeme i revolucionare koji su se tu okupljali zbog vesti, tračeva, toplote i društva, i slabe nade da će naći posao (v. Codrescu 2009: 22). Povrh toga, ono što ih je povezivalo bila je želja i krajnji cilj da (de)konstruišu dati diskurs o stvarnosti. Iz te želje nastale su i dadaističke kabaretske večeri, izložbe i publikacije, sa ciljem da šokiraju javnost, što je u Cirihi značilo razvijanje prvih obrisa dadaističkog pokreta.

Samo ime „Dada”, pojavilo se još 1916. godine u jednom broju avangardnog ciriškog časopisa *Kabare Volter (Cabaret Voltaire)*. Mada je poreklo imena diskutabilno, čini se da je najvažnije to što je upečatljivo po svojoj kratkoći i sugestivnoj snazi, i što, uprkos tome što ne znači ništa, kao pokret podrazumeva:

„najstrahovitiji protest, najstrašniju oružanu potvrdu spasa, slobode, kletve, mase, borbe, brzine, molitve, spokoja, privatne gerile, negacije i čokolade očajnika” (Bear, Karasu 1997: 12).

Carino pak objašnjenje za naziv pokreta istovremeno reflektuje besmisao, ali i transkulturološku prirodu pokreta:

⁷⁰ “to protest that they were like lambs being led to the slaughter”

„Kru crnci nazivaju dadom rep svete krave. Vedro i majka su u nekim delovima Italije DADA. Drevni konjić, dojilja, dvostruka afirmacija na ruskom i rumunskom: DADA” (De Tore 2001: 192).

Već samo poreklo imena ukazuje na dadaističku nameru da pokret ne bude fiksiran za jedan prostor, jednu državu, već da se transkulturološki preslikava širom Evrope i tako poziva na što masovniji bunt i revoluciju, ali onu revoluciju koja je suštinska i nema veze sa samim imenom:

„Magija reči — DADA — koja je za novinare otvorila vrata u nepredvidivi svet, za nas nema ni najmanju važnost”⁷¹ (Tzara 1992: 3).

Zbog svoje revolucionarnosti, pokret predstavlja čitav književno-umetnički pravac (Solar 2005: 92), pobunu protiv sveta, utemeljen na avangardnim težnjama za rušenjem svake tradicije, koristeći pritom sva sredstva, od crnog humora, ironije i poruge do osporavanja vrednosti, ne ustručavajući se ni da sam sebe ironizira i ospori, ali ipak vrlo jasno iznoseći razočaranje, koje prelazi u buntovničko očajavanje nad aktuelnim dešavanjima (up. Solar 2003: 288). Upravo zato je ironija toliko česta, kako u dadaizmu, tako i u mnogim Carinim objavama u časopisima, što jasno pokazuje da sledbenici tog pravca nemaju straha ni pred čim kako bi došli do svog cilja – da dovedu u pitanje tradicionalne poglede na rat, klasu, religiju, tehnologiju i moral, osude kapitalizam i nacionalizam, verujući da je ideja društva o progresu pogrešna, da u potpunosti odbace autoritarizam, sve vreme izazivajući šok kod publike.

U pozadini dadaističkih performansa, koji su uključivali primitivne plesove, kakofoniju i kubističke elemente, skrivale su se ozbiljne namere, mada ih mnogi nisu tako doživljavali (up. Short 1991: 295). Pojedini, među njima i Hilzenbek, priznaju da nikada nisu uspeli da drugima približe pravo značenje dadaizma (up. Huelsenbeck 1974: 14). Smatrali su da je teško objasniti u kojoj meri je on „početak revolucije potlačene ličnosti, revolucije usmerene protiv tehnologije, masovnih medija i osećaja izgubljenosti u okeanu poslovne prepredenosti” (Isto). Ne baveći se politikom, želeli su da promene umetnost više od svega, verujući da se „samo kroz umetnost može promeniti ljudski život”⁷² (Isto: 15). Ova snažna motivacija za revolucijom u umetnosti reflektuje težnju dadaizma da iz korena menja ratom obeleženi diskurs o stvarnosti, što ukazuje na činjenicu da je nepovoljnost čovekovog položaja u datom diskursu o stvarnosti dovela do sve veće osvešćenosti. Zato se dadaizam proširio i na druga podneblja, gde su se organizovale izložbe i razni kulturni događaji (up. De Tore 2001: 200). Dakle, značaj dadaizma je upravo u tome što je reflektovao određeno stanje duha koji u odnosu na sva postojeća pravila i funkcije nadasve preferira spontanost, odnosno slobodu. Jasno je, dakle, da je temelj ovog pokreta bila jedna velika duhovna kriza izazvana do tada neviđenom rušilačkom snagom čoveka, koja se ispoljila u Prvom svetskom ratu, te se, kako Bal navodi u svom dnevniku, „evropski duh trza u svojoj agoniji i bori za opstanak” (Bal prema Bear, Karasu 1997: 179).

Kako šok teži da izazove ponašajnu promenu razbijajući estetsku imanenciju i dovedeći do promene životne prakse (up. Birger 1998: 121), možemo zaključiti da je dadaizam, isto kao i boljševizam, bio pokušaj razbijanja i dekonstrukcije, s tim što dadaizam nije imao rušilački karakter u kontekstu čoveka, već samo u kontekstu umetnosti. Nastojao je da rastavi staro, tradicionalno na deliće i od dobijenih elemenata izgradi novi sistem i pogled na svet, novi diskurs o stvarnosti, što se

⁷¹ “The magic of a word – DADA – which for journalists has opened the door to an unforeseen world, has for us not the slightest importance.”

⁷² “Arp was and remained an artist par excellence. Consequently, he became the greatest artist in the dada group. Precisely because he glanced neither to the left nor to the right, he wanted to change art more than anything; and he believed that it was only through art that one could change human life.”

reflektovalo i u specifičnom načinu na koji su prikazivali svoja dela, dok je zaumni jezik⁷³ koji su koristili u predstavama bio potpuno inovativan. Upravo ovaj jezik koristio je Bal, recitujući pesmu na sceni Kabare Volter u Cirihi, koja je počinjala rečima: „gadjji beri bimba / glandridi lauli lonni cadori...”⁷⁴ (Trachtman 2006). Bila je to potpuna besmislica, usmerena na besmislenost rata, koji su političari tog vremena proglasili plemenitim ciljem - bilo da se radi o odbrani visoke nemačke kulture, francuskog prosvetiteljstva ili britanske imperije. Bal je želeo da šokira svakoga ko je smatrao da je „ceo ovaj civilizovani pokolj trijumf evropske inteligencije”⁷⁵. Tristan Cara je te ovajav performans opisao kao „eksploziju izborne imbecilnosti”⁷⁶ (Isto). Cilj je bio da se izazove čuđenje, a samo značenje dadaističkih predstava je u tome da ne znače ništa (up. Sorel 2009: 78). Ako je uopšte postojao, cilj je bio da od svega napravi tabulu rasu i da počne od nule i na taj način svede račune (up. De Tore 2001: 194), dakle da putem apsolutne dekonstrukcije, konstruiše nešto sasvim novo.

Kako je humor jedna nagonska, izvorna kritika konvencionalnog, misaonog i osećajnog ustrojstva, koja demistifikuje i pretvara se u kritičko oružje (v. Verezan i dr. 2001: 79), jedna od glavnih komponenti dadaističkog stvaranja je smeh. Dadaisti se podsmehuju svemu i svakome. Oni u svojim časopisima karikiraju aktuelna ponašanja, stavove i izjave, smejući se čak i sami sebi: „Dada je najveća podvala veka.” (Tristan Cara) ili „Odbijam da budem ubijen u doba rata.” (Žak Vaše), ili pak: „Došao sam na svet veoma mlad u jednom veoma starom svetu” (Bear, Karasu 1997: 148). Za njih je smeh „mašina za pravljenje praznine, za označavanje onog 'ništa' koje dada priziva svom svojom moći” (Isto). Putem humora izricali su istine o društvu i na taj način davali svoju kritiku. Kako Marino (Adrian Marino) primećuje „Dada odiše crnim humorom, grotesknim, najtrivijalnijim mogućim apsurdom” (Marino prema Flaker 1997: 46). Taj smeh koji oni praktikuju zapravo dovodi do uništenja uspostavljenih hijerarhija. Odnos prema smehu je svakako bio ambivalentan. Smejali su se od radosti, ali su se isto tako smejali i da proteraju tugu ili savladaju strah i gnev.

Po samom nastanku, dadaizam je delovao apolitično i bez ikakve želje da se upusti u tu oblast društva. Tristan Cara je sam potvrdio ideju apolitičnosti koja je vladala dadom, navodeći da anarhična priroda pokreta udaljuje dadaiste od političkih borbi (v. Bear, Karasu 1997: 39). U praksi se ipak pokazalo da je dadaizam bio snažan odgovor na aktuelnu politiku, pa je Cara kasnije postao komunist, izražavajući žaljenje što dadaisti i ranije nisu imali više razumevanja za ideje koje su dolazile iz Rusije i za rusku revoluciju, koju je nazivao „prvorazrednim fenomenom moderne istorije” (Isto). Smatrao je da je ruska revolucija za dadaiste predstavljala nadu za mir, dok je Bal čak razmatrao mogućnost da je dadaistički pokret kao takav bio pandan boljševizmu (Isto). Međutim, kako je Šviter kasnije istakao, za neke je „pokret Dada bio političko oružje”, a za druge je „dadaističko oružje bio komunizam” (Bear, Karasu 1997: 43). Ipak, posmatrano sa vremenske distance, dadaistički pokret, kao nijedan drugi u to vreme, nije mogao biti apolitičan, s obzirom na to da je svoje kreativne resurse usmeravao ka kritici vladajućih režima i diskursa o stvarnosti koje su kreirali. Ne kao političari, nego kao umetnici koji su tragali za izrazom u okviru nove umetnosti, te su svi zajedno bili neprijatelji starih racionalista i buržoaske umetnosti, koju su smatrali simptomatičnom za kulturu koja je vodila u novi rat (v. Motherwell 1989: 279).

Od samog početka, dadaizam je trebalo da deluje na međunarodnom planu, sa idejom da se pre svega očuvaju prava umetnika „u svetu koji je postao plen ubilačkog ludila država” (Bear, Karasu 1997: 5) i omogući da umetnik stvara po sopstvenom ukusu. Dakle, od samog početka ovaj pokret je odisao transkulturalnošću i nameravao da govori svim jezicima, zahvati sve kulture i da se obrati čoveku kao celini, nevezano za bilo koje spoljašnje obeležje, te stoga uticaji dadaističkog

⁷³ Jezik koji ruši sva poznata značenja pohranjena u prirodno-jezičkom semantičkom kodu, tj. ne postoji semantički oblik u kojem bi njegov kod bio shvaćen (v. Mecler 2013: 333).

⁷⁴ v. Paul Trachtman “A Brief History of Dada” in Smithsonian magazine.

⁷⁵ “all this civilized carnage as a triumph of European intelligence.”

⁷⁶ “explosions of elective imbecility”

pokreta dosežu do najudaljenijih zemalja i uočljivi su čak i u Japanu. Međutim, ono što je najupečatljivije, to je da ovaj pokret nikada nije dozvolio da bude zatvoren u okvir neke škole, niti da bude ograničen državnim, religijskim niti bilo kakvim drugim kalupima, što mu je davalo jedan vrlo specifičan, slobodan, internacionalni duh, čineći ga istovremeno međunarodnim cajtgaistom ovog perioda (up. Vučković 1984: 193). Bio je to, prema rečima Tristana Care, „mikrob” (Tzara 1992: 45, 112) koji je zarazio sve umetnike i pisce 20. veka, i kako Hilzenbek tvrdi, „jedina primerena filozofija”⁷⁷ tog doba (Huelsenbeck 1974: 10).

Poreklo dadaizma je, dakle, u Prvom svetskom ratu, koji je za sobom ostavio milione poginulih i ranjenih (v. Mejer 2015: 592–606). Ove tragične posledice dovele su do gubitka poverenja u vladajući diskurs o stvarnosti i njegove principe i do razočaranja u kulturu racionalnosti koja je dominirala Evropom od prosvetiteljstva. Kako je Frojd primetio, nijedan događaj

„nije zbunio toliko najjasnijih inteligencija, ili tako temeljno unizio ono što je najviše”⁷⁸ (Freud 2013: 9).

Dadaizam je samo prihvatio i dodatno parodirao tu zabunu, želeći da „zameni logičnu besmislicu današnjih ljudi nelogičnom besmislicom”⁷⁹ (Gabrijel Bafe-Pikabija prema Trachtman 2006).

Po okončanju rata 1918. godine, dadaizam se iz Ciriha preneo u Berlin, Keln, Hanover i Pariz, gde su mu donaći umetnici dodavali svoj lični pečat. U Berlinu, Hana Hoh je dodala ironiju kreirajući kolaže koji su uključivali šeme za šivenje, isečene fotografije iz modnih časopisa i slike nemačkog vojnog i industrijskog društva u ruševinama, u Kelnu, 1920. godine, Maks Ernst i grupa lokalnih dadaista koji su bili isključeni iz muzejske izložbe, organizovali su sopstveni performans „Dada rano proleće” u dvorištu paba, koju je policija zatvorila, optuživši umetnike za opscenost, dok je u Hanoveru, Kurt Šviter počeo da pravi umetnost od ostataka posleratne Nemačke, smeća koje je pokupio sa ulica i pretvorio u kolaže i skulpturalne skupove.

Ipak, mora se naglasiti da je dadaizam, kao reakcija na istorijske okolnosti, sa filozofskog, psihološkog, umetničkog i političkog stanovišta dao pečat ne samo umetnosti tog vremena nego i sveopštem evropskom diskusu o stvarnosti. Nije, dakle, bio vezan samo za Ciriha, već se prelivao na evropsku scenu, koja se odlučivala za krajnje levu ili krajnje desnu opciju. Lenjin je ponudio alternativni diskurs za fašizam, dok je dadaizam, a i cela avangarda, snažno sugerisao na raspad humanizma. Evropa je, dakle, bila u vrlo nepovoljnom položaju, još uvek bez jasne svesti o tome šta će joj u budućnosti doneti rasno-nacionalistički, a šta klasni diskurs. U ovom kontekstu, dadaizam je predstavljao izraz globalnog očajanja, besmisla i nemoći koji je obeležio početak 20. veka, jer su ponuđeni diskursi – fašizam, odnosno nacizam sa nacionalnim i rasnim mitom i boljševizam sa svojim klasnim mitom – iz perspektive običnog čoveka, bez obzira na to što su formalno imali različitu retoriku i ideje oko kojih su se okupljali, vremenom doveli do istih razarajućih posledica.

⁷⁷ “the only exemplary philosophy”

⁷⁸ “confused so many of the clearest intelligences, or so thoroughly debased what is highest”

⁷⁹ “to replace the logical nonsense of the men of today with an illogical nonsense” v. Paul Trachtman “A Brief History of Dada” in Smithsonian magazine.

3.2.1 Švittersov dadaizam kao prolegomena za nemački međuratni period

Medijum je nebitan isto koliko i ja. Ključno je samo oblikovanje.

— Kurt Švitters (Kurt Schwitters)

Rihard Hilzenbek, „kurir dade” je, po dolasku iz Ciriha u Berlin 1917. godine, sa istomišljenicima osnovao berlinski dadaizam i dao mu revolucionarni zamah (v. Kleinschmidt prema Huelsenbeck 1974: xiii). Nakon toga, usledio je period burne književne aktivnosti, tokom koje je saradivao sa nekoliko časopisa, objavio svoj manifest *Novi čovek (Der neue Mensch)*, i u Minhenu 1918. godine, napisao priču o bračnom trouglu pod nazivom *Metamorfoze (Verwandlungen)*, koja važi za „prvu simbolističku nadrealističku novelu u Nemačkoj”⁸⁰ (Kleinschmidt prema Huelsenbeck 1974: xx). Dakle, dadaizam je iz Švajcarske u Nemačku stigao sa njim, međutim, u Berlinu je dobio jedan specifično nemački politički karakter, te su Hilzenbek i njegovi saradnici kroz svoja dela otvoreno kritikovali moderno buržoasko društvo i politiku koja je dovela do Prvog svetskog rata (v. Niebisch 2014: 169–177).

Stoga, nemački dadaizam nije bio jednostavan slučaj transkulturološkog preslikavanja, već kulturološki uslovljen odraz ciriškog dadaizma, nastao kao odraz specifičnog diskursa o stvarnosti, koji je tada vladao u Nemačkoj kao zemlji agresora koji je na kraju poražen. Jedna od karakteristika berlinskog dadaizma, koja je bila odraz prihvatanja komunizma kao vida borbe protiv nacizma, bila je kombinovanje strategije dadaizma sa radikalnom agitpropom (agitacionom propagandom), kako bi se mobilisalo javno mnjenje protiv tradicionalnog buržoaskog društva tokom Ruske revolucije i uspostavljanja Sovjetskog Saveza⁸¹ (v. Alonso 2018: 105–129).

Zato ne čudi što su berlinski dadaisti koristili slike strašnog nasilja i napetosti koja je bila prisutna u društvu u Nemačkoj za vreme i nakon Prvog svetskog rata, i kroz apsurd pokušavali da skrenu pažnju na fizičku, psihološku i društvenu traumu koju je takva situacija proizvela. Koristeći strategije koje se kreću od kubo-futurističkog predstavljanja forme do mešovitih medija, oni su stvarali satire kao odgovor na nemoral i korupciju društvene elite, uključujući kulturne institucije. Mnoga od ovih dela su predstavljena uz manifeste i druge tekstualne radove u dadaističkim časopisima. Umetnici kao što je Hana Heh (Hannah Höch) proizvodili su kolaže, koristeći slike iz časopisa i drugih masovnih medija, kako bi isprovocirali gledaoca da kritički proceni i izazove kulturne norme (v. Höch 2004). Jedna od najtransformativnijih berlinskih dadaističkih praksi – ona koja ima uticaja na savremenu umetnost i danas – bila je primena instalacija mešovitih medija, što je počelo *Prvim međunarodnim sajmom Dada (Erste Internationale Dada-Messe)* 1920. godine, koji je predstavljao asortiman slika, postera, fotografija, redimejda, kao i dvodimenzionalne i trodimenzionalne mešovite medijske umetnosti (v. White 2006: 773–776).

U kolapsu ekonomske i političke stabilnosti u Nemačkoj na kraju Prvog svetskog rata, kada se pojavio multinacionalni pokret dadaizam, sa svim svojim inovacijama, aktivirao se jedan od najznačajnijih nemačkih dadaista iz Hanovera – Kurt Švitters, koji je samostalnom izložbom u galeriji „Der Sturm” u Berlinu i objavljivanjem dadaističke ljubavne pesme *Ana Cvetić (An Anna Blume)* privukao pažnju članova nemačkog dadaizma, kao što su Raul Hausman i Hans Arp, i stekao sledbenike u Hanoveru. Stoga ne iznenađuje što je hanoverski dadaizam, koji se pod uticajem Švittersa razvio u jednom drugačijem pravcu, najpoznatiji baš po stvaralaštvu ovog umetnika.

⁸⁰ “the first symbolic surrealist novella in Germany”

⁸¹ U tom smislu, Hartfeld je bio najpoznatiji po korišćenju fotomontaže, i u njegovim rukama, kao i kod drugih dadaista, mejnstrim reklama, publicitet visokog društva i fašistička propaganda bili su okrenuti naopačke, pružajući čitaocima duhovita, ali otrežnjujuća i osvešćujuća izlaganja (v. Biro 2019: 169–190).

Švitters je umetnost označavao imenom *Merz*, izrazom koji je preuzeo iz reči *Kommerz*, što na nemačkom znači *trgovina*, i reči *bol* (*Schmerz*)⁸² (v. Trachtman 2016). *Merz* je bio odraz njegove želje da istraži veze između ljudskog iskustva s jedne strane, i predmeta u svetu – posebno odbačenih delova novina, ulaznica za bioskop i druge otpadne robe široke potrošnje, s druge strane. Švitters je ovim odbačenim svakodnevnim predmetima davao novi život u kolažima, koji su zadržali dijalog sa slikarstvom, formalnom apstrakcijom i skulpturom, kao i sa posmatračem od koga je očekivao da delima dodeli autentično značenje kroz sopstveni doživljaj. Iz ovih aktivnosti, kao i kroz tako uspostavljen odnos ja/drugi, isijavala je bol vremena – tog međuratnog perioda – u kome je umetnik živeo i stvarao, ilustrujući nepovoljnosti vladajućeg diskursa o stvarnosti. Ovo je posebno izraženo u njegovom *Merzbau* projektu, na kojem je godinama radio u svom domu u Hanoveru dok ge nacisti nisu primorali da pobjegne iz Nemačke. Unutar ovog trodimenzionalnog sklopa, on je ugradio apstraktne strukture koje podsećaju na nemački ekspresionistički film i scenski dizajn, zajedno sa objektima koji su služili kao suveniri ključnih trenutaka i odnosa, izražavajući i njegovo interesovanje za materijalne, fizičke i duhovne interakcije (v. O'Dowd 2009).

Iako Švitters nije bio primljen u Hilzenbekov dadaistički krug i mada mu je čak bilo zabranjeno da koristi ime „dada”, on je, čini se, pravi predstavnik nemačkog dadaizma, što je i inicijalno bio njegov pravac u umetnosti (v. Bader 2019: 1–16). Ono što mu je Hilzenbek zamerao bile su veze sa pokretom *Der Sturm* i ekspresionizmom, koji su dadaisti smatrali isuviše fokusiranim na estetiku, što je bilo u suprotnosti sa Hilzenbekovom vizijom oslikavanja životnih teškoća nakon Prvog svetskog rata (v. Bader 2019: 7–8).

Fragmenti kao delovi kolaža predstavljali su njegov omiljeni umetnički izraz. Rečenice, delovi rečenica i reči se u njegovoj umetnosti isecaju iz konteksta i, nevezano za to da li se uklapaju u novo okruženje ili ne, pripajaju okviru *Merz*-a. Kao delove kolaža Švitters koristi izraze iz kolokvijalnog jezika, klišeizirane rečenice, političke parole, birokratske propise, razne reklame, ukratko, sve što se može zamisliti, izolovane izreke i pojmove, koje, kad se neočekivano pronađu u novom kontekstu zapravo prikazuju „osećaj sveta” (*Weltgefühl*) (Schmalenbach 1984: 240). Njihov smisao je upravo u načinu na koji se pojavljuju: besmislen. To nam anticipira ceo tadašnji svet u svoj svojoj ludosti, razuzdanosti i nelogičnoj strukturi. Sam kolaž kao relevantna tehnika u Švittersovom stvaralaštvu može da se tumači kao princip dekonstrukcije jednog oblika i konstrukcije drugog. Kod Švittersa se ova tehnika primećuje i u njegovoj primenjenoj arhitekturi, u okviru koje je stvarao umetnička dela pomoću odbačenih i starih stvari. Čak je i svoju kuću preuređio u katedralu odabaranih starudija i otpadaka u nedostatku novca za materijal, smatrajući da se funkcionalna dela mogu stvarati i od otpada, te su njegovi kolaži načinjeni od papira nađenih na ulici, od tramvajskih karata, poštanskih markica, bankovnih računa (v. De Tore 2001: 201). Uz to, koristio je raznovrsne materijale kao što su drvo, gips, ženski korseti, muzičke lutke i sve ostalo što mu je bilo na raspolaganju.

Ipak, Švitters kao prozni stvaralac nije bio naročito zapažen za života. Kada govorimo o književnom stvaralaštvu, prvobitno je bio poznat kao pisac samo jednog dela. U pitanju je pesma *Ani Cvetić* (*An Anna Blume*)⁸³ (v. Schwitters 2004). U vezi sa svojim izumima poziva se na junakinju ove dadaističke programske pesme iz 1919. godine, koja, „kao vrhunška plesačica hoda na rukama” (Stanarević 1998: 43), baš kao i njegove reči koje su palindromi. Švitters je, tako, koristio naziv *Revon* umesto imena rodnog grada *Hannover*, a Stanarević navodi da je upravo ova tehnika izvrtanja slogova u jednoj reči dovela do stvaranja nove pojave u njegovom stvaralaštvu. Tu su reči kao što je A-N-N-A od naročitog značaja jer se isto čitaju i s jedne i s druge strane, one su „dvostrano sukcesivne, jer hodaju jednako i na rukama i na nogama” (Isto). Imagološki posmatrano, Švittersovi palindromi mogu se tumačiti kroz još jednu perspektivu. Oni nam sugerišu na zahtev

⁸² v. Paul Trachtman “A Brief History of Dada” in Smithsonian magazine.

⁸³ Veliki uspeh pesme *Ani Cvetić* podstakao ga je na objavljivanje novog izdanja njegovih dela, antologiju *Cvetić Ana* (*Die Blume Anna*) sa pesmama i kratkim pričama, kao i svesku *Sećanja Ane Cvetić u olovu* (*Memorien Anna Blumes in Blei*) sa glavnom pričom *Jagoda* (*Die Erdbeere*) (v. Schwitters 2004).

totalitarističkih ideologija da se nametnuti diskurs o stvarnosti reflektuje u umovima ljudi po istom principu – naopačke, a identično – kao što se to dešava u Švittersovim stihovima, koji, ovako posmatrano, upućuju dodatnu kritiku društva, koje spremno, bez kritičkog osvrta, prihvata ponuđene ideje.

Iako zaintrigiran drugim umetnicima, posebno ciriškim dadaistima, Švitters je razvijao sopstveni Merz stil:

„Merz umetnost je težila da postavi svet 20. veka – njegove strepnje, njegove fragmente, njegove arhitektonske aspiracije i snove – u neku vrstu forme. Antidijalektika nacizma (njegov pokušaj da uvede fiksiranost u istoriju i svoju umrtvljenu viziju rasnog identiteta) primorala je Švittersa na izgnanstvo. Uništavana su umetnička dela, njegov Merzbau je poništen, njegovi prijatelji istrebljeni”⁸⁴ (Hudson 2015: 89).

Merz je, dakle, bio reakcija na diskurs o stvarnosti, baš kao i Švittersova *Prasonata* (*Ursonate*) – četrdesetominutni govorni tekst i fonetska pesma, koja je postala reprezentativno delo dadaizma. Sa Merz-om je Švittersova poezija, u početku pod uticajem ekspresionizma, prerasla u dadaističke eksperimente u besmislenim stihovima, igri reči, grafičkoj poeziji, fonetskim pesmama i zvučnim kolažima sličnim onima berlinskih dadaista Bala, Hausmana i Hilzenbeka. Ipak, *Prasonata* se značajno razlikovala od berlinskih dadaističkih umetničkih ostvarenja, samim tim što je insistirala na iskustvenoj interpretaciji, dakle na odnosu ja/drugi koji je ugrađivao u svoja dela. Za razliku od berlinskih dadaista, koji su bili politički revolucionarniji, čak i nihilistički u svojim ciljevima, Švitters je bio nešto poput romantičnog idealiste sa čvrstim uverenjem u vrednost umetnosti, potvrđujući to 1921. godine rečima:

„Umetnost je iskonski pojam, uzvišen kao božanstvo, neobjašnjiv kao život, nedefinisan i bez svrhe. Delo nastaje umetničkim vrednovanjem njegovih elemenata. Znam samo kako to uspevam, znam samo svoj medij u kome učestvujem, a u kom cilju – ne znam”⁸⁵ (Švitters prema Korhonen 2018).

Njegov odnos sa Hausmanom je bio prilično značajan u konačnom stvaranju *Prasonate*, zasnovane na dve Hausmanove zvučne pesme u kojoj su umesto prepoznatljivih reči, zvuci stvoreni slovima povezanim na neočekivane načine (v. Scholz 2001: 2–3). Cilj je bio da zaprepasti i probudi publiku koja očekuje tradicionalnu prozu, pri čemu se Švitters nadao da će ohrabriti slušaoce da naprave veze između zvukova i, shodno tome, dođu do sopstvenog ličnog značenja, upravo onako kako se nadao kada je reč o efektu njegovih kolaža.

Tako je Švittersov rad podrazumevao i imagološki odnos ja/drugi kao deo iskustvene umetnosti. Njegov Merzbau je, na primer, podrazumevao konstantnu evoluciju uz stalno dodavanje elemenata, te je kao takav bio neka vrsta kolaža, koji je zahtevao od publike da preuzme aktivnu ulogu u sopstvenoj interpretaciji tog odnosa ja/drugi i značenju dela. Na tragu ove ideje, opisao je poeziju jednostavno kao slova, slogove, reči i rečenice, tvrdeći da je „značenje [je] važno samo ako se koristi kao jedan takav faktor”⁸⁶ (Švitters prema Korhonen 2018).

Njegova *Prasonata* predstavlja uspešno delo, koje zauzima značajno mesto u Švittersovoj verziji dadaizma, i kojom se znatno približio ljubiteljima muzike:

⁸⁴ “Merz art was about putting the world of the 20th century - its anxieties, its fragments, its architectural aspirations and dreams - into some kind of form. The anti-dialectic of Nazism (its attempt to introduce fixity into history and its deadened vision of racial identity) compelled Schwitters into exile. Artwork after artwork was destroyed, his Merzbau annihilated, his friends exterminated.”

⁸⁵ “Art is a primordial concept, exalted as the godhead, inexplicable as life, indefinable and without purpose. The work comes into being through artistic evaluation of its elements. I know only how I make it, I know only my medium, of which I partake, to what end I know not.”

⁸⁶ “Meaning is important only if it is employed as one such factor.”

„Njegovo doživotno uverenje je da se u njemu krije embrion muzičkog genija, briljantni kompozitor koji samo čeka da procveta u postojanje. Dok se taj talenat ne pokaže sam, odlučio je da iskoristi onu muzičku teoriju koju je naučio sastavljanjem sonate od zvukova u četiri stava [...] Rezultat je bio jedno od najvećih i najinovativnijih dela, *Prasonata*”⁸⁷ (Vebster prema Hudson 2015: 89)

Odnos ja/drugi kroz odnos dela i publike opipljivo je bio prisutan u interpretaciji *Prasonate*. Koliko je interaktivnost sa publikom bila od značaja za Švitera u kontekstu tumačenja i percepcije njegovih dela potvrđuje i sam umetnik:

„Slova, naravno, daju samo prilično nepotpunu partituru izgovorene sonate. Kao i kod svake štampane muzike, moguće su mnoge interpretacije. Kao i kod svakog drugog čitanja, pravilno čitanje zahteva upotrebu mašte. Čitalac sam mora ozbiljno da radi da bi postao pravi čitalac. Dakle, rad je taj, pre nego pitanja ili bezumna kritika koji će poboljšati prijemčiv kapacitet čitaoca. Pravo kritike imaju oni koji su postigli potpuno razumevanje. Bolje je slušati sonatu nego čitati. Zbog toga volim da izvodim svoju sonatu u javnosti”⁸⁸ (Šviter prema Korhonen 2018).

Šviterovi prozni tekstovi su prvi put objavljeni 1919. i 1920. godine u nekoliko izdanja hanoverskog časopisa *Der Zweemann*, a kasnije ih objavljuje i časopis *Der Sturm*. Njegova duža i dobro poznata priča *Avguste Bolte* (*Auguste Bolte*) izašla je 1923. godine (v. Schwitters 1966). Šviter tu koristi ritmične rečenice koje čitaočevu svest upućuju na grešku u koracima, jer se opiru logici i svakoj normalnosti. To uzajamno delovanje logičnog okruženja i alogičnih sistema koji egzistiraju u njegovim pričama zajedno se uobličuje u jednu umetničku masu. Sredstva koja nudi *Merz* su gotovo neiscrpna. Tako skoro neprevodivi nizovi reči u priči *Crni luk* (*Die Zwiebel*) ukazuju na mogućnost da Šviter u nekim slučajevima samo teži rimi, čime se razbija tipična šema proze (v. Schwitters 2009). Radnja u Šviterovim novelama je iseckana različitim parolama, uzvicima i oglasima, a i sam tekst je često veoma teško prevodiv.

Pored romana, Šviter je 20-ih godina pisao i razne priče za nemačke novine, stvarajući likove s kojima se njegovi čitaoci mogu poistovetiti, tipične ljude, starosedeoce njegovog grada, pa je u jednoj autoreklami naglašavao da je baš on stvorio Anu Cvetić, Avguste Bolte, Franca Milera i Alvesa Bezenštila (v. Schmalenbach 1984: 236).

Za života oduzet mu je status umetnika, isto kao i mnogim drugim nemačkim stvaraocima u vreme uspona nacionalsocijalizma, zbog činjenice da nije bio tradicionalan i nije se oslanjao na umetničke vrednosti takozvane arijevske umetnosti koje je propagirao režim (v. Long 2016: 188–189). Međutim, njegova umetnost je nailazila na odjeke prvenstveno u slikarstvu i arhitekturi, dok je njegovo pisanje dugo ostalo osporavano.

Nakon egzila, tridesete godine 20. veka Šviter je uglavnom provodio u Norveškoj, odakle je 1940. godine otišao u Englesku i tu ostao do kraja života. Godine 1937. njegova dela bila su uključena u izložbu pod nazivom *Izopačena umetnost* (*Entartete Kunst*), koja je služila kao događaj iz koga govori čisto arijevstvo (v. Langfeld 2014: 6). Njegova umetnost se apsolutno suprotstavljala

⁸⁷ “It was his lifelong conviction that there was an embryo musical genius inside him, a brilliant composer just waiting to blossom into existence. Until that talent revealed itself, he decided to use what musical theory he had learnt by composing a sonata of sounds in four movements [...] The result was one of the greatest and most innovative works, the *Ursonate*”

⁸⁸ “Letters, of course, give only a rather incomplete score of the spoken sonata. As with any printed music, many interpretations are possible. As with any other reading, correct reading requires the use of imagination. The reader himself has to work seriously to become a genuine reader. Thus, it is work rather than questions or mindless criticism which will improve the reader’s receptive capacities. The right of criticism is reserved to those who have achieved a full understanding. Listening to the sonata is better than reading it. This is why I like to perform my sonata in public.”

nacističkom idealu, koji je klasifikovao kao izopačeno sve ono što sa sobom donosi nejasnoće, pitanja, kontroverze i dileme.

Na svom umetničkom putu, Švitters je osporavao sva učenja i pratio neki drugačiji, sasvim autentičan put. Njegova *Prasonata* je, iako deo Merz-a, zauzimala potpuno posebno mesto, čak i unutar samog Merz-a. U neumetničkom svetu putem neumetničkih sredstava, on stvara dadaistička dela, koja odišu umetnošću i žive u aktuelnom dobu dadaizma koje predstavlja reakciju na umetnost i na nedostatak stila, kao i reakciju na posleratni nacistički diskurs o stvarnosti. Švitters je ironično i sa podsmehom govorio da će njegovo vreme doći i da će tada kritičari – ista ona sorta ljudi koja ga je kao savremenika opisivala kao nemogućeg – govoriti kako su ljudi ranije bili glupi što nisu priznavali Švittersa (v. Stanarević 1998: 133).

Verujući u sopstvenu umetničku važnost, čuvao je u fasciklama u svojoj porodičnoj kući u Hanoveru zapise o svom radu. Kompletne arhiva, časopisi i knjige koje je dizajnirao i napisao, više umetničkih dela i njegov prvi Merzbau, nestalo je u savezničkom bombardovanju. Ovo je, pored činjenice da tokom života nije postigao komercijalni uspeh, zakomplikovalo procenu njegovog značajnog doprinosa modernoj umetnosti⁸⁹. Ipak, on je i za života i posle smrti izazivao reakcije onih koji su se bavili avangardom, i, preciznije, dadaizmom.

Njegovo dadaističko stvaralaštvo predstavljalo je reakciju na okolnosti u tom periodu, i upravo kod njega vidimo ono Carino „dadaističko gnušanje” prema događajima povezanim sa Prvim svetskim ratom (McEvilly 2005: 30):

„Svaki produkt gnušanja koji je sposoban da postane negacija familije je dada; protest sa pesnicama čitavog bića u destruktivnoj akciji”⁹⁰ (Tzara 1992: 13).

Ova osobina pomaže da se razume umetničko nastojanje i identitet stvaralaca dadaizma, sa ciljem da se preispitaju arijevske tendencije, kao i tradicionalne umetničke prakse koje više nisu zadovoljavale njihove umetničke prohteve. Svojom umetnošću, Švitters je anticipirao mnoge od najznačajnijih trendova u avangardnoj umetnosti, prvenstveno kombinovanje i manipulaciju običnim materijalima u okviru multimedijalnog okvira, i gotovo hiroviti pristup umetnosti. Njegova umetnička praksa – koja podrazumeva uverenje da se umetnost ne može ograničiti na platno na zidu, zatim dadaističke performanse, kao i ideju da umetnost treba da provocira publiku da napravi sopstvene veze između datih elemenata, tako fundamentalna za njegove Merz kreacije – bila je ključna za mnoge postmodernističke umetnike u okviru pop-arta, konceptualne, instalacione i performativne umetnosti (v. Motherwell 1989: xiii).

Upravo zbog toga, Švittersov dadaizam može da se posmatra kao velika platforma za kolaž diskursa o stvarnosti 20. veka, koji predstavlja borbu između racionalnog, koje je dostiglo svoj vrhunac i animalnog, koje se ispoljava u strahu od vladajućeg režima i okrutnosti prema neistomišljenicima. U pitanju je jedan poseban i nesvakidašnji konstrukt koji je doneo 20. vek, a koji je reflektovao stvarnost čitave Evrope. U imagološkoj perspektivi, Švittersov dadaizam se može posmatrati kao odjek rušilačke snage umetnosti u cilju konstrukcije neke nove priče, novog diskursa, koji traži reakciju druge strane, kako ne bi postao autoritaran i time slomio ravnotežu u odnosu „ja” i „drugi”.

⁸⁹ v. The Art Story, “Kurt Schwitters German Painter, Collagist, and Writer”.

⁹⁰ “Every product of disgust that is capable of becoming a negation of the family is dada; protest with the fists of one’s whole being in destructive action.”

3.2.2 Carin dadaizam kao prolegomena za rumunski međuratni period

Umetnost i život neodvojivi su u svome pojedinačnom značenju kao i na opštijem planu nastanka sveta

— Tristan Cara (Tristan Tzara)

U događajima koji su prethodili zvaničnom nastanku dadaizma kao pokreta, kada su Hugo Bal, Emi Henings i ostali dadaisti 1916. godine otvorili književni i umetnički Kabare Volter u Cirihi (v. Hage 2016: 395–414) učestvovala su četiri izbeglice iz sve više nacionalistički orijentisane, ratom zanesene Rumunije: Tristan Cara, braća Janku i Artur Segal (v. Sandqvist 2006). Ovi mladi umetnici, koji su sa sobom doneli živopisnu bukureštansku avangardnu scenu, skoro su se odmah uključili u performanse Kabarea Volter i stvaranje novog avangardnog pokreta koji je trebalo da unese revoluciju ne samo u svet umetnosti, već i u dotadašnje buržoasko društvo uopšte. Dajući pokretu inspiraciju i snagu predratne bukureštanske umetničke scene, pružili su mu i rumunske korene.

Ta predratna bukureštanska umetnička scena, predvođena umetnikom Tristanom Carom, promovisala je upravo one vrednosti koje će kasnije postati fundamentalne za ceo pokret. Kako bi se razumeo i rastumačio ovaj kontekst, kao i umetnička evolucija, u izvore rumunskog avangardnog pokreta mora se uključiti ne samo simbolizam, futurizam i folklor, već i istočnoevropska jidiš kultura, koja je imala značajan uticaj na razvoj umetničkih ličnosti Kabarea, s obzirom na to da su mnogi rumunski umetnici, kao i sam Cara, bili jevrejskog porekla (v. Sandqvist 2006: 1).

U to vreme, kod avangardnih i modernih pesnika pojavljuje se i jedan – na neki način iznenađujući element – pokušaj da se rehabilituje ono banalno i svakodnevno, čak i ukoliko to vodi u antipoetičnost. Tako sam početni avangardizam Tristana Care, ispoljen u destruktivnim dadaističkim manifestima, predstavlja agresivnu formu antisimbolizma, antikonformizma i, na kraju, antiugetnosti:

„Antidadaizam je bolest: samokleptomanija, normalno stanje čoveka, je DADA. Ali prave dade su protiv DADE”⁹¹ (Tzara 1992: 38).

Cara je započeo svoju književnu karijeru pre Prvog svetskog rata, pod imenom Samjuel Rozenštok (Samuel Rosenstock), u okviru rumunske avangarde u nastajanju, u kojoj su već stvarali Artur Segal i braća Janku. Zajedno sa još nekoliko pesnika osnovao je 1912. godine časopis *Simbol* (*Simbolul*), na koji se tri godine kasnije nastavio politički oštrij časopis *Poziv* (*Chemarea*), u kom je Cara objavio pesme koje podsećaju na dadaistički automatizam i nadrealizam (v. Hentea 2014). Otišao je u Švajcarsku, tada centar revolucionarnih zbivanja, sa ciljem da se posveti izučavanju filozofije, i tamo je postao poznat po svojim dadaističkim manifestima (v. Tzara 1992). Kako su ga njegova slobodoumnost, kao i njegovi antiburžoaski principi doveli do velikih sukoba sa porodicom, sa ciljem da na svaki način prekine veze sa svojom prošlošću, on je odabrao novo ime i, odbacujući nacionalističke i buržoaske konvencije koje su dovele do Prvog svetskog rata, pridružio se mnogim drugim mladim intelektualcima u neutralnom Cirihi, tražeći utočište i prostor za slobodu izražavanja, što je ciriški dadaizam i nudio.

Deluje da Carin odabir imena nije sasvim slučajan, s obzirom na to da je njegov književni izraz istovremeno predstavljao diskriminaciju koju je osećao na osnovu dva nivoa marginalnosti: marginalnost Jevreja u Rumuniji i marginalnost Rumuna u Evropi. Odluka da odabere pseudonim

⁹¹ “Anti-dadaism is a disease: selfkleptomania, man’s normal condition, is DADA. But the real das are against DADA.”

koji je bio homonim za rumunsku reč „zemlja“ (țară), kao i skraćeni oblik reči „tzaraat“⁹² emituje dvostruki fokus samopozicioniranja mladog Care. Imagološki posmatrano, čini se da je to bio odraz mnogo dubljih problema koji su potresali kulturno-političku scenu kako Rumunije tako i Evrope, jer je evidentno ukazivalo na poziciju „drugosti“ u tadašnjem diskursu o stvarnosti, za čije postojanje kao da nije bilo prostora u Evropi.

Poput avangarde uopšte, i rumunska avangarda nastala je iz evropskog i svetskog književno-umetničkog diskursa i kulturno-političke refleksije⁹³, te se može posmatrati kao radikalna kritika racionalističkog i buržoaskog društva i iz tog miljea konstruisanog diskursa o stvarnosti. Posmatrano šire, rumunska avangarda, a prvenstveno dadaizam, bila je simptom veće krize u Evropi, čije su vrednosti dovele do Prvog svetskog rata, te su umetnici – dadaisti – pokušavali da izvedu globalnu revoluciju u umetnosti i kulturi.

Stoga ne čudi što neki istoričari umetnosti smatraju da dadaističke tendencije zapravo vode poreklo iz rumunskog kulturnog konteksta, i da se dadaizam kao pokret samo transkulturološki probio u Cirihi, gde su ga doneli rumunski umetnici (v. Sandqvist 2006). Bukurešt i Jaši su tada već nekoliko godina bili ne samo svedoci dadaizma, već nadasve opčinjeni dadaističkom poezijom i prozom i provocirani vizuelnim dadaističkim spektaklom. U tom smislu, možemo reći da su rumunski modernisti bili ti koji su na scenu Kabarea Volter doneli dadaizam – tada već važan i javno poznat umetnički izraz u Rumuniji. Ono što su zapadni umetnici i publika, kao i niz istoričara karakterisali kao autentičnu novinu u Cirihi, zapravo je bila jedna faza u istoriji moderne rumunske umetnosti i oblik radikalnog izraza, koji će kasnije postići neke od svojih najmaštovitijih aktualizacija baš u Bukureštu i Jašiju, kao i snažno izražene varijante u Zagrebu i Beogradu (v. Sandqvist 2006: 2–3). Ovo nam ukazuje na ideju da dadaizam dolazi sa istoka, ali se samo istakao na evropskoj sceni u multikulturalnoj sredini Ciriha, gde su se okupljali francuski, nemački, ruski, ukrajinski, poljski, jugoslovenski i italijanski umetnici, pisci, glumci, nihilisti, anarhisti i boemi. Činjenica je da je rumunska prestonica tada bila poprište događaja koji su se smenjivali i preklapali „bez posledica i logike, gde svaki fragment izražava narušeni identitet grada“⁹⁴ (Sandqvist 2006: 24–25). Možda je upravo taj narušeni identitet stvorio pogodan kontekst za konstrukciju jedne nove podloge za identitet u formi dadaizma, baš tu, u Rumuniji, na mestu gde se sudaraju Istok i Zapad, u tački koja prima mešavinu uticaja sa sve četiri strane sveta, u tački sjedinjujućih kultura, nasilnih geopolitičkih događaja i dadaističkog smeha.

Ipak, Cirihi u neutralnoj Švajcarskoj, kosmopolitski orijentisan, bio je prijemčiviji za realizaciju ovako modernih ideja. Tako je Cara u Cirihi tokom Prvog svetskog rata, propagirao dadaističku umetnost, odlučan da pronađe alternativu tradiciji, istoriji i nastavku onoga što je smatrao pogubnom buržoazijom. Mada, kako sam Cara navodi:

„Dada uopšte nije moderan [pokret], to je pre povratak kvazi-budističkoj religiji ravnodušnosti. Dada stavlja veštačku slast na stvari, sneg leptira koji je izašao iz glave mađioničara. Dada je nepokretna i ne razume strasti. Reći ćete da je to paradoks, jer se Dada manifestuje nasilnim postupcima. Da, reakcije pojedinaca kontaminiranih destrukcijom su prilično nasilne, ali kada se te reakcije iscrpe i unište kontinuiranim i progresivnim

⁹² U Bibliji je „tzaraat“ kožna bolest koja se u posebno teškim slučajevima može manifestovati i na nečijoj odeći i stvarima i kući. Prema rabinima, „tzaraat“ je uzrokovan grehom i odnosi se jednim delom na fizičko zdravstveno stanje, a drugim delom na duhovnu patologiju (v. My Jewish Learning “Tzaraat—A Biblical Affliction”).

⁹³ Carino političko angažovanje je uočljivo posle 1920. godine, i to u Parizu, gde se aktivistički postavljao prema jevrejskom pitanju, boreći se protiv generičke ksenofobije i antisemitizma (v. Legge 2009: 154). Primećivao je da se „danas više ne piše rasom, već krvlju“ / “Today one does not write anymore with race, but with blood” (Tzara 1992: 87). Ovo nam potvrđuje da je Cara, preko iskustva koje je doneo Prvi svetski rat, bio više nego svestan pravca u kom se kretao dominantni evropski diskurs o stvarnosti, naslućujući tragični Drugi svetski rat.

⁹⁴ “with neither consequences nor logic, where every fragment expresses the city’s disrupted identity”

sotonskim insistiranjem na pitanju 'koja je svrha?', ono što ostaje i preovladava je ravnodušnost"⁹⁵ (Tzara 1992: 108).

Kroz vokalno nasilne, uznemirujuće i neočekivane nastupe u Kabareu Volter sa ciljem da šokira i uznemiri publiku, Cara je nastojao da konstruiše neku vrstu antiugetnosti, koja više nije zasnovana ni na jednom ranije shvaćenom društvenom standardu. Transformišući književne skupove i organizujući performanse, od početka zamišljene kao oblik „podvale” ili „trika”, pokušavao je, poput Švitera, da izazove reakciju publike. Pored toga, Carino interesovanje za afričku umetnost i poeziju teklo je paralelno sa interesovanjima mnogih savremenih evropskih umetnika za takozvanu primitivnu umetnost kao način odvajanja od dugogodišnje zapadne tradicije. Njegovo uključivanje afričkih pesama i plesova u performanse dodalo je elemente povezivanja primitivnih umetnosti i podsvesti (v. Tzara 1992: 57–58). Ovde prepoznajemo da su neke dadaističke tendencije, kao što su bavljenje stanjima nalik snu, skrivenim stvarnostima i delovanjem nesvesnog bile u skladu sa Frojdomim konceptom nesvesnog (v. poglavlje 3)⁹⁶:

„Nesvesno je neiscrpno i nekontrolisano. Njegova snaga je iznad nas. Misteriozno je kao poslednja čestica moždane ćelije. Čak i da nam je to poznato, ko bi se usudio reći da bismo ga mogli rekonstruisati kao održiv generator misli?”⁹⁷ (Tzara 1992: 109)

U svojim umetničkim aktivnostima, Cara je koristio posebnu tehniku sečenja kako za svoj vizuelni tako i za književni opus. U ovoj metodi, tekst (za pesmu) ili slika (za crtež ili štampu) seče se na delove i zatim ponovo komponuje – celina biva, dakle, uništena, dekonstruisana i iznova konstruisana. Konačni rad bio je, činilo se, rezultat slučajnosti. Ovu tehniku prikazao je i sam u svojoj pesmi pod nazivom *Napraviti dadaističku pesmu (To Make a Dadaist Poem)*:

„Uzmite novine.
Uzmite makaze.
Izaberite iz ovog papira onoliki članak koliko želite da bude dugačka vaša pesma.
Izrežite članak.
Zatim pažljivo isecite svaku od reči koje čine ovaj članak i sve ih stavite u torbu.
Nežno protresite.
Zatim izvadite svaki deo jedan za drugim.
Savesno kopirajte redosled kojim su ostavljali torbu.
Pesma će ličiti na vas.
I eto vas – beskrajno originalan autor šarmantnog senzibiliteta, iako ga vulgarno krdo ne ceni”⁹⁸ (Tzara 1992: 39).

⁹⁵ “Dada isn’t at all modern, it’s rather a return to a quasi-buddhist religion of indifference. Dada places an artificial sweetness on things, a snow of butterflies which have come out of a conjuror’s head. Dada is immobility and doesn’t understand the passions. You’ll say that this is a paradox because Dada manifests itself by violent actions. Yes, the reactions of individuals contaminated by destruction are fairly violent, but once these reactions have been exhausted and annihilated by the continuous and progressive satanic insistence of a “what’s the use?”, what remains and predominates is indifference.”

⁹⁶ Pogledati poglavlje 3. Relevantni diskursi o stvarnosti.

⁹⁷ “The unconscious is inexhaustible and uncontrollable. Its strength is beyond us. It is as mysterious as the last particle of the brain cell. Even if we are familiar with it, who would dare state that we could reconstruct it as a viable generator of thoughts?”

⁹⁸ “Take a newspaper.

Take some scissors.

Choose from this paper an article of the length you want to make your poem.

Cut out the article.

Next carefully cut out each of the words that makes up this article and put them all in a bag.

Shake gently.

U prilog ovom konstruktivističkom pristupu u stvaranju, Cara daje zanimljivo objašnjenje da je dadaizam „nekoherentan”, „prevrtljiv”, ali ipak „poetski” pokret i kao takav predstavlja „odraz društva” (Marino 1998: 99). Carina poezija je bila odraz njegovog antiautoritarnog stava i kosmopolitskog pristupa i takvo stremljenje se prenelo na ciriški umetnički kružok i proširilo Evropom, a pomenuti kontekst je predstavljao novu umetničku stvarnost, koja provocira i izaziva, izokreće stare vrednosti i teži ka prevrednovanju istih.

Na tragu uticaja jevrejske kulture na Carino stvaranje uočavamo da neke od dadaističkih pesama neodoljivo podsećaju na pisani hebrejski i aramejski. S obzirom da ovi jezici u određenim kontekstima ne koriste samoglasnike i interpunkciju, čitalac talmudskih tekstova ne zna tačno gde rečenica ili značenje počinje ili se završava ili da li rečenica potvrđuje, negira, pita, ili uzvikuje (v. Sandqvist 2006: 336). Upravo zbog toga, u dadaističkoj poeziji, kao i u Talmudu, usmeno recitovanje, odnosno performans, postaje ključno za razumevanje, s obzirom na to da može nadoknaditi nedostatak interpunkcije i preusmeriti publiku na zvučni doživljaj. Postoji i dodatna sličnost između talmudskih tekstova i dadaističke simultane pesme, a odnosi se na to da je tekst iz Talmuda „desubjektivisan” ili „intertekstualizovan” činjenicom da je ponekad skoro potpuno nemoguće odvojiti pojedine delove jedne od drugih, budući da se ne stavljaju ni u kakav poseban red (Isto). Tekstovi su takođe decentralizovani i „demokratizovani” – pa tako i Carine „tipografski eksperimentalne simultane pesme potkopavaju tradicionalne književne hijerarhije činjenicom da se ni čitalac ni autor više ne stavljaju u centar, dok se konvencionalni pesnički jezik urušava u korist misli rođene u ustima”⁹⁹ (Grosman prema Sandqvist 2006: 336–337).

Neposredno nakon što je napisao *Dada manifest* 1918. godine, Cara je postao centralna figura u razvoju pokreta i strateg Kabarea. Kasnije, 1920. godine, kako bi objasnio pokret, Cara u svom *Ljudožderskom dadaističkom manifestu* nudi zbir potresnih negacija:

„DADA ne oseća ništa, nije ništa, ništa, ništa.

Kao i vaše nade, on je: ništa.

Kao i vaši rajevi: ništa.

Kao i vaši idoli: ništa.

Kao i vaši političari: ništa.

Kao i vaši junaci: ništa.

Kao i vaši umetnici: ništa.

Kao i vaše religije: ništa.” (v. Marino 1998: 40)

Uprkos tome što je većina umetnika oko Kabarea bila nemačkog porekla i što se među njima zvanično koristio nemački jezik, Cara se isticao recitovanjem na svom maternjem jeziku – rumunskom, dajući svojoj interpretaciji balkanski prizvuk i na taj način doprinoseći inkluziji svog jezika, i sprečavajući potencijalnu diskriminaciju na nacionalnoj osnovi.

Cara je govorio i o sociološkoj pozadini ovog pokreta, objašnjavajući da je oko 1916. godine izgledalo da se rat nikada neće završiti, utoliko pre što je za njega i njegove prijatelje poprimao veoma velike razmere, kroz razne vidove diskriminacije – kako nacionalne, tako i verske i umetničke i rasne – što je, iz imagološke perspektive značilo poništavanje „drugosti”. Kako su bili odlučni protiv rata, ali i na oprezu da ne zapadnu u zamke utopijskog pacifizma, javilo se snažno

Next take out each cutting one after the other.

Copy conscientiously in the order in which they left the bag.

The poem will resemble you.

And there you are -- an infinitely original author of charming sensibility, even though unappreciated by the vulgar herd.”

⁹⁹ “typographically experimental simultaneous poems undermine the traditional literary hierarchies by the fact that neither the reader nor the author is put at the center any more, while the conventional poetic language collapses in favor of the “thought born in the mouth.”

gađenje i pobuna, ali i svest o tome da se rat može prekinuti samo ako mu se u potpunosti unište koreni, koji su se nalazili duboko u buržoasko-nacionalističkom diskursu o stvarnosti, prema kome je Cara osećao „gađenje” („Dada disgust”). Ono se odnosilo na čitavu modernu civilizaciju, na njene temelje, logiku, jezik, dok je pobuna istovremeno poprimala oblike u kojima su groteskno i apsurdno nadvladali estetske vrednosti (v. Bear, Karasu 1997: 11). Stoga, bilo je neophodno da umetnici kreiraju jedan novi diskurs, diskurs u kome će, kako sam Cara zagovara, „umetnost [će] zaspati da bi se rodio novi svet”¹⁰⁰ (Tzara 1992: 15). Ono što je bilo potrebno bilo je rušenje svega, dekonstrukcija kao uslov za novi početak.

Nakon rata, ovaj ciriški umetnički kontekst je u Rumuniji dobio svoj specifično rumunski transkulturološki odraz. Mada se Cara nije vratio u Rumuniju, nego je nastavio da stvara u Francuskoj, njegovi istomišljenici i sledbenici su iz ovih ideja 20-ih godina prošlog veka u Rumuniji započeli novi talas provokativnih modernih pokreta i umetničkih inovacija, u kojima su se i jevrejski umetnici osećali dovoljno slobodno da se pobune protiv društva koje ih je sve više diskriminiralo. Na ovaj način su se borili protiv vladajućeg diskursa o stvarnosti, koji se sve više zaoštavao u fašističkom smeru kod jednog dela rumunskog stanovništva. Tako su se na posleratnoj rumunskoj sceni okupili Marčel Janku¹⁰¹, koji se vratio u Bukurešt 1921. godine, M.H. Maksi¹⁰², koji se vratio iz Berlina 1923. godine, i mladi umetnik Viktor Brauner¹⁰³, koji su kroz svoju saradnju doneli novu energiju na rumunsku umetničku scenu i postali glavni predstavnici rumunske avangarde.

Ovako posmatran, dadaizam je evidentno bio jedan izuzetno društveno angažovan umetnički pokret, koji je iznedrio zanimljive ideje i umetničke pristupe, i na taj način značajno doprineo konstrukciji opšteg diskursa o stvarnosti ovog perioda. Na kraju, kako to Madervel navodi:

„Duh dade je neodrediv, kao život, sa kojim se, na kraju krajeva, može poistovetiti; ali u svakom slučaju, jasno je da duh dade osuđuje, zbog njihove neefikasnosti, književnosti, umetnosti, filozofije, etike – ne samo teorijski, već i u pogledu pretencioznosti ljudi koji su njihovi prvosveštenici. Duh dade je postojao pre i posle istorijskog pokreta dade koji je, iako je duhu dao ime, bio jednostavno njegov svesni izraz (u velikoj meri zbog rata 1914. godine) i vrlo brzo njegova kristalizacija, zatim njegova negacija. Zar nije Tristan Cara

¹⁰⁰ “Art is putting itself to sleep to bring about the birth of the new world.”

¹⁰¹ Marčel Janku, suosnivač Kabarea Volter u Cirihi i urednik vodećeg rumunskog avangardnog časopisa *Savremenik* (*Contimporanul*), smatra se jednim od najistaknutijih rumunskih avangardnih umetnika (v. Bar 2018). Kao i Cara, on je veoma rano, nakon srednje škole, napustio Rumuniju 1915. godine da bi studirao u Cirihi. Kao jedan od najranijih dadaista, učestvovao je na mnogim izložbama i predstavama, a po povratku u Bukurešt 1921. godine postao je veoma uticajan u razvoju avangarde u svojoj rodnoj zemlji. Radio je i kao arhitekta, projektujući modernističke zgrade u Bukureštu od 1926. godine.

¹⁰² Maksimilijan Herman (Maximilian Herman) je pod pseudonimom M.H. Maksi kao učenik Artura Segala u Berlinu otkrio avangardu u svojoj raznolikosti, te je po povratku u Rumuniju, pišući za časopis *Savremenik* (*Contimporanul*), osnovao novi pokret 1925. godine sa avangardnim časopisom *Integral* (*Integral*), koji je nastojao da prenese suštinu, sintezu, tj. da integriše nove pravce u svetu umetnosti (v. Mecler 2013: 274). Dizajnirao je i scenografije za pozorišta, i otvorio Studio dekorativne umetnosti, a oko 1930. godine njegova društvena svest sve više dolazi do izražaja u njegovim slikama, na kojima čest motiv postaju radnici (v. Kessler 2014: 134–145).

¹⁰³ Mladi Viktor Brauner (Victor Brauner), kao glavni predstavnik rumunskog nadrealizma, fokusira se na svet između snova i stvarnosti. Nakon studija na Nacionalnoj školi lepih umetnosti u Bukureštu, 1924. godine organizuje svoju prvu samostalnu izložbu i učestvuje na Prvoj međunarodnoj izložbi umetnosti u *Kontimporanulu*, prvom događaju koji je rumunskoj javnosti skrenuo pažnju na nova domaća i međunarodna dešavanja u modernoj umetnosti. Nakon što kroz Andrea Bretona u Parizu otkriva nadrealizam, to postaje njegov novi izvor inspiracije, međutim, 1935. godine, po povratku u Bukurešt, šokiran novim rumunskim zakonom koji od svih Jevreja zahteva da ponovo podnesu zahtev za državljanstvo, trajno se vraća u Francusku (v. Vogel 2013: 23–31).

napisao u čuvenom i veoma važnom *Dada manifestu* 1918: 'Ja sam protiv sistema, najprihvatljiviji sistem je principijelno nemati nijedan'¹⁰⁴ (Motherwell 1989: xxxix).

Na osnovu spomenutog, možemo zaključiti da je Cara, zajedno sa ostalim umetnicima rumunskog porekla, svojim stvaralaštvom značajno obeležio vladajući evropski diskurs o stvarnosti. Autentičan umetnički izraz koji su koristili u stvaranju i sama dela koja su pisali izražavaju osobenost koja ih izdvaja od ostalih umetnika, i upravo ta autentičnost umnogome doprinosi diskursu o stvarnosti koji prožima njihovo celokupno stvaralaštvo. Carin dadaizam je – čak i ako uzmemo u obzir transkulturološke odjeke širom evropskih zemalja u međuratnom periodu – sve doveo u pitanje i svojim neočekivanim i šokantnim izrazom totalne destruktivnosti odigrao je veoma bitnu ulogu u procesu dekonstrukcije postojećeg diskursa o stvarnosti.

Kroz avangardu, dadaizam i njegove predstavnike u Nemačkoj i Rumuniji donekle smo se odvojili od nacionalizma i ideologije, sa ciljem da ilustrujemo neka druga bitna stremljenja i ideje koje su uticale na formiranje diskursa o stvarnosti u međuratnom periodu. Oba spomenuta umetnika – i Šviter (v. poglavlje 3.2.1)¹⁰⁵ i Cara – predstavljaju primere koji doprinose tome da dođemo do nekih opštijih zaključaka, koji potvrđuju činjenicu da vakuum u diskursu nakon dekonstrukcije može da posluži za stvaranje novih vrednosti i povoljnijeg diskursa o stvarnosti, ali istovremeno ostavlja prostor i za konstrukciju veoma nepovoljnog, ekstremno desničarskog diskursa o stvarnosti, što se dogodilo i u Nemačkoj i u Rumuniji u međuratnom periodu, na polju umetnosti, a i u drugim domenima, na koje smo se već osvrnuli ili ćemo to učiniti u nastavku rada. Čini se da je ovaj vakuum bio neophodan kako bi se eliminisale vrednosti koje su dovele do Prvog svetskog rata i izvršila neophodna humanizacija tadašnjeg društva i vladajućeg diskursa o stvarnosti. Ipak, istorija je pokazala da ova stremljenja nisu bila dovoljno snažna za preusmeravanje sve jačeg nacističkog i fašističkog diskursa o stvarnosti, čiji je duh zahvatao Evropu. Zato su se dadaisti derali, vikali i urlali, stojeći na malenoj platformi restorana u Cirihi, pokušavajući da izvedu globalnu revoluciju u umetnosti i kulturi (v. Sandqvist 2006: 1). Kako i sam Cara ilustruje:

„kolektivna destrukcija, to je bilo stvaranje novih vrednosti, rušenje postojećih vrednosti i naravno, da bismo ih srušili, morali smo da uništimo opšteprihvaćene vrednosti [...] ne možemo stvarati ako ne uništimo ono što je ranije postojalo”¹⁰⁶.

Povrh toga, metaistorijski posmatrano, uviđamo veoma bitan smisao koji se ispoljava u činjenici da se rušilačka snaga umetnosti budi kada je diskurs o stvarnosti ekstremno nepovoljan po običnog čoveka. Zato Carino „ništa” prenosi značajnu vanvremensku poruku – da stvarnost treba srušiti i ponovo sklopiti, konstruisati, poput dadaističkog kolaža, koji, iako možda besmislen, nudi više za čoveka od onoga što je nudila aktuelna stvarnost strašnog Prvog svetskog rata i totalitarističkih ideologija međuratnog perioda.

Pored toga, dadaizam nam je, u istorijsko-sociološkom i društveno-kulturološkom smislu, poslužio i kao plastičan primer odraza vanumetničkih elemenata u književnosti i kulturi. U datom momentu činilo se da je i sama kultura, kao i politika postala krajnje licemerna, i da je u potpunosti izgubila kontakt sa stvarnošću. Činilo se i da je, po tada vladajućim kanonima, umetnost bila izmeštena iz konkretnih egzistencijalnih sfera, te ne čudi što se ubrzo posle avangarde javila snazna egzistencijalistička struja koja je insistirala na autentičnosti prikazivanja života kao takvog u svim

¹⁰⁴ “The dada spirit existed before and after the historical dada movement which, although it gave the spirit a name, was simply its conscious expression (due in great part to the war of 1914) and very quickly its crystallization, then its negation. This was to be expected. Had not Tristan Tzara written in the famous and very important Dada Manifesto 1918: ‘I am against systems, the most acceptable system is on principle to have none.’”

¹⁰⁵ Pogledati poglavlje 3.2.1 Šviterov dadaizam kao prolegomena za nemački međuratni period.

¹⁰⁶ “collective destruction, it was the creation of new values, overthrowing existing values and of course, to overthrow them, we had to destroy the commonly accepted values [...] we can't create if we don't destroy what existed before.” v. Europe of Cultures “Tristan Tzara speaks about the Dada movement”.

njegovim oblicima egzistencije. Roman toka svesti sa potpunim odsustvom bilo kakve konstrukcije, intimni dnevници i putopisi, predstavljali su egzistencijalistički pokušaj da se prikaže autentični doživljaj u potrazi za smislom života. Odbacivanjem svih stega i pravila, kako književnih tako i religioznih i kulturoloških, odbacuju se i sve osnove diskriminacije i čovek postaje slobodan. Međutim, upravo u slobodi odsustva svih ograničenja on gubi svaki smisao života. Neizbežno, iz te apsolutne slobode i potpunog odsustva konstrukcije i posledičnog besmisla, u novonastalom haosu, javlja se vakuum, prostor koji više nego spremno popunjavaju totalitarne nacističke ideologije i njihove diskriminacije po nacionalnoj, verskoj, rasnoj i svakoj drugoj osnovi, ne samo u Rumuniji i Nemačkoj, nego i širom Evrope. U takvom besciljnom svetu, opterećenom snažnom ekonomskom krizom, Hitler i Kodreanu nude ono što se tada činilo stabilnom konstrukcijom i čoveku vraćaju „čvrste osnove”, smisao života i razlog za postojanje i borbu „radi nacije” – sve to putem indukovanoj straha i sveopšte diskriminacije „drugosti”, pod kojom se podrazumevaju i Jevreji, ali i nerežimska umetnost koja je poslužila kao opravdanje za drakonske mere prema „drugosti” i konstrukciju novog diskursa o stvarnosti, u kome je jedan čovek – vođa – igrao mitsku ulogu „spasioca”.

3.3 Metaistorijski osvrt na društvo *in statu nascendi*

Vrh peva ono što se u dubini govori.

— Tristan Cara (Tristan Tzara)

Kako smo već uveli ideju o postojanju metaistorijskog šablona ili mehanizma, koji može da se identifikuje u proučavanju prošlosti, pri čemu uzimamo u obzir da istorija poseduje naučne, ali i umetničke elemente (v. poglavlje 2.1)¹⁰⁷, moramo se osvrnuti na metaistorijski značaj pomenutih relevantnih diskursa, kao i avangarde u širem kontekstu i dadaizma kao jednog od njenih izama.

Metaistorijski posmatrano, relevantni diskursi kao što su Šlajermaherova i Diltajeva hermeneutika, Marksov dijalektički materijalizam, Frojdova psihoanaliza i frankfurtska škola su pokušavali da daju drugačije, novo značenje stvarnosti iz svoje perspektive (v. poglavlje 3)¹⁰⁸. Hermeneutika je dala primat rekonstrukciji stvarnosti u umu tumača i nije podrazumevala racionalnu argumentaciju, što je otvorilo prostor za razradu mita o spasiocu i „drugosti” i značaju pogleda na svet istorijskih aktera (v. poglavlje 4.2)¹⁰⁹. Marks je stvarnosti nametao mit o klasi, koji je težio da bude internacionalno zastupljen. Frojdova psihoanaliza je naglašavala uticaj nesvesnog na čovekove postupke i stvarnost, dok je frankfurtska škola insistirala na prevrednovanju evropskih vrednosti nakon Prvog svetskog rata. Sve su ovo bili pokušaji davanja novog značenja svetu i evropskoj stvarnosti.

Na njih se nadovezuje avangarda s početka 20. veka sa svojim izmima i pokušajima da dekonstruiše vladajuće sisteme, oslobodi umetnost i kroz dekonstrukciju postojećeg naknadno utvrdi šta je željeni diskurs o stvarnosti kroz ono što je pisano i stvarano. Ovaj pokret, a prvenstveno dadaizam kao njen glavni relevantni predstavnik u ovom radu, je praktično unapred odredio svoj cilj kroz manifeste, kao i svoja autentična avangardna pravila po kojima su umetnici stvarali, samim tim se suprotstavljajući sistemu i svim kanonima koje je nalagala tradicija. Primarna zasluga avangardne generacije i njihovog samoproglāšenog cilja, bila je apsolutna rekonfiguracija

¹⁰⁷ Pogledati poglavlje 2.1 Metaistorijski, imagoški i metabletički pristup diskursu o stvarnosti.

¹⁰⁸ Pogledati poglavlje 3. Relevantni diskursi o stvarnosti.

¹⁰⁹ Pogledati poglavlje 4.2 Imagoški pogled na predstavljene istorijske paradigme.

prvenstveno u kulturnoj sferi, a zatim i promena političke, društvene i ekonomske osnove diskursa o stvarnosti. Ovo preoblikovanje je trebalo da uključi, u određenom smislu, i uklanjanje barijere između umetnosti i društva, između kulture i politike, između teorije i prakse. Stoga nije iznenađujuće što je avangarda imala neprocenjiv uticaj na razvoj kulture i diskursa o stvarnosti međuratnog perioda.

Zagovaran kao pokret koji je apsolutni protivnik bilo kakve cenzure, bilo kulturne ili političke, nameće se zaključak da ipak nije doneo transformaciju, tj. revoluciju kakvoj se nadao, mada je imao značajan uticaj na mnogo toga u mnogim različitim oblastima društva, prvenstveno na rušenje buržoaskog diskursa o stvarnosti. Uz pobunu protiv tradicionalnog i protiv omraženih nametnutih kanona i same institucije sistema umetnosti, avangarda je bila istovremeno direktno ili indirektno zaslužna za osmišljavanje čitavog novog sistema vrednovanja i institucija. Njihova konceptualna, književna i filozofska shvatanja ne samo umetnosti nego i samih medija kojima je komunicirala svoje ideje, načina komunikacije i, naposljetku, teorije umetnosti i uloge publike, šire su odredili diskurs o stvarnosti kod modernističkih intelektualaca tog vremena, pa čak i kasnije (v. poglavlje 3.1)¹¹⁰. Avangardni stav je bio da umetnost kao takvu ne treba uzimati previše ozbiljno, što je očigledno ako uzmemo za primer Carin metod pisanja dadaističke pesme (v. poglavlje 3.2.2)¹¹¹. Zato se i čini da čitav pokret isprva nije bio shvatan ozbiljno, niti se smatralo da može na bilo koji način uticati na diskurs o stvarnosti.

Uprkos tome, avangardni umetnici nisu odustali od svog cilja da ukažu na ozbiljne nedostatke u društvu, na preteće pukotine u diskursu o stvarnosti koje su dovele do Prvog svetskog rata, da ukažu na nepravde i pogubni uticaj suštinski pogrešnog buržoaskog gledišta na stvarnost, kao i na preteći nacionalizam. Težeći da budu sila koja redefiniše granice ne samo umetnosti, nego i kulture, društva i stvarnosti uopšte, stvarali su i pokušavali da se afirmišu bez obzira na stepen uspeha u umetničkim krugovima. Novina njihove umetnosti sasvim sigurno nije mogla da zadovolji postojeće standarde lepote koji su bili uspostavljeni u tradicionalnoj estetici, ali je postala i ostala lako prepoznatljiva u svim svojim oblicima.

Stoga, metaistorijski posmatrano, značenje koje je avangarda sa svojim izmima dala istorijskoj paradigmi 20. veka ostaje snažno prepoznato i, samim tim neosporno. Avangarda, unutar koje se posebno ističe dadaizam (v. poglavlje 3.2)¹¹², sama po sebi je bila definicija umetnosti koja je ne samo ispred svog vremena, nego i šokantna, uznemirujuća, i samim tim je kasnije u Nemačkoj proglašena kao društveno i estetski neprihvatljiva (v. poglavlje 6.1)¹¹³. Dadaistički cilj je bio da potkopa postojeći poredak koji se pokazao apsolutnim neuspehom kroz posledice Prvog svetskog rata, i da ga zameni drugim, boljim, lepšim, uravnoteženijim i, što je najvažnije, oslobođenim diskriminacije po bilo kom osnovu – nacionalnom, verskom, rasnom ili nekom drugom. Isprva okupljeni u neutralnom Cirihu, pokušavali su to da postignu kontradikcijom svemu postojećem, preispitivanjem svih društvenih i kulturnih normi, suprotstavljanjem ratu i divljenja vrednim samopotvrđivanjem kroz stvaranje radi stvaranja i izazivanja reakcije publike, tj. pozivanjem iste na autentičnu interpretaciju (v. poglavlje 3.2.1)¹¹⁴.

Naposljetku, kako bismo shvatili metaistorijski značaj ove umetnosti, moramo je posmatrati u kontekstu datog vremena u kome je nastala, dakle u kontekstu datog diskursa o stvarnosti. Tako sa, imagološke tačke gledišta, avangardna umetnost nije bila puki izraz konfrontacije ratu i buržoaskom društvu i njegovim vrednostima, već je za cilj imala potpuno preusmeravanje percepcije sebe i „drugosti“. Iz imagološke perspektive, ni avangarda kao širi pojam, niti dadaizam kao njen podsistem, nisu u potpunosti uspeali da ostvare ovaj cilj, s obzirom na ekstremno

¹¹⁰ Pogledati poglavlje 3.1 Avangarda i novo društvo *in statu nascendi*.

¹¹¹ Pogledati poglavlje 3.2.2 Carin dadaizam kao prolegomena za rumunski međuratni period.

¹¹² Pogledati poglavlje 3.2 Susret dadaizma sa jednim totalitarizmom.

¹¹³ Pogledati poglavlje 6.1 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj.

¹¹⁴ Pogledati poglavlje 3.2.1 Švitersov dadaizam kao prolegomena za nemački međuratni period.

nacionalističke diskurse koji su snažno transkulturološki odjeknuli Evropom, ne samo u Nemačkoj i Rumuniji, već i šire. Ipak, metaistorijska perspektiva nam ukazuje na kompleksna značenja, koja su i s početka pomenuti diskursi i avangarda sa dadaizmom davali međuratnom periodu, u pokušaju da ga dekonstruišu zbog opasnosti koju su predosećali, a koja se realizovala u istoriji.

4. Nacionalne nesigurnosti i nacionalizam kao političko rešenje

Nacionalni identitet deluje kao potrošačka poluga za manipulisanje emocijama masa, u svrhu regulacije moći i ispunjavanja agende.

— Brajant Mekgil (Bryant McGill)

Diskursi o stvarnosti o kojima će biti reči, snažno su obeleženi ekstremnom diskriminacijom „drugosti”, rasizmom, ksenofobijom i antisemitizmom, što je poslužilo kao prolegomena za genocid do koga su na kraju i doveli. Odjeci ovog diskursa i politički modeli koji ga prate mogu se uočiti pod mnogim evropskim režimima. Uprkos tome što ovde prvenstveno govorimo o nemačkom nacizmu i rumunskom fašizmu, koji su na političkom spektru pozicionirani desno, bitno je napomenuti da su isto tako i levo orijentisani režimi, prvenstveno ono što danas znamo kao komunizam (v. poglavlje 3.2)¹¹⁵, postajali ekstremizovani. Bilo da su desno ili levo pozicionirani, ekstremizovani režimi primenjivali su vrlo slične metode, njihova retorika se vodila istom logikom, njihove vođe igrale su ulogu spasitelja, nudeći spas od pošasti, koja se ogledala u „drugosti” i tek u toj „drugosti” nailazimo na razlike – dakle samo je objekat verovanja drugačiji. Taj drugačiji objekat verovanja podrazumevao je neku drugačiju „istinitu priču”, drugačiji vladajući mit, pa je tako kod nacionalne desnice taj mit prvenstveno rasni, dok je u komunizmu klasni. Ekstremizacijom određenog mita, bilo rasnog ili klasnog, došlo je do istih praktičnih rezultata – do pokolja ljudi zasnovanog na diskriminaciji „onog drugog“, koji nije kao „ja” i koji ne misli kao „ja“. Imajući na umu ovakvo razumevanje ekstremizovanog diskursa, fokus u ovom radu je na desno pozicioniranim režimima, koji su doprineli konstrukciji nacističkog i fašističkog diskursa o stvarnosti u Nemačkoj i Rumuniji između Prvog i Drugog svetskog rata.

S obzirom na činjenicu da je međuratni diskurs o stvarnosti uglavnom bio uslovljen i oblikovan ekstremizacijom nacionalizma nakon Prvog svetskog rata, otvara se pitanje kako je konstruisan, podstican i ostrašćivan nacionalni identitet u Nemačkoj i Rumuniji u ovom periodu, i kakvu je ulogu imao u oblikovanju tog diskursa o stvarnosti. Odgovor možda možemo naći ukoliko analiziramo ulogu koju je u turbulentnim vremenima oduvek imala i danas ima religija¹¹⁶ u građenju kolektivnog identiteta i diskursa o stvarnosti. U takvim vremenima je potreba za stabilnošću, zaštitom i utehom, koju pruža pripadnost nekoj grupi, izuzetno izražena i jasno se reflektuje u ličnom identitetu. I baš kao što religija može postati centralni deo nečijeg ličnog identiteta, tako i nacionalni identitet, ili, tačnije, nacionalizam, može da zadovolji tu emotivnu potrebu za sigurnošću koja se ostvaruje kroz pripadnost grupi (v. Caruso, Späth 2020: 361–371).

Stoga je razumljivo što se ratom ugrožena zajednica okretala kolektivnom identitetu nakon Prvog svetskog rata, kada se dotadašnji sistem vrednosti drastično promenio, ozbiljno narušavajući stvarnu ili prividnu ravnotežu, čineći budućnost krajnje neizvesnom. Bila je to zajednica za koju su se njihovi bližnji borili i ginuli. Stoga, baš kao i religija, koja ima tendenciju da redukuje stvarnost, usmeravajući fokus na zajedničku pripadnost i jedinstveni, dogmom oblikovani narativ, tako je i nacionalizam, fokusirajući se na zajednički etnički identitet, podsticao snažnu grupnu pripadnost, projektujući strahove jedne nacionalne grupe na drugu, koja je stoga bivala prepoznata kao tuđa,

¹¹⁵ Pogledati poglavlje 3.2 Metaistorijski susret dadaizma sa jednim totalitarizmom.

¹¹⁶ Reč *religija* potiče od latinske reči *religio* koja znači *povezati* ili *uvezati zajedno*. Savremeni rečnici definišu religiju kao organizovan sistem verovanja i rituala usredsređenih na natprirodno biće ili bića, kao i povezanost sa tim bićem (v. Furseth, Repstad 2006). Međutim, pripadati nekoj religiji često znači više od deljenja njenih verovanja i učešća u njenim ritualima; to takođe znači biti deo zajednice i kulture, uživati zaštitu i sigurnost koju pruža tako organizovana grupa, i nadasve bezuslovno verovati u svrsishodnost i neophodnost svega što se u datom vremenu i u okviru datog sistema dešava.

strana i neprijateljska, odnosno kao „drugost” koju treba diskriminirati. Imajući ovo u vidu, nije slučajno što je veliki broj partija iz tranzicionog perioda u osnovi etno-nacionalan, što može objasniti i pojavu snažne političke desnice, koja je obeležila gotovo čitavu Evropu u međuratnom periodu (up. Kecmanović 2001: 21–22).

Tako konstruisan nacionalizam funkcioniše slično kao religija jer koristi mentalnu infrastrukturu religije. U tom smislu se čak u naučnom svetu vodi debata između onih koji na nacionalizam gledaju kao na:

„fenomen (ako ne i uzrok) modernosti, prilikom čega nacionalizam zamenjuje religiju, i onih koji religiju vide kao stalni izvor nacionalnog identiteta koji funkcioniše kao dopuna (i jedan izvor) nacionalizma”¹¹⁷ (Grzymala-Busse 2019).

Baš kao i religija, nacionalizam istovremeno rađa i jača partikularističke identitete i interese, mada, za razliku od religija koje često, bar one glavne, imaju univerzalne tendencije i težnje da ceo svet preobrate u svoju religiju, nacionalizam i njegovi zagovornici ne teže tome da čitavu ljudsku rasu pridruže svojim imaginarnim nacijama, nego u samom konkretizovanju svoje nacije podrazumevaju postojanje „drugosti”, pri čemu nacionalizam prvenstveno traži političko priznanje i suverenitet za naciju (up. Grzymala-Busse 2019). Istovremeno, i verskom i etničkom identitetu u cilju je da:

„u zajednice stvorene na njihovim osnovama uključe više no jednu klasu. Verske zajednice, kada streme da budu crkve, obraćaju se svim delovima date populacije [...] ona [vera] se nikad ne upućuje nekoj posebnoj klasi kao takvoj” (Smit 2010: 18).

Dakle, nacionalizam se na neki način može posmatrati kao ograničena i ograničavajuća, redukovana i redukcionistička religija, pri čemu je mnogo slučajeva gde su „narrativi o nacijama kao božanski ’izabranom narodu’ spojili verski i nacionalni identitet”¹¹⁸ (Grzymala-Busse 2019), što bi se moglo reći da je donekle bio slučaj kod Rumuna, mada ne i kod Nemaca, kod kojih verski identitet nije imao centralnu ulogu u nacionalnom identitetu. Pritom, društveno konstruisani verski nacionalizam često je zasnovan na isključivosti koja odvaja sferu „unutar grupe” od „van grupe”, te može da se posmatra kao rana faza nacionalističkog projekta, uslovljena ekspanzijom pismenosti, centralnom ulogom vojnih kriza i ekspanzijom industrije i moderne države (up. Mann 1993: 216–247).

Baš kao i religija, nacionalizam se usvaja kroz indoktrinaciju, bez prethodnog preispitivanja, naprosto jer vodi u sigurnost zone komfora. Isto tako, indoktrinacijom, ljudi usvajaju i razvijaju onaj duboki osećaj koji zovu svojim nacionalnim identitetom, a koji ih odvaja od ostalih. Tako konstruisan nacionalni identitet dalje učestvuje u konstrukciji diskursa o stvarnosti, u kome živi čitava zajednica, koja uključuje jedne, a radikalno isključuje one druge članove društva, koji teže nekom drugačijem diskursu o stvarnosti i snažno ih diskriminiše.

Takođe, nacionalizam, baš kao i religija, samo je posredan, jer, kao i vera u nekog boga, naša vera u zamišljenu zajednicu nije ni urođena ni čvrsta. Poput verskog identiteta, nacionalizam nam nije ni u krvi ni u genima. Sve je u našem umu, dakle – iskonstruisano. U tako konstruisanom svetu, članovi društva postaju obeleženi svojom nacionalnom pripadnošću, kako spolja, od drugih, tako i iznutra, onako kako se međusobno prepoznaju. Međutim, ono što se prepoznaje kao najuočljivija sličnost između religijskog i nacionalnog identiteta je način na koji se izražava odanost. Kao što se kod religije puna odanost pokazuje kroz spremnost vernika da žive i umru za svog boga, kod nacionalizma se odanost pokazuje kroz spremnost sledbenika da žive i umru za

¹¹⁷ “a phenomenon (if not cause) of modernity, where nationalism substitutes for religion, and those who see religion as a pervasive source of national identity that functions as a complement to (and one source of) nationalism.”

¹¹⁸ “narratives of nations as divinely ’chosen people’ have merged religious and national identities”

konkretnog vođu i za izmišljene slike i simbole koji definišu njihove zamišljene zajednice. U skladu sa tim, isto kao što se kod religije tiha poslušnost bogu pokazuje prihvatanjem predodređenog života bez pitanja, u nacionalizmu se tiha poslušnost naciji pokazuje prihvatanjem i unapređenjem njene ranije postojeće kulture bez pitanja, a u interesu daljeg opstanka date nacije i rase. Ovo se dalje može povezati sa Marksovom idejom, da se već postojeći verski fanatizam, vremenom:

„transformisao u eksplicitnije političke identitete, koji reflektuju međusobnu povezanost vere i moći. Ovi identiteti su još dugo počivali na religiji [...] pre nego što su bili dovoljno konsolidovani da postanu manje ili više sekularni, ili bar sa zaboravljenim verskim osnovama”¹¹⁹ (Marx 2003: 194).

Pritom je važno istaći da je homogenost, kao jedan od glavnih atributa zajednice, bilo u religijskom ili nacionalnom smislu, predstavljala neku vrstu zaštite od nepoželjnog mešanja sa neprijateljski raspoloženim susednim narodima, ali i od interno prisutnih manjinskih identiteta, koji su, pod okriljem ujedinjujuće modernosti, postajali sve prepoznatljiviji (up. Sand 2010: 28). U 20. veku uvedeni koncept „etnosa”, čije je značenje na starogrčkom „narod”, vrlo je uspešno promovisao vezu sa dalekom prošlošću, projektujući koncept koji u svojoj osnovi:

„ujedinjuje kulturno poreklo i krvne veze, jezičku prošlost i biološko poreklo”¹²⁰ (Sand 2010: 28).

S tim u vezi, primetno je da je, pre Prvog svetskog rata, ono što je oblikovalo razumevanje nacije, kako kod Nemaca, tako i kod Rumuna, bila ideja homogenosti – da jedna nacija ne deli samo zajedničku kulturu, istoriju i jezik, već i zajedničke karakterne i fizičke osobine, kao i zajedničke preteke, što je naciji u ovom svetlu davalo karakter biološki povezane zajednice.

Međutim, kako formalno uokvirena država bez nacionalizovanog naroda nema značenje, isto tako nema značenje ni narod koji deli istu kulturu, istoriju i jezik, a nema formalno organizovanu državu, kao što je to bio slučaj sa Jevrejima i kao što je to još uvek slučaj sa Romima. Dakle, da bi nastala velika država, čvrsto utemeljeni *Reich*, bilo nemački ili rumunski, moralo je prvo postojati snažno jedinstvo države i naroda, političkog okvira i kulture, istorije i jezika, što sam narod donosi sa sobom i svojom svesti o nacionalnom identitetu¹²¹. Tako je etnos, pored toga što predstavlja istorijsku i kulturnu celinu i entitet u čijem srcu leži subjektivni osećaj za bliskost koju inspiriše kod svojih pristalica, postao neophodni element savremene nacije, na kojem se dalje političkim

¹¹⁹ “transformed into more explicitly political identities reflecting the interconnection between issues of faith and power. These identities still rested on religion as a crutch for long periods, before they were sufficiently consolidated to become more or less secular, or at least with religious foundations forgotten”

¹²⁰ “blending of cultural background and blood ties, of a linguistic past and a biological origin”

¹²¹ Teme vezane za naciju i nacionalizam nisu bile toliko zastupljene u društvenoj teoriji, prvenstveno zbog toga što su „nacije”, kao sinonim za „narode”, smatrane primarnim, gotovo prirodnim entitetima, koji postoje od pamtiveka. Tako je „nacija sveukupnost ljudi vezanih zajednicom sudbine u zajednici karaktera” (Bauer prema Sand 2010: 33). Staljin je pak sumirao naciju još preciznije, navodeći da je nacija „istorijski konstituisana, stabilna zajednica ljudi, formirana na osnovu zajedničkog jezika, teritorije, ekonomskog života i psihološkog profila manifestovana u zajedničkoj kulturi” (Stalin 1913). Međutim, kako Sand ističe, da bi se konture nacije učvrstile, verska zajednica i dinastičko kraljevstvo – dva dugotrajna istorijska okvira koja su prethodila naciji – morala su biti značajno degradirana, i institucionalno i konceptualno. Građani nacije, za razliku od podanika kraljevstava ili farmera zakupaca u kneževinama, počele su da vide sebe kao jednake i, štaviše, kao vladare svoje sudbine – drugim rečima, kao suverene građane (Sand 2010: 36). Uz to, nova zanimanja, kao i horizontalna i vertikalna mobilnost, razbila su izolovanost elite kulture, koja je postajala sve masovnija, sa snažnom tendencijom širenja. Univerzalno osnovno obrazovanje i pismenost su bili osnovni uslovi za razvijeno, dinamično industrijsko društvo, što je, prema Gelneru, bila velika tajna političkog fenomena – nacije (v. Gelner 1997). Stoga, formiranje nacionalne grupe predstavlja sociokulturni proces, iako se može odvijati samo u prisustvu nekog državnog aparata, čije prisustvo olakšava ili stimuliše buđenje nacionalne svesti, izgradnju nacionalne kulture i njihov nastavak (up. Sand 2010: 37).

dejstvom gradila moderna država. Pomenuto verovanje o identitetu teško može biti osporeno, jer nosi snažan osećaj porekla koji bi trebalo posmatrati kao pozitivnu istorijsku činjenicu (up. Sand 2010: 29).

Ova osvešćenost u pogledu nacije nije trebalo da podrazumeva samo svest o etničkom identitetu, već i postojanje ideja o nacionalnoj državi ili naciji-državi, i da bude rezultat volje zajednice da se formira u politički organizam. Ovo nije proizlazilo samo iz potrebe za zajedničkim tržištem, niti iz neke iluzorne ideje o predodređenosti koja se može pratiti kroz istoriju, već iz potrebe za ujedinjenjem u naciju. Ideja nacionalne države može se naći, s jedne strane, u filozofiji društvenog ugovora, kako je to definisao Ruso¹²², a sa druge strane u percepciji etničkih zajednica kao živih organizama, sa autentičnom duhovnošću i sudbinom drugačijom od onih u drugim etničkim zajednicama (v. Roeder 2007). Ipak, ono što ovaj diskurs čini kompleksnim jeste odnos „ja” naspram „drugog”, koji, ukoliko se ekstremizuje, može dovesti do rađanja mržnje i javljanja diskriminacije. Kada se suočimo sa nacionalnim mržnjama, ogorčenjima i strahovima, koji se često izražavaju jezikom agresije, većina nalazi utehu, snagu i podršku u zastavama, velikim herojskim imenima iz prošlosti, zatim lepoti zemlje i možda čak i njenom političkom utemeljenju, tačnije svemu onom što se zasniva na verovanju da smo deo jedne homogene, kohezivne zajednice za koju se vredi boriti, živeti i umirati.

Dakle, rađanje nacije je nesumnjivo istorijski fenomen, ali nije apsolutno spontan. Da bi se ojačala lojalnost takve apstraktne grupe, naciji su, kao i prethodnim verskim zajednicama, bili potrebni rituali, festivali, ceremonije i mitovi. Takođe, da bi postala jedinstvena, čvrsta celina, morala je da uključi kontinuirane javne kulturne aktivnosti i stvaranje objedinjujućeg kolektivnog pamćenja. Takav novi sistem pristupačnih normi i praksi je takođe bio potreban za sveobuhvatnu ideološku svest, koja se konstruisala u pravcu nacionalizma (up. Sand 2010: 39). Stoga kreiranje novog diskursa o stvarnosti, snažno obeleženog nacionalističkim žarom, predstavlja neku vrstu političkog rešenja za nesigurnosti koje se javljaju u domenu nacije, nacionalizma i nacionalnog identiteta, koji tako kroz političku indoktrinaciju može biti osnažen i ostrašćen, okrećući se pri tome sve više političkoj desnici.

S obzirom na slične istorijske kontekste razvoja društva i države, kao i sličnosti u procesu industrijalizacije tokom 19. veka, ne čudi što je u formiranju nemačkog i rumunskog nacionalnog identiteta na suprotnim krajevima Evrope bilo mnogo sličnosti. U datom istorijskom kontekstu međuratnog perioda, izrazite nacionalne nesigurnosti i sumnje izazvane posledicama Prvog svetskog rata, načini gledanja i percipiranja sebe i drugih bili su blisko povezani sa pitanjem odnosa moći i znanja. Iz imagološke perspektive, mnoge nacije su u ovom periodu nalazile odgovor u preusmeravanju tih sumnji i krivice na već postojeću „drugost” – jevrejsku zajednicu – koja, važno je istaći, nije imala zaštitu svoje nacionalne države, što je lakše dovelo do njene potpune diskriminacije.

¹²² Politički i filozofski koncept kojim se objašnjava odnos između pojedinaca i vlasti, gde se pojedinci ujedinjuju u političku zajednicu na osnovu uzajamne saglasnosti i pristajanja da se pridržavaju zajedničkih pravila i da prihvate određene obaveze kako bi zaštitili sebe i jedni druge od nasilja i drugih nepravdi (v. Rousseau 1895).

4.1 Osvrt na političku desnicu i njen uticaj na konstrukciju istorijske paradigme u međuratnoj Nemačkoj i Rumuniji

Jedna od najvećih prednosti totalitarnih elita dvadesetih i tridesetih godina bila je pretvaranje svake činjenične izjave u pitanje motiva.

— Hana Arent (Hannah Arendt)

Za razumevanje vladajućeg diskursa o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj i Rumuniji potrebno je, pre svega, navesti razliku između političkih pojmova desnica i levica, koji se vezuju za Francusku revoluciju 1789. godine, kada se glasalo o tome treba li kralju dopustiti pravo veta na zakone i odluke koje donosi Skupština. Ideološka podjela na levo i desno odnosi se na scenario kada su monarhisti – zastupnici koji su glasali za pravo kralja na veto – fizički istupili na desnu stranu, dok su oni koji su glasali protiv kraljevog prava veta stajali na levoj¹²³ (v. Davies 2002; 2007: 41). Pored ovoga, potrebno je dovoljno precizno definisati pojam političke desnice¹²⁴, pod kojom se često podrazumevaju različite manifestacije totalitarnih režima, kao na primer radikalni desno orijentisani ekstremizam, fašizam, neofašizam, neonacizam, koji se često koriste kao sinonimi, naročito u medijima, iako to nisu¹²⁵. Ipak, za sve ove grupe koje naginju desnoj strani političkog spektra, zajedničko obeležje je to što su svakako u pitanju grupe „organizovane netolerancije”¹²⁶ (Ramet 2010: 6).

¹²³ Prema savremenim shvatanjima, pojmovi levica i desnica se menjaju. Tako Lipset (Seymour Martin Lipset) ističe da se danas desnica pomaknula prema klasičnom liberalizmu ili libertarijanizmu i dok levica stavlja naglasak na grupnu jednakost i ekonomsku sigurnost, desnica se fokusira na jednake mogućnosti i slabljenje državne moći, pa bi, posledično, desnica trebalo da podržava lične slobode, prateći pravac koji su zastupali liberali u 19. veku, ali politički savezi između ekonomskih konzervativaca i religioznih tradicionalista podstakli su kulturni konzervativizam po pitanjima vezanim za seks, porodicu i način života (up. Lipset 2001: 84). Iz ovoga sledi da je ekonomska dimenzija dugo definisala desnicu i levicu. U tom smislu, desnica naglašava hijerarhiju i načela slobodnog tržišta i načelno predstavlja kapitalizam kao najbolji, ili barem najmanje loš od svih postojećih ekonomskih sistema (up. Kuljić 2013: 27). U kulturnoj dimenziji desnicu odlikuje iracionalni crkveni autoritet, kontinuitet tradicije, zakona, poretka, nacionalizam, insistiranje na religijskim ili nacionalnim istovrsnostima, kao i tradicionalnim porodičnim obrascima i navikama (Bakić 2015: 58). Bakić ističe da u međunarodnim odnosima desnica „po pravilu, smatra nužnim, ako ne i poželjnim, da nacije kojima desničari pripadaju imaju više prava od drugih, te da se male zemlje, pod uslovom da nisu njihove, moraju pokoravati diktatu moćnijih država. Imperijalna nastojanja velikih sila se pravdaju bilo ciničnim shvatanjem međunarodnog prava (pozivamo se na njega kada nam odgovara, odnosno ignorišemo ga kada nam ne odgovara), bilo pozivanjem na moralne razloge i obranu ljudskih prava (‘humanitarna intervencija’). Svakako, desničarska stranka i u političkoj praksi sprovodi politiku koja uvećava društvene nejednakosti” (Isto: 59). U tom kontekstu, Kuljić ističe dva osnovna načina kojima desnica brani ideologiju nejednakosti. Prvi podrazumeva diferencijaciju društvenih grupa (samoprecenjivanje vlastite nacije, rasističko odvajanje, eugeničko razdvajanje vrednog od bezvrednog života, socijalno-darvinističko isticanje prava jačega, normativno totalitarno podcenjivanje ‘drugih’, isticanje homogenosti i kulturnih razlika. Drugi podrazumeva zahteve za razgraničenjem u socijalnom, ekonomskom, kulturnom, pravnom i političkom pogledu. Nasilje je uglavnom prihvatljivo, postoji uverenje o stalnoj neophodnosti sile, postoji vlastita spremnost na nasilje i nasilje se redovno koristi (Kuljić 2002: 123).

¹²⁴ Poznata su tri talasa periodizacije istraživanja desnih političkih stranaka nakon završetka Drugog svetskog rata: prvi talas je trajao od 1945. do 1980. a on podrazumeva opis desnih stranaka, koje su nazivali ekstremnom desnicom i neofašizmom; drugi talas trajao je od 1980. do 2000. godine, kada su istoričari usredsređeni na zapadnoevropske desne populističke stranke i njihov uspeh u savremenoj demokratiji; a treći talas počinje na prelazu s 20. u 21. vek, kada je fokus na tome šta to nude desne stranke i koje su posledice njihovih uspeha (Mudde 2016: 3–4).

¹²⁵ U literaturi o desnici detektovano je čak 23 termina, između ostalih, radikalna desnica, ekstremna desnica, krajnja desnica, radikalni desni populizam, ultradesnica, desni populizam, nacionalni populizam itd. (Mudde 2007: 11–12).

¹²⁶ “organised intolerance”

Iako se u politikološkoj literaturi navodi razlika između radikalne i ekstremne desnice¹²⁷, u ovom radu ćemo se ograničiti na sinonimno korišćenje ova dva pojma iz dva razloga: prvo, tema nije usko politikološka, a drugo, težnja nam je da prikazemo kako, u ovom slučaju, politička desnica, bilo radikalna ili ekstremna, može dovesti do konstrukcije krajnje ekstremizovanog diskursa o stvarnosti, do čega je došlo u Nemačkoj i Rumuniji između dva svetska rata. U svakom slučaju, ovde je reč o uticaju ekstremizovane ideologije, koja se nalazi na desnom političkom spektru i nosi sa sobom odlike o kojima će biti reči u ovom poglavlju.

Iz perspektive konstrukcije deluje da se i levica i desnica grade na sličnim temeljima, time što je mehanizam verovanja isti kod komunista i nacionalista kao i kod ateista i verskog fanatika. Ovaj mehanizam podrazumeva apsolutnu veru u apstrahovanu ideju date zajednice, njenog spasioca, kao i bezuslovnu veru u ispravnost i neophodnost borbe za postizanje krajnjeg cilja. To znači da Lenjinov mauzolej nije religijski simbol, kao što nije ni nacionalni simboli, ali on vrši istu funkciju kao i hram vere u religiji – okuplja pristalice oko sebe, ulivajući im veru u neophodnost trpljenja, odanosti i borbe zarad bolje budućnosti. Taj mehanizam verovanja, bez obzira na to da li govorimo o komunizmu, nacionalizmu ili religiji, može poprimiti odlike krajnje diskriminatorne ekstremizacije. Ipak, moramo napomenuti da se u ovom radu fokusiramo na desni politički spektar i njegovu ekstremizaciju u Nemačkoj i Rumuniji između dva svetska rata.

S obzirom na to da sam po sebi predstavlja negativnost, svaki ekstremizam se u politici prepoznaje kao opasnost za državu, jer pretpostavlja odbacivanje vrednosti pravnog poretka (v. Backes 2010). Samim tim, svaka ekstremizacija diskursa o stvarnosti pretpostavlja diskriminaciju „drugosti”. S tim u vezi, Kami (Jean-Yves Camus) navodi da za radikalnu desnicu narod predstavlja transistorijski entitet koji uključuje mrtve, žive i buduće članove zajednice, koji dele zajedničku nepromenljivu i homogenu kulturnu bazu, sa jasnom distinkcijom između izvorne nacije i imigranata, kojima bi trebalo ograničiti pravo boravka, ekonomska i socijalna prava¹²⁸ (v. Camus 2014). Tako, ekstremizacija pretpostavlja negaciju postojećeg vladajućeg sistema. Stoga, radikalna desnica poziva na rušenje elita s vlasti, za koje se smatra da su korumpirane i udaljene od naroda, a poziva i na ukidanje različitih ideologija kao što su socijaldemokratija, liberalizam i desni konzervativizam (v. Camus 2014). Ono što čini okosnicu političke desnice je snažno izraženi ili ekstremni nacionalizam¹²⁹, koji misliocima, političkim partijama i pokretima desnice pruža

¹²⁷ Prema nekim teoretičarima, nova radikalna desnica eksplicitno je usmerena protiv vladajućih elita i upućuje snažnu kritiku na savremenu demokratiju, brani etnički nacionalizam, populistička je i protivi se imigraciji (up. Guibernau, 2010: 9–10). S druge strane, Mišel Vilijams (Michelle Hale Williams), koja takođe koristi termin radikalna desnica, smatra kako radikalnu desnicu karakteriše fašističko nasleđe, populizam, precizna politička strategija kao što su ekstremni nacionalizam, antikomunizam, militarizam, antipluralizam, antiamerikanizacija i druge (up. Williams, 2006: 13–14). Desnom, ali i levom ekstremizmu zajedničko je protivljenje demokratiji, što predstavlja, prema Bobiju (Norbert Bobbio), pored snažne antiprosvetiteljske crte, istorijski najtrajniju i najznačajniju zajedničku tačku desnih i levih ekstremista (Bobbio 1998: 49–52). Zaključno, možemo reći da je ekstremna desnica nedemokratska, elitistička, verna fašističko-autokratskoj agendi koja odbacuje populizam, dok je radikalna desnica nominalno demokratska i populistička (v. Minkenberg 2013: 1; Mudde 2007: 49).

¹²⁸ On smatra i da, dok tradicionalna ekstremna desnica ostaje u isto vreme antisemitska i rasistička, moderniji tipovi radikalne desnice u Evropi daju veću važnost novom tipu neprijatelja, koji je istovremeno i interni i eksterni i potiče iz islama, s kojim se povezuju svi pojedinci iz zemalja islamske civilizacije i kulture (v. Camus 2014).

¹²⁹ Nacionalizam, kako navodi Rodžer Griffin (Griffin: 2003: 152), nosi sa sobom auru antike, čak i nečeg praistorijskog. Tako i kod Kona nacionalizam predstavlja modernu ideju sa drevnim korenima (v. Kohn 2008). S druge strane, Gelner smatra da su različite vrste nacionalizama, kao i nacionalne države koje su zasnovane na njima, moderni koncepti (up. Gelner 1997: 181). Prema njegovom mišljenju, nacionalizam je „prvenstveno jedan politički sistem koji podrazumeva da političko i nacionalno jedinstvo treba da bude kongruentno” (Gelner 1997: 1), ili kako Mad smatra, ukoliko je reč o nacionalnoj državi, onda svaka nacija treba da ima svoju državu, i svaka država treba da ima svoju naciju (Mudde 2010: 1173). Za etničke nacionaliste radikalne desnice ovaj princip jeste glavni, jer nacija može ostvariti svoju sudbinu samo kroz državu koju predstavlja i na kraju favorizuje dominantnu etničku grupu. Tako bi, prema mišljenju etničkih nacionalista, unapređenje liberalne multikulturalne perspektive značilo biti „izdajnik” svog naroda i jedinstvene nacije, a prema stanovištu radikalne desnice, služiti bilo kojoj nacionalnoj zajednici podrazumeva isključivanje nedominantnih grupa iz političke zajednice (up. Bar-On 2018: 21). Griffin ističe još neke karakteristike nacionalizma,

stabilnost i uporište (up. Bar-On 2018: 17). Na osnovu iznetog, možemo zaključiti da je politička desnica sve ono što promoviše nacionalističke ili ultranacionalističke diskurse (v. Bar-On 2018: 17).

Povrh toga, koncept radikalnog desnog modela o kojem je ovde reč, ima svoje poreklo u italijanskom fašizmu, pokretu koji je bio krajnje neliberalan, nacionalistički obojen i autoritaran i koji je nastao u Italiji pod Benitom Musolinijem (Benito Mussolini), nedugo nakon Prvog svetskog rata, 1923. godine, i trajao je do svrgavanja Musolinija s vlasti, 1944. godine¹³⁰. Musolinijev fašizam nije imao koherentnu ideologiju, ali se snažno oslanjao na emocije i razočaranost Italijana koji su bili pod utiskom strahota iz Prvog svetskog rata, i koji su živeli u socijalno nestabilnoj državi, što je bilo karakteristično i za druge oblike fašizma. Primetno je, dakle, da uticaj italijanskog fašizma na razvoj desnice u Nemačkoj, pa i u Rumuniji, nije bio zanemarljiv. Najuočljiviji događaj u ovom kontekstu je svakako Musolinijev marš na Rim 28. oktobra 1922. godine, kada je, posledično, u Nemačkoj simbolično stvoren kult vođe – spasioca – koji nezadrživo maršira da bi spasao svoju zemlju, čime oživljava već spomenuti mit o spasiocu. Zato je, neposredno nakon ovog marša, Herman Eser (Hermann Esser) izjavio:

„Nemački Musolini zove se Adolf Hitler!” (Eser prema Keršo 2003: 236).

Ovakav razvoj situacije jasno ukazuje na transkulturološki uticaj italijanskog fašizma na Nemačku. Uticaj italijanskog fašizma na rumunsku desnicu je isto evidentan, iako se mogu navesti razlike između njih (v. Lupaşcu 2022: 22), prvenstveno jer italijanski fašisti nisu bili ni konzervativci ni monarhisti, već socijalni modernisti i revolucionarni nacionalisti koji su favorizovali diktaturu „jakog čoveka”, dok je Rumunska nacionalno-hrišćanska odbrambena liga bila ultrakonzervativni i reakcionarni pokret sa snažnom monarhističkom ideologijom – ne jakim monarhom, već snažnom idejom monarhije kao simbola. I drugo, italijanski fašisti nisu inherentno bili antisemitski nastrojeni, jer su do 1938. italijanski Jevreji mogli da se pridruže Italijanskoj nacionalnoj fašističkoj partiji, dok to svakako nije bio slučaj u Rumuniji. U cilju iskazivanja sličnosti, posebno se ovde može navesti Kodreanuova opčinjenost Musolinijem i njegovim političkim pristupom (v. poglavlje 8.2.2)¹³¹. Dodatno, Italiju i Nemačku pogađali su i znatni ljudski i teritorijalni gubici u ratu, kao i ozbiljna ekonomska kriza, dok je, nasuprot tome, Rumunija pokušavala da se izbori sa proširenjem svoje državne teritorije i asimilacijom multikulturalnog miljea iz pridodatih oblasti¹³², kao i sa pretnjom koja je dolazila od strane Sovjetskog Saveza.

između ostalog verovanje da nacija poseduje poseban kulturni identitet, koji je čini jedinstvenom od drugih nacija i daje joj posebnu istorijsku misiju, potom verovanje da nacija ima jedinstven skup ustavnih, istorijskih, geografskih, verskih, lingvističkih, etničkih i/ili genetskih realnosti, zatim ponos na nacionalnu kulturu i tradiciju i građanski i etnički oblici, pri čemu su ovi drugi skloni šovinizmu, etnocentrizmu, ksenofobiji, rasizmu ili u ekstremnim slučajevima genocidu. Posledično, radikalna desnica odbacuje liberalni ili građanski nacionalizam i podržava etnički nacionalizam, odnosno u društvu i državi favorizuje „domaće” u odnosu na strance i zamera da je „pravi rasizam” proimigracioni, promanjinski i promultikulturalni režim liberalne države, koji „diskriminiše” „domoroce” (up. Griffin 2003 154–155).

¹³⁰ Ipak, treba praviti razliku između fašizma i radikalno desne orijentacije. Prema mišljenju Umberta Eka, „fašizam je bio rasplnuti totalitarizam, kolaž različitih filozofskih i političkih ideja, košnica protivrečnosti” (Eco 1995: 12–15). Eko tako smatra da je „iskonski fašizam zasnovan na selektivnom populizmu, kvalitativnom populizmu, moglo bi se reći... Zbog svog kvalitativnog populizma, iskonski fašizam mora biti protiv 'trulih' parlamentarnih vlada... Gde god političar dovede u sumnju legitimitet parlamenta jer on više ne predstavlja glas naroda, možemo namirisati iskonski fašizam... Iskonski fašizam je još uvek oko nas, ponekad u civilu”. S druge strane, radikalna desnica se često razlikuje od fašizma ne tako što je umerenija, nego što je više desno orijentisana (up. Payne 2006: 19). U samom centru italijanskog fašizma nalazio se jak nacionalizam koji se oštro ograđivao od drugih etničkih grupacija unutar države, i koji je gajio snažnu netrpeljivost ka parlamentarizmu i komunizmu, naglašavajući potrebu za snažnim vođom i jednopartijskom državom. Tako je nastao jedan specifičan diskurs o stvarnosti, koji se transkulturološki širio u pojedinim zemljama Evrope.

¹³¹ Pogledati poglavlje 8.2.2 Propaganda kroz delo *Za moje legionare*: metaistorijski i imagološki osvrt.

¹³² U pitanju su Transilvanija i Banat, koje je Rumunija dobila od Mađarske, zatim Bukovina, koju je dobila od Austrije i Besarabija koju je dobila od Rusije. Pridodavanjem ovih oblasti rumunska teritorija bila je znatno proširena.

Analizirajući nemačku i rumunsku međuratnu političku desnicu, primećuje se da ih karakterišu snažan fokus na ciljeve partije, jasna organizaciona struktura, društveni faktor koji usko povezuje članove partije i glasače, kao i čvrsta usmerenost na ideološka uverenja. Ovome treba dodati i prisustvo antidemokratskih tendencija, ksenofobije, prvenstveno bazirane na zamišljenoj izabranoj rasi, zatim nacionalizam, etnocentrizam, antiparlamentarizam, militarizam, težnju da čitav sistem vodi jedan vođa, kao i nasilje koje se sprovodi nad neistomišljenicima, koje biva prihvaćeno kao legitiman politički diskurs.

S tim u vezi, važno je napomenuti da je situacija u Nemačkoj obezbedila plodno tlo za razvoj ekstremnog nacionalizma, pri čemu je nemački narod bio glavna poluga za razvoj ekstremne desnice i ostvarenje totalitarizma, prvenstveno zbog preovlađujućeg osećanja dubokog stida zbog poraza u Prvom svetskom ratu, kao i zahvaljujući činjenici da je nemačka država bila razorena ne samo ratom, nego i Versajskim sporazumom, koji je nalagao značajne ratne odštete, te su se vojnici vratili iz rata u opštu bedu i nemogućnost zaposlenja (v. Neiberg 2019). Nemačkom narodu sa već postojećom istorijom antisemitizma bilo je nadasve potrebno da za poraz okrivi spoljnog neprijatelja, dakle Jevreje i socijaliste i tako anulira sopstveno osećanje odgovornosti. Hitler je u ovome imao ključnu ulogu, prebacujući fokus na Jevreje i tvrdeći da bi država mogla da vrati stari sjaj samo ukoliko bi njih proterali. Sa druge strane, s obzirom na tradiciju autoritarne vlasti, kao i činjenicu da su mnogi Nemci liberalizaciju vlasti u Vajmarskoj Republici povezivali ne samo sa izbijanjem rata, nego prvenstveno sa gubicima i razaranjima posleratnog perioda, donekle je razumljivo što je nemačko stanovništvo želelo povratak na staro, verujući da su moderna, liberalna uverenja ta koja su žrtvovala nemačku čast i dozvolila državi da propadne u ime slobode (v. Kemp 2016).

U poređenju sa tim, mada donekle drugačija situacija u Rumuniji, takođe je dovela do razvoja sličnih ideja, kao i sličnih društvenih fenomena u međuratnom periodu. Ideja o krhkosti rumunskog nacionalnog identiteta bila je u međuratnom periodu opšteprihvaćena među rumunskim intelektualcima, od onih najliberalnijih, preko konzervativaca, do ekstremnih nacionalista. Leon Volović¹³³ navodi u svom delu *Nationalist Ideology and Antisemitism: The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*¹³⁴ da je ekstremistički nacionalizam u Rumuniji značio prvenstveno antisemitizam, mada se čini da je bio namenjen ojačavanju krhkog rumunskog nacionalnog identiteta, koristeći antisemitizam kao medijum za to (up. Volovici 1991: 13).

Nacionalizam je, imagoški posmatrano, imao za cilj da konsoliduje izmišljenu, konstruisanu prošlost i sadašnjost, koja je promovisala površnu homogenost, što je zauzvrat zahtevalo antisemitizam, tačnije apsolutnu „drugost“, crno-belu formu mišljenja, u kojoj su Rumuni predstavljali jednu stranu, a Jevreji drugu, diskriminisanu stranu. Ovo je bilo spojeno sa konceptualnim projekcijama seljaštva, omladine, i nacije u svim književnim oblicima, i kulturnim markerima. Ekstremna opsesija novih intelektualaca jevrejskim pitanjem nije bila direktan rezultat nacionalizma, već njegov složeni aspekt; dakle nije bilo važno što su Jevreji bili Jevreji, nego što nisu bili Rumuni u očima inteligencije:

„Opasnost ne leži u tome što Jevreji stiču svu imovinu, već što nisu i ne mogu biti Rumuni”¹³⁵ (Volovici 1991: 12–13).

Jedini način da Rumun konsoliduje svoj identitet, prema mišljenju većine intelektualaca, bio je da sebe suprotstavi Jevrejima. Stoga su intelektualci u ovom periodu, tačnije između 1920. i 1930. godine, bez obzira na prirodu i sklonost svog nacionalizma, formirali različite stepene

¹³³ Izraelski istoričar književnosti rumunskog porekla, član rumunske Međunarodne komisije za proučavanje Holokausta, formirane da istraži i utvrdi istinu o Holokaustu u Rumuniji.

¹³⁴ *Nacionalistička ideologija i antisemitizam: slučaj rumunskih intelektualaca 1930-ih* (prevod naslova Ana Ćosić Delić).

¹³⁵ “The danger is not that the Jews are acquiring all property, but that they are not and cannot be Romanians”

antisemitizma u zavisnosti od načina na koji su percipirali slabost rumunskog identiteta u veoma nesigurnoj eri Velike Rumunije (v. Panu 2015: 47–52). Dakle, nacionalistički elementi nisu nastojali da očuvaju rumunski identitet, nego da taj identitet konsoliduju, formiraju i konkretizuju za *novu* nacionalnu državu. Tako se, i na političkoj sceni i u književnosti, u Rumuniji razvio jedinstven oblik nacionalizma prožet misticizmom hrišćanskog pravoslavlja, za razliku od drugih politika u tadašnjem evropskom kontekstu.

Takođe, neprestano zbunjujući proces identifikacije i preovlađujuća sumnja u sebe koja je vladala među elitom između dva svetska rata doveli su do potrebe za isticanjem rumunskog suvereniteta, nametanja nacionalizma i fokusa na prošlost. U krajnjoj instanci, fašističke tendencije Gvozdene garde i sam misticizam nacionalističke retorike je kroz diskurs dela intelektualaca doveo do toga da rumunski identitet bude viđen i vođen preovlađujućim antisemitizmom u kontekstu nove Velike Rumunije. Drugim rečima, krhki rumunski identitet je zahtevao konkretizaciju i ekstremno pročišćenje u konsolidaciji nacionalne države, a mržnja, strah i osećanje inferiornosti u odnosu na Zapadnu Evropu izazvali su svojevrsan efekat disocijacije koji se manifestovao u svom najekstremnijem obliku u Gvozdenoj gardi kroz antiliberalizam, antikapitalizam, antisocijalizam, antimodernizam i mentalitet suprotstavljanja svemu što nije izražavalo mladi, seljački duh i solipsizam¹³⁶ pravoslavlja.

Na tragu odnosa centar – periferija, uočava se da se ekstremizovana priroda političke desnice u Nemačkoj transkulturološki ogledala u rumunskoj desnici i jasno je da je doprinela konstrukciji diskursa o stvarnosti, koji je u sebi nosio elemente ksenofobije, prerastajući u antisemitizam, zatim elemente redukcionističkog svođenja na jedan izbor i usmerenost na jednog mistifikovanog vođu, koji je, glasno šireći svoje ideje uz pomoć dobro uigranog sistema, podsticao i jačao svoj politički model na ovim prostorima. Bila je to politička desnica, koja je kroz istorijski sled događaja dovedena do ekstremizacije.

Iako je u ovom radu sagledana samo ekstremna politička desnica, imamo u vidu da je istovremeno postojala i podjednako snažna ekstremna levica, pri čemu su oba ekstrema bila u znaku mitova i utopijskih nada tih mitova i oba se mogu svesti pod pojam totalitarizam (desnice, kao i levice), što predstavlja opštu tendenciju međuratnog perioda (v. Petreu 2016: 176–177).

4.1.1 Od ujedinjenja do ekstremizacije diskursa o stvarnosti u Nemačkoj: istorijska paradigma

Nacionalna mržnja je nešto čudno, uvek ćete je naći jačom i nasilnijom tamo gde je najniži stupanj kulture

— Johan Volfgang fon Gete (Johann Wolfgang von Goethe)

Kako bismo približili uzroke razvoja ekstremne desničarske misli i posledičnog nastanka nacizma, moramo se vratiti u nešto raniji istorijski period koji je tome prethodio, i koji je određenim sledom događaja takav razvoj ekstremne desnice i uslovio, ili bar za to obezbedio neophodne uslove.

Pre Napoleonovih osvajanja, nemačke države su delimično bile povezane u Sveto rimsko carstvo, čiji je osnivač bio Karlo Veliki i kojim su vladali prvo franački, a zatim nemački kraljevi tokom 10 vekova (800–1806. godine) (v. Hardy 2018; Smith 1994). Vremenom, razvilo se rivalstvo između dve najveće i najjače države: Kraljevine Austrije, kojom su vladali Habzburgovci, i

¹³⁶ Solipsizam predstavlja oblik subjektivnog idealizma koji se zasniva na tezi da je stvarnost isključivo individualna, dok se sve ono izvan subjekta koji opaža svodi na predstave (v. Jovanović 2006: 1227).

Kraljevine Pruske, kojom su vladali Hoencolerni. Usled tradicionalne dominantnosti Austrije, habzburški kralj je bio biran za cara Svetog rimskog carstva. Međutim, ovaj uticaj je počeo da se menja oko 1740. godine, kada je Pruska, ojačana novim teritorijama i povećanom vojskom, počela da preispituje hegemoniju Austrije (v. Андерсон 2003: 307–334).

Jedan od najvećih uticaja na Nemačku u to vreme imao je Napoleon koji je postavio kamen temeljac svojim osvajanjem teritorija, raspuštanjem Svetog rimskog carstva i reorganizacijom Nemačke u 39 većih država, kao i osnivanjem Rajnske konfederacije¹³⁷ – saveza od 16 nemačkih država. To je prvenstveno uslovalo promene u društvenim strukturama nemačkih država koje su vodile ujedinjenju.

U tom smislu, možemo zaključiti da je Napoleon, koji je u procesu osvajanja tuđih teritorija dosegao do Nemačke (v. Биҳаљи-Мерин, Бибић 1978/a: 620–621; Gažević 1973/a: 710–725) s početka odigrao bitnu ulogu, s jedne strane doprinoseći konkretnijem ujedinjenju nemačkih država, a sa druge, doprinoseći konkretnom formiranju nemačkog nacionalnog identiteta, predstavljajući onu neophodnu „drugost” koja se sagledava kao pretnja sopstvu. Podstaknut i inspirisan upravo time, u tom periodu i u datim okolnostima toga vremena, neke od prvih konkretnih podsticaja ideji o nemačkom nacionalnom ujedinjenju dao je Johan Gotlib Fihte (Johann Gottlieb Fichte) u svojim filozofskim delima, prvenstveno *Govorima nemačkoj naciji (Reden an die deutsche Nation)*¹³⁸. Uprkos tome što Fihteove ideje tada nisu naišle na snažan odjek, njegov doprinos ne možemo da previdimo, naročito kada se uzme u obzir tumačenje njegovog dela u kontekstu ekstremizacije diskursa o stvarnosti između dva svetska rata¹³⁹.

Fokusirajući se prvenstveno na neophodnost borbe za nezavisnost, superiornost nemačkog naroda, značaj nemačkog jezika i obrazovanja u formiranju nacije, *Govori* nude mnoštvo interpretatorskih mogućnosti za razumevanje i tumačenje, što može biti vrlo kontroverzno. Istovremeno, apelujući nacionalističkom retorikom na Nemce da se pobune i ujedine protiv Francuza, Fihte je, iz imagološke perspektive, ponudio model „drugosti”, kao osnov ujedinjenja. Smatrajući da je ovo ujedinjenje neophodno ne samo da bi zaštitili nemačku zajednicu, nego i čitavo čovečanstvo od propasti, Fihte je takođe ponudio viziju nemačkog naroda kao ključnog vodećeg faktora za budućnost čovečanstva, dajući tako osnov tumačenju njegove superiornosti. U tom smislu, smatrao je Fihte, ujedinjenje i, posledično, preuzimanje te superiorne uloge, moguće je ostvariti samo kroz reformu nacionalnog obrazovanja, koje pomaže prevazilaženju egoizma i prihvatanju države kao dela sopstva sa ciljem da narodne mase postanu pravi ujedinjeni nemački građani. Sve to trebalo je da dovede do stvaranja nove nacije, čiji su pripadnici u obavezi da angažuju sopstveni um, što bi značilo da obrazovanje nije više samo umetnost formiranja čistog morala, već umetnost oblikovanja cele ličnosti u ljudsko biće, koje teži „[...] stvaranju nečeg novog, što ranije nije postojalo”¹⁴⁰ (Fichte 1978: 150–151).

¹³⁷ Rajnska konfederacija je vojno-politički savez nemačkih država pod Napoleonovim protektoratom. Trajala je od 1806. do 1814. godine, a države članice su bile u obavezi da Napoleonu stavljaju na raspolaganje svoje vojnike. Obaveza je bila i stupanje u rat svih članica ukoliko dođe do napada na bilo koju državu iz konfederacije (v. Gažević, 1974/c: 693).

¹³⁸ Fihte je *Govore nemačkoj naciji* napisao pod uticajem razmišljanja filozofa Imanuela Kanta i pod uticajem poraza Pruske od strane Francuske, poraza u kome je video ne samo dokaz dekadencije vremena u kom živi, već i šansu za novi početak. U datom kontekstu, osećao je odgovornost i dužnost da mobiliše poraženi narod, kao i da podstakne njegovu duhovnu obnovu, znajući da, u Berlinu, kojim su patrolirali francuski vojnici, to podrazumeva rizik po njegovu bezbednost (up. Moor 2009: xi). Tako se, pod francuskom okupacijom, u periodu između 13. decembra 1807. i 20. marta 1808. godine, svake nedelje u okrugloj sali Pruske akademije nauka u Berlinu obraćao okupljenima, i to u vreme ručka, kako bi ih, pored studenata i naučnika, čuli i predstavnici običnog naroda (up. Moor 2009: xi).

¹³⁹ Fihte je zagovarao ideju da je „individua, samosvesni ego – čija je suština volja i čija je volja slobodna – centar i zbir cele stvarnosti” (Djurant 2005: 653), te je uočavao ograničenost stvarnosti spoljašnjeg sveta našim percepcijama, doživljavajući ga tako kao „uzrok naših spoljašnjih čuvstava”, koji, „kako ga tumače percepcija, pamćenje i volja, predstavlja konstrukciju uma” (Djurant 2005: 654). Ovako, na tragu Kanta, on sugerise da se diskurs o stvarnosti konstruiše pod uticajem raznih faktora.

¹⁴⁰ “[...] die Schöpfung eines vorher durchaus nicht dagewesenen Neuen”

Obraćajući se još nepostojećoj nemačkoj naciji, Fihte je donekle provokativno nagoveštavao šta to znači biti Nemač¹⁴¹ (up. Moor 2009: xii). Fokusrajući se na obrazovanje, nudio je osnovu za ujedinjenje kroz konstrukciju određenog nacionalnog diskursa o stvarnosti, koji bi se propagirao putem obrazovanja. Ipak, u kontekstu ujedinjenja, Fihte nije imao na umu restauraciju Pruske ili Svetog rimskog carstva, već „napredak čovečanstva, počevši od obezbeđivanja njegovih preduslova”¹⁴² (Aichele 2016: 260), zagovarajući ideju da „disciplinovana manjina predvodi pruski narod ka moralnom pročišćenju i nacionalnoj obnovi” (Djurant 2005: 613). Sa tom idejom, Fihte je u svom delu izložio program nacionalnog obrazovanja sa ciljem da se prepozna i istakne specifični nemački potencijal, koji je trebalo značajno da doprinese razvoju ljudske istorije:

„Ovi govori bi pre svega trebalo da vas, a sa vama i ceo narod, dovedu do jasnog sagledavanja sredstava koje predlažem za očuvanje nemačke nacije. Takva sredstva proizlaze iz prirode ovog vremena i iz nemačkih nacionalnih osobenosti, i moraju zauzvrat uticati na ovo vreme i samo formiranje tih nacionalnih osobenosti [...] a pošto moramo da počnemo od nečega, biće najcelishodnije da prvo razmotrimo samu prirodu tih sredstava samih po sebi, nezavisno od njihovog okruženja u vremenu i prostoru”¹⁴³ (Fichte 1978: 27).

Fihte je takođe zagovarao ideju da je nemački narod zbog svoje istorije predodređen za vodeće intelektualne uloge. Imajući na umu germansku intelektualnu superiornost, smatrao je da Germani imaju kapacitet i resurse za obnovu čitave civilizacije, tj. za stvaranje novog doba:

„Germani su pre svega grana tevtonske rase¹⁴⁴, [...] njihova misija je da ujedine društveni poredak uspostavljen u staroj Evropi sa pravom religijom sačuvanom u staroj Aziji, i da na taj način razviju novo doba, nakon što je drevni svet nestao”¹⁴⁵ (Fichte 1978: 58–59).

Dodatni simbol predodređenosti video je u samom nemačkom jeziku, verujući da samo nemački narod ima živi maternji jezik, dok su ostali jezici izvedeni iz latinskog, koji pripada

¹⁴¹ Iako nemački politički identitet nije bio stabilna kategorija, javljali su se pokušaji da se konstruiše i neguje kulturni identitet među Nemačima, i to još u periodu Reformacije, kada su, u 15. veku neki humanisti, otkrivši Tacitovu *Germaniju*, tvrdili da su u ovoj idealizovanoj predstavi plemenske zajednice pronašli model za nacionalni karakter Nemačaca, pri čemu ih je od latinskih zemalja (Francuske i Italije) razlikovalo to što ih karakteriše poštenje, hrabrost i ljubav prema slobodi, dok ih je vezivao prevod Biblije na narodni nemački jezik (Moor 2009: xiii).

¹⁴² “Fichte aims at humankind’s progress, starting with the securing of its preconditions.”

¹⁴³ “Das von mir vorgeschlagene Erhaltungsmittel einer deutschen Nation überhaupt, zu dessen klarer Einsicht diese Reden zunächst Sie, und nebst Ihnen die ganze Nation führen möchten, gehet als ein solches Mittel hervor aus der Beschaffenheit der Zeit sowie der deutschen Nationaleigentümlichkeiten, sowie dieses Mittel wiederum eingreifen soll in Zeit und Bildung der Nationaleigentümlichkeiten [...] Da wir jedoch bei irgend einem einzelnen Teile anfangen müssen, so wird es am zweckmäßigsten sein, zuvörderst jenes Mittel selbst, abgesehen von seinen Umgebungen in Zeit und Raum.”

¹⁴⁴ Tevtonci su jedno od germanskih plemena sa Baltičkog mora, čije je ime u nešto izmenjenom obliku – Teutsch ili Deutsch – „почело постепено да означава скуп свих германских племена, и најзад име немачке нације” (v. Бихаљи-Мерин 1978/b: 363).

¹⁴⁵ „Der Deutsche ist zuvörderst ein Stamm der Germanier überhaupt, Über welche letztere hier hinreicht die Bestimmung anzugeben, dass sie da waren, die im alten Europa errichtete gesellschaftliche Ordnung mit der im alten Asien aufbewahrten wahren Religion zu vereinigen, und so an aus sich selbst eine neue Zeit, im Gegensatze des untergegangenen Alterthums, zu entwickeln. Ferner reicht es hin, den Deutsche insbesondere nur im Gegensatz mit den anderen, neben ihm entstandenen germanischen Völkstämmen zu bezeichnen; indem andere neueuropäische Nationen, als z.B. die von slavischer Abstammung, sich vor dem übrigen Europa noch nicht so klar entwickelt zu haben scheinen, dass eine bestimmte Zeichnung von ihnen möglich sei, andere aber von der gleichen germanischen Abstammung, von denen der sogleich anzuführende Hauptunterscheidungsgrund nicht gilt, wie die Scandinavier, hier unbezweifelt für Deutsche genommen werden, und unter allen den allgemeinen Folgen unserer Betrachtung mit begriffen sind.”

rimskom, a time i prošlom, prehrišćanskom svetu, čije ideje i pojmovi više nisu bliski:

„U novolatinskim jezicima, nerazumljivost je prirodna i originalna i nikako se ne može izbeći, jer oni uopšte nemaju živi jezik [...], a strogo govoreći, nemaju čak ni maternji jezik”¹⁴⁶ (Fichte 1978: 71).

Stoga je, prema Fihteu, samo nemački jezik istinski pogodan za intelektualne aktivnosti, pošto proizilazi direktno iz nemačkog razmišljanja, što ga čini originalnim, čulnim i blisko povezanim sa stvarnim životom. Uz to, jezik je taj koji formira nacionalni i kulturni identitet jednog naroda, te samim tim ima moć da ujedini Nemce, razjedinjene u religiji, politici i klasama, dakle, predstavlja više od „proizvoljnog sistema znakova”¹⁴⁷ (up. Moor 2009: xxiv). Iako je fokus na stranim uticajima na nemački jezik, oni se posledično projektuju i na druge sfere života, a kada je reč o njihovom lošem uticaju, Fihte otvara još jedna vrata, iza kojih se krije diskurs zgodno predimenzionisan i vrlo upotrebljiv u periodu između dva svetska rata, kada su nacionalsocijalisti precizno određivali granice nemstva i stvarali opipljiv ideološki otklon od drugih.

Fihte je u ovom diskursu ponudio i kult vođe, verujući da Nemce odlikuje posebna stvaralačka snaga i entuzijizam, i da, ukoliko se nemački narod vrati svojim počecima i svojoj pravoj sudbini – pod vođstvom velikog čoveka – može povratiti svoju nekadašnju veličinu, jer samo vera u večni kontinuitet nacije podstiče pojedinca da aktivno učestvuje u oblikovanju ovog sveta i da se žrtvuje za otadžbinu, zbog čega ljubav prema zemlji mora biti najviša svrha države – čak i viša od očuvanja ustava, unutrašnjeg mira, imovine, lične slobode i opšteg blagostanja (up. Fichte 1978: 133), jer je to ono što u građanima budi spremnost da žrtvuju svoje živote za slobodu i nezavisnost svog naroda (up. Fichte 1978: 134). S obzirom da se ta ljubav budi i razvija samo kroz adekvatno obrazovanje, ono je, kako ističe u čitavom delu, i najvažniji zadatak države, jer čuva nemačku naciju, a samim tim i čitavo čovečanstvo od predstojeće propasti i dekadencije prouzrokovane stranim uticajima.

Mada se, kako smo već napomenuli, beleži da je Fihte generalno imao „malo uticaja na svoje vreme”¹⁴⁸ i malo udela na podizanje nacionalnog žara protiv Napoleona” (Djurant 2005: 657), sredinom 19. veka *Govori* su privukli pažnju mislilaca kao što su Hajnrih fon Trajčke (Heinrich von Treitschke)¹⁴⁹ i Karl Marks (Karl Marx)¹⁵⁰, koji su se pozivali na njega, dok su nacisti i Hitler u njegovim *Govorima* nasli osnov za kreiranje svoje ideologije, a samim tim i kreiranje specifičnog redukovanog i redukcionističkog pogleda na svet. Upravo u Fihteovom pogledu na značaj nemačke nacije i tvrdnji da ne vidi apsolutno nikakav način da se Jevrejima daju građanska prava (up. Fichte

¹⁴⁶ „In den neulateinischen Sprachen aber ist diese Unverständlichkeit natürlich und ursprünglich, und sie ist durch gar kein Mittel zu vermeiden [...] und, die Sache genau genommen, eine Muttersprache gar nicht haben.”

¹⁴⁷ “...arbitrary system of signs”

¹⁴⁸ Recepcija ovog dela je bila specifična i varirala je od kosmopolitskog prihvatanja, preko njegovog doživljaja kao socijalističke utopije do pronacionalsocijalističkog tumačenja, ali svakako je njegov doprinos političkoj filozofiji značajan, a za ovo istraživanje bitna je ideja koja se proteže delom, a podrazumeva „nemstvo u kom nacionalna zajednica eliminiše individualizam” (Aichele 2016: 248). Stoga su ovom delu bili naklonjeni kako „liberali i konzervativci, tako i socijalisti i fašisti i ono se smatra definitivnom potvrdom romantičarskog ili ’mesijanskog’ nacionalizma”, jer su njegove ideje o „vezi između jezika i identiteta, njegova predstava nemačkog karaktera i nemačke misije u svetu, njegova vizija obrazovanja kao instrumenta moralne regeneracije” oblikovale doživljaj nemstva u narednom periodu (up. Moor 2009: xi–xii).

¹⁴⁹ Slično kao Fihte, Trajčke je isticao značaj jezika i obrazovanja, vere i morala, koji otuđuju narod od omraženih gospodara (up. Von Treitschke 2013: 39). Takođe, plašio se da će Francuzi poništiti nemačku kulturu, zbog čega je pozivao na borbu do smrti, kako bi se Nemci zaštitili, pre svega od brisanja njihovog jezika (up. Von Treitschke 2013:109–110).

¹⁵⁰ Prepoznatljiv je Fihteov uticaj na Marksovo poimanje subjekta i subjektivnosti. Marks jasno prihvata glavne linije Fihteove koncepcije čoveka kao prirodnog bića ograničenog i jedino sposobnog da se realizuje u odnosu na druge, međutim Marks se suprotstavlja Fihteu, naglašavajući da je greška promatrati ljudsko biće kroz samosvest, isto kao što je greška svoditi predmet na čisto umnu tvorevinu, jer ako čovek nije stvoren isključivo kroz mentalnu aktivnost, on se takođe ne može razumeti samo putem mentalnih sposobnosti (v. Rockmore 2010: 100–101).

prema Sweet 1993: 38) našli su dodatnu podršku za ideju o nemačkoj izuzetnosti, kao i za ekstremizovani nacionalizam, i sa tim povezani ekstremni antisemitizam. Nationalsocijalisti su se, dakle, eksplicitno okretali Fihteu i koristili njegove ideje za svoje aktuelne potrebe, stvarajući tako svoj diskurs o stvarnosti¹⁵¹.

Dakle, mada u tom momentu Fihte nije postigao svoj željeni cilj, možemo zaključiti da je po pitanju ujedinjenja francuska okupacija imala presudnu ulogu, skrećući pažnju nemačkim državama na činjenicu da politička podeljenost otvara prostor za ranjivost pred jakim stranim silama koje nisu uvek prijateljski nastrojene, i da su, posledično, države potrebne jedna drugoj za zajedničku odbranu. Predstavnici nemačkih država uviđali su neophodnost nekog oblika unije, dok je narod sanjao o naciji, tačnije o obnovi starog carstva, ali u boljoj i jačoj formi (up. Taylor 2016: 580). Meternih (Klemens Wenzel von Metternich) je u aktuelnom kontekstu predložio šemu Konfederacije, koja bi unela što manje promena u postojeće stanje, što je obezbedilo prevlast Austrije i ujedinilo nemačke države u uzajamnoj odbrani od stranog neprijatelja. Pomenuta Konfederacija je usvojena 10. juna 1815. godine, i narednih pedeset godina kontrolisala je sudbinu Nemaca (Isto). Tako je nakon Bečkog kongresa 1815. godine Rajnski savez zvanično raspušten i formirana je nova *Nemačka konfederacija*, poznata kao *Savez (Bund)*¹⁵², sa ciljem da zaštiti svoje članove i da im obezbedi jači uticaj u Evropi, koji je bio praćen industrijskom revolucijom i ekonomskim ambicijama Pruske, što je znatno podstaklo nacionalističko osećanje (v. Hahn 2013). Međutim, Konfederacija nije uspela da ostvari bilo kakvo ekonomsko ili nacionalno jedinstvo, a prvi pokušaj da se postigne neki oblik ekonomskog ujedinjenja između članica nemačke konfederacije desio se osnivanjem carinske unije (*Zollverein*) 1834. godine. Naredni pokušaj ujedinjenja nemačkih država desio se revolucionarne 1848. godine, nakon Februarske revolucije u Parizu¹⁵³, kada se nemačka nacionalna skupština sastala u Frankfurtu na Majni, kao prva skupština koju je nemački narod slobodno izabrao. Međutim, kako se ova revolucija već do jeseni 1849. godine ugasila, nestala je i nada u potpuno ujedinjenje nemačkih država (v. Popov 1989: 246–259).

U tom kontekstu, možemo reći da je prvi uspešan pokušaj ujedinjenja Nemačke preduzeo Oto fon Bizmark (Otto von Bismarck), kao premijer Pruske. Ovo ujedinjenje Nemačke bilo je

¹⁵¹ Ipak, ono što su oni smatrali Fihteovim antisemitizmom, ili njegovim najekstremnijim izrazom, datira iz 1807. godine, kada je Fihte predstavio svoju viziju Velike Nemačke, iz koje bi Jevreji trebalo da emigriraju, osim ako nisu potpuno asimilovani (entweder verschmolzen oder ausgewandert), pošto imaju svoju državu u Palestini (up. Sweet 1993: 38). Međutim, kada je reč o Fihteovom stavu prema Jevrejima, mora se naglasiti veoma značajna i oštra razlika, koju je još 1793. godine povukao između građanskih prava i ljudskih prava. Građanska prava ne bi trebalo da im se priznaju, jer u tom slučaju, pisao je, uz iracionalno preterivanje i predrasude kojima je bio sklon „vi ostali građani bili biste pogaženi” (Fichte prema Sweet 1993: 38). Uprkos svojim predrasudama i preziru, koji je kao intelektualac gajio prema judaizmu, sve dok su Jevreji živeli među Nemcima, insistirao je on, njihova ljudska prava moraju biti zaštićena, jer su i oni ljudi i ako je neko od njih gladan, treba mu dati hleba (Isto). Usred grubih izraza antipatije prema „jevrejskoj ideji”, Fihte je snažno izrazio odbojnost prema mučenju Jevreja, jer je pod tim prepoznavao kršenje njihovih ljudskih prava: „Često sam, uprkos opasnosti po sebe, štitio Jevreje koji su bili maltretirani” (Fichte prema Sweet 1993: 38). U ovom kontekstu je, između oktobra 1811. i aprila 1812. godine, kada je bio rektor Berlinskog univerziteta, naišao na osudu praktično celog fakulteta, jer je insistirao na pravdi za jednog jevrejskog studenta u incidentu, koji je uključivao kršenje ljudskih prava. Fihte je nakon toga podneo ostavku na mesto rektora (Sweet 1993: 38). Ovaj kontekst nam približava problematičnu percepciju judaizam u Fihteovo vreme. S jedne strane, evidentan je strah od judaizma koji bi na neki način mogao da ugrozi nemstvo, osim ukoliko ne dođe do potpune asimilacije. S druge strane, kod Fihtea nije bilo reči o istrebljenju jevrejskog naroda.

¹⁵² Savez je činilo ukupno trideset devet državica, kojima su garantovana jednaka prava, suverenitet, mirno rešavanje neslaganja, izjednačenost svih veroispovesti pred zakonom, oslobođenje poreza za plovidbu Rajnom, sloboda štampe i predstavljanje na Generalnoj skupštini pod predsedništvom Austrije, dok je obaveza za sve bila da podržavaju stalnu vojsku od 300.000 ljudi za zajedničku odbranu, a članovi su se obavezali da će priteći u pomoć svakom članu koji je napadnut od strane neke strane sile (up. Taylor 2016: 581).

¹⁵³ Mnogi su tada smatrali da je konačno došlo vreme za ujedinjenje Nemačke, te su seoski nemiri izbili ubrzo nakon toga i proširili se na gradska područja. Širom nemačkih država revolucionari su se zalagali za slobodu štampe, nacionalnu miliciju, nacionalni nemački parlament i suđenje pred porotom, uz zahteve za ukidanje privilegija aristokratije, stvaranje ustava u nekoliko nemačkih država, pravedniji sistem oporezivanja i slobodu veroispovesti (v. Popov 1989: 246–259; Droz 1997: 29–34).

postignuto snagom Pruske, koja je, kao daleko najdominantnija vojna sila, uspela da privuče okolne kneževine, gradeći nacionalni ponos na osnovu vojničkih pobjeda, što je umnogome doprinelo ujedinjenju u jedan politički entitet. Pruska je takođe dominirala nad nemačkim pravnim sistemom, državnom službom i diplomatijom, gde su značajnu ulogu imali pruski plemićki zemljoposjednici, poznati kao junkeri¹⁵⁴. Oni su kontrolisali prusku vojsku, koja je imala ogroman uticaj na nemačke spoljne i unutrašnje poslove, a takođe su bili snažne pristalice pruske dinastije Hoencolern, što je značilo da je najuticajnija sila u Nemačkoj zastupala interese relativno malog broja ljudi. Takođe, potrebno je napomenuti da je nemački jug nekada bio potpuno galski, a istok slovenski, dakle u pitanju su bila plemena koja je Pruska osvojila i germanizovala, te tako nacionalno jedinstvo nije moglo biti građeno na istoj krvi, nego na osnovu zajedničkog verovanja u istog vladara, zajedničkog jezika i zajedničke vojne sile, dakle na osnovu zajedničkog mita ili diskursa o stvarnosti. Cilj je tada bio izgraditi i konstruisati novu nemačku kulturu koju svi dele i učiniti je zajedničkom za sve unutar jednog jedinstvenog nemačkog političkog entiteta. U ovom kontekstu, kultura ima ujedinjujuću ulogu, na osnovu koje se konstruiše zajednički diskurs o stvarnosti, odnosno kolektivno verovanje u zajednički vladajući mit.

Proglašenje novog Nemačkog carstva (*Reich*) u Dvorani ogledala u Versaju, 18. januara 1871. godine, uspostavilo je vodstvo Pruske i pruskog kralja na čelu ujedinjenih nemačkih država (v. Pflanze 1968). Na vlast je došao Vilhelm Prvi, čija je pažnja, shodno njegovom vojničkom pozivu, bila usmerena prvenstveno na vojsku, i koji je postavio Bizmarka na čelo pruske vlade. Ne obazirući se na volju parlamentarne većine, Bizmark je vladao i donosio odluke, kako je sam rekao septembra 1862. godine – „pomoću gvožđa i krvi” (*Eisen und Blut*) – što je postalo simbol njegove vladavine, i vodio se idejom da je za ujedinjenje nemačkih teritorija neophodna borba (v. Herder 2003: 281). U tom ujedinjenju Bizmark je imao aktivnu pregovaračku ulogu, a nakon ujedinjenja politički je predstavljao čitavu Nemačku¹⁵⁵. Međutim, uprkos vojnoj moći, Nemačkoj je nedostajao status koji su uživale Francuska i Velika Britanija, i to ju je činilo nesigurnom u svoj nacionalni karakter, kao i u sopstvenu teritoriju, te je „nemačka država bila mnogo manja od nemačke nacije” (Mak 2012: 29). Cilj je bio, na prvom mestu, povezati naciju i obezbediti joj integritet i osećaj pripadnosti, što je postignuto preko vojske, koja je omasovljena i koja je postala simbol nemačke nacije (v. Mak 2012: 33).

Što se tiče uređenja, nakon ujedinjenja 1871. godine, ustav Nemačkog carstva bio je federalni, dakle svaka država je zadržala svoje kneževe, ustave i vlade, a kompleksna ustavna vlada carstva bila je sastavljena od nekoliko različitih tela¹⁵⁶. Uprkos složenosti ovog sistema, koji je trebalo da obezbedi zastupljenost svih kneževina, postojale su i mnoge manjkavosti. Uz to, u drugoj polovini 19. veka, Nemačka je doživela brzu industrijalizaciju, pa su poljoprivrednu proizvodnju i tešku industriju zamenjivale moderne industrije kao što su proizvodnja električnih proizvoda, i hemijska i motorna industrija, koje su postale najvažniji sektori nemačke privrede. Ujedinjenje je znatno ubrzalo proces industrijalizacije i do 1900. godine Nemačka je imala najveću industrijsku privredu u Evropi, što je dovelo do velikih demografskih promena, koje su podrazumevale značajan rast gradova. Mada je ova ubrzana industrijalizacija dovela do velikog porasta nemačkog gradskog stanovništva, kancelar i car, koji su imali najveću vlast u Nemačkoj, u velikoj meri su ignorisali loše uslove rada i života u ovoj novoformiranoj i rastućoj naciji u periodu pre 1914. godine. Istovremeno, Bizmark i Kajzer Vilhelm su vodili agresivnu ekspanzionističku politiku, čime su znatno doprinosili sve lošijim uslovima života radnika (v. Kitchen 2012).

¹⁵⁴ Junkeri (nem. *junger Herr* – mladi gospodin) su bili seoski plemići u Pruskoj, često oficirski pripravnici (v. Jovanović 2006: 610).

¹⁵⁵ Kako bi ukazao na nužnost ujedinjenja, Bizmark je za zajedničkog neprijatelja 1870. godine odabrao Francusku, prvenstveno zbog međusobne dugogodišnje borbe za prevlast nad jugom Nemačke (v. Herder 2003: 284–287).

¹⁵⁶ Car (Kaiser) je bio šef oružanih snaga, kontrolisao je spoljnu politiku i imenovao kancelara zaduženog za vladu i Bundesrat. Bundesrat je bilo Savezno veće, koje je donosilo zakone u Bundestag i imalo ovlašćenje da ih usvaja, dok je Bundestag bio Savezni parlament, koji je glasao o zakonima predloženim od strane Bundesrata (v. Ziblatt 2006).

Do 1910. godine, industrijski radnici u Nemačkoj postali su najveća grupa u društvu, a suočeni sa lošim uslovima života i rada, jedini način na koji su mogli da utiču na politiku bio je kroz podršku Nemačkoj socijaldemokratskoj partiji (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*), koja je brzo rasla tokom ovog perioda i postala najveća partija u Rajhstagu do 1912. godine (v. Guttsman 1981). Pored posvećenosti revolucionarnim promenama, partija se usmeravala i na poboljšanje uslova rada industrijskih radnika, zahtevajući zabranu rada nedeljom i zapošljavanje dece mlađe od 13 godina, kao i produženje perioda za koji se može tražiti osiguranje od nezgode na radu (v. Guttsman 1981: 174–177). Junkeri i industrijalci su podržali uvođenje takvih skromnih reformi kako bi osigurali lojalnost nemačkih radnika i kako bi istovremeno ograničili uticaj socijalista.

Kako je 1897. godine započeta svetska politika (*Weltpolitik*), osmišljena da učini Nemačku svetskom silom kroz izgradnju prekomorske imperije i povećanje svetske trgovine i pomorske moći, Nemačka je od 1898. godine značajno proširila svoju mornaricu, što je bio ključni element za ostvarenje ovih ciljeva. *Weltpolitik* i pomorska ekspanzija su umnogome pogodovale Kajzerovoj nameri da od Nemačke napravi svetsku silu, a takođe su i značajno doprinele u domenu buđenja patriotskih osećanja među nemačkim narodom, mada su istovremeno prouzrokovale mnoge probleme na domaćoj političkoj sceni, dovodeći budžet nemačke vlade u deficit usled sve većih troškova za vojsku, mornaricu i nove kolonije, što je eksponencijalno povećavalo državni dug (v. Press 2022: 15–33).

Zatim je, kao posledica takve politike, usledio rat, koji se proširio čitavom Evropom. Nemačka je krenula u Prvi svetski rat na strani *Centralnih sila* sa Austrougarskom, Bugarskom i Otomanskim carstvom, boreći se protiv *Antante* koju su činili Britanija, Francuska, Rusija, Italija, Belgija, Srbija, Crna Gora i Japan. Mada je zvanični povod za rat bio ubistvo austrougarskog nadvojvode Franca Ferdinanda i njegove supruge Sofije, suštinski uzrok se krio u dubokoj nestabilnosti Evrope i neregulisanim odnosima moći. Objava rata je u Nemačkoj dočekana sa zbujujućom mešavinom patriotske euforije i anksioznosti, i taj izliv patriotskog entuzijazma je Nemcima davao „opojnu iluziju da su društveni rasepi prošlosti nestali”¹⁵⁷ (Wohl 1979: 48). Međutim, nemačke armije su se već 1915. godine suočile sa nizom velikih neprijateljskih ofanziva i vojnih poraza, kao i otežanim snabdevanjem zbog britanske pomorske blokade, i velikim gubicima na svojoj strani, što je znatno oslabilo entuzijazam Nemaca (v. Chickering 2014).

Iscrpljena ratom koji je trajao mnogo duže nego što se očekivalo i završio se neslavno po njen nacionalni ponos i poziciju u Evropi – Versajskim sporazumom – nemačka država je dovedena u podređen položaj, njena vojska ograničena, a strane sile su postavljene da je kontrolišu. Međutim, taj poraz, mada katastrofalan, omogućio je revolucionarne ustavne reforme i doveo do proglašenja republike i novog ustava. Sam rat je bio izuzetno iscrpljujući, te su, kako njeni vojnici, tako i civili, patili od posledica opšte iscrpljenosti i ratnog umora, što se odražavalo na sve aspekte života. Želja za mirom kod većine stanovništva bila je snažno izražena, pa su neizbežno usledile promene državnog uređenja, transformacija i preimenovanje Nemačke iz monarhije u Vajmarsku Republiku.

Uslove primirja, koje je stupilo na snagu 11. novembra, saveznici su odredili tako da je Nemačkoj bilo nemoguće da ponovo započne rat. Car je pobjegao u Holandiju, i 28. novembra u potpisanoj izjavi odrekao se krune Pruske, a sa njom i pridruženih prava krune Nemačkog carstva, koje se već urušilo. Nakon toga, zajedno sa grupom članova izabranih da predstavljaju nemački narod, Fridrih Ebert (Friedrich Ebert) je sastavio novi ustav u Vajmaru, koji je dogovoren u avgustu 1919. godine, dok su prvi izbori u novom političkom entitetu poznatom kao Vajmarska Republika¹⁵⁸

¹⁵⁷ “the intoxicating illusion that the social rifts of the past had disappeared”

¹⁵⁸ U političkom smislu, Vajmarska Republika bila je uspostavljena kao predstavnička demokratija sa ciljem da moć vlasti prenese na sve odrasle Nemce. Nakon decenija Rajhstaga, kojim su vladale nedemokratski nametnute ličnosti kao što su kajzer i kancelar, novi ustav je obećao vladu koja će zaista zastupati stavove cele zemlje. Ta nova vlada bila je zamišljena kao istinska demokratija sa izborima za parlament i predsednika svake četiri godine, sa pravom glasa za sve Nemce starije od 20 godina. Moć da imenuje vladu i donosi zakone bila je poverena Rajhstagu, dok je povelja o

održani u junu 1920. godine, sa Ebertom kao prvim izabranim predsednikom Nemačke nakon Prvog svetskog rata (v. Harmer 2008).

Krajem juna 1919. godine ova nova nemačka vlada je bila prinuđena da potpiše mirovni Versajski sporazum, koji je okrivio Nemačku za rat i kaznio je vojno, teritorijalno i finansijski, što je imalo poguban uticaj na nemačku ekonomiju i dovelo do velike ekonomske krize 1923. godine. Glavni uslovi ovog sporazuma bili su da Nemačka prihvati krivicu za početak rata i da plati odštetu koje su ostale države pretrpele tokom rata (v. Širer 2015: 58). Dodatno, nemačka vojska i mornarica su bile značajno smanjene, vazduhoplovstvo ukinuto, vojska ograničena na najviše 100.000 vojnika, a regrutacija i tenkovi zabranjeni. Povrh svega toga, Nemačka je izgubila teritorije sa svih strana svojih granica, kao i svoje prekomorske kolonije.

Mada je plaćanje odštete započeto 1922. godine, već krajem te iste godine, nakon što je došlo do zastoja sa isplatom došlo je do francusko-belgijske okupacije Rurske doline u zapadnoj Nemačkoj. Kada su Francuska i Belgija konfiskovale industrijska dobra umesto očekivane isplate, nemačka vlada je naredila radnicima da slede politiku pasivnog otpora i odbiju da rade ili sarađuju sa stranim trupama, obećavši da će zauzvrat nastaviti da im isplaćuje plate (v. Keršo 2003: 219). Ovo je dovelo do daljeg porasta već visokog nivoa hiperinflacije zbog posledica rata i rastućeg državnog duga, a gubitak produktivnosti usled podsticanja pasivnog otpora bio je poguban po nemačku ekonomiju. Vladino rešenje za nastali problem bilo je da doštampa novac bez ikakve produktivne ekonomske aktivnosti, doprinoseći tako daljem padu vrednosti i povećanju cena, koje su se menjale iz sata u sat. Do jeseni 1923. godine, štampanje novčanica je koštalo više nego što je sama novčanica vredela, a radnici su često bili plaćani dva puta dnevno, jer su cene rasle tako brzo da su njihove plate potpuno gubile vrednost u roku od nekoliko sati (v. Širer 2015: 61–64).

Međutim, činjenica da je Vajmarska Republika nastala u vreme konfuzije i haosa nakon poraza u Prvom svetskom ratu, u periodu kada su ljudi umirali od gladi, znatno je otežavalo sveukupnu situaciju. Sam poraz u ratu je bio veliko iznenađenje za nemački narod, i mnogi su negodovali na vladinu odluku da potpiše primirje u novembru 1918. godine. Takođe, mnogi su smatrali da je pogodba postignuta Versajskim sporazumom bila izuzetno loša za državu, za šta su direktno krivili vladu. Ovakav kontekst uslovio je veliku nepopularnost Vajmarske Republike, te se ona suočila sa nasilnim ustancima sa obe strane političkog spektra, i levog i desnog, tokom 1919. i 1920. godine¹⁵⁹. Paralelno s tim dešavanjima, novoformirana fašistička grupa pod imenom *nacisti* pokušala je puč u Minhenu u novembru (v. Carsten 1966). Upravo je ovaj sled događaja, uz nezadovoljstvo stanovništva, kao i loše opšte stanje u zemlji, Hitleru kasnije doneo popularnost i nacionalni značaj.

pravima garantovala svim nemačkim građanima slobodu govora i veroispovesti, kao i jednakost pred zakonom. Međutim, proporcionalna zastupljenost je značila da je u parlamentu bilo mnogo malih partija, što je otežavalo donošenje zakona i dovelo do slabih i često kratkotrajnih vlada. Uz to, predsednik je imao ovlašćenje da deluje bez odobrenja parlamenta u hitnim slučajevima, što je bez jasno definisane hitnosti značilo da je moć ponekad preterano korišćena, što je dodatno slabilo već uzdrmano poverenje Nemaca u demokratiju (v. Droz 1999: 67–81).

¹⁵⁹ Tako se, u januaru 1919. godine, 50.000 članova Komunističke partije pobunilo u Berlinu, otpočevši Spartakov ustanak (Spartakusaufstand), koji su predvodili Roza Luksemburg (Róza Luksemburg) i Karl Liebknecht (Karl Liebknecht) (v. Keršo 2003: 156). Vlada je, kao reakciju, naoružala grupe bivših vojnika desničarskog opredeljenja, poznate kao frajkori (Freikorps), koji su porazili pobunjenike i do maja 1919. godine ugušili ustanke (v. Gažević 1973/b: 159). Nakon slamanja komunista, čime su spasili vladu, frajkori su raspušteni jer je Versajski sporazum podrazumevao da se nemačka vojska značajno smanji. Reagujući na ovu situaciju tokom marta 1920. godine, desničarski nacionalista, Wolfgang Kap (Wolfgang Kapp), poveo je frajkore da preuzmu vlast u Berlinu. Mada je redovna vojska odbila da im se suprotstavi, Kap je poražen kada su radnici Berlina stupili u štrajk i odbili da sarađuju sa njim. Nacionalistički nastrojani frajkori su tom prilikom ubili više od 350 vladinih političara, za šta su dobijali blage kazne ili su čak bili puštani na slobodu (v. Keršo 2003: 207, 212, 225–226). I 1923. godina bila je obeležena ustancima, dok su se različite grupe borile da preuzmu vlast od vlade. Nacionalistička grupa pod nazivom Crni Rajhsver (Reichswehr) pobunila se u septembru (v. Mulligan 2003: 347–368), dok su komunisti u oktobru preuzeli vlade Saksonije i Tiringije, kao i Rajnsku oblast i proglasili je nezavisnom.

Međutim, nakon krize 1923. godine, kada je Vajmarska Republika bila na ivici društvenog i ekonomskog kolapsa usled niza događaja nakon što nemačka vlada nije blagovremeno izvršila isplatu ratnih odšteta, stigla je strana podrška, prvenstveno američka pomoć u vidu zajmova i investicija, koja je bila od ključnog značaja za ekonomski oporavak Vajmarske Republike. Ova podrška je pomogla da se Republika vrati sa ivice ekonomskog i društvenog kolapsa i pokrenula ono što se često naziva „zlatno doba” Vajmara, zbog čega je usledio period relativne stabilnosti i uspeha (v. Keršo 2003: 323). U periodu od 1924. do 1929. godine vajmarska privreda se znatno oporavila, a kulturni život u Nemačkoj naglo oživeo¹⁶⁰.

Međutim, krah na američkoj berzi na Volstritu oktobra 1929. godine, doveo je do globalne ekonomske depresije, a Nemačka je bila najteže pogođena od evropskih zemalja jer su američke banke u kratkom roku opozvale sve svoje inostrane kredite. Kako su ovi zajmovi bili osnova za vajmarski ekonomski oporavak od posledica hiperinflacije i finansirali nemačku industriju i plaćanje ratnih odšteta, nemačka industrija je počela da propada i depresija je otpočela (v. Galbraith 2009).

Predstavljena istorijska paradigma nam približava uslove u kojima se postepeno konstruisao ekstremistički međuratni nemački diskurs o stvarnosti. Uočljivo je da okolnosti nisu bile nimalo povoljne i da je, istorijski posmatrano, pomenuti period bio izuzetno kompleksan i težak; mnogobrojni pomenuti društveni i politički faktori su posredno ili neposredno doprineli datoj konstrukciji, a turbulentna previranja su znatno uslovlila formiranje jednog vrlo specifičnog, ekstremizovanog diskursa kod određenog dela društva, što se transkulturološki ogledalo i na drugim geopolitičkim prostorima. Ekstremizacija je, shodno svojoj prirodi, konstruisala stvarnost koja je imala drastične posledice na čitavo društvo, ne samo u Nemačkoj nego i širom Evrope.

¹⁶⁰ Ovaj dramatični preokret dogodio se dobrim delom zbog uloge Gustava Štrezeman (Gustav Stresemann) koji je postao kancelar u avgustu 1923. godine tokom hiperinflacione krize. Pod njegovim vođstvom Nemačka je povratila međunarodni kredibilitet, a društvene promene su se ubrzale, sve do ekonomskog kraha na Volstritu 1929. godine (v. Derek 1977). Mada je Štrezeman bio kancelar samo tri meseca, nastavio je da služi kao ministar spoljnih poslova, obnavljajući međunarodni status Nemačke do svoje smrti u oktobru 1929. godine, a njegovo najveće dostignuće kao kancelara bilo je okončanje hiperinflacije za samo tri meseca. To je postigao prvenstveno opozivajući pasivni otpor nemačkih radnika u Ruru, te je vlada je mogla da prestane da doštampava novac za plaćanje radnika koji štrajkuju. Obećavajući da će ponovo otpočeti isplate ratnih odšteta, Štrezeman je okončao okupaciju Rura, i uvodeći novu valutu pod nazivom *Rentenmark*, stabilizovao cene, s obzirom da je štampan samo ograničen broj ovih novčanica. Sve ovo je doprinelo da se povрати poverenje građana u nemačku ekonomiju, a donekle i u nemačku vlast (v. Keršo 2003: 388). Štrezeman je takođe smanjio potrošnju države usled čega je 700.000 državnih službenika ostalo bez posla, a njegove odlučne akcije u jesen 1923. godine stekle su simpatije saveznika, koji su pristali na ponovne pregovore o plaćanjima, što je dovelo do dva nova plana otplate u narednih pet godina. Mada je država nakon Prvog svetskog rata postala međunarodni izopštenik, uz Štrezemanovo vođstvo njeni odnosi sa ostatkom Evrope su se značajno poboljšali. Nastavljajući da održava dobre odnose sa Sovjetskim Savezom, Štrezeman je 1926. godine potpisao Berlinski sporazum, koji je omogućio da Nemačka u tajnosti formira oružane snage na sovjetskoj teritoriji i obučava svoje pilote u sovjetskoj vazdušnoj bazi, kršeći tako Versajski sporazum.

4.1.1.1 Ekstremizovani diskurs o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj

Nacistička ideologija se ne može sažeti u program platforme. Može se bolje shvatiti kao vrtlog predrasuda, strasti, mržnje, emocija, ozlojeđenosti, pristrasnosti, nada i stavova koji su, kombinovani, najčešće ličili na verski krstaški rat pod maskom političke ideologije.

— Džona Goldberg (Jonah Goldberg)

Kao što je već spomenuto, težak poraz na kraju Prvog svetskog rata ostavio je gorko osećanje frustracije i poniženja među Nemcima, koji su očekivali veliku pobjedu. Još u toku Prvog svetskog rata su desno orijentisane političke organizacije iskoristile priliku da Jevreje okrive za loše životne okolnosti i zelenaštvo, što je rezultiralo težnjama da se Jevreji uklone iz bitnih privrednih sektora, kao što su bankarstvo i izdavaštvo i dovelo do njihove ekstremne diskriminacije. Ujedinjeni oko antisemitskih ideja, odbacujući demokratske vrednosti i naglašavajući vojnu premoć, većina desno orijentisanih političkih partija je izrazavala želju da se stanje u Nemačkoj vrati na ono pre 1914. godine sa istim izbornim sistemom.

Kraj Prvog svetskog rata doneo je dakle, koncentrovani antisemitizam i politički ekstremizam, što će kasnije rezultirati nacističkim diskursom o stvarnosti koji je omogućio genocid i Holokaust. Takođe, već pomenuta okupacija od strane francuske vojske 1919. godine¹⁶¹, koju su dobrim delom činili crnci iz francuskih kolonija u Africi, dodatno je podstakla nemački rasizam, te je okupacija pogrdno nazivana *crna pošast* (v. Roos 2013: 155–180).

U tom kontekstu, Nemačka radnička partija je dobijala sve veću podršku i 1920. godine preimenovana je u Nacističku partiju, čiji je predsednik od jula 1921. bio Adolf Hitler. Sam Hitler je, između ostalog, još od rane mladosti bio pod snažnim uticajem ideja nacionalističkog ideologa Georga fon Šenerera (Georg von Schönerer), koji je još 18. februara 1884. godine u Beču, po prvi put u civilizovanoj Evropi javno izrazio svoj antisemitizam, kada je na sastanku dao nalog da se istakne natpis *Ulaz zabranjen za Jevreje (Juden ist der Eintritt verboten)*. Njegov antisemitizam je za liberalni Beč toga doba otišao predaleko, te je posle napada na redakciju *Novi bečki dnevni list (Neue Wiener Tageblatt)* uhapšen i sklonjen sa političke scene. Ipak, njegove ideje su, godinama kasnije, sredinom 20. veka, naišle na snažan odjek kod Hitlera, koji će kasnije svojim ekstremizmom obeležiti značajan period evropske istorije (v. Weber 2020: 79). U početku svog delovanja pak, 1927. godine, u izveštaju ministra unutrašnjih poslova Rajha zapisano je da Nacistička partija:

„ne napreduje i da je to brojem svojih članova radikalno-revolucionarna grupa koja nije u mogućnosti da ostvari bilo kakav vidan uticaj na veći deo stanovništva, kao i na tok političkih događaja” (Keršo 2003: 323).

Ova situacija se vremenom menjala i partija je jačala kako su se životni uslovi u Nemačkoj pogoršavali (up. Keršo 2003: 383). U pokušaju preuzimanja vlasti u Minhenu, Hitler je uhapšen i osuđen na pet godina zatvora, i mada je odslužio samo devet meseci, to vreme je iskoristio da svoje ideje uobličio u autobiografskom delu *Moja borba (Mein Kampf)*. Po izlasku iz zatvora, Hitler je odlučio da legalnim putem preuzime vlast.

¹⁶¹ Ova okupacija je rezultirala velikim brojem vanbračno rođene dece čije su majke bile Nemice, a očevi crnci iz Afrike, što je naišlo na izrazito neodobranje i kod jednog dela stanovništva izraženi rasizam (v. Longerich 2010: 92–94).

U tom periodu, najočiglednija posledica ekonomskog kolapsa 1929. godine bio je značajan porast nezaposlenosti¹⁶². Pokušaji političara da se izbore sa problemom nezaposlenosti nisu imali uspeha, a drugi predsednik Vajmarske Republike, Paul fon Hindenburg (Paul von Hindenburg), sprovodio je takvu politiku koja je dodatno slabila poverenje u demokratiju i moć Rajhstaga, i time otvarala put Hitlerovoj diktaturi (v. Von der Goltz 2009).

Između 1930. i 1933. godine podrška ekstremno desničarskim nacistima i ekstremno levim komunistima je toliko porasla, da su do 1932. godine stranke posvećene padu Vajmarske Republike držale 319 od ukupno 608 mesta u Rajhstagu, a većinski deo tih mesta pripadao je nacistima (v. Rösch 2002). Vremenom su postali najveća partija, sa daleko širom društvenom i geografskom privlačnošću od komunista, koji su se obraćali samo industrijskim radnicima u urbanim delovima države. Podrška je takođe stigla, s jedne strane, od bogatih biznismena, koji su, uplašeni porastom podrške komunistima počeli da finansiraju Hitlera i nacistе, a s druge strane, i od srednje klase koja je, uznemirena očiglednim neuspehom demokratije, odlučila da je zemlji potrebna jaka vlada. Iz sličnih razloga, nacionalisti, koji su za depresiju krivili nasleđe Versajskog sporazuma i ratnih odšteta, svoju podršku su dali nacistima. U ruralnim područjima, podrška nacistima je bila posebno jaka među vlasnicima radnji i zanatlijama srednje klase, kao i među poljoprivrednicima. Okrivljujući Versajski sporazum za sve teškoće nemačkog naroda, i nazivajući ga diktatom koji je nametnut, ne samo od strane pobedonosnih saveznika, već i od strane nove vlade Vajmara koja ga je potpisala, Hitler je obećao da će ukinuti ograničenja iz sporazuma, vratiti nemačke oružane snage i povratiti poziciju snage i ponosa zemlje u međunarodnim poslovima, kao i da će ukinuti isplatu ratnih odšteta (v. Fischer 2019: 398-420). Kroz ta obećanja predstavljao se kao spasilac nemačkog naroda i, bazirajući svoju politiku na takvoj retorici, konstruisao je oko sebe mit u koji je većina počinjala snažno da veruje.

U događajima iz 1932. godine, koji su doveli do Hitlerovog imenovanja za kancelara 30. januara 1933. godine, centralnu ulogu je odigrao predsednik Hindenburg, kao i činjenica da tokom depresije Nemačka nije imala jaku vladu. Na predsedničkim izborima 1932. godine, Hitler je bio odmah iza Hindenburga, te se Hindenburg okrenuo Nacističkoj partiji, uprkos blagom padu njene popularnosti i gubitku jednog broja mesta u Rajhstagu, i postavio Hitlera za kancelara, čvrsto uveren da može da ga kontroliše (v. Von der Goltz 2009). Međutim, odmah po dolasku na mesto kancelara, kako bi zadobio veću podršku u Rajhstagu, Hitler je organizovao nove izbore za mart 1933. godine i, mada nacisti nisu uspeli da osvoje apsolutnu većinu, Hitlerovi izborni rezultati bili su dovoljni da se 1933. godine donese poseban zakon (*Ermächtigungsgesetz*), koji je njemu i njegovoj vladi omogućio da donosi zakone bez saglasnosti parlamenta (v. Wels 1994). To je ubrzo dovelo do ukidanja demokratije i uvođenja nacističke diktature, pa se u avgustu 1934. godine Hitler proglasio Firerom – jedinim vođom Nemačke, eliminišući tako sve protivnike, kako unutar Nacističke partije, tako i u Nemačkoj u celini. Do jeseni 1934. godine Hitler je imao potpunu kontrolu nad Nemačkom¹⁶³.

Značajanu ulogu u popularnosti nacista imalo je obećanje da će nemačka ekonomija ponovo ojačati. Kako bi to ostvario, Hitler je za cilj postavio punu zaposlenost, te do 1939. godine u Nemačkoj praktično nije bilo zvanične nezaposlenosti (v. Dimsdale et al. 2006). Uz to je započeo veliki program javnih radova, koji je uključivao izgradnju bolnica, škola, javnih zgrada i auto-puta, gde je posao dobilo mnogo ljudi. Ponovno naoružavanje, koje je otpočelo gotovo čim je Hitler

¹⁶² Do trenutka kada je Hitler postao kancelar u januaru 1933. godine, svaki treći Nemač je bio nezaposlen. Industrijska proizvodnja se takođe više nego prepolovila u istom periodu, što je značajno povećalo državnu potrošnju na osiguranje za slučaj nezaposlenosti i druga davanja, i u ovom kontekstu, Nemci su opet počeli da gube veru u demokratiju i tražili su brza i jednostavna rešenja od ekstremnih partija, kako na levoj komunističkoj, tako i na desnoj nacističkoj strani (v. Unger-Alvi 2022: 223–245).

¹⁶³ Po dolasku na vlast, uveo je osnovne principe nacističkog pokreta, kao što su „konceptija homogenog društva nacionalne zajednice” i „autoritarne vlasti nacionalne države, mit heroja kao vođe, mitologizacija istorijskih ishodišta”, a osnovna vrednosna kategorija nacionalizma, navodi Mitrović, bila je „rasno čist narod” – otuda i antisemitizam kao koncept drugoga, koji se činio neophodnim za građenje i učvršćivanje nacionalnog identiteta (Mitrović 2009: 49).

došao na vlast, bilo je zaslužno za najveći deo ekonomskog rasta između 1933. i 1938. godine, a omogućilo je i dodatna radna mesta za nemačke radnike (v. Širer 2015: 220–221). Međutim, iako je Nemačka tvrdila da je imala punu zaposlenost do 1939. godine, mnoge grupe ljudi nisu bile uključene u tu statistiku, uključujući ljude u vojsci, otpuštene Jevreje i žene¹⁶⁴ (v. Katin 2018).

Zavedeni nacističkim obećanjima, može se reći da su se Nemci odrekli slobode i demokratije Vajmara u zamenu za nagoveštavanu izvesnost i sigurnost koju je doneo Hitler, čiji je režim doneo Nemačkoj novu nadu ponovnim naoružavanjem i ukidanjem Versajskog sporazuma, a razmere propagande – posebno one usmerene na nemačku decu – značile su da se mnogo više Nemaca aktiviralo u vladajućoj partiji, šireći tako uverenje o Hitlerovom značaju i njegovoj veličini (v. Guriev, Treisman 2020).

S druge strane, čini se da je najraširenije i najupornije protivljenje nacističkom režimu dolazilo od običnih nemačkih radnika, kojima su često pomagali komunisti lepeći antinacističke postere, ispisujući antinacističke grafite i organizujući štrajkove. Činjenica je da su u Dortmundu većinu muškaraca zatvorenih u gradskom zatvoru činili upravo takvi industrijski radnici koji su štrajkovali zbog visokih cena hrane 1935. godine i tokom Olimpijskih igara u Berlinu 1936. godine (v. Mandell 1972).

Sa imagološkog aspekta, po kome se proučava odnos između centra i periferije, a koji, u suštini, oslikava odnos moći u okviru zvaničnog diskursa o stvarnosti, može se konstatovati da je progon manjina u nacističkoj Nemačkoj bio uslovljen čvrstim stavovima o rasi. Verovanje u inferiornost određenih grupa koje predstavljaju pretnju čistoti arijevske rase, dovelo je do toga da su mnoge takve grupe postale meta progona, prvenstveno Jevreji, ali i Sloveni (istočni Evropljani), Romi, homoseksualci i invalidi. Crnci su takođe bili proganjani, ne samo u nacističkoj Nemačkoj, nego i na teritorijama pod nemačkom okupacijom, i trpeli su prisilnu sterilizaciju, medicinske eksperimente, zatvaranje, brutalnost, a ponekad su bili i ubijani (v. Keršo 2003: 503–504), mada nije postojao sistematski program za njihovo eliminisanje, kao što je to bio slučaj sa Jevrejima i drugim grupama. Stoga možemo zaključiti da je glavno obeležje nacističkog diskursa o stvarnosti bila ekstremna diskriminacija, ne samo po rasnoj i nacionalnoj, već i po eugeničkoj osnovi.

U kontekstu primenjenog antisemitizma, Zakon o restauraciji civilne službe, koji je svim nearijevcima zabranjivao rad u državnim službama (v. Гутман, Шацкер 2010: 60), prethodio je Nirnberškim zakonima iz 1935. godine, koji su se fokusirali na zaštitu germanske krvi i časti od daljnjeg propadanja (up. Longerich, 2010: 29–52). Iako su prvobitno bili usmereni samo protiv Jevreja, vremenom su obuhvatili i druge nepoželjne grupe. Ovi zakoni su zabranjivali bračne i vanbračne veze sa pripadnicima jevrejske rase i pozivali su na otvoren bojkot jevrejske književnosti, nauke i poslovanja, čime je započelo razdoblje javnog antisemitizma (up. De Fontete 1999: 82–86). Time je diskriminacija dovedena do krajnjih granica.

Mnogi nacistički orijentisani naučnici su u to vreme, oslanjajući se na Darwinovu (Charles Darwin) teoriju evolucije i prirodne selekcije, prema kojoj je beli čovek bio dominantan u odnosu na druge ljude i kao takav treba da vlada ostalima, klasifikovali ljude po rasi, za šta su nalazili podršku i opravdanje u eugenici koja podrazumeva ideju da gene ljudi sa invaliditetom ili socijalnim problemima treba eliminisati iz krvne loze (v. Klajn, Šipka 2006: 459). Stoga su nacisti snažno sprovodili eugeničku politiku, koja je nastala u drugoj polovini 19. veka i mada je tada imala status naučne discipline, danas je diskreditovana i odbačena. Na osnovu eugeničkih načela,

¹⁶⁴ Od žena, čiji su životi, prema Hitlerovom ubeđenju, trebalo da se fokusiraju oko tri K – Kinder (deca), Küche (kuhinja) i Kirche (crkva) – nacisti su očekivali usmerenost na kuću, brigu o porodici i rađanje dece kako bi obezbedili budućnost arijevske rase (v. Stephenson 1974). U cilju postizanja visokog nataliteta zarad porasta arijevske stanovništva, uveden je zakon o podsticanju braka, uz novčanu pomoć za mlade bračne parove, kao i za svako rođeno dete, a dodeljivane su i nagrade, pod nazivom *Časni krst za majke (Mutterkreuz)*, ženama koje su imale veliki broj dece, kao i novčani podsticaji kojima se obeshrabrivalo njihovo zapošljavanje (v. Weyrather 2015). Upravo iz tog razloga, žene nisu bile regrutovane u ratnim naporima sve do 1943. godine. Uprkos tome, kako je ženska radna snaga bila jeftinija, a porast nemačke privrede zahtevao brojniju radnu snagu, između 1933. i 1939. godine, broj zaposlenih žena je zapravo porastao.

eutanazija je između 1939. i 1941. godine obavljana u tajnosti i u tom periodu je ubijeno preko 100.000 fizički i mentalno hendikepiranih Nemaca, bez saglasnosti njihovih porodica¹⁶⁵ (v. Baker, Wynia 2022: 46, Von Cranach 2003: 8-18). Ove aktivnosti su prethodile genocidu nad evropskim Jevrejima, a imale su za cilj da povrate „rasni integritet“ nemačke nacije, i eliminišu ono što su eugeničari i njihove pristalice smatrali „životom nedostojnim života“, tj. one pojedince koji su – kako su verovali – zbog teških psihijatrijskih, neuroloških ili fizičkih invaliditeta predstavljali i genetski i finansijski teret za nemačko društvo i državu¹⁶⁶. Žrtve su često bile izložene gasu i to je postala tehnika koja je kasnije korišćena u logorima smrti tokom Holokausta.

Glavni zagovornici ove ideje bili su Eugen Fišer (Eugen Fischer) i Alfred Rozenberg (Alfred Rosenberg), koji su naglašavali nadmoć jedne rase, ali ne celokupne bele rase, kao što je to bio slučaj u prethodnom tumačenju eugenike, već nadmoć dela ove rase (v. De Fontete 1999: 56–68). Kada je reč o imenu ove rase, Rozenberg, kao jedan od glavnih ideologa nacista, preferirao je termin *nordijci*, dok je s druge strane, vođa nacista Adolf Hitler davao prednost terminu *arijevci*, te se taj naziv i ustalio (Isto). Svakako, ova ideja superiorne rase ili više rase kao i „mita“ koji je ona sa sobom nosila, predstavljala je ključnu tačku međuratne nemačke ekstremne desnice, tj. nacističkog diskursa o stvarnosti, koji je podrazumevao ekstremnu diskriminaciju i eliminaciju svih neželjenih elemenata, tj. članova društva u cilju očuvanja rasne čistote tj Rassenhygiene. Na ovaj način je takođe, iz imagološkog ugla, građen diskurs o „drugosti“ kao nepoželjnosti, neprijateljstvu, nečistoti koju treba izbegavati i, u krajnjoj liniji, eliminisati iz društva. Diskurs je bio potkrepljen „naučnim“ argumentima, koji su propagirani širom nacije¹⁶⁷.

Prema toj teoriji, odnosno diskursu o stvarnosti, koji zaista liči na mit, višoj, arijevske rasi pripadali su Germani, Englezi, Holanđani i Skandinavci, nakon kojih su sledili Latini ili mediteranski Arijevci u koje su bili ubrajani Španci, Italijani i Francuzi (v. McMahon 2007: 190–201). Interesantno je da su ove nacije Nemci tolerisali, smatrajući ih belcima koji su svoju rasnu čistotu izgubili mešajući se s drugima, prvenstveno s crncima. Sloveni su pak, prema ovoj hijerarhiji, predstavljali niža bića pod nazivom *podljudi* (*Untermenschen*) (McMahon 2007: 190–201) i za njih je u Rajhu bilo predodređeno samo zarobljeništvo i prisilni rad ili smrt (Longerich 2010: 241). Postojalo je, međutim, stanovište, prema kome neki Sloveni imaju tragove germanskih gena, zbog čega su stanovnici Ukrajine, Čehoslovačke, Bugarske i Hrvatske, iako Sloveni, ipak bili tolerisani (v. Longerich 2010: 147–150). Iza Slovena u hijerarhiji su sledili Azijati i Mongoloidi (Isto: 241), koje su Nemci smatrali takođe nižom vrstom, odnosno *Untermenschen*, što je donekle bilo problematično s obzirom da je najvažniji saveznik Rajha bio Japan. Ironija je da su i Japanci bili istog stanovišta, ali u svoju korist i smatrali su da su oni superiorniji od drugih (v. Schäfer 2012: 71). Na samom dnu nalazili su se Jevreji, Poljaci, Srbi, Romi i crnci, koje su nacisti smatrali bližim životinjama nego ljudima (Longerich 2010: 147–150). Ova rasna hijerarhija, sa Arijevcima na vrhu i Jevrejima na dnu, promovisana je kao dominantna slika sveta u diskursu o stvarnosti nacističke Nemačke.

¹⁶⁵ Poznato je da su predstavnici „drugosti“, Jevreji i Romi, kao i osobe sa fizičkim ili mentalnim smetnjama, uključujući, prema mišljenju nacista, i homoseksualce, viđeni kao pretnja genetskoj čistoti naroda. Zato su nacisti posegli za zakonima, kako bi opravdali postupke odbrane i zaštite nemačkog naroda, koji su sledili iz eugeničkih načela, a podrazumevali su ubijanje dece sa smetnjama u razvoju. Za sprovođenje ove inicijative, lekari, medicinske sestre i babice su bili u obavezi da prijave svu novorođenčad i decu koja su pokazivala znake mentalnog ili fizičkog invaliditeta javnim zdravstvenim institucijama. Takođe, morali su da podstiču roditelje takve dece da ih predaju u „specijalna dečja odeljenja“, gde su deca tajno „eutanazirana“ od strane zdravstvenih radnika. Godine 1939. program „eutanazije“ dece je proširen na eutanaziju institucionalizovanih odraslih osoba sa invaliditetom, što je kasnije poslužio kao model za masovno istrebljenje Jevreja i Roma tokom Holokausta (v. Baker, Wynia 2022: 46).

¹⁶⁶ v. United States Holocaust Memorial Museum. “Introduction to the Holocaust.” Holocaust Encyclopedia, 2020

¹⁶⁷ Tako je ovaj eugenički koncept prvobitno predložio Alfred Plec (Alfred Ploetz) u svom delu iz 1895. godine, *Osnovi rasne higijene* (*Grundlinien einer Rassen-Hygiene*) (v. Ploetz 1895), koje je kasnije pretrpelo nacističke intervencije i čije su eugeničke ideje uvedene u psihijatriju (v. Baker, Wynia 2022: 45).

Uz proklamovanu rasnu superiornost, Hitler je želeo da Nemačku učini i ekonomski superiornim i samodovoljnim autokratskim političkim entitetom, kako država ne bi zavisila od međunarodne trgovine. U tu svrhu je 1937. godine Herman Gering (Hermann Göring) postavljen za ministra ekonomije sa zadatkom da ostvari apsolutnu nezavisnost u roku od četiri godine. Međutim, mere koje je uveo, poput strože kontrole uvoza i subvencija poljoprivrednicima za proizvodnju hrane, nisu bile mnogo uspešne, te je do izbijanja Drugog svetskog rata Nemačka još uvek uvozila i hranu i sirovine (v. Overy 1984).

Uprkos gubitku određenih građanskih sloboda, sve mere koje je Hitler preduzimao u ovom periodu, od naoružavanja preko zapošljavanja, kontrole uvoza i subvencionisanja poljoprivrednika, značile su da se životni standard znatno poboljšao, pogotovo za onaj deo građana nemačke nacionalnosti koji je bio spreman da se povinuje nacistima i donekle prihvati njihovu ideologiju. Kapitalisti su bili zadovoljni jer su velike kompanije zadržale svoj monopol i prosperirale, kao i poljoprivrednici kojima je zakon o naslednim poljoprivrednim gazdinstvima iz 1933. godine pružio veću sigurnost i omogućio rast cena hrane (v. Keršo 2003: 689). Međutim, nacistička ekonomska politika je imala suprotne efekte na osetljive društvene grupe i mala preduzeća koja su jedva opstajala zbog pooštrenih pravila o njihovom otvaranju i vođenju. Životni standard nemačkih radnika u industriji koja se nije ticala naoružanja se znatno pogoršao, s obzirom da su plate u tom sektoru padale, broj radnih sati se povećavao, kao i broj ozbiljnih nezgoda u fabrikama, dok su poslodavci stavljeni na crnu listu ukoliko bi dovodili u pitanje uslove svoga poslovanja (v. Keršo 2003: 224–228, 686–687). Zato je nacistima i dalje nedostajala podrška radnika, koji su bili skloni da glasaju za komuniste ili Socijaldemokratsku partiju pre nego za naciste (v. Keršo 2003: 519). Kako bi zadobili veću podršku među radnicima, nacisti su se dodatno angažovali kroz novoformljene organizacije koje su upravljale, kako zapošljavanjem, tako i radnicima, te je pitanje radničke podrške donekle bilo rešeno.

Takođe, s obzirom da je u kontekstu protestantsko-katoličke religije i nacističkog režima, hrišćanstvo predstavljalo pretnju i potencijalni izvor otpora, nacisti su pokušali da kontrolišu crkve politikom i pogodbama. Sa druge strane, većina hrišćana u Nemačkoj se nije protivila jačanju nacizma 1933. godine uvereni u istinitost izjave o „pozitivnom hrišćanstvu” (v. Steigmann-Gall 2007: 315–327) u članu 24 platforme Nacističke partije 1920. godine, u kojoj je navedeno:

„Zahtevamo slobodu svih religijskih konfesija u državi, ukoliko ne ugrožavaju postojanje države ili sukoba sa manirima i moralnim osećanjima nemačke rase. Stranka kao takva podržava stanovište pozitivnog hrišćanstva bez konfesionalnog vezivanja za bilo koju veroispovest. Suprotstavlja se jevrejskom materijalističkom duhu kod kuće i u inostranstvu i uverena je da se trajni oporavak našeg naroda može postići samo na osnovu opšteg dobra pre individualnog dobra”¹⁶⁸.

Državna crkva Rajha, pod vođstvom nacističkog biskupa Ludviga Milera (Ludwig Müller), osnovana je prvenstveno kako bi ujedinila različite grane protestantizma, i omogućila nacistima da koriste grupu zvanu *nemački hrišćani* unutar crkve Rajha, kako bi promovisali nacističke ideje (v. Buesnel 2022). Uz to, Hitler je 1933. godine dogovorio Konkordat sa papom, kojim je obećao nemešanje u vođenje Katoličke crkve sve dok se ona ne upliće u politička pitanja (v. Rodden, Rossi 2014: 408–414). Konkordat je nacističkoj Nemačkoj doneo legitimitet, s obzirom da je time Vatikan postao prva država koja ju je zvanično priznala (v. Peters 1971: 104–106). Međutim, Hitler se nije

¹⁶⁸ “We demand the freedom of all religious confessions in the state, insofar as they do not jeopardize the state's existence or conflict with the manners and moral sentiments of the Germanic race. The Party as such upholds the point of view of a positive Christianity without tying itself confessionally to any one confession. It combats the Jewish-materialistic spirit at home and abroad and is convinced that a permanent recovery of our people can only be achieved from within on the basis of the common good before individual good.” (United States Holocaust Memorial Museum. “The German Churches and the Nazi State”).

pridržavao svoje strane pogodbe i crkva Rajha je kasnije pokušala u verskim službama da zabrani upotrebu Starog zaveta, koji su smatrali „jevrejskom knjigom”, kao i upotrebu raspeća u crkvi. Uz to, katoličke škole i omladinske organizacije su ugašene, a deca prebačena u državne škole sa jasnim ciljem da se školuju prema nacističkom planu i programu, i pridružena različitim ograncima Hitlerove omladine. I protestantsko i katoličko sveštenstvo, koje se svojim verovanjima i aktivnostima suprotstavljalo Hitleru i nacistima, bivalo je povremeno hapšeno i čak slato u koncentracione logore. Jasno je, dakle, da su nacisti pribegavali svim sredstvima kako bi zvanično nametnuli svoj nacistički diskurs o stvarnosti i pogled na svet, u kome je njihova ideologija sve izraženije funkcionisala kao religija (v. poglavlje 4)¹⁶⁹, koja ne preza da vidno diskriminiše svakoga ko se usudi da misli drugačije.

Hitler je, međutim, 1937. godine bio primoran da vrati kontrolu nad crkvom starom protestantskom rukovodstvu, nakon kampanje protestantskog pastora Martina Niemelera (Martin Niemöller), koja je bila usmerena na to da se nacistička doktrina rasne superiornosti odbaci kao antihrišćansko učenje, čime bi se osudila Hitlerova totalitarna vladavina (v. Ziemann 2019: 209-234). Zauzvrat, Hitler je dobio obećanje da će crkva ostati van politike (v. Johnson 1934: 438-447). Tome je doprinela i veoma uspešna kampanja katoličkog nadbiskupa Fon Galena (Clemens August Graf von Galen) protiv eutanazije osoba sa smetnjama u razvoju (v. Griech-Polelle 2001), kao i papa Pije XI (Pius XI) koji je u žestokoj kritici usmerenoj protiv nacističkog režima u svojoj zvaničnoj poslanici pod naslovom *Sa gorućom zebnjom (Mit brennender Sorge)*, poslatoj 1937. godine, kritikovao rasni mit koji su nacisti promovisali¹⁷⁰ (v. Noel 2009). Uprkos tome, podrška nacistima među vernicima, kako protestantske tako i katoličke religije, nije opala, a prisustvo aktivnih vernika u kadrovima liderstva Nacističke partije na početku nacističke države bilo je evidentno (Steigmann-Gall 2007: 316).

Kako je Hitlerova diktatorska moć bila apsolutna, neophodno je bilo ustanoviti sistem podrške i stabilnosti kako bi se održala, s obzirom da je nasilje koje su Jurišni odredi vršili na ulicama štetilo njegovoj popularnosti (v. Keršo 2003: 227). Sa tim ciljem, uspostavljene su organizacije koje bi mogle da kontrolišu stanovništvo i osiguraju apsolutnu lojalnost režimu. Tako su, pored redovne nemačke policije, nakon raspada Jurišnih odreda (Sturmabteilung) (v. Bessel 1984), u Noći dugih noževa¹⁷¹ (Nacht der langen Messer), nastale tri glavne međusobno povezane organizacije, uključene u kontrolu nemačkog naroda putem špijuniranja, zastrašivanja i, ukoliko je bilo potrebno, zatvaranja. U pitanju su bili Zaštitni odredi (Schutzstaffel – SS) (v. Browder 1990), Tajna državna policija (Geheime Staatspolizei – Gestapo) (v. Browder 1997) i Služba bezbednosti (Sicherheitsdienst – SD) (Isto).

Zaštitni odredi (SS), predvođeni Hajnrihom Himlerom (Heinrich Himmler), bili su najvažnija od ovih organizacija i hijerarhijski iznad ostalih (v. Breitman 1992). Prvobitno su postavljeni kao Hitlerova lična garda, a kasnije su osnivali koncentracione logore u koje su slati oni koji su prepoznavani kao državni neprijatelji. Gestapo je bila nacistička tajna policija, koja je nadgledala nemačko stanovništvo u potrazi za znacima protivljenja ili otpora nacističkoj vladavini, dok je Služba bezbednosti bila agencija za prikupljanje obaveštajnih podataka SS-a, i nadležna za bezbednost Hitlera i drugih nacisti. Pomenute službe su imale, funkcionalno govoreći, istu namenu i strukturu koje je u srednjem veku imala inkvizicija u pogledu nametanja i kontrole zvaničnog diskursa o stvarnosti, odnosno zvaničnog mita o njoj. Tako je nacizam, u istoj meri kao i srednjovekovna inkvizicija, predstavljao konkretan i veoma plastičan primer konstrukcije kolektivnog pogleda na svet, tj. diskursa o stvarnosti, koji je praćen pokušajima potpune kontrole.

¹⁶⁹ Pogledati poglavlje 4. Nacionalne nesigurnosti i nacionalizam kao političko rešenje.

¹⁷⁰ Poslanica je prokrijumčarena u Nemačku i štampana na 12 različitih lokacija, odakle su je tajnim i bezbednijim putevima prenosili preko mreže kurira do parohijskih sveštenika, ponekad i u ispovedaonicama (v. Noel 2009: 87).

¹⁷¹ Noć dugih noževa je policijska akcija koja se odigrala između 30. juna i 2. jula 1934. godine, u okviru koje su izvršena politička ubistva. Između ostalih, žrtva je bio i Ernst Rem (Ernst Röhm), koji je predvodio Jurišne odrede (SA), ali tako da se više nisu uklapali u Hitlerovu sliku idealnog režima (up. Epstein 2015: 52).

Nacisti su umnogome otežali svako suprotstavljanje režimu, s jedne strane oduzimajući mnoge slobode koje su Nemci uživali prema Vajmarskom ustavu, a sa druge, apsolutna partijska kontrola pravnog sistema je značila da su sudije lojalne Hitleru i stoga uvek deluju u interesu nacističke države; svi advokati su morali da se pridruže *Udruženju nacističkih advokata* kako bi mogli biti kontrolisani, a uloga branilaca u krivičnim suđenjima je bila znatno oslabljena (v. Bled 2016: 337). Standardne kazne za zločine su ukinute, te su lokalni tužioci mogli da odlučuju koje kazne će izreći okrivljenima, s tim da su logori često bili prva opcija.

Iz svega ovoga, zaključujemo da je nemačka varijanta fašizma, poznata kao nacionalsocijalizam, bila veoma specifična u odnosu na druge oblike fašizma u Evropi. Njegova najznačajnija karakteristika svakako je bio snažno izraženi rasizam i antisemitizam. I dok je italijanski fašizam favorizovao jezičku asimilaciju, nemački nacizam je takvu asimilaciju smatrao privilegijom i dozvoljavao je samo određenim manjinama, kao što su Francuzi, dok je asimilacija za inferiorne rasne grupe bila zabranjena (up. McGowan 2002: 8).

Bitno je naglasiti da se u ovom radu ne zagovara ideja da je nemačka nacija kao takva uopšteno sklona autoritarnim režimima i nacističkim tendencijama. To bi značilo redukcionistički pogled, simplifikovanje i krajnju generalizaciju i predstavljalo bi, metodološki posmatrano, pogrešan pristup, jer bi značilo da se samo pojedini primeri obrađuju i koriste za dokazivanje neke teorije, dok se primeri koji pokazuju suprotno, namerno ili slučajno zanemaruju. Zato je potrebno reći da ono što istorija pokazuje, polazeći od Bizmarka, preko Hitlera, pa do neonacističkog pokreta u savremenoj Nemačkoj, jeste specifičan splet istorijskih okolnosti koji je doveo do društveno-političkih pojava kao što su, na primer, antisemitizam i genocid.

Sa druge strane, potrebno je naglasiti da sam genocid kao koncept nije bio novina u Nemačkoj 20. veka. U pokušaju kolonijalnog širenja van Evrope za vreme Vilhelma Drugog, između 1904. i 1908. godine, izvršen je genocid nad narodima istočnoafričkih plemena Herero i Nama¹⁷². Nemački kolonijalni osvajači su smatrali da pripadnici afričkih plemena nisu pod zaštitom Ženevske konvencije o ljudskim pravima i da, samim tim, nisu ljudi, nego *podljudi*, što može donekle da se tumači i kao osnova ideje nacističkog genocida nad Jevrejima u 20. veku (v. Gilbert 2014).

Međutim, postavlja se pitanje kako je 20. vek u civilizovanoj Evropi mogao da dovede do takvog sunovrata demokratskih vrednosti i pada u totalitarizam. Metaistorijski posmatrano, splet događaja, vekovnih netrpeljivosti i određenih društvenih previranja doveli su do toga da su glavne karakteristike desničarskih organizacija u 20. veku bili verbalni napadi i kultura nasilja protiv neistomišljenika, što je kulminiralo genocidom i Holokaustom. Još u imperijalnoj Nemačkoj, desničari su Jevreje, a donekle i Poljake, prepoznawali kao neprijatelje, mada je to bilo iznenađujuće, s obzirom da je do 1914. godine u Nemačkoj bilo manje od jednog procenta Jevreja, koji su već uveliko bili integrisani u nemačko društvo, prihvatajući ga kao svoje. Međutim, antisemitizam je često bio prisutan i u evropskoj kulturi u prošlosti i bio je opravdavan religijskim razlozima. Prvi organizovani politički antisemitizam ispoljio se još 1870-ih godina, nakon ekonomske krize iz 1873. godine i trajao je skoro konstantno do 1918. godine. U prelazu sa agrikulturne ekonomije na industrijsku, antisemitizam je pružio utočište svima onima koji su imali poteškoće u prilagođavanju. U tom kontekstu, Jevreji su poslužili kao laka meta, jer su već bili uveliko aktivni u industrijskom sektoru, bankarstvu i trgovini i ključni u procesu ekonomske modernizacije.

¹⁷² U delu jugozapadne Afrike koji je držala Nemačka došlo je do pobune lokalnih plemena. Nemački komandant kolonije, general Fon Trotha (Von Trotha) zahtevao je predaju i pretio je stanovništvu „istrebljenjem”. Kao odgovor, vođa plemena Herero, Morenga, koji je uzalud pokušavao mirovne pregovore sa Nemcima, napao je jedan od glavnih utvrđenja nemačke vojske i pregazio ga, a zatim izazvao Nemce na bitku u punom obimu. Tom prilikom je stradalo četrdeset nemačkih vojnika, zbog čega je Nemačka poslala više nemačkih trupa u pomoć. Nemci su zatim uveli koncentracione logore u kojima su žene, deca i starci, pretežno iz plemena Herero bili zatvoreni iza bodljikave žice, kako bi pokušali da nateraju svoje muškarce da se predaju (up. Gilbert 2014: 55–56).

Radi boljeg razumevanja odnosa prema Jevrejima i njihove diskriminacije, bitno je reći da rasizam u Nemačkoj nije nastao za vreme Vajmarske Republike, već mnogo ranije, ali se intenzivirao nakon poraza u Prvom svetskom ratu, i kulminirao dolaskom nacista na vlast (up. Heilbronner 2004: 9–23). Sam termin *antisemitizam*, koji je signalizirao antipatiju prema Jevrejima, ne kao pripadnicima druge vere ili nosiocima posebne nacionalnosti, već kao pripadnicima posebne rase, prvi su skovali antisemiti u Nemačkoj (v. Feldman 2018: 1139–1150). Međutim, tek oko 1930. godine, sa usponom nacionalsocijalizma i dolaskom Adolfa Hitlera na vlast u Nemačkoj, rasni antisemitizam je postao politički instrument, a kasnije i zvanična politika moderne države. Ustaljivalo se tako mišljenje da je suština jevrejstva biološka. I dok je u prošlosti Jevrejin teoretski mogao da izbegne progon asimilacijom, odricanjem od običaja svoje tradicije ili usvajanjem nejevrejske vere, rasni element je eliminisao ove mogućnosti. Novo rasno gledište definisalo je nemački narod kao najbolju i najčistiju granu arijevsko-nordijske rase (zajedno sa nordijsko-skandinavskim narodima) i označilo Jevreje kao podljudsku rasu koja teži da smeni „ispravan” svetski poredak i liši „vrhovnu rasu” njene pozicije, dominacije i vođstva, kako su tada propagirali nacisti, a ukoliko „arijevska” rasa ne pobedi u borbi i uspostavi svoju vlast, Jevreji će dovesti do potpunog istrebljenja čitave ljudske rase. Zato su male političke organizacije i udruženja antisemitskih tendencija bile prisutne u Nemačkoj još s kraja 19. veka.¹⁷³ Ovakve organizacije stavljale su u centar pažnje jevrejsko pitanje, o kome je naveliko počelo da se govori u crkvama, u umetnosti, u vojničkim redovima, u akademiji. Ovakav, u suštini, propagandni antisemitski diskurs privlačio je široke narodne mase, a inicijalno se temeljio na religijskoj percepciji Jevreja kao ubica Hrista i dodatno je hranjen neistinitim pričama o Jevrejima koji ritualno ubijaju hrišćansku decu, što je stvaralo izrazito negativnu sliku i izazivalo antipatiju prema Jevrejima.

Uz to, jedno od najvažnijih antisemitskih propagandnih dela bilo je *Protokoli sionskih mudraca* (v. Benc 2009) koje je imalo za cilj da predstavi Jevreje u neistinitom svetlu – kao grupu sa hegemonskim tendencijama koja želi da dominira svetom. *Priručnik za jevrejsko pitanje (Handbuch der Judenfrage)* Teodora Friča (Theodor Fritsch), koji je postao veoma popularan, nudio je takođe antisemitske priče sa izrazito stereotipnim slikama (v. Kitchen 2018). Antisemitske tendencije postajale su sve jače, naročito kada im je legitimnost i kredibilitet davala neka javna ličnost, kao na primer Hajnrih fon Trajčke, istoričar i političar, koji se zalagao za ekstremni nacionalizam (v. Kohler 2010: 172–195). Ovakvi stavovi naglašavali su ideju da su Jevreji drugačiji, što je bio narativ koji je ušao u obrazovanje, u kom se Darwinovo učenje prilagođavalo tako da potvrđuje antisemitske ideje (v. Marten 1999). Antisemitizam se dalje oslanjao na rasu i propagirao uverenje da asimilacija ne može da utiče na biološke kodove i gene, što bi značilo da, ukoliko se ne drže pod kontrolom, Jevreji mogu direktno da ugroze nemačku kutluru i društvo. Zato je bilo od suštinskog značaja iskontrolisati pretnju, i to na jedan od tri moguća načina, od kojih je svaki radikalniji od prethodnog – getoizacija, proterivanje ili konačno istrebljenje. Ovim se upotpunjuje slika „drugosti“ u okviru nacističkog diskursa o stvarnosti, u kom se antisemitska propaganda ispoljava kao opravdani i zanovani strah, kao opomena vođe, koji svom narodu želi najbolje, za razliku od pomenute „drugosti”, koja predstavlja pretnju.

S obzirom da je Vajmarska Republika u velikoj meri već stigmatizovala Jevreje i crnce, potpomognuta snažnom antisemitskom retorikom, ta netrepeljivost je konstantno rasla (v. Heilbronner 2004: 9–23). Samo nekoliko nedelja nakon što je Hitler preuzeo vlast, 9. marta 1933. godine, širom Nemačke su izbili organizovani napadi na Jevreje. Dve nedelje kasnije, otvoren je koncentracioni logor Dahau, u blizini Minhena, koji je postao mesto za interniranje Jevreja, komunista, socijalista, nemačkih liberala i svih koji se smatrali neprijateljima Rajha, a koji je takođe postao model za kasniju mrežu nacističkih koncentracionih logora (v. Dillon 2015). Opšti bojkot nemačkih Jevreja proglašen je 1. aprila 1933. godine, kada su pripadnici jurišnih odreda

¹⁷³ Na primer, poznata je ultrakonzervativna partija, koju je 1878. godine osnovao Alfred Šteker (Alfred Stöcker) sa idejom da privuče mase hrišćanstvu i konzervativnim idejama, i da ih odvrti od republikanizma i socijalizma (v. Kersten 1991: 262–263, 314–315).

(*Sturmabteilung*) stajali ispred prodavnica i preduzeća u vlasništvu Jevreja kako bi sprečili mušterije da uđu.

Kao što je već pomenuto u ovom radu, za građenje *sebe* i jačanje nacionalnog identiteta neophodno je pronaći „drugog” – dakle zajedničkog neprijatelja koji je pretnja kulturi i čitavoj zajednici. U ovom kontekstu, u nacističkom diskursu o stvarnosti, Jevreji su poslužili kao validan izbor „drugosti” zasnovane na već postojećoj netrpeljivosti i istoriji progona, a Hitler kao vođa – spasilac, koji će od te „drugosti” da spase germansko sopstvo. Jedan od najznačajnijih razloga zašto su Jevreji predstavljali logičan izbor, bio je što oni nisu imali svoju državu, te je njihova neujedinjenost predstavljala istovremeno izuzetnu ranjivost i otvorenost za napade spolja. Prema Hitlerovim zapažanjima, jevrejska država nikada nije imala prostorno ograničenje, već ju je karakterisala rasna povezanost, zbog čega su Jevreji uvek formirali svoju državu u okviru drugih država (up. Hitler 2011: 121), ugrožavajući time rasnu, nacionalnu i kulturnu homogenost države domaćina. Stoga su se nacisti usmeravali na potpunu dekonstrukciju jevrejske kulture i identiteta, kako bi konstruisali, uzdigli i osnažili svoj sopstveni germanski identitet i kulturu, koji je suštinski bio urban i vezan za buržoasku klasu (up. Reagin 2007: 71).

Potpuna „germanizacija“ svega, kao vrsta trenda u tom periodu, nije poznavala granice. Ovome je znatno doprinelo zatvaranje jevrejskih firmi, što se odrazilo i na germanizaciju stila odevanja. Stvorene su nemačke marke odeće, a nemačke domaćice podsticane su da kupuju arijevske odevne komade (v. Reagin 2007: 160), jer su samo nemačke firme znale šta reflektuje pravi arijevski, nejevrejski ukus, što nas vraća na Fihtea i njegovu ideju da ne treba usvajati strano.

Vremenom, konstrukcija nacističkog diskursa o stvarnosti je sve otvorenije propagirala antisemitizam, diskriminišući ih po osnovu njihove rase, vere i onoga što su smatrali opštim negativnim karakteristikama svih Jevreja. Tako je Džejms Visker (James Whisker) u pogovoru Rozenbergovom propagandnom delu *Mit dvadesetog veka* pisao o Jevrejima sledeće:

„To je rasa koja ne uči nikakvoj slobodi, već pre slavi vrednosti ropstva. Uči lažima, kao u slučaju kad je Jakov rekao faraonu da mu je njegova žena sestra. To je rasa koja sprečava da drugi učestvuju u njegovoj religiji, jer po njoj samo Jevreji mogu da budu narod Božji. To je rasa koja uči kazni bez zločina, kao u slučaju Isava i Josifa; uči i zločinu bez kazne, kao u slučaju krađe tuđe zemlje bez opravdanja ili plaćanja” (Visker prema Rozenberg 2013: 479).

Stoga, možemo zaključiti da se u međuratnom periodu, nemačka konstrukcija sopstvenog diskursa o stvarnosti nije zasnivala samo na reinterpretaciji takozvanih „naučnih“ činjenica, već i na verskim modelima, koje su tumačili u skladu sa željenim konstruktom.

To su bile, između ostalog, optužbe na račun hebrejske antirase. U okviru takve zvanične slike o svetu i u skladu sa takvim ekstremno diskriminatornim i rasističkim viđenjem Jevreja, smatralo se da ih treba istrebiti – termin koji je sistematično korišćen kako bi asociirao na pošast. Kako bi se to sprovelo, otvarani su koncentracioni logori, u koje su slati svi oni niže vrednosti, prvenstveno Jevreji, ali i homoseksualci, prostitutke, Jehovini svedoci, Romi, alkoholičari, pacifisti, prosjaci, huligani i kriminalci. Nirnberški zakoni su 1935. godine formalizovali antisemitizam u nacističkoj državi, koji je sprovedjen oduzimanjem nemačkog državljanstva Jevrejima, zabranom veza i braka između Jevreja i Nemaca, i oduzimanjem svih građanskih i političkih prava Jevrejima (v. Droz 1999: 47–53, 82). U periodu od 1933. godine progon, organizovani bojkoti jevrejskih preduzeća, spaljivanje knjiga jevrejskih pisaca, otpuštanje jevrejskih državnih službenika, advokata i nastavnika, postalo je svakodnevnica u Nemačkoj (v. Droz 1999: 86). Nakon 1938. godine, Jevreji više nisu mogli biti lekari (v. Keršo 2003: 573), svom imenu morali su da dodaju ime Izrael (muškarci) ili Sara (žene)¹⁷⁴, a jevrejskoj deci je bilo zabranjeno da idu u školu. Takođe, Jevrejima

¹⁷⁴ v. United States Holocaust Memorial Museum. “Introduction to the Holocaust.” Holocaust Encyclopedia, 2020

je zabranjen pristup univerzitetima, jevrejski glumci su otpušteni iz pozorišta, filmska industrija se čistila od Jevreja¹⁷⁵, izdavači su odbacivali radove jevrejskih autora, a jevrejski novinari su bili pod teškim pritiskom da pronađu novine koje bi objavljivale njihove spise (v. Droz 1999: 86; Širer 2015: 209). Taj prvi rasni zakon je imao za cilj da izoluje Jevreje i istisne ih iz nemačkog života, da ih u potpunosti protera iz državne službe, pravosudnog sistema, javne medicine i nemačke vojske (v. Keršo 2003: 572). Svečano javno spaljivanje knjiga autora jevrejskog porekla odvijalo se širom Nemačke, a isključenje Jevreja iz nemačkog kulturnog života bilo je veoma uočljivo, s obzirom da je prekinut njihov značajan doprinos nemačkoj štampi, književnosti, pozorištu, filmu i muzici.

Međutim, uprkos progresivnom opadanju njihovih prava, Jevreji nisu bili fizički ugrožavani sve do Kristalne noći, 9. novembra 1938. godine, u kojoj su Jurišni odredi (SS) napali jevrejske kuće, preduzeća i sinagoge u znak odmazde za atentat na nemačkog ambasadora u Francuskoj od strane Jevrejina. Bila je ovo kulminacija otvorenog antisemitizma koju su mnogi Jevreji videli kao prekretnicu (v. Steinweis 2009). Nakon što su im poslovni prostori i domovi uništeni, a sinagoge spaljene, mnogi su zaključili da im je vreme u Nemačkoj isteklo, te su pokušavali da pobegnu, dok je istovremeno započela i organizovana evakuacija jevrejske dece u Britaniju, nazvana *Kindertransport* (v. Milton 2005). Onima koji su ostali, 1939. je bilo ukinuto državljanstvo i pravo na rad, imovina oduzeta i živeli su u stalnom i dubokom strahu za svoje živote. Bila je to prolegomena za Holokaust koji je vrlo brzo usledio u Evropi 20. veka.

Dakle, u kontekstu nacionalizma, nemačka radikalna desnica je otišla korak dalje, namenski koristeći jezik netrpeljivosti, mržnje, nasilja i rata prema svima onima koje nije smatrala germanima i članovima svoje nacionalne zajednice. Ta ideja narodne ili nacionalne zajednice (*Volksgemeinschaft*) bila je radikalno isključujuća i podrazumevala od svih članova da služe zajednici „kroz potčinjenost vođama izraženih sposobnosti, mudrosti i čvrstine” i kao takva predstavljala je važan aspekt nacističkog diskursa (Keršo 2003: 185). Kako Kuljić navodi, glavna razlika između italijanskog i nemačkog fašizma je što se:

„u ideologiji italijanskog fašizma zamisao o totalitarnoj državi zasniva na apologiji same države (*stato*), kao vrhovne vrednosti, u nemačkom fašizmu je središte totalitarne države ideja naroda (*Volk*)” (Kuljić 1987: 195).

Tako je *Volksgemeinschaft* bio centralni element u nacističkom razmišljanju, zamišljen kao novo nemačko društvo koje bi odbacilo stare religije, ideologije i klasne podele, formirajući umesto toga ujedinjeni nemački identitet zasnovan na idejama rase, borbe i državnog vođstva. Cilj je bio stvaranje naroda, nacije sačinjene od najnadmoćnijih ljudskih rasa - Arijevaca koji su morali da očuvaju čistotu svoje rase, dok su oni na dnu mogli biti eksploatisani, omraženi i na kraju likvidirani.

U skladu sa tim, *Volksgemeinschaft*¹⁷⁶ nije isključio samo različite rase, već i konkurentske ideologije koje su bile odbačene. Nemačka je tako trebalo da bude jednopartijska država u kojoj je vođa – tada Hitler – imao bespogovornu poslušnost svojih građana, koji su se odricali svoje slobode u zamenu za – u teoriji – svoj udeo u toj zajednici koja besprekorno funkcioniše: „Ein Volk, ein Reich, ein Führer” – „Jedan narod, jedno carstvo, jedan vođa” (v. Hartmann 2003). Odbačene su suparničke ideje poput demokratije, liberalizma ili, posebno odbojnog nacistima, komunizma, čije su mnoge vođe bile uhapšene i zatvorene. Hrišćanstvo, uprkos obećanoj zaštiti od Hitlera, takođe

¹⁷⁵ Gebels je vodio filmsku industriju Nemačke od 1933. do 1945. godine, pri čemu su zabranjivani nepoželjni filmovi kao dela degenerisanih umetnika, a simboli popularne kulture manipulisani u svrhe režima (v. Kuk 2005: 490).

¹⁷⁶ Plan je bio da, nakon što *Volksgemeinschaft* pročisti redove svoje superiorne rase, svi pripadnici *Volk-a* rade zajedno za opšte dobro, ali u skladu sa mitskim nemačkim vrednostima koje su klasičnog plemenitog Nemca prikazivale kao zemljoradnika koji državi daje svoju krv i svoj trud. Suština ovog pogleda ogleda se upravo u paroli *Blut und Boden* – krv i tlo. S obzirom da je *Volk* imao veliku gradsku populaciju, sa mnogo industrijskih radnika, njihovi zadaci su prikazani kao deo ove velike tradicije. Naravno, tradicionalne nemačke vrednosti su išle ruku pod ruku sa potčinjavanjem ženskih interesa, redukujući ih samo na ulogu majke (v. Koonz 2013).

nije imalo mesta u narodu, jer je bilo rival ideologiji kao i centralnoj državi, te je krajnji cilj uspešne nacističke vlade bio da ga ukine. To je značilo da u ovom diskursu o stvarnosti uopšte nije bilo mesta za „drugost”. *Volksgemeinschaft* je stoga bio inherentno rasistički i u velikoj meri je doprineo nacističkim pokušajima masovnog istrebljenja.

Hitlerova vlada je dakle bila vrhunski primer totalitarizma. Kukasti krst, njegov simbol, je bio jedini koji se mogao videti širom Nemačke, a njegova ideologija je bila sveprisutna, u pamfletima, u dnevnim novinama, govorima, na radiju, u obrazovanju, čak i u knjigama koje su ljudi imali u svojim domovima. Ministarstvo propagande vršilo je potpunu kontrolu nad medijima, igrajući veliku ulogu u produkciji i režiji filmova, i nadgledajući svaku sliku i misao prikazanu ili izrečenu nemačkom narodu, sve vreme mereći njihov odgovor i prilagođavajući propagandni napad u skladu sa tim. Nacistička partija je tako kontrolisala i definisala Nemačku, a nju je kontrolisao i definisao Hitler. U tom smislu, nemačka ekstremna desnica pod vođstvom Adolfa Hitlera i ne može da se posmatra kao odnos društvenih snaga u međuratnom nemačkom društvu, jer totalitarizam ne ostavlja nikakav prostor za odmeravanje i procenu nekih relacija, već podrazumeva bezuslovno i potpuno prihvatanje zvaničnog diskursa o stvarnosti, po cenu života ili smrti. Ovo je posebno izraženo zato što za takav totalitarni centar moći svaki drugi diskurs o stvarnosti predstavlja periferiju.

U Nemačkoj je u ovakvim okolnostima zavladao kult poštovanja Nemstva kao takvog, donekle zahvaljujući tom konstruisanom diskursu o stvarnosti zasnovanom na rasnom mitu, ali i uvođenjem kazni za nepoštovanje, što je proklamovano Rozenbergovim rečima:

„Svaki Nemačkinac i ne-Nemačkinac koji živi u Nemačkoj, a koji rečju, slovom ili akcijom bude kriv za uvredu nemačkog naroda, kazniće se, zavisno od težine slučaja, zatvorom ili smrću. Nemačkinac koji počini gorespomenuti zločin izvan granica Rajha proglašiće se, ako se ne pojavi pred nemačkim sudom, čovekom bez časti. Izgubiće sva građanska prava i biće zauvek proteran iz zemlje. Imovina će mu biti konfiskovana u korist države” (Rozenberg 2013: 382–383).

Vremenom je uzdizanje nacionalne pripadnosti i njeno predstavljanje kao najveće vrline dovelo do krajnje polarizovanog stanja u društvu, gde su se svi neistomišljenici isključivali i kažnjavali, a pripadnici režima slavili kao najveći heroji, uz aktivno negovanje narativa rasizma.

Iako je preslikavanje nacističkih obrazaca, transkulturološki posmatrano, bilo uočljivo i u drugim delovima Evrope, treba pomenuti Hitlerov krajnje redukcionistički stav, kojim je uzdizao sebe i program svoje partije, smatrajući da ga nije moguće kopirati:

„Nerijetko bi se Hitler raspričao o tome kako je pogrešno izvoziti ideje kao što je nacionalsocijalizam. To samo dovodi do nepoželjnog jačanja drugih zemalja a time do slabljenja vlastitog položaja. Zato se osjećao mirnim što u nacionalsocijalističkim strankama drugih zemalja nije bilo njemu ravna vođe. [...] 'Oni ropski oponašaju nas i naše ideje' – govorio je Hitler – 'a to ne vodi ničemu. U svakoj zemlji mora se poći od drugih pretpostavki i prema tome odrediti metode'” (Speer 1972: 115).

Ova ekstremizovana slika o stvarnosti bila je iskonstruisana po želji i volji jednog čoveka – glavnog vođe – spasioca, Adolfa Hitlera, a nemački narod ju je prihvatio, neki evidentno verujući u nju, a neki naprosto jer nisu imali drugog izbora pod egzistencijalnom pretnjom. Uz ideju da su Nemci superiorni u odnosu na sve druge rase, te da imaju zadatak da očuvaju rasnu čistotu i kontrolišu svet, propagirana je i plasirana ideja „drugosti” kroz Jevreje, koji su viđeni kao pretnja čistoti i snazi nemačke nacije. Jedan živopisni poster sa izbora u Rajhstagu u septembru 1930.

godine možda najbolje sažima nacističku ideologiju u jednu sliku¹⁷⁷. On predstavlja nacistički mač koji ubija zmiju, a oštrica prolazi kroz crvenu Davidovu zvezdu na zmiji. Crvene reči koje se izlivaaju iz zmije su: zelenaštvo, Versaj, nezaposlenost, ratna krivica, marksizam, boljševizam, laž i izdaja, inflacija, sporazumi u Lokaru, Dousov pakt, Jangov plan¹⁷⁸, korupcija, Barmat, Kutistker, Sklarek [poslednja tri Jevreja umešana u velike finansijske skandale], prostitucija, teror, građanski rat. Dakle, poruka je da će Adolf Hitler kao spasilac i njegova nacistička ideologija izbaviti Nemačku iz svih problema i posledičnih gubitaka u Prvom svetskom ratu, tako što će se, kroz eliminaciju Jevreja (Davidova zvezda) obračunati sa domaćim izdajnicima (zmija) i samim tim razrešiti sve probleme koji muče Nemačku.

Kako bi to ostvarila, nacistička totalitarna vlada zahtevala je i imala potpunu kontrolu nad muškarcima, ženama, omladinom, novinama, radiom, umetnošću, knjigama, muzikom, univerzitetima, školama, policijom, vojskom, sudovima i religijom. Drugim rečima, oni su kontrolisali svaki aspekt života u Nemačkoj, koristeći teror, s jedne strane, i propagandu s druge. Tako, sa imagološke tačke gledišta, primer nacizma predstavlja jednu vrlo ekstremnu pojavu u okviru proučavanja odnosa o „drugosti”. Uz to, nacistički mit je imao za cilj da ubedi ljude da Hitler ima odgovore na sve njihove probleme, kroz ideje sopstva i „drugosti” i vođe – spasioca – Mesije, koji ima rešenje za sve probleme. Istorijski gledano, u pitanju je veoma česta pojava u političkim diskursima i zapaža se čak i danas, te predstavlja interesantnu temu za neko buduće metaistorijsko istraživanje.

4.1.2 Od ujedinjenja do ekstremizacije diskursa o stvarnosti u Rumuniji: istorijska paradigma

Zajednica je mentalni i duhovni uslov saznanja da je prostor deljeni i da ljudi koji dele taj prostor definišu i ograničavaju mogućnosti jedni drugih. To je znanje koje ljudi imaju jedni o drugima, njihova međusobna briga, poverenje koje gaje, sloboda sa kojom dolaze i odlaze.

— Vendel Beri (Wendell Berry)

Na drugom kraju Evrope, Rumuni su dugo sanjali o nezavisnosti i ujedinjenju, ali su retko bili u miru dovoljno dugo da razviju osećaj zajedničkog rumunskog identiteta. Uprkos tome, kroz desničarski kontekst, koji je postojao na prostoru Rumunije mnogo pre međuratnog perioda, možemo izdvojiti određena istorijska dešavanja koja su stvorila neophodne uslove za ekstremizaciju diskursa o stvarnosti, što je donekle slično istorijskoj paradigmi na primeru Nemačke. Upravo na ovoj liniji možemo pratiti transkulturološko i metaistorijsko preslikavanje nekih univerzalnih faktora, kao na primer nacionalnu nesigurnost, strah od „drugosti” i ekonomsku nestabilnost, koji su evidentno doveli do razvoja sličnih političkih modela.

Da bismo bolje razumeli ove istorijske paradigme, moramo se vratiti dva veka unazad i predočiti sažetak iz moderne istorije Rumunije kao relevantnog perioda za dalje razumevanje istorijsko-kulturnog i političkog okvira ove multidisciplinarne teme. Događaji koji su se odigrali u 18. i 19. veku, a koji su nesumnjivo oblikovali ideju nacionalnog identiteta i diskursa o stvarnosti u svesti Rumuna su svakako pad Osmanskog carstva i uspon ruskih i austrijskih sila. Stoga se može reći da je razvoj moderne Rumunije trajao preko dva veka i tekao kroz dve faze, od kojih je svaka imala specifične karakteristike – prva faza, odstupanje Moldavije i Vlaške od vizantijske

¹⁷⁷ v. Calvin University “German Propaganda Archive”.

¹⁷⁸ Sva tri spomenuta sporazuma se odnose na potvrđivanje poraza Nemačke u Prvom svetskom ratu.

patrijarhalne tradicije i okretanje Zapadu od druge polovine 18. veka, i druga faza, u kojoj se moderna Rumunija utemeljuje usvajanjem ustava 1866. godine i dolaskom nemačke dinastije Hoencolerna (Hohenzollern) na vlast, pa sve do kraja Drugog svetskog rata.

Revolucionarni nacionalni i društveni pokret u Moldaviji i Vlaškoj protiv dominacije Otomanskog carstva i vlasti 1821. godine predvodio je rumunski bojar Tudor Vladimiresku (Tudor Vladimirescu) (v. Pinisoara 2017). Ovaj period označio je kraj osmanske dominacije, a nakon mirovnog sporazuma u Jedrenu¹⁷⁹ 1829. godine, Rumunija se okrenula ka Zapadnoj Evropi u kojoj je pronašla inspiraciju za preko potrebno oslobađanje od uticaja sa Istoka, kako ruskih tako i otomanskih. Nakon revolucije 1848. godine kao glavni cilj postavljeno je ujedinjenje rumunskih kneževina, ukidanje bojarskih privilegija, uvođenje građanskih i političkih prava, sloboda govora i štampe i stvaranje nacionalne vojske (up. Hitchins 1994: 4–5). U ovom periodu rumunska intelektualna elita se angažovala politički, noseći u sebi modernu ideju nacije, te je došlo do formiranja dva glavna filozofska pravca u državi – liberalnog i konzervativnog.

Nakon proglašenja unije Transilvanije sa Mađarskom 1848. godine (v. Ocetea 1979: 228), iz koje su Rumuni u potpunosti bili isključeni, rumunska opozicija i hiljade seljaka i rudara okupilo se u Blažu kako bi to osudili, istovremeno pozivajući na proporcionalnu zastupljenost Rumuna u saboru Transilvanije i okončanje etničkog ugnjetavanja (v. Ocetea 1979: 219–222). Rat koji je započeo u septembru te godine kao mađarska revolucija za nezavisnost i protiv austrijskog ugnjetavanja¹⁸⁰, vrlo brzo je uvukao rumunske trupe u borbu protiv Mađara u Transilvaniji pod austrijskom komandom, koje su se nadale da će im car dodeliti prava kao nagradu za vernost. Međutim, u junu 1849. godine, austrijski car je angažovao ruske trupe da uguše započetu revoluciju, a Austrija je nametnula represivni režim Mađarskoj i vladala je Transilvanijom preko vojnog guvernera, postavljajući nemački za službeni jezik (v. Ocetea 1979: 216–232).

Ubrzo posle ove revolucije, Pariskim sporazumom iz 1856. godine utvrđena je autonomija rumunskih kneževina, Moldavije i Vlaške, što je otvorilo put ka uspostavljanju moderne rumunske države (v. Ocetea 1979: 238). Već 1857. godine, privremene skupštine su glasale za stvaranje unije ove dve kneževine, a 1859. godine Aleksandru Joan Kuza (Alexandru Ioan Cuza) je izabran za vladara (v. Ocetea 1979: 239–242).

Ovo ostvareno ujedinjenje, kome su se Rumuni vekovima nadali, predstavljalo je veoma važan trenutak u istoriji Rumuna. Ono je otvorilo put za niz reformi pod nazivom *Kuzine reforme*¹⁸¹,

¹⁷⁹ Jedrenski mir je mirovni sporazum koji su 1829. godine potpisali predstavnici Rusije i Osmanskog carstva u Jedrenu. Njime je okončan rusko-turski rat (1828–1829) u trenutku kada je postojala opasnost da Rusi zauzmu Carigrad, zbog čega su Velika Britanija, Austrija, Francuska i Holandija zajedničkim snagama izvršile pritisak na Rusiju i na turskog sultana (Gažević 1972: 41).

¹⁸⁰ Mađarska revolucija 1848. godine izbila je ustankom stanovništva u Pešti zbog nacionalnog i feudalnog ugnjetavanja od strane apsolutističke Austrije i visokog plemstva Mađarske (v. Gažević 1973/b: 187–192).

¹⁸¹ Jedna od prvih mera preduzetih tokom njegove vladavine bila je povećanje državnih zemljišnih resursa zaplenom imovine manastira širom zemlje 1863. godine. Kako je u pitanju bilo inače neoporezivano poljoprivredno zemljište u svojini pravoslavnih manastira, to je umnogome doprinelo poboljšanju situacije u zemlji. Nakon toga, usledila je agrarna reforma iz 1864. godine, koja je bila prekretnica u modernoj istoriji zemlje i ukinula zaostale tragove feudalizma davanjem zemlje i okućnice seljačkim porodicama. Ovaj zakon je takođe ukinuo poreze koje su seljaci plaćali bojarima i umesto toga uspostavio nacionalni porez koji se plaćao državi. Iste godine usvojen je i Građanski zakonik, po uzoru na francuski, koji je uspostavio različite propise u vezi sa imovinom i kako se ona može preneti sa jedne osobe na drugu putem testamentarnog ili ab intestat nasledstva, dok je u fiskalnoj oblasti uvedeno nekoliko individualnih poreza za građane u vezi sa vlasništvom nad zemljom. Uvedeno je i zakonodavstvo koje se odnosilo na novu upravnu organizaciju, čime su osnovane komune i srezovi. Nekoliko opština je činilo županiju, od kojih je grupa činila okrug. Prefekt je imenovan da upravlja okrugom, županijom je upravljao podžupan, a opštinama gradonačelnik. Okružni sudovi, žalbeni sudovi i kasacioni sud takođe su osnovani tokom Kuzine vladavine. Štaviše, izborni zakon iz 1864. godine proširio je bazu birača koje je delio na neposredne i primarne i time obezbedio šire učešće seljaštva i srednje klase. Direktni glasači su bili oni koji su bili obrazovani, stariji od 25 godina i plaćali porez od najmanje četiri galbena. Primarni birači su bili neobrazovani, ali, ako su platili određeni porez, mogli su da dobiju dozvolu da učestvuju u glasanju. Takođe, 1864. godine donet je zakon o javnoj nastavi koji je, između ostalog, propisivao obavezno i besplatno osnovno školsko obrazovanje. Zakon je uspostavio ciklus osnovnog obrazovanja, koje je trajalo četiri godine,

koje su modernizovale zemlju (v. Ocetea 1979: 242–247). Iako je Kuzina vladavina trajala svega sedam godina, od 1859. do 1866. godine, mere koje je on inicirao bile su ključne i obuhvatale su mnoge aspekte rumunskog uređenja, od preuređenja pravosudnog, obrazovnog i fiskalnog sistema do agrarne reforme. Međutim, kako ove reforme nisu bile opšteprihvaćene među bojarima, jer su se uglavnom kosile sa njihovim interesima, Kuza je bio primoran da abdicira 1866. godine (v. Ocetea 1979: 244–247). Bez dovoljno jake podrške, ubrzo nakon svog zakona o zemljišnoj reformi, suočio se sa jačanjem opozicije i liberalnim zemljoposjednicima koji su sve glasnije izražavali sumnju u njegove sposobnosti da zastupa njihove interese. Svemu tome je umnogome doprineo i skandal oko njegove ljubavnice Marije Katardži Obrenović¹⁸², a narodno nezadovoljstvo koje je usledilo, kulminiralo je državnim udarom. Takozvana „monstruoza koalicija“¹⁸³ (*monstruoasa coalitięie*) konzervativaca i liberala, organizovala je upad u palatu 11. februara 1866. godine, i primorala Kuzu da potpiše abdikaciju i napusti zemlju (v. Pînişoara 2016: 64–65).

Te godine desila su se dva značajna događaja za savremeni politički razvoj Rumunije: na rumunski presto došao je strani princ Karol iz dinastije Hoencolern-Zigmaringen (Karl Eitel Friedrich, Prinz von Hohenzollern-Sigmaringen), rođak kraljevske porodice Pruske, koji je proglašen za vladajućeg princa Rumunije, što je zemlji donelo prestiž i političku podršku, a donet je i prvi moderni ustav, inspirisan belgijskim. Drugi značajan događaj predstavlja nezavisnost Rumunije, koja je konačno zvanično i međunarodno priznata na mirovnom kongresu u Berlinu 1878. godine¹⁸⁴, a u martu 1881. godine se proglasila kraljevinom sa kraljem Karolom I na čelu (v. Ocetea 1979: 253). Karol I je vladao petnaest godina, kao princ od 1866. do 1881. godine, a zatim kao kralj do 1914. godine, sve vreme značajno doprinoseći vojnom i ekonomskom razvoju države. Uprkos tom doprinosu, mnogi osnovni problemi te pretežno ruralne zemlje su ipak ostali nerešeni.

Kao nemački princ, školovan u Drezdenu i Bonu, i oficir pruske vojske, uprkos tome što se nedugo nakon preuzimanja prestola Rumunije oženio princezom Elizabetom od Vida¹⁸⁵ (Elizabeth of Wied), nije stekao narodnu podršku. Njegova germanofilska osećanja su umnogome doprinela njegovoj nepopularnosti u zemlji tokom francusko-pruskog rata (1870–1871), a nemiri iz 1871. godine su ga skoro prisilili na abdikaciju. Međutim, princ je uspeo da zadobije narodnu podršku svojim vojnim vođstvom tokom rusko-turskog rata¹⁸⁶ (1877–1878), kao i ostvarenjem potpune nezavisnosti Rumunije od Otomanskog carstva, što takođe predstavlja jedan od ključnih trenutaka u istoriji Rumunije (v. Ocetea 1979: 258–263).

Mada je sa velikim uspehom podsticao razvoj urbanih industrijskih i finansijskih interesa i značajno izgradio nacionalnu vojnu snagu, njegovo zanemarivanje ruralnih problema – posebno gladi među seljacima – dovelo je do dve odvojene seljačke pobune, u Vlaškoj na jugu, u aprilu

srednjeg od sedam godina, i naprednog fakultetskog obrazovanja u trajanju od tri godine. Takođe je uveden jedinstven nastavni plan i program, kako za gradske, tako i za seoske škole. Ovaj zakon o javnoj nastavi došao je samo nekoliko godina nakon osnivanja Univerziteta u Jašiju (1860. godine) i u istoj godini kada je osnovan Univerzitet u Bukureštu (1864. godine) (v. Ocetea 1979: 242–247).

¹⁸² Zakoniti brak Kuze sa Elenom nije dao naslednike i vladar i njegova zakonita supruga su bili praktično razdvojeni, mada su bili prijateljski nastrojeni jedno prema drugome. Kako je njegova veza sa Marijom, plemkinjom aristokratskog porekla iz Moldavije i prethodno udate u kuću Obrenovića dala potomstvo – vladajući par je usvojio tu decu i obojica su kršteni kao rumunski pravoslavci, što je izazvalo veliki skandal (v. Preda-Schimek 2021: 177–238).

¹⁸³ „Monstruoza koalicija“ je u kolektivnoj svesti Rumunije ostala zapamćena kao savez između konzervativaca i radikalnih liberala, čiji je cilj bio da se Aleksandru Joan Kuza zbaci s vlasti 1866. godine (v. Pînişoara 2016: 62–67).

¹⁸⁴ Berlinski kongres, kojim je predsedavao nemački kancelar Bismarck, održan je u Berlinu 1878. godine, nakon rusko-turskog rata. Rezultirao je Berlinskim ugovorom, kojim je Bugarska podeljena na dva dela, oba u vazalnom odnosu prema Turskoj, teritorijalno proširenje i nezavisnost dobile su Srbija, Crna Gora i Rumunija, koja je dobila Severnu Dobrudžu, dok je Austrougarska dobila pravo da okupira Bosnu i Hercegovinu, a Rusija Besarabiju i proširenje u Zakavkazju (v. Биҳалъи-Мерин 1978/c: 188).

¹⁸⁵ Elizabeta od Vida je bila prva kraljica Rumunije, supruga kralja Karola I, nadaleko poznata po svom književnom imenu Karmen Silva (v. McKerlie 1888: 486–502).

¹⁸⁶ Velika Britanija, čiji je put za Indiju kroz Suecki kanal bio ugrožen ruskim uticajem u srednjoj Aziji i crnomorskim moreuzima, težila je da Rusiju uvuče u rat protiv Turske. (v. Gažević 1974/b: 286–288).

1888. godine i seljačke pobune na severu Moldavije 1907. godine, tokom koje je izgubljeno nekoliko hiljada života¹⁸⁷ (v. Ocetea 1979: 268–270). Nezadovoljstvo se brzo proširilo širom regiona i dovelo do ubistava mnogih lokalnih najmodavaca koji su bili pretežno jevrejskog porekla, što je rezultiralo sumnjom u etnički motivisano nasilje. Ove ustanke vlada je nemilosrdno suzbila.

Iako je njegova vladavina donela dostojanstvo i stabilnost administraciji njegove vlade, domaći politički život, kojim su još uvek dominirale bogate zemljoposedničke porodice organizovane oko rivalskih liberalnih i konzervativnih partija, kao i njegova manipulacija tim političkim partijama, ovekovečila je neke od najnegativnijih karakteristika rumunskog javnog života. Pred sam kraj svoje vladavine 1913. godine, a pred početak Prvog svetskog rata, kralj se, razumljivo, zalagao za ulazak u rat na strani Centralnih sila, dok je većina rumunskog javnog mnjenja bila na strani Trojne Antante¹⁸⁸ zbog tradicionalnih rumunskih kulturnih i istorijskih veza sa Francuskom (v. Gažević 1974/a: 244). Međutim, kako je još 1883. godine potpisao tajni sporazum sa Trojnim paktom, koji je trebalo da bude aktiviran samo u slučaju napada carske Rusije na jednu od članica sporazuma, Karol I je smatrao da je jedina časna stvar ući u rat na strani Nemačke imperije (v. Ocetea 1979: 267). Neposredno nakon hitnog sastanaka sa članovima vlade na kome im je kralj Karol I saopštio tajni sporazum i svoje mišljenje, sedamdesetpetogodišnji kralj je umro 10. oktobra 1914. godine pre ulaska Rumunije u rat (v. Џывара 2020: 198–199).

Kako nije imao dece, pod uticajem parlamenta i svoje supruge, još u martu 1889. godine odredio je za svog naslednika Ferdinanda I, koji je bio mnogo spremniji da sasluša javno mnjenje i pristupi Trojnoj Antanti. Još kao prestolonaslednik, Ferdinand I je reorganizovao rumunske oružane snage, kojima je komandovao u Drugom balkanskom ratu protiv Bugarske 1913. godine. Nakon što je postao kralj Rumunije 14. oktobra 1914. godine, iako se zalagao za ulazak u Prvi svetski rat na strani Centralnih sila, on je prihvatio odluku Krunskog veća da proglasi neutralnost (v. Ocetea 1979: 279–281). Međutim, u pokušaju da zadobije teritorije naseljene habzburškim Rumunima i tako sve Rumune pripoji njihovoj nacionalnoj državi, avgusta 1916. godine, objavio je rat Nemačkoj i Austrougarskoj (v. Ocetea 1979: 282). U odgovor na to, austro-nemačke snage pod generalom Avgustom fon Makenzenom (August von Mackensen) okupirale su Bukurešt u decembru 1916. godine, primoravši time kraljevsku porodicu da pobegne u Moldaviju. U tom sukobu, rumunske snage su poražene, te je 6. decembra 1917. potpisano primirje, a 7. maja 1918. godine zaključen je Bukureštanski ugovor (v. Ocetea 1979: 288–289). Rizik kralja Ferdinanda I i njegove vlade se iznenadujuće isplatio kada je Trojna Antanta konačno pobedila u Prvom svetskom ratu, te se nakon savezničke pobede 1918. godine rumunski san o Velikoj Rumuniji ostvario dobijanjem Besarabije, Bukovine, dela Temišvarskog Banata i Transilvanije (v. Magno 2021: 828–849). Versajskim sporazumom, potpisanim 28. juna 1919. godine, osnovana je Velika Rumunija, a Ferdinand I je krunisan za njenog kralja 15. oktobra 1922. godine (v. Ocetea 1979: 292–296). Tako je odluka kralja Ferdinanda I da uđe u rat na strani Antante, uprkos tome što je uslovlila nekoliko godina gladi i siromaštva, i, što je još gore, smrti miliona rumunskih vojnika koji su ginuli boreći se protiv veoma dobro opremljene nemačke vojske (v. Ocetea 1979: 282–283), okončala vekovnu borbu Rumuna za nezavisnost od uticaja stranih sila i otvorila mogućnost za samoopredeljenje. Jedinstvo sa novoformiranom rumunskom nacijom konačno je bilo ostvareno, mada su kasnije Besarabija i Bukovina ipak morale bile vraćene, te je samo Transilvanija, kao najveća od tri teritorije, ostala u okviru rumunskih granica.

¹⁸⁷ U to vreme, bogati zemljoposednici u gradovima postavljali su upravnike (arendasi) da nadgledaju seljaštvo. Sukob je počeo kada je Mohi Fišer (Mochi Fischer), iz austrijske jevrejske porodice, koji je upravljao znatnim delom moldavske zemlje, odbio da sklopi sporazum sa lokalnim seljacima u selu Flamanzi. Ljudi su se uspaničili, i plašeći se da će ostati bez sredstava za izdržavanje porodice, napali su Fišera (v. Ocetea 1979: 268–270).

¹⁸⁸ Trojna Antanta ili Trojni Sporazum je odbrambeni savez Francuske, Rusije i Velike Britanije, nastao kao protivtežnja vojnom trojnom savezu Nemačke, Austro-Ugarske i Italije. Antanta je u interim pregovorima delila teritorije Afrike i Azije. Postojali su brojni sukobi između Antante i Trojnog saveza u Evropi i Africi, a oba bloka su intenzivirala vojne resurse na kopnu i moru, kako bi bila što spremnija za potencijalni rat, a raspala se završetkom Prvog svetskog rata (v. Gažević 1970/b: 159)

Najvažnija reformska mera koja je sprovedena tokom vladavine Ferdinanda I bila je reforma zemljišta koja je, obećavajući njegovim seljačkim vojnicima tokom rata da će ih nagraditi za njihove žrtve, imala za cilj da spreči nove pobune, kao onu 1907. godine (v. Ocetea 1979: 274–276). Sam Ferdinand I je dao značajan primer time što je bio prvi veliki zemljoposjednik koji je dao svoja imanja na raspodelu među seljacima. Uz značajne zemljišne reforme, Ferdinand I je svojim merama proširio građanska i vojna prava na sve Jevreje rođene u Rumuniji (v. Iancu, Iancu 2021) – što predstavlja zanimljivu temu za neko buduće istraživanje.

Kralj Ferdinand I je umro u kraljevskoj palati nadomak Bukurešta 20. jula 1927. godine, a kako se njegov naslednik Karol II, odrekao nasledstva još 1925. godine da bi živeo u inostranstvu sa svojom kontroverznom ljubavnicom Magdom, kasnije Elenom Lupesku¹⁸⁹ (Elena Lupescu), Ferdinanda I je nasledio njegov mladi unuk Mihaj, pod regentstvom sve do povratka Karola II u Rumuniju 1930. godine, što je bio period kada je interakcija sa ekstremno desničarskom Legijom arhandela Mihaila bila izražena, a umešanost Elene Lupesku u legionarska dešavanja posebno uočljiv (v. Quinlan 1994: 95–105).

Kada je reč o antisemitizmu, činjenica je da su jake antisemitske struje postojale u političkom, kulturnom i duhovnom životu rumunskog društva gotovo od samog početka 19. veka, dakle mnogo pre nego što su dobile svoj ekstremistički oblik dolaskom Nacionalne hrišćanske partije na vlast u međuratnom periodu i uspostavljanjem Nacionalne legionarske države Antoneskua i mnogo pre nego što je antisemitizam kulminirao Holokaustom – koji nije zaobišao ni mnoge evropske zemlje, uključujući carsku Rusiju, u kojoj je došlo do proterivanja Jevreja, naročito na početku 20. veka (Herbeck 2007: 171–184).

Još pre ujedinjenja Vlaške i Moldavije 1859. godine, pod ruskim uticajem došlo je do nacionalnog buđenjenja u kneževinama nakon vekovnog perioda pod osmanskim suverenitetom. Sporadično antisemitsko zakonodavstvo postojalo je u obe kneževine još otkako su Jevreji počeli da se doseljavaju u to područje, s početka uživajući određeni stepen autonomije (v. Keren-Kratz 2017; Brustein, King 2004).

Ruski nametnuti dokument *Organski pravilnik (Regulamentul Organic)*, usvojen u kneževinama Vlaškoj i Moldaviji između 1831. i 1832. godine, uveo je bitnu promenu za dalji razvoj – pravnu identifikaciju Jevreja kao stranaca, zahtevajući od Jevreja da se registruju kod lokalnih vlasti sa svojim zanimanjem, kako bi oni koji „nisu korisni” bili identifikovani i proterani (v. Ocetea 1979: 206–211).

Dodatno, tokom Vlaške revolucije 1848. godine, *Proglas iz Islaza*¹⁹⁰ (*Proclamația de la Islaz*) je zahtevao, između ostalog, i emancipaciju Jevreja, ali s obzirom da je revolucija na kraju doživela poraz, njene klauzule nisu nikada primenjene, te jevrejski stanovnici nisu postali građani nove proglašene unije. Stoga je posle nekoliko godina, prvi vladar ujedinjene (mada još uvek nepriznate od strane međunarodnih sila) Rumunije, Aleksandru Joan Kuza, inaugurisao svoju vladavinu proglašenjem Građanskog zakonika iz 1864. godine, kojim se otvorilo pitanje naturalizacije i u tom periodu započela je izrada nacrtu ustava koji obećava opšte pravo glasa i koji je trebalo da dovede do postepene emancipacije Jevreja (v. Morris 2021: 606–625). Međutim, već 1866. godine, Kuza je smenjen i taj plan je propao.

¹⁸⁹ Magda, čije je pravo ime bilo Elena, imala je jevrejsko poreklo, ali su njeni roditelji prišli katoličkoj crkvi, kako bi se bolje uklopili u rumunsko društvo. Ambiciozna, inteligentna i željna zabave, pridružila se modernom kazino društvu u Sinaji, gde su se okupljali rumunski vladari. I Karol II i Elena su imali brak iza sebe, što je situaciju činilo dodatno komplikovanom. Par je pobjegao u Pariz 1925. godine, a oko 1930. se vratio u Rumuniju. Postupci Karola II se većinski tumače kroz odnos sa Magdom (v. Quinlan 1994: 95–105). Značajan je i njen odnos sa Legijom arhandela Mihaila, o čemu će biti reči u narednom poglavlju.

¹⁹⁰ Program koji su usvojili rumunski revolucionari 1848. godine. Javno je pročitano u gradu Islazu u južnoj Vlaškoj. Ovaj program je zahtevao jednakost u obrazovanju za sve, emancipaciju Roma i Jevreja i mnoge druge, ukidanje smrtno kazne batinanjem, bez bilo kakve diskriminacije prema rasi i veroispovesti – za to vreme neprihvatljive odredbe. Program je zahtevao i nemešanje bilo koje sile spolja u unutrašnje poslove Rumuna (v. Ocetea 1979: 223–226).

Kako sam narod nije bio naklonjen naturalizaciji Jevreja, svoju ogorčenost je izrazio 30. juna 1866. godine, napadom na bukureštansku sinagogu, prilikom čega su mnogi Jevreji bili pretučeni i opljačkani. Ovakav stav može se donekle objasniti, s jedne strane, slabljenjem liberalizma koji je doveo do Revolucije 1848. godine, a sa druge, porastom nacionalizma koji je apelovao na *hrišćanski*, odnosno *pravoslavni* identitet građana i prilagođavao svoj antisemitski nacionalizam regionalnim posebnostima ciljne grupe (up. Schmitt, Radu 2017: 17). Nakon toga, pripremljen je novi tekst ustava iz 1866. godine, koji je konačno odredio da samo stranci hrišćanske vere mogu dobiti rumunsko državljanstvo, te je jedina opcija da Jevreji postanu građani Rumunije bila da pređu u hrišćanstvo, mada je u tom trenutku jedan deo rumunskih Jevreja i dalje smatrao da takve odredbe nisu uperene protiv njih (up. Stern 1915: 58–61).

Ipak, bio je to radikalna politički zaokret, s obzirom na to da su mnogi Jevreji učestvovali u revoluciji 1848. godine, kao i u liberalnim pokretima koji su doprineli stvaranju nezavisne Rumunije. Stoga je gotovo izvesno da je ova odredba ustava bila kombinacija nekoliko faktora: jakog osećanja antisemitizma kod velikog dela stanovništva, koji je, moglo bi se reći, bio i jedan od produkata nacionalizma u odgovor na ubrzani porast jevrejske populacije u to vreme. Taj porast je bio posledica imigracije iz Rusije i Galicije, koji su prema popisu iz 1899. godine, činili 4,5 procenata ukupnog stanovništva u Rumunskom kraljevstvu (up. Eberhardt 2003: 278).

U političkom kontekstu novostečene nezavisnosti i međunarodnog priznanja Rumunije kao nove države, antisemitizam je postao okosnica dela rumunskih intelektualaca, kao što su Mihai Eminescu (Mihai Eminescu), Vasile Conta (Vasile Conta) ili Bogdan P. Hasdeu (Bogdan Petriceicu Hasdeu), što je bilo paradoksalno, s obzirom da su mnogi od njih bili liberalnog opredeljenja. Kako bismo razumeli ovaj paradoks, moramo spomenuti pesnika Čezara Boliaka (Cezar Bolliac), jednog od učesnika revolucije 1848. godine, koji je s jedne strane svoje pesme posvetio kampanji za emancipaciju rumunskih Roma, dok je sa druge strane zastupao antisemitizam, nazivajući Jevreje pravim parazitima (*un adevarat parazit*) (up. Motta 2019: 15). Sam kralj je delimično poprimio osećanja koja su vladala među njegovim novim podanicima, navodeći da je novi zakon koji zabranjuje Jevrejima posedovanje pivnice u selu sasvim opravdan i razuman, i to zbog štetnog uticaja Jevreja i njihove razređene rakije na seosko stanovništvo (up. Whitman 1899: 153–154). Strani posmatrači su, međutim, rumunski antisemitizam videli ne samo kao kompleksno i široko rasprostranjeno mišljenje, već kao strast koja je prožimala gotovo sve političke i intelektualne krugove (v. Morar 2012: 9). Uz to, jevrejske prilike u Rumuniji bile su tema na međunarodnim konferencijama u Briselu 1872, u Parizu 1876. i na Berlinskom kongresu 1878. godine, kada je jevrejsko pitanje konačno postalo realno evropsko pitanje (up. Kohler 1916: 18). Međunarodna diplomatija je stoga odlučila da uslovi priznanje nezavisnosti Rumunije formalnom promenom rumunskog ustava, sa ciljem da se prizna ravnopravnost jevrejskog dela stanovništva (up. Motta 2019: 16). Ironično, upravo su vlasti u Berlinu bile te koje su usvojile tada neobičan stav da priznanje jednog velikog političkog entiteta, kao što je Kraljevina Rumunija, uslove značajnim promenama unutar zakona tog entiteta (up. Kohler 1916: 77).

Tako je od Berlinskog kongresa, gde je centralnu ulogu imao Oto fon Bizmark, rumunska nezavisnost bila pod budnim okom međunarodnih sila po pitanju uslova u kojima su živeli rumunski Jevreji, što je u samoj Rumuniji doživljavano kao pretnja naciji i nacionalnom suverenitetu. Kako su ti stavovi izražavani kroz reakcionarne proteste, to je značajno umanjilo efekat svečanog međunarodnog priznanja nezavisnosti Rumunije. Nametanje jevrejske naturalizacije Berlinskim sporazumom naišlo je na jak otpor, prvenstveno među rumunskim intelektualcima, koji su ga tumačili kao nacionalno poniženje i gubitak dostojanstva. Jedan od tih intelektualaca, Vasile Aleksandri¹⁹¹ (Vasile Alecsandri) pozivao je Rumune da se probude iz svog stanja apatije i da shvate da je Talmud jedina domovina nametljivih Jevreja, ističući da je njihovu moć predstavljalo zlato. Takođe je upozoravao da razlog njihovog dolaska u Rumuniju nije bio

¹⁹¹ Vasile Aleksandri je bio rumunski pesnik, dramaturg, političar i diplomata, jedna od ključnih ličnosti tokom revolucija u Moldaviji i Vlaškoj 1848. godine.

pronalazak nove domovine, već pronalaženje društvenog položaja, s obzirom da je rumunsko stanovništvo lako osvojiti i posedovati zahvaljujući kapitalu (up. Alecsandri 1879: 6). Položaj Jevreja je tako i dalje ostao upitan, jer postojanje zvaničnog zakonskog okvira nije bilo podržano aktivnostima u praksi, već naprotiv:

„Uprkos ovoj formalnoj jednakosti prava, u praksi su svi rumunski Jevreji – a posebno Besarabijski Jevreji – ostali građani drugog reda: državna služba i viši vojni ešaloni su im bili zabranjeni, a prepreke i ograničenja stavljene su na put onima koji traže visoko obrazovanje”¹⁹² (Kopanski prema Dumitru, Johnson 2011: 12).

U tom periodu, ne samo Jevreji nego i svi stranci su postali omražena kategorija u Rumuniji. Stranci su u Moldaviju i Vlašku uglavnom došli za vreme pravoslavnih vizantijskih fanariotskih vladara, koje su prvobitno Turci nametali radi bolje kontrole nad uglavnom pravoslavnim rumunskim zemljama. Svest da je prisustvo stranaca inicirano od strane Turaka doprinosila je njihovoj negativnoj precepciji (v. Острогорски 1969). Neki intelektualci, kao na primer Mihai Eminescu, sa još većim prezirom su napadali Grke. Ovo široko rasprostranjeno neprijateljstvo prema manjinama u Rumuniji, tumačeno je činjenicom da su usled nedostatka rumunske srednje klase, Jevreji i Grci u stvari bili ti koji su u prošlosti imali društvenu ulogu domaće buržoazije. Međutim, nakon što je zemlja postala nezavisna i domaća srednja klasa bila u fazi nastanka, ovakav položaj manjina u rumunskom društvu ih je ugrožavao, te se može reći da je antisemitizam bio izraz opšte ksenofobije i reakcija autohtonog društva na strance i stranu ekonomiju (up. Lovinescu 1992: 19; Weber 1966: 505). Kako je objasnio Joan Slavić, Jevreji su bili neka vrsta posrednika, agenti stranog kapitala, te su samim tim bili predodređeni da zadovolje samo interese elita u Londonu, Berlinu ili Beču, a ne interese rumunske države (up. Slavici 2000: 12). Ovakva predstava o „drugosti”, koja deluje u korist stranih sila, samo je dodatno podsticala neprijateljstvo prema Jevrejima.

Takođe je postojala bojazan među rumunskim političarima i intelektualcima da bi priznavanje rumunskih Jevreja, zahtevano na Berlinskom kongresu, moglo da dovede do širenja nemačkog pokreta *Drang nach Osten*¹⁹³, s obzirom na činjenicu da je kralj Rumunije nemačkog porekla. Istovremeno, opšti stav je bio da priliv jevrejskih imigranata iz Poljske i Rusije može ozbiljno da ugrozi opstanak i dalji napredak tadašnjeg autohtonog rumunskog društva. Situacija po pitanju Berlinskog sporazuma je u zemlji u to vreme bila toliko ozbiljna da 1878. godine čak predviđan građanski rat između pristalica i protivnika revizionizma (v. Stern 1915: 294).

Međutim, shvativši međunarodne pritiske kao apsolutni ultimatum, rumunska vlada je donela odluku da plati cenu nezavisnosti promenom ustava, ali da to formuliše tako da umnogome oteža naturalizaciju stranaca time što se podnosioci zahteva procenjuju u periodu od deset godina i što svaki pojedinačni akt naturalizacije treba da bude odobren od strane parlamenta. Istovremeno, kako bi pokazali dobru volju, odobrili su naturalizaciju 883 Jevreja koji su učestvovali u ratu protiv Osmanlija, mada su mnoga ograničenja i dalje ostala na snazi, uključujući i zabranu sticanja seoskih poseda (up. Motta 2019: 17).

Ova istorijska paradigma nam uveliko približava okolnosti u Rumuniji, koje su, polako ali sigurno, vodile konstruisanju međuratnog diskursa o stvarnosti. Kako su evidentna turbulentna dešavanja, smene vladajućih ličnosti, i previranja obeležavala opisani istorijski period, vidimo da su mnogi faktori učestvovali u ovoj konstrukciji, što je dovelo do vrlo specifičnog, ekstremizovanog

¹⁹² “Despite this formal equality of rights, in practice all Romanian Jews – and Besarabian Jews in particular – remained second class citizens: the civil service and upper military echelons was barred to them, and obstacles and restrictions were placed in the way of those seeking higher education.”

¹⁹³ *Drang nach Osten* (nem. *težnja prema Istoku*) predstavlja tendenciju nemačke nacionalističke politike 19. veka ka osvajanju istočnih teritorija Evrope, odnosno širenju superiorne nemačke kulture na novi životni prostor (Lebensraum) (v. Биҳалџи-Мерин 1978/c: 536).

diskursa kod određenog dela društva. Kao i u slučaju Nemačke, i u Rumuniji je posledična ekstremizacija konstruisala stvarnost, koja je imala drastične posledice na čitavo rumunsko društvo, a posebno na jevrejsku manjinu.

4.1.2.1 Ekstremizovani diskurs o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji

Fašizam počinje onog trenutka kada vladajuća klasa, u strahu da bi narod mogao iskoristiti svoju političku demokratiju za postizanje ekonomske demokratije, počinje da uništava političku demokratiju kako bi zadržala svoju moć eksploatacije i posebne privilegije.

— Tomi Daglas (Tommy Douglas)

Krajem Prvog svetskog rata, u jesen 1918. godine, nacionalistički opredeljeni rumunski intelektualci počeli su da se organizuju i kao rezultat toga, u oktobru te godine, počinju da izlaze rumunske propagandne novine *Glas Bukovine (Glasul Bucovinei)*, koje su otvoreno propagirale etničku čistotu i ideju da samo putem udruživanja Rumuni mogu postići suverenitet i dobiti moć da zajednički odlučuju o svojoj sudbini (up. Livezeanu 1995: 57). Uz to, evidentna ekonomska kriza koja je potresala svet, pa i Rumuniju nakon Prvog svetskog rata, umnogome je doprinela razvoju političke desnice. Udružena sa ksenofobijom, na kojoj je donekle desnica gradila svoju ideologiju, bila je jasno usmerena protiv Jevreja, u čijem se posedu nalazio značajan kapital. Tom cilju su se priključivale nove generacije širom zemlje, koje su zahtevale stvaranje nove Rumunije, nacionalno čistije i jedinstvenije nego što je to bio slučaj ranije.

Rumunska desnica, koju su zastupali tradicionalisti, predstavljala je stoga neospornu političku snagu, počevši od međuratnog perioda pa sve do kraja Drugog svetskog rata. Činilo se da je nastala kao moralna reforma, čak revolucija, u kontekstu u kojem Velika Rumunija nije u potpunosti uspela da probudi energiju i nadu kod stanovništva. Nacionalističke struje, pružajući osnovu za ideologiju desnice, privukle su u tom periodu deo rumunskih intelektualaca. Čak i ako se ne mogu nazvati ideolozima legionarizma, a još manje aktivistima, ti intelektualci su ovom pokretu udahnuili snagu i dali mu željenu legitimnost. Retrospektivno, deluje da je njihova motivacija poticala više od želje da odbrane rumunstvo od stranih uticaja nego od same ideje nacionalne i rasne diskriminacije.

Ovo pitanje je postalo mnogo urgentnije i kompleksnije nakon velikog ujedinjenja 1918. godine, kada je čitavo rumunsko društvo bilo suočeno sa istom dilemom: koji put treba slediti – onaj koji vodi ka sinhronizaciji sa zapadnim delom sveta i podrazumeva transkulturološko preslikavanje zapadne kulture, ili onaj drugi, koji se oslanja na tradiciju, istoriju i kulturu rumunskih predaka. Mnogi međuratni intelektualci bili su donekle neodlučni oko toga koja od ovih opcija predstavlja najbolji izbor za rumunsko nacionalno biće. Međutim, upravo to pitanje – modernizam ili tradicionalizam – sukob koji je polarizovao rumunsko društvo još od kraja 19. veka – iznedrilo je ideju stvaranja „novog čoveka” – motiv koji će biti prisutan i obeležiti čitav međuratni rumunski ideološki spektar (v. Costinescu 2018: 154).

Za tog novog rumunskog čoveka nudila su se dva moguća pravca: jedan usmeren na nacionalnu prošlost, a drugi usmeren na progresivni Zapad i budućnost. S jedne strane, tradicionalisti su videli izuzetno veliku opasnost u zapadnom uticaju, kao i pretnju koja bi mogla dovesti do izmene suštine same rumunske nacije, gde bi se ona zauvek izgubila. Sasvim suprotno tome, sledbenici modernizma su tu zapadnu opciju smatrali jedinom održivom i isticali su neophodnost odustajanja od tradicionalnih metoda i potrebu za obnavljanjem čitavog rumunskog društva na novim temeljima savremene administracije, organizacije, ekonomije i mentaliteta.

Prema nekim istaknutim predstavnicima tradicionalističkih struja kao što su znameniti historičar Nicolae Jorga (Nicolae Iorga), Nikifor Krajnik (Nichifor Crainic) i Konstantin Nojka (Constantin Noica), ta modernistička opcija je bila neprihvatljiva. Činjenica je da su pristalice tradicionalizma, još s početka 20. veka, svoje stavove prepoznale u konsolidovanim pokretima političke desnice, mada njene političke formacije u ovom periodu nisu bile zastupljene iz nekoliko razloga. Pre svega, ekonomija je bila relativno stabilna, ideali ujedinjene nacije već uspostavljeni u svesti ljudi, s obzirom na to da je veliko ujedinjenje ostvareno, a rumunsko društvo je tek trebalo da se suoči sa velikim društvenim promenama koje donosi zapadno industrijsko društvo. Stoga ne čudi što su mnogi težili ostvarenju i zaštiti svoje nacionalne kulture i tradicije, za šta se desnica zalagala. Desnica je, uz to, kao i drugde gde je jačala u ovom periodu, bila okarakterisana izrazitim antisemitskim obeležjima, koji su kulminirali kada je jevrejska emigracija iz rumunskih kneževina dostigla svoj vrhunac početkom 20. veka. Ovaj antisemitizam tada još uvek nije predstavljao opasnost po jevrejsko stanovništvo, mada su njihova prava i interesi bili donekle ograničavani.

S tim ciljem, uvedeni su zakoni koji su isključili Jevreje iz mnogih profesija, prvenstveno obrazovanja i medicine, i takođe im ukinuli pravo na obrazovanje u državnim školama (v. Oldson 1994: 25–30). Dodatno, radikalni i antisemitski orijentisani političar A.C. Kuza je, tvrdeći da je rumunski narod nastao fuzijom drevnih Dačana i Rimljana, i tako najbolje sačuvao arijevsku krv, zastupao stav da su Jevreji biološki drugačiji narod koji jednostavno nije pripadao Rumuniji. Otvoreno zastupajući stavove *biološkog rasizma*, Kuza je Jevreje video kao „pošast” za savremeni rumunski život (v. Drăgușin 2021). Duboko impresioniran Gobinoom i njegovim učenjem, Kuza je često koristio retoriku rasne degeneracije kako bi uobličio svoje antisemitske argumente o „jevrejskoj rasi”. S obzirom na mnogobrojnost Kuzinih pristalica, postalo je jasno da se deo Rumuna razvijao u pravcu nacističkog stava da su zakon i pravo usko vezani za rasu i krv.

Međutim, ovde je važno napomenuti da je, imagološki posmatrano, antisemitski nacionalizam već postojao kao program i pre nego što se manifestovao u svom ekstremnom obliku u međuratnom periodu. Program *Rumunija Rumunima (Romania a Românilor)* bio je prisutan još od samog osnivanja moderne Rumunije, kada je Rumunija postala kompaktna nacionalna država, a Jevreji simbol „drugosti” (v. Oisteanu 2001; Oisteanu 2009). I upravo u toj „drugosti”, smatranoj izvorom zlog, nerazvijenog, feudalnog sistema koji je ugnjetavao Rumune, kontinuirano je tražen uzrok rumunske bede (v. Dobrogeanu-Gherea 1910).

U ovoj fazi, dakle, rumunski antisemitizam je proizilazio iz rumunskog nacionalizma i nacionalističkog interesa Rumuna i rumunske države (v. Oldson 1991), te je deo rumunskih intelektualaca zagovarao antijevrejske mere kao mere krajnje hitnosti za očuvanje i opstanak Rumuna, njihovog nacionalnog identiteta i same nacije (up. Iorga 1913: 202–203). Antisemitizam je tako predstavljao jedan od najtrajnijih aspekata rumunskog nacionalizma i shodno tome preuzimao je različite forme u različitim vremenima i okolnostima, u zavisnosti od vladajućeg diskursa o stvarnosti. Kao takav, rumunski antisemitizam predstavljao je skup svih oblika antisemitizma koje je istorijski poprimao, te možemo zaključiti da je predstavljao endemski spoj nacionalizma i antisemitizma, racionalizovanih pristrasnosti i unutrašnjih konflikata.

U ruralnom kontekstu Rumunije pak antisemitizam je bio prvenstveno posledica verskih uverenja i tradicionalno je bio povezan sa verskom i etničkom netolerancijom (v. Kelley 1998; Vago 1993). Pored tog verskog antisemitizma, rumunski Jevreji su, iz imagološkog ugla, predstavljali univerzalnu „drugost” – krivca za sve probleme u Rumuniji. Prema teoriji pretnje (v. Blalock 1967; Blumer 1958), prema kojoj i ekonomski uslovi i demografske promene utiču na neprijateljstvo van grupe, ovaj antisemitizam rumunskih seljaka se prirodno proširio na više klase koje su bile istorijski proizvod rumunskog društva. Kada je rumunska država konačno stekla nezavisnost u kontekstu opšte evropske modernizacije koja je dovela do političke, socijalne i ekonomske emancipacije Jevreja, jevrejska konkurencija je izazivala strahove među mnogim nejevrejima, što je pojačalo antisemitske stavove. Ekonomska konkurencija i uskogrudna isključivost pretvorili su hrišćansku buržoaziju u zakletog neprijatelja Jevreja, a nezavisnost evropskih država od bogatih jevrejskih

finansijera je dovela do toga da su Jevreji, mada su zadržali svoje bogatstvo, izgubili moć koju su ranije uživali (up. Iancu 1978: 71). Ipak, može se smatrati i da je porast modernog antisemitizma u stvari bila reakcija naroda usmerena protiv same države, što bi donekle moglo objasniti činjenicu da je antisemitizam imao tendenciju da jača upravo tamo gde je snažna država nametnula društvu emancipaciju Jevreja (up. Brustein, King 2004: 35–53).

Imagološki posmatrano, u skladu sa onim što sugerisu Bruštajn i King (v. Brustein, King 2004), antisemitizam je bio odgovor na percipiranu jevrejsku moć, a u kontekstu nezavisnosti, jevrejski problem je postao veoma koristan argument u rukama rumunskih političara, koji su, suočavajući se sa problemima bez presedana, tako mogli lako da se opravdaju. Imajući u vidu vekovnu istoriju ugnjetavanja koje je Rumunija trpela od stranih imperija, nije bilo teško preusmeriti mržnju i netrpeljivost ka strancima. Tako je borba protiv stranih sila i uticaja postala borba protiv unutrašnjeg neprijatelja – Jevreja i drugih manjinskih grupa. Ova nacionalistička ksenofobija dodatno je podstaknuta ponovljenim međunarodnim intervencijama u odbranu rumunskih Jevreja i sa tog stanovišta Jevreji su bili personifikacija spoljašnjeg sveta koji je predstavljao ozbiljnu pretnju rumunskoj egzistenciji (up. Ambri 1980: 206–207).

Ovako pozicioniran, antisemitizam je predstavljao bazu za konstrukciju željenog vladajućeg mita koji je bio neophodan za formiranje nacionalističkog diskursa o stvarnosti. Iz imagološke perspektive, reč je o značajnoj i postepenoj istorijskoj konstrukciji ideje o „drugosti”, pod prividom stvaranja nacije, u okviru koje ta „drugost” smeta i predstavlja prepreku, čak i pretnju. Takva vrsta konstrukcije diskursa o stvarnosti je imala i tu značajnu prednost da režimu omogući igranje uloge „spasitelja naroda”, opravdajući, na taj način, sve aktuelne poteškoće u narodu. Uloga „spasitelja” je jedna od najčešćih uloga vladara u totalitarnim režimima, i u sebi krije iracionalne, čak i mitske korene, kako prikazuje i današnja politička antropologija, prema rečima Boškovića:

„politika [se] ne može ni zamisliti bez upotrebe mitova (mit o izabranom poreklu, mit o hrabroj naciji, mit o postanku, eshatološki mit o svetloj budućnosti, mit o ujedinjenoj Evropi, da pominjem samo neke [...] Jezik dnevne politike je toliko povezan i u toj meri isprepleten sa mitskim da ga je, bez ovog 'natprirodnog', odnosno 'iracionalnog' elementa, gotovo nemoguće razumeti” (Bošković 2006: 13).

Narod je sklon verovanju u ovakve priče i deluje da mu je uloga „spasioca” veoma bliska u svim istorijskim kontekstima. Tako dolazi do svojevoljnog okupljanja oko „spasitelja” i slepe vere u obećani bolji život. Svi „spasioci” imaju nekog stvarnog ili izmišljenog neprijatelja, koji mora da bude prisutan, kako bi borba vladara bila opravdana i kako bi bilo jasno na koji način „spasilac” donosi „spas”.

Iz ovoga se potvrđuje da „problem” Jevreja u Rumuniji nije nastao u međuratnom periodu, pošto je poznato da su tada Jevreji Rumuniju generalno smatrali svojom zemljom (v. Brustein, King 2004). Rumunska desnica je, međutim, svoj nacionalizam zasnivala na tradicionalizmu i antisemitizmu, nalazeći u Jevrejima onu „drugost” neophodnu za konstrukciju sopstva, kako po nacionalnom pitanju tako i po pitanju vere. Shodno tome, oni intelektualci koji su odlučili da se okrenu arhaičnim, tradicionalnim vrednostima, kao Naje Jonesku, Nikifor Krajnik ili Lučijan Blaga, zagovarali su odbacivanje zapadnog modernizma i isticali vrednosti tradicionalne autohtone duhovnosti i pravoslavlja:

„Село није пало у искушење да буде увучено у 'историју' коју стварају други изнад наших глава. Оно је сачувало сопствену чедност и остало недодирнуто у својој аутономији коју јој је сиромаштво и митологија даровало, чекајући време када ће служити као чврсти основ аутентичне румунске историје” (Blaga prema Димитријевић 2021/b: 29).

S obzirom na to da su tradicionalisti međuratnog perioda modele rumunskog razvoja tražili u prošlosti, žestoko se protiveći transkulturološkom preslikavanju neorganskog modela sa Zapada, uticaj Nemačke na tradicionaliste čini se paradoksalnim. Činjenica je da su upravo ideju o superiornosti kulture u odnosu na civilizaciju preuzeli od nemačkih romantičara, dok su potvrdu za ideju o značaju sela za nacionalni karakter našli upravo u tvrdnji nemačkih sociologa da je selo glavni čuvar nacionalnog karaktera (up. Hitchins 1994: 298). Ferdinand Teniz (Ferdinand Tönnies) je u delu *Zajednica i društvo (Gemeinschaft und Gesellschaft)* glorifikovao zajednicu (*Gemeinschaft*) i tradicionalne, prirodne veze među njenim članovima. Za njega su te veze primarne, organske, i moguće samo na selu, za razliku od veza u *društvu (Gesellschaft)*, koje je video kao mehaničke, veštačke i prisutne u urbanim sredinama (v. Tönnies 2019). Vođeni idejom da su strahote Prvog svetskog rata proistekle upravo iz problematike urbanog civilizovanog društva, Rumunima je to tradicionalističko shvatanje ruralne kulture i tradicije izgledalo privlačnije u odnosu na evropsko.

Na tragu vladajuće dileme da li se usmeriti ka tradicionalizmu ili ka zapadnoevropskim vrednostima, sa ciljem da se rumunska kultura izvede na pravi put, mladi intelektualci osnivaju kulturna društva u okviru kojih vode rasprave o raznim temama vezanim kako za kulturu tako i za politiku. Jedno od najvažnijih bilo je kulturno društvo *Kriterion*, koji su osnovali mladi ljudi svih orijentacija, predvođeni filozofom, kritičarem, i kulturnim inovatorom Komarneskuom (Petru Comarnescu). Najistaknutiji članovi ovog društva bili su znameniti istoričar religije Mirča Elijade i značajni filozof Emil Čoran, koji su se smatrali misionarima nove duhovnosti. Organizovali su mnoga javna predavanja, skupove i izložbe radi informisanja naroda o različitim tendencijama i tokovima mišljenja u svetu. Pod uticajem Svedenborga (Emanuel Swedenborg), Kjerkegora (Søren Kierkegaard), Hajdegera (Martin Heidegger) i Berđajeva (Николај Бердјајев), preuzeli su na sebe misiju da osiguraju jedinstvo rumunske duše kroz duhovnu rekonstrukciju Rumunije (up. Vulkanesku prema Hitchins 1994: 318), okrećući se selu, mada ne toliko i pravoslavlju, koliko misticizmu. Ova asocijacija mladih, koja je prvobitno imala prvenstveno kulturološke ciljeve, okupljala je ljude različitih političkih orijentacija. Mada inicijalno nisu imali cilj da se bave politikom, već samo kulturom, posle izvesnog vremena, počeli su da se dele po političkim afinitetima, što predstavlja dobar primer za neizbežne odjeke politike u kulturi.

Ipak, politički posmatrano, krajnje desno orijentisani međuratni Legionarski pokret je, donekle zahvaljujući i svojim ekstremizovanim pogledima na rumunsku naciju i pravoslavlje, vremenom postao jedina snaga, kako se činilo, sposobna da spase rumunsku naciju i njenu autohtonu tradicionalnu kulturu ne samo od pogubnog zapadnog uticaja, nego i od sve veće pretnje ideji nacionalnog identiteta u vidu ruskog boljševizma i, na kraju, od preteće „drugosti”, koju su prepoznavali u Jevrejima. Vođeni težnjom da utemelje rumunsku kreativnost na autohtonim izvorima, pre nego na imitaciji zapadnih formi, deo rumunskih intelektualaca je pristupio pokretu prvenstveno verujući da je to pravi i jedini način da se očuva identitet nacije, oblikujući i usmeravajući tako nacionalna osećanja jednog dela Rumuna u ovom periodu u smeru koji je vodio u otvoreni antisemitizam i fašizam (v. Musat 2013: 353–375). U tom kontekstu, pojavila se, slično kao u Nemačkoj, i ideja o potrebi da Rumunija postane nezavisna od međunarodnog tržišta, s obzirom na vladajuću ideju da je upravo pomenuta zavisnost bila osnovni uzrok ekonomske zaostalosti zemlje (v. Costinescu 2018: 158–159).

Od 1933. godine pa do kraja te decenije povećavao se razdor između leve i desne struje i deo društva otvoreno je počeo da pokazuje simpatije prema ekstremnoj desnici. Okretanje selu i autentičnoj, organskoj stvarnosti kako bi se dostigla duhovna ravnoteža, postalo je kontekst tadašnjeg diskursa. U političkoj sferi, nacionalistički diskurs je postao mnogo profitabilniji od pozivanja na strane modele i gotovo svuda u Evropi, pa i u Rumuniji, došlo je do naizgled demokratske manipulacije masama da bi se obezbedio trijumf totalitarnih i nacionalističkih rešenja hranjenih istim idealom jedinstva i na taj način iskonstruisao novi diskurs o stvarnosti i nacionalni identitet koji ga je pratio. Izgradnja nacionalne države svih Rumuna podsticala je osećanje

nacionalnog identiteta, dok ga je strah od mogućeg napada koji ugrožava nacionalnu izgradnju dodatno učvršćivao. Pored toga, manjinski fenomen, i konfliktni odnosi Rumuna sa tim manjinama (Mađari, Nemci, Jevreji, i drugi) pomogli su da se održi osećaj rumunske specifičnosti, koji je u svojim ekstremnim manifestacijama išao i do utopijskog ideala nacionalne čistote, u smislu homogenosti u etničkom, kulturnom i verskom domenu (v. Egry 2017). Mada je ova kulturna revolucija isprva bila elitistička i ograničena na okvire desnice, vremenom su se povećavali redovi onih koji su imali pristup kulturi i glas u društvenom životu, te je tako novi desničarski pokret sve više dobijao podršku brojnije i konsolidovanije srednje klase.

U međuvremenu, Legija arhandela Mihaila, koja je promenila nekoliko različitih imena i bila zabranjivana nekoliko puta, je sve više zaoštravala svoju nacionalističku retoriku, koja se od samog početka oslanjala na ono mitsko i instinktivno, a bila je tako pozicionirana da bude suprotstavljena navodno dekadentnim, jevrejskim vrednostima logike, racionalizma i materijalizma. Legija je obećavala novi poredak mladima i kapital seljacima i u tom narativu su se upustili u ksenofobiju, šovinizam, antisemitizam, antikapitalizam i antimarksizam. Ovakvi stavovi, uz spremnost članova Legije da se disciplinovano pridruže seljacima u poljoprivrednim poslovima i lokalnim akcijama, privukli su mnogo pristalica, a zbog svoje pravoslavne orijentacije zadobili su i podršku crkve. Dakle, njihova autentična propaganda bila je zasnovana na radu i delu, i imala je odjeka kod mnogih građana, razočaranih u aktuelnu politiku, kao i među rumunskim proletarijatom, koji je bio razočaran u slabe i neaktivne sindikate.

Izrazito desničarska i ekstremno antisemitska priča bivala je sve prisutnija u Rumuniji, a koncepti italijanskog fašizma i nemačkog nacionalsocijalizma su se sve više ogledali u Legiji arhandela Mihaila i privlačili mlade ljude željne „aktivizma, idealizma i osećanja zajedništva” (Mos 2005: 161). Bez posla, bez adekvatne pozicije u društvu i zbog lošeg, odnosno nemoralnog političkog okruženja, mladi su situaciju u zemlji smatrali neizdrživom i tražili su reformu. Stoga je podrška mladih samo rasla i svi studenti su odjednom postali pulsirajuća politička masa. U takvom kontekstu, legionari su ponudili viši cilj. Okupljali su omladinu iz svih profesionalnih i socijalnih staleža, čak i bivše visoko plemstvo. Legionarizam, uperen protiv korupcije i moralnih nedostataka, činio se kao dobra alternativa za sve. Ako se uzme u obzir jačanje nacionalsocijalizma u Njemačkoj, deluje da je razvoj događaja i nacionalističkih osećanja išao vrlo sličnim, ako ne i identičnim putem u ove dve države, na osnovu čega se primećuje snažan uticaj Nemačke kao centra na Rumuniju kao periferiju.

S obzirom da gotovo da nije postojao ekonomski život i da je privreda bila u dubokoj krizi, omladinu je osvajalo obećanje socijalnog reda i apsolutne pravde, kao i zagarantovano radno mesto i zemlja za svakog rumunskog građanina. Integralni rumunizam i pravoslavlje kao životne norme doprinele su takođe ekspanziji legionarizma. Za mnoge, legionarizam nije bio toliko politička organizacija koliko etički militantizam i odbrana od geografski bliskog ruskog boljševizma. Mogući modeli prezentovani kao idealni za Rumuniju bili su Musolinijeva Italija i Hitlerova Nemačka i svuda se potencirala nacionalna revolucija, koju su Italija i Nemačka ostvarile, te se očekivalo da se to desi i u Rumuniji. Taj cilj bio je u rukama legionara, čiji je plan bio da se, putem nacionalne revolucije, zemlja fundamentalno promeni i očvrsne, kako bi bila spremna na odbranu od neprijateljske „drugosti”.

Dakle, legionari su bili populisti socijalne pravde i borili su se za novu Rumuniju, koja pripada samo Rumunima, želeli su da unište politikanstvo, da budu glasnici istinitog pravoslavlja, a za te visoke ciljeve, smatrali su oni, svako se morao boriti do konačne žrtve i time iskazati junaštvo (v. Deletant 2006). Gvozdena garda je 1930. godine oformljena kao paramilitarni ogranak Legije arhandela Mihaila, a 1935. godine izvorno ime je promenjeno u partiju *Sve za zemlju (Totul pentru Țară)*. Njen uspeh se zasnivao na ideji okupljanja dezorijentisane omladine oko jedne nove neosporne vrednosti u ekonomskoj krizi koja je vladala nakon Prvog svetskog rata, a to je bila *nacija* – za koju je mlad čovek trebalo da se bori, u koju je trebalo da veruje u vremenu kada je

kapital narušio sve vrednosti osim novca. Međutim, takvo ustrojstvo je podrazumevalo jednopartijski sistem.

Kao i mnogi fašistički pokreti, Legija je insistirala na vojničkom duhu u svojim redovima¹⁹⁴. Uveden je sistem rangova, a legionarska uniforma, zelena košulja i kožna dijagonala, koja je takođe bila deo militarizacije, postala je simbol pokreta koji ju je jasno izdvajao od ostalih političkih organizacija. Zajedno sa ovom asimilacijom vojne strukture i organizacije, Legija je gajila i vojni duh kao odgovor na demokratsku, pluralističku političku igru, koju je odbacivala od samih svojih početaka.

Vojno obrazovanje i disciplinovani vojni duh bili su tako od velikog značaja za fizičko i duhovno pripitomljavanje mladih legionara. Međutim, zajedno sa ovim duhom pojavila se i strast za nasiljem, koje legionari nikada nisu oklevali da koriste. Atentati na Duku (Ion Gheorghe Duca)¹⁹⁵ i Steleskua (Mihai Stelescu)¹⁹⁶ bili su upravo dva jasna čina u ovom pravcu, a uz to su sledila i ostala dela nasilja nad etničkim manjinama (posebno Jevrejima) ili političkim protivnicima. Ipak, predvodnik Legije Kodreanu je smatrao da su red i poslušnost vojske bile ključne osobine za izvršenje zadatka obnove nacije. *Novi čovek*, kome su legionari težili, morao je biti vredan i veran, a vojni duh je pružao upravo to. *Novi čovek* je, kako Kodreanu vidi, onaj koji veruje u „pravednost i duhovni preporod” i spreman je da „žrtvuje svoj život za otadžbinu”, „za rumunsku naciju”, istinski vernik u hrišćanstvo, onaj koji se moli ne samo bogu, nego i „mističnim silama nevidenog sveta”, odnosno dušama rumunskih predaka (Kodreanu prema Ricketts 2014: 186).

Kako je Kodreanu naglasio 1932. godine, cilj Legije arhandela Mihaila nije bila pobeda na izborima u okruženju gde su glasovi kupljeni „srebrom, pićem, hranom”¹⁹⁷, već da se osigura vođstvo Rumunije prema volji legionara (Clark 2015: 96). Ipak, izbornu kampanju je smatrao izuzetno važnom, s obzirom da je to, kako je rekao, bio jedini način da zakonito nametnu promene koje žele u svojoj zemlji (up. Clark 2015: 96). Kodreanuova paravojna formacija, predstavljena kao grupa

„boraca za ljude i zakon, najhrabrijih i najstrastvenijih članova Legije arhandela Mihaila iz Jašija, organizovanih u disciplinovane redove kao u vojci”¹⁹⁸ bila je od izuzetne koristi na nacionalnim izborima (Clark 2015: 99).

U svojoj izornoj kampanji, legionari su se, pre svega, oslanjali na formulu koja je u prošlosti dobro funkcionisala za njih – uniformisane grupe marširale su selima, pevajući

¹⁹⁴ Legija je u početku bila podeljena na četiri sekcije: Mlade, uključujući Krvno bratstvo za one mlađe od 19 godina, zatim Zaštitnike Legije za starije članove posvećene održavanju, podsticanju i zaštiti mladih, potom Žensku pomoć, odeljenje za pomoćne funkcije, i na kraju Internacionaliste za Rumune simpatizere iz inostranstva (Clark 2015: 67). Kodreanu je odredio maksimalan broj legionara na sto po okrugu, sa ukupnim brojem od tri hiljade, a svi koji su se pridružili morali su da polože zakletvu, da svaki dan posvete petnaest minuta služenju Legiji, da regrutuju pet novih članova u roku od pet meseci, i da pruže pomoć drugim legionarima kad god to zatreba (Clark 2015: 67–68). Sa izuzetkom međunarodnih članova, legionari u svakoj sekciji bili su organizovani u nezavisna „jezgra” od tri do trinaest ljudi, kasnije nazvanih „gnezda” (Clark 2015: 67–68). Udate legionarke trebalo je da budu majke i da daju moralno vođstvo, da obeshrabruju upotrebu preterane šminke, „jevrejske” mode i nemoralnog plesa, dok su neudate žene nazvane *Sestre Legije* i imale su zadatak da organizuju izložbu zanata sa ciljem da prikažu legionarski ručni rad (Clark 2015: 67–68).

¹⁹⁵ Rumunski političar i premijer, čiji je mandat trajao samo nekoliko meseci tokom 1933. godine, kada je ubijen zbog pokušaja da suzbije fašistički uticaj Kodreanuove partije (v. Ornea 1999: 185).

¹⁹⁶ Rumunski politički angažovani aktivista, prvobitno Kodreanuov pristalica, koji se vremenom udaljio od Kapetana, usmeravajući svoju političku viziju u drugačijem smeru, te je time isprovocirao revolt i osvetu Legije, čiji su članovi počinili njegovo ubistvo 1936. godine (v. Ornea 1999: 185).

¹⁹⁷ “with silver, with drink, with food”

¹⁹⁸ “Fighters for people and law, the bravest and most passionate members of the Legion of the Archangel Michael from Iași, organized into disciplined ranks as in the military.”

nacionalističke pesme i držeći kratke govore, a Kodreanu je uz to formirao disciplinovane timove smrti, koji bi koristili nasilje kako bi se osigurala poslušnost. Pripadnici ovih timova pričali su pred grupama seljaka o zatvorima, velikim policijskim progonima i oružanim sukobima sa žandarmima (v. Deletant 2006).

Kao mentor nekim istaknutim ličnostima rumunske radikalne desnice, na prvom mestu Kodreanu, vođi rumunskog fašističkog pokreta *Gvozdna garda*, A.C. Kuza je značajno doprineo razvoju ekstremne desnice i, samim tim, konstrukciji fašističke svesti u rumunskom društvu tog perioda. I sam Nikolae Jorga, koji će kasnije postati premijer, delio je Kuzinu viziju rumunske države, što se jasno očitava u njegovoj parlamentarnoj retorici protiv „jevrejskih agitacija”, kada objašnjava da rumunski narod ima misiju da ponovo osvoji ono što je izgubio, a država ima dužnost da im u tome pomogne kroz savest, rad i ekonomiju, naglašavajući da nacionalna država ne može da se pretvori u nenacionalnu državu (up. Jorga 1910: 14). On je veliku zastupljenost Jevreja u štampi video kao jedan od problema, pošto je smatrao da pravo pisanja i izražavanja javnog mnjenja ne pripada strancima, već isključivo Rumunima. U njegovom antisemitizmu, ali i u fašističkom radikalizmu, važnu ulogu je odigrala ksenofobija, koja je bila dugo prisutna u rumunskom nacionalizmu i dodatno značajno podstaknuta već pomenutim intervencijama stranih sila u odbranu rumunskih Jevreja (up. Hodges 1915: 93–96).

Vrlo brzo je Kodreanu, sa svojom Legijom koju je karakterisala mistična vezanost za imaginarnu istorijsku slavu, preuzeo dominaciju u rumunskoj desničarskoj sferi, kombinujući religiju i patriotizam sa primesama antikapitalizma, antiokcidentalizma, ljubavi prema mučeništvu i nasilja (up. Payne 2006: 277–289). Ovde vidimo spoj različitih elemenata, pa je tako, s jedne strane, predložen uzvišeni narativ spasilačkog mita, dok je, sa druge strane, prisutno korišćenje straha kao najefikasnijeg instrumenta za stvaranje poslušnosti, što predstavlja jedan krajnje antitetički mehanizam u postizanju odnosa „ja” naspram „drugosti”. „Drugost” predstavlja neophodan element, bez koga borba ne postoji, nema smisla i nije opravdana. Stoga je neprijatelj neophodan deo konstrukcije totalitarizma, jer se on zapravo zasniva na spašavanju od neprijatelja. Bez neprijatelja ne bi postojao ni spasilac u svojoj ulozi da detektuje „zlo” od koga je potrebno spašavanje i vodi zajednicu ka srećnoj budućnosti i nekom novom zlatnom dobu. Sve ovo je Legiju činilo jednim od najneobičnijih masovnih pokreta međuratne Evrope.

U međuratnom periodu, antisemitizam je dodatno obogaćen novim „naučnim” pristupom, koji je bio zasnovan na eugenici i rasizmu. Paulesku, koji je bio poznat po otkriću insulina, zastupao je teoriju da su Jevreji degenerisani jer su njihovi mozgovi kao posledica genetskih naslednih negativnih promena mnogo lakši od arijevskih (v. Brustein, Ronnkvist 2002: 213), dok je Tiparesku (Petru Tiparescu) intoksikacije, infekcije i urođene lezije mozga navodio kao uzroke jevrejske degeneracije (v. Ioanid 2004: 429).

Krajem 30-ih godina 20. veka rumunska vlada je zacrtala tri cilja u pogledu Jevreja: osvetu, teror i otimanje imovine, pa su legionari počeli sistematski i masovno da zlostavljaju Jevreje, što je predstavljalo uvod u Holokaust. Brz proces fašizacije velikog dela rumunskog društva bio je vidljiv, kako u javnim izjavama intelektualaca, tako i u antisemitskim ispadima u redovima radničkih sindikata i profesionalnih udruženja sa kojima su Jevreji bili povezani. Do 1937. godine, Oktavijan Goga i Aleksandru Kuza su doprineli gašenju demokratske štampe, za koju su tvrdili da je vođena jevrejskim interesima, a vlada je počela da ograničava ustavna prava Jevreja u ime nacionalizma, revidirajući jevrejsko pravo na državljanstvo (v. Dumitru, Johnson 2011: 13). Pomenuta dešavanja predstavljaju plastičan primer indukcije straha među manjinskom zajednicom, što smo videli i na primeru Nemačke u međuratnom periodu:

„Ljudi su jurili okolo od straha. Pripadnici slobodnih profesija i mnogi biznismeni jednostavno su ostali bez sredstava za život. Panika i depresija su nastupili kada su počeli progoni jevrejskih škola, novinara i kulturnih institucija”¹⁹⁹ (Dumitru, Johnson 2011:13).

Dakle, u međuratnom periodu, razvoj rumunskog antisemitizma dostigao je najpotpuniju fazu i dodao je tradicionalističkim temama antijudaizma i ekonomskog nadmetanja čitav niz različitih elemenata koji su uključivali mit o judeoboljševizmu, snove o regeneraciji Rumunije i rasnu pristrasnost. U periodu pre Holokausta, rumunski antisemitizam je pokazao izuzetnu raznolikost i intenzitet, te se činio kao složena kombinacija sva četiri nivoa – verskog, rasnog, ekonomskog i političkog antisemitizma. Tako je, prema broju antisemitskih napada u periodu između 1899. i 1939. godine, Rumunija bila najnasilnija zemlja, čak i u poređenju sa Nemačkom, kao što je prethodno već pomenuto (up. Arendt 2006: 213).

Konflikti između legionara i vlasti bili su veoma česti u toku izborne kampanje, a nasilje je poprimalo sve ekstremnije razmere, te je vlada naredila da se Legija rasformira decembra 1933. godine (Clark 2015: 99–100). Ipak, nastavila je da postoji, kako formalno, tako i neformalno u drugim oblicima. Kodreanu je ubijen 1938. godine, za vreme kraljeve posete Hitleru pred sam početak Drugog svetskog rata, što je legionare izazvalo na osvetu i ubistvo predsednika vlade Armanda Kalineskua (Armand Călinescu) i pokrenulo talas nasilja koji je u ratu dostigao velike razmere.

Posmatrano iz perspektive diplomatije, diktatura kralja Karola II pretvorila se u period balansiranja između Saveznika i sila Osovine. Kako je Rumunija imala bogata nalazišta nafte, bila je interesantna Nemačkoj, čiji je prodor na Balkan za Rumuniju značio ekonomski napredak i industrijsku modernizaciju, jer su dve države blisko sarađivale. Kako su nacisti i gardisti bili vrlo bliski po shvatanjima, odnosi između rumunske i nemačke vlade bili su donekle narušeni kada je Kodreanu ubijen, ali su ubrzo oporavljeni zahvaljujući jakim intervencijama s rumunske strane, koja se dodvorila Nemačkoj pojačanim udovoljavanjima u trgovačkim pregovorima. Gvozdena garda, koja je isprva bila demoralisana zbog ubistva Kodreanua, bila je inspirisana nemačkim uspesima kao što je bio *Blitzkrieg*²⁰⁰ u Poljskoj, a septembra 1939. godine ubistvom Karolovog pouzdanog ministra Kalineskua osvetili su Kodreanua.

Međutim, Nemačka je počela da pokazuje mnogo veći interes za Rumuniju tek pred sam rat, kada je shvatila da može da iskoristi rumunske rezerve nafte i poljoprivrednih proizvoda, te je sa tim ciljem ponudila sporazum Rumuniji, na osnovu koga bi obe strane imale pogodnosti – Nemačka bi dobila preko potrebnu naftu i hranu, a Rumunija bi zauzvrat dobila mogućnost da kupuje moderno naoružanje po znatno povoljnijim cenama (up. Hitchins 1994: 442). Mada je 1930. godine Antonesku²⁰¹ bio protivnik rumunske saradnje sa Nemačkom, do vremena kada je postao naslednik kralja Karola II, 1940. godine, saradnja sa Nemačkom je već bila uveliko ostvarena. Komentarišući ovakav razvoj situacije, istakao je da je zemlja već bila posvećena ovoj politici, te stoga niko nije mogao da joj da drugačiji pravac bez rizika da dovede do propasti cele zemlje (up. Deletant 2006: 51). Tako je u septembru 1940. godine došlo do abdikacije Karola II i uspostavljanja Nacionalne legionarske države, sa Antoneskuom kao vođom.

Godine 1940, obavezavši se da celokupnu proizvodnju nafte isporučuje Trećem rajhu (v. Kuljić 1987: 97), Rumunija je potpuno prišla Osovini. Mada su legionari očekivali pomoć oko

¹⁹⁹ “People scurried around in fear. Members of the liberal professions and many businessmen simply lost their livelihoods. Panic and depression set in as persecutions against Jewish schools, journalists, and cultural institutions began.”

²⁰⁰ *Blitzkrieg* (nem. munjeviti rat) predstavlja brzi, iznenadni vojni manevar na neprijatelja sa ciljem da se onemogući uzvraćanje otpora.

²⁰¹ Antonesku je bio oficir rumunske vojske, a kasnije i premijer, ministar spoljnih poslova i ministar odbrane. Kao izraziti antisemita, simpatizao je krajnje desničarske i fašističke grupe Nacionalne hrišćanske i Gvozdene garde. Uspeo je da uspostavi Nacionalnu legionarsku državu i partnerstvo sa tadašnjim vođom Gvozdene garde Horijom Simom i blisko sarađivao sa nacističkom Nemačkom (v. Bejan 2019: 215–216).

dolaska na vlast od strane Hitlera, on je svoju podršku dao Antoneskuu kao pouzdanijem saradniku (Isto), i između 21. i 23. januara 1941. godine, nakon haotičnog i nasilnog pokušaja preuzimanja vlasti, Garda je ukinuta, a njene vođe progane. Nije, dakle, uspela da se iz revolucionarnog pokreta transformiše u vlast.

Rumunski antisemitizam može da se posmatra kao posledica evropske međuratne geopolitike, koja je iznedrila totalitarne režime 20. veka kao što su nemački nacionalsocijalizam i rumunski fašizam. Masovno stradanje Jevreja i značajna naklonjenost političkoj desnici nam jasno ukazuje na sličnosti između međuratne Nemačke i Rumunije. Oba ekstremizovana diskursa o stvarnosti su se kretala u istom pravcu, koji je vodio u Holokaust, i u kome uviđamo refleksije opštih društveno-političkih ideja koje su se proširile Evropom. Istovremeno, transkulturološka sličnost ova dva geopolitička konteksta – nemačkog i rumunskog – daje nam uvid u opasnosti do kojih ekstremizacija diskursa o stvarnosti može da dovede. Ipak, Holokaust podrazumeva mnogo širi kontekst od Rumunije, Nemačke i Italije i iza njega se kriju važni mehanizmi, tj. načini funkcionisanja u širim okvirima, čemu će biti posvećena dodatna pažnja u narednom poglavlju.

4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme

Sva istorija je istorija misli.

— Robin Džordž Kolingvud (Robin George Collingwood)

Prethodno prikazani istorijski konteksti u Nemačkoj i Rumuniji približavaju nam sled događaja koji je u međuratnom periodu doveo do konstrukcije takvog diskursa o stvarnosti, koji je postepeno vodio u eskalaciju nasilja i ekstremizaciju nacionalizma, kao i posledičnog genocida nad odabranom „drugosti”. Predstavljene istorijske paradigme nam donekle objašnjavaju i približavaju mehanizme pomoću kojih je doslo do takve ekstremizacije. Ovde je potrebno naglasiti da je posledični genocid i Holokaust, koji se sprovodio na teritoriji Evrope od 1933. do 1945. godine, bio sistematski progon evropskih Jevreja, ne samo od strane nemačkog nacističkog i rumunskog fašističkog režima, nego i drugih država širom Evrope. Dakle, nisu isključivo Nemci i Rumuni sprovodili genocid i Holokaust, nego i drugi Evropljani. Bez njihovog učešća, genocid nad jevrejskim narodom u Evropi ne bi bio moguć. Za rešavanje onoga što su smatrali „jevrejskim pitanjem”, nacističke i fašističke vođe su se oslanjale na slične institucije i organizacije u drugim evropskim zemljama, na ostale članice sila Osovine, lokalne birokratije i institucije kao i na pojedince u porobljenim zemljama. U to se ubrajaju prvenstveno evropske sile Osovine i drugi kolaboracionistički režimi, kao što je Višijevska Francuska, čije su vlade donele svoje antisemitsko zakonodavstvo i sarađivale sa nemačkim predstavnicima, zatim lokalne birokratije u okupiranim zemljama koje su podržavale Nemačku, a posebno lokalne policijske snage, koje su pomagale da se Jevreji okupe i deportuju čak i u zemljama koje nisu bile savezničke sa Nemačkom, kao što je Holandija (v. Dienke 2003). Dodatnu ulogu imale su i lokalne pomoćne jedinice sastavljene od vojnih i policijskih službenika i civila, koji su podržavali Nemačku.

Primenom komparativne metode, posmatrajući evropsku političku scenu, uočavamo zajedničke karakteristike Holokausta, ne samo u Nemačkoj i Rumuniji, nego i šire, što ukazuje na činjenicu da se konstrukcija ekstremizovanog nacionalističkog diskursa o stvarnosti koja je dovela do Holokausta, odvijala i drugde po sličnim pravilima.

Na istom tragu, treba naglasiti da se ekstremizovani antisemitski diskurs o stvarnosti nije javljao samo u desničarskim režimima, nego i u levo orijentisanim totalitarnim režimima. Poznato

je da je Staljinova vlada, koja je predstavljala podjednako represivan režim kao što je bio Hitlerov nacistički, koristila diskriminaciju manjina i antisemitizam kao jedno od primarnih oružja protiv „drugosti” u Sovjetskom Savezu (v. Daron et al. 2011: 899). Iako ovde gledamo prvenstveno u ponor nacizma i fašizma, da bismo razumeli date istorijske paradigme i mehanizme koji su u okviru njih iskonstruisani, ne smemo prevideti još jednu istorijsku paradigmu – paradigmu Staljinovog Sovjetskog Saveza. Počevši od Naredbe NKVD-a br. 00485, koja je naložila smrt svih etičkih Poljaka u Sovjetskom Savezu poznatu kao *Poljska operacija* tokom 1937. i 1938. godine, na hiljade Poljaka je uhapšeno, osuđeno na smrt, ili poslato u radne logore. Kasnije, između 1940-ih i proleća 1953. godine, vođena je duga i intenzivna antisemitska kampanje širom te zemlje i uključivala je ubistva, mučenje, zatvaranje, javni progon, diskriminaciju i društveni ostrakizam onih koje su nazivali „kosmopolitama bez korena“, mada je bilo savršeno jasno da su u pitanju bili Jevreji (v. Karski 2013: 703–760). Pored Rusije, nakon Drugog svetskog rata slična situacija se odvijala i u Poljskoj, Mađarskoj, Češkoj, Ukrajini, i tako dalje (v. Apor et al. 2019: 913–927). Dakle, kada je u pitanju diskriminacija i antisemitizam, donekle je postojala jednakost između ekstremizovane političke levice i desnice, gde se „drugost” prikazivala u podjednako toksičnom kontekstu i predstavljala jedan od glavnih pokretača ekstremizacije.

Ovde ne pokušavamo da dokažemo da je jedan režim bio bolji ili gori, blaži ili teži, već da nam sprovođenje Holokausta i na sovjetskoj teritoriji pomaže njegovo postavljanje u pravi istorijski kontekst:

„Ako vam se čini da idemo zaobilaznim putem, setite se da se Holokaust dogodio pretežno na teritoriji koju je Sovjetski Savez okupirao od 1939–41, i da je ova okupacija obojila mnoge aspekte tamošnjeg nacističkog genocidnog projekta. Moramo, dakle, prvo da istražimo različite pristupe koje je sovjetska vlada pod Staljinom zauzela da obezbedi i kontroliše ove nove oblasti i uticaj na Jevreje i na nejevreje. Moramo takođe identifikovati efekte koje bi sovjetska okupacija imala na izvršenje antijevrejskih mera na istoku i na stavove lokalnog stanovništva prema jevrejskim susedima”²⁰² (Beorn 1977: 77).

U ovom radu je, na primerima Nemačke i Rumunije prikazano kako su dati diskursi o stvarnosti konstruisani, prvenstveno primenom mera koje su indukovale strah među manjinskih stanovništvom. Te mere su se kretale od kulturnih – gašeni su časopisi, ukidano pravo na angažovanje u državnim institucijama, ukidano pravo na posedovanje zemljišta, pravo na školovanje, i slično – do političkih – ukinuto je pravo na državljanstvo, zabranjivano je poslovanje, uništavane su sinagoge – a rezultat je uvek vodio u represiju i nasilje. Ovde se neizbežno otvara pitanje uslova u kojima dolazi do ovakvog razvoja događaja u društvu.

Stoga, ono što u ovom poglavlju želimo da istaknemo jeste analiza vladajućeg mita iz imagološke perspektive. Mit o kome je reč, ili istinita priča o stvarnosti se prebacuje u istorijsku praksu. On nužno podrazumeva „drugost” kao neprijatelja – što iziskuje ulogu spasioca. Tako smo i u Nemačkoj i u Rumuniji na primerima Hitlera i Kodreanu uočili isticanje spasiilačke uloge, koja je podrazumevala čuvanje jedinstva nacije pod okriljem režima i spašavanje naroda od zloupotrebe drugog.

Mit o spasiocu je vrlo plastično predstavljen u propagandnim delima koja su pisali Hitler (*Moja borba*) (v. poglavlje 8.1.2)²⁰³ i Kodreanu (*Za moje legionare*) (v. poglavlje 8.2.2)²⁰⁴. Retorika

²⁰² “If it feels as if we are taking a detour, remember that the Holocaust took place predominantly on territory occupied by the Soviet Union from 1939–41, and that this occupation colored many aspects of the Nazi genocidal project there. We must first, then, explore the varied approaches the Soviet government under Stalin took to securing and controlling these new areas and the impact on both Jews and non-Jews. We must also identify the effects Soviet occupation would have on both the execution of anti-Jewish measures in the East and on the attitudes of the local population to their Jewish neighbors.”

²⁰³ Pogledati poglavlje 8.1.2 Propaganda kroz delo *Moja borba*: metaistorijski i imagološki osvrt.

²⁰⁴ Pogledati poglavlje 8.2.2 Propaganda kroz delo *Za moje legionare*: metaistorijski i imagološki osvrt.

koja prati ovaj mit predočava posebnu verziju stvarnosti, iz koje bi, u praksi, trebalo eliminisati onog drugog, koji se ne uklapa u predstavljenu verziju stvarnosti. Isto kao u religiji, gde postoji spasilac/mesija, tako i u ovim slučajevima spasilac čisti društvo od nepoželjnosti, dok istovremeno nudi uzvišeni duhovni, tj. nacionalni cilj – priču koja, u stvari, skreće pažnju sa pravih egzistencijalnih poteškoća. Spasilac obećava da tih poteškoća neće više biti, ako narod sledi njega i njegovu viziju. Zato se takve totalitarne nacionalističke vizije obično javljaju za vreme dubokih kriza, kao što je to bila međuratna kriza nakon Prvog svetskog rata.

Pored mita o spasiocu, na primerima Nemačke i Rumunije vidimo da je bitnu ulogu odigrala iskonstruisana priča o „drugosti”. „Drugost” je neprijateljska, ugrožavajuća, preteća i nepoželjna. „Drugost” su Jevreji, koji nemaju svoju državu da ih zaštiti i koji su po navikama, veri, ponašanju, načinu odevanja, drugačiji od lokalnog stanovništva. O „drugosti” se u pomenutim propagandnim delima govori kao o najstrašnijim neprijateljima, te je, iz tih razloga, treba eliminisati iz društva.

Kako smo videli na datim primerima, za funkcionisanje ova dva mita neophodno je da u društvu vlada kriza, koja evidentno podrazumeva nezaposlenost, korupciju, siromaštvo – dakle egzistencijalne borbe. Takođe, kvaliteti spasioca se u retorici uzdižu do savršenstva, dok se „drugost”, koja je neophodna za ulogu spasioca, omalovažava i spušta do dna. Posledično, sledi borba protiv neprijateljske „drugosti”. Metod koji se koristi za plasiranje ovakvog diskursa i pridobijanja popularnosti podrazumeva mitsku retoriku, strahopoštovanje i strah, pomoću kojih se indukuje poslušnost.

Ishodi su, kao što smo prikazali kroz primere – ubistva i maltretiranje onih koji nisu deo grupe koju predvodi spasilac, dakle onih koji ne prihvataju mit koji se predstavlja kao jedina istina i stvarnost. Ova šema „drugosti” prisutna je i kod Hitlera i kod Kodreanua, te predstavlja zajedničkog imenitelja za nacionalni ekstremni totalitarizam kako kod Nemaca tako i kod Rumuna.

Pomenuti mitovi su uticali na formiranje slike u društvu, koja je pozivala na vrlo jasnu akciju – priključiti se režimu i odbraniti naciju od neprijatelja. To je značilo da su prvobitno morale biti formirane mentalne slike o spasiocu i o „drugosti”, koje su osnaživale težnju za aktiviranjem određenog ponašanja.

Navedeni primeri nam ilustruju kako nijedna akcija u istoriji, nijedan istorijski događaj ne nastaje sam od sebe, već je svaki istorijski događaj prvobitno indukovano, tj. konstruisano u ljudskom umu, isto kao i diskurs o stvarnosti ili vladajući mit. Iz tog razloga istoričar, kada izučava i interpretira bilo koji događaj, ne sme da mu prilazi isključivo iz njegove sadašnje perspektive, već mora da se stavi u poziciju, odnosno u um aktera date situacije, u njihov pogled na svet. Ovo predstavlja osnov imagologije: način na koji ljudski um percipira stvarnost u odnosu na sebe i „drugosti”.

Iz tog razloga nužno moramo da prikažemo ne samo čistu istorijsku paradigmu, već, u prvom redu, pogled na svet, koji je doveo do takve paradigme. Tako je predstavljena ideologija, snažno obeležena mitskim elementima dovela do izloženih istorijskih posledica – diskriminacije, Holokausta i genocida. Zato se otvara pitanje da li uopšte postoji granica između mita/ideologije i same istorije uopšte. Iz navedenog vidimo da prvo dolazi do konstrukcije u ljudskom umu, do određenog pogleda na svet, koji se zvanično percipira kao stvarnost, a potom se te konstrukcije realizuju kroz istoriju. Zato je posebno bitno šta je bilo u umu ekstremnih nacionalista i zatim kako su oni ispoljili u praksu svoju sliku o svetu, odnosno svoj diskurs o stvarnosti, ili vladajući mit.

Iz izloženog se uočava šema, paradigma ili mehanizam koji se krije iza genocida i Holokausta, tj. prikazuje se kako je čovečanstvo (bilo) u stanju da stvori uslove za Holokaust. To znači da ovaj osvrt istovremeno može i treba da se tumači kao upozorenje da pomenuta paradigma, prikazana na primerima Nemačke i Rumunije, potencijalno još uvek postoji kada god i gde god se pojavljuju ekstremni nacionalizmi, odnosno ekstremizovani diskursi o stvarnosti.

5. Metaistorija i mit

Religija je primenjena mitologija.

— Nortrop Fraj (Northrop Frye)

U radu je već skrenuta pažnja na transfere iz mita u istorijsku praksu koji se dešavaju u ideološki obojenim diskursima o stvarnosti. Za tu temu su nam poslužile okolnosti iz vremena međuratne Nemačke i Rumunije, prvenstveno mit o spasiocu i „drugosti”, koji se najpre konstruisao u ljudskom umu, a zatim preneo u istoriju i u njoj ostvario (v. poglavlje 4.2)²⁰⁵. Kako je mit sam po sebi prilično obimna tema i značajno utiče na konstrukciju diskursa o stvarnosti, on zahteva i dodatnu pažnju, zbog čega ćemo se na ovom mestu osvrnuti baš na mit u opštem smislu, ali i na konkretnu upotrebu mita u kontekstu konstrukcije diskursa o stvarnosti.

Mit u klasičnom smislu, u kontekstu starogrčke kulture, bazira se na verovanjima nerazvijenih zajednica. On teži da objasni pojave u stvarnosti i često se objašnjava kao izmišljena priča o postanku sveta, bogova, junaka, te je povezan sa magijskim i ritualnim konceptima. Međutim, u modernim vremenima, mit je nešto drugo – predstavlja uverenja na osnovu kojih dolazi do određenih društvenih dešavanja i do konstrukcije određenog diskursa o stvarnosti. Mit kao fenomen između filozofije i nauke veoma je bitan za razvoj civilizacije i modernog društva, jer predstavlja moćnu priču koja usmerava svest jednog naroda koristeći narative i snažna kolektivna osećanja i koja inkorporira kulturni i istorijski kontekst i koristi ga za uticaj na kolektivnu svest zajednice. Tako mit može da nam približi početke civilizacije, istoriju i tradiciju, ali i društveni poredak. Koncept mita je, dakle, vrlo neodređen i konceptualno uslovljen, a Mirča Elijade naglašava da ga je veoma teško staviti u okvire koji bi zadovoljili potrebe naučnika za definisanjem, mada ga je uvek svrstavao u kategoriju svetog (Eliade 1963: 5):

„U jeziku 19. veka 'mitom' se smatralo sve ono što je izlazilo iz okvira 'stvarnosti': stvaranje Adama ili Nevidljivog Čoveka, kao i istorija sveta koju su pripovedali pripadnici plemena Zulu ili Hesiodova Teogonija” (Elijade 2020: 16).

Elijade dodaje da ovi mitovi, „poput mnogih drugih klišeja iluminizma i pozitivizma” imaju „hrišćansko poreklo i strukturu, jer je prema najstarijem hrišćanstvu sve što se nije moglo opravdati na osnovu Starog ili Novog zaveta bilo pogrešno, odnosno predstavljalo je nekakvu 'bajku’” (Elijade 2020: 16). Metaistorijski posmatrano, možemo pretpostaviti da se i prethodno pomenuti mit o spasiocu, Mesiji koji spašava narod u međuratnom periodu konstruisao pod uticajem hrišćanskog porekla i strukture mita, o čemu govori Elijade. On takođe napominje da svaki mit pokazuje kako je stvarnost nastala, a reći kako su stvari nastale znači objasniti ih i istovremeno indirektno ukazati na model za poželjno ljudsko ponašanje i aktivnosti (v. Elijade 2003). Elijade nas navodi na zaključak da u svojoj kompleksnosti, mit uvek prenosi neki vrednosni sistem koji utiče na formiranje ličnosti, a samim tim i na društvene koncepte. Kao priča koja simbolizuje verovanja i vrednosti određene grupe, on odražava šta znači biti član te grupe. On, dakle, obeležava diskurs o stvarnosti, te se u njemu, posledično, može naslutiti i politička svest.

Za razliku od istoričara, koji pokušavaju da razjasne prošlost pomoću znanja i izvora koji su im na raspolaganju, tvorac mita prilazi događajima kako bi iz njih izveo praktičnu vrednost, a s obzirom na to da se mit uvek iznosi sa tačke gledišta sadašnjosti, kako se okolnosti menjaju, tako se i mit rekonstruiše, a kako mit može da utiče na okolnosti, tj. diskurs o stvarnosti, kroz samu rekonstrukciju mita i okolnosti se opet menjaju.

²⁰⁵ Pogledati poglavlje 4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme.

Uzmimo za primer Cicerona, koji je, želeći da povrati poverenje u rimsku republikansku skupštinu, izneo dva gotovo suprotna argumenta (v. Cicero 2018). Prvo, tvrdio je da su tadašnju skupštinu postavili herojski osnivači Republike i da Rimljani mogu da zadrže svoju poziciju samo ako ostanu verni principima koji su inspirisali osnivanje. S druge strane, tvrdio je da je jedina prava skupština upravo mešovita skupština kakvu ima Rim, a koja kombinuje elemente aristokratije, demokratije i monarhije i kao takva može zauvek da traje. Prvi argument je mitski po karakteru i ima smisla samo za Rimljane u datom momentu, u njihovom aktuelnom diskursu o stvarnosti, dok je drugi praktičnog karaktera i primenjiv je na bilo koje društvo i bilo koje vreme. Iako suprotni po prirodi, ova dva argumenta podržavaju i tumače jedan drugog. Mitski argument se poziva na istoriju i mitski deo, dok drugi daje verodostojnost onom prvom uključujući akademsko tumačenje.

Iz ovoga vidimo da je mit oduvek imao svoju ulogu u formiranju kolektivnog identiteta, ujedinjenju različitih društvena uverenja i, kao takav, on daje legitimitet društvenim i političkim institucijama. S tim u vezi, u savremeno doba, mit je poslužio kao osnovni element politike za idealizaciju vođe, istorijskih događaja i porekla nacije. Međutim, nova, specifična karakteristika u kontekstu 20. veka je namerna upotreba mita kao osnovnog principa za ideologiju države, odnosno nacionalizam ili komunizam, koji su postali religija nametnuta narodnim masama i koji su značajno uticali na diskurs o stvarnosti. Ovde je bitno naglasiti da, promovišući mit, njegov tvorac može ili da zavarava samog sebe ili da namerno pokušava da zavara svoju publiku u cilju konstruisanja određene priče. U mit veruju prvenstveno oni među kojima tvorac mita najviše cirkuliše, međutim, njihova vera nije dokaz validnosti mita, odnosno činjenica da oni veruju, ne znači da mit nije izmišljena priča.

U ovom delu rada poslužićemo se idejom koja podrazumeva mitologizaciju politike i korišćenje mita u svrhe manipulisanja masama pomoću namernog stvaranja mitova u 20. veku. Efikasnost ovih mitova zasnivala se na ljudskoj mašti i ljudskim emocijama, koje su osnaživale široko rasprostranjena kvazireligiozna uverenja. Zaronićemo u mit kako bismo pronašli neke od uzroka nacizma i fašizma u Evropi²⁰⁶.

Kako se istina u politici ne bazira na činjenicama, nego na idejama određene grupe ljudi, iz čega dalje nastaje mit, njegovom ekstremizacijom često dolazi do nadmoći onih koji su stvorili taj mit i iskoristili ga u političke svrhe. Stoga je duhovna zbunjenost u Evropi nakon Prvog svetskog rata predstavljala izuzetno pogodnu bazu za plasiranje takvih mitova, koji su u datom kontekstu neumitno vodili u Drugi svetski rat.

Politički mit teži da objasni nastanak neke grupe, definiše njene ciljeve, istakne značaj članstva u pomenutoj grupi i odredi razlog zbog koga se grupa našla u trenutnim teškoćama. Povrh toga, vrlo često uz to, imagološki posmatrano, identifikuje neprijatelja grupe i obećava krajnju pobjedu nad njim. Ukratko, nudi prihvatljivo objašnjenje prošlosti i budućnosti kroz prizmu sadašnjosti. Dodatno, mit može da pomogne jačanju solidarnosti unutar grupe uprkos izazovima, da podstakne otpor ugrožene manjine kao i da ponudi argumente za ukidanje nepoželjnih institucija, na primer monarhije. Takođe, može da inspiriše članove grupe na akciju i da slavi njihova postignuća.

Francuska revolucija je, evidentno, sa svim promenama koje je sa sobom donela, ubrzala formiranje nacionalnih država širom Evrope (v. Maruschke 2021: 499–528). Pre ove istorijske faze, formiranje i evolucija državnih organizama nisu imali gotovo nikakve veze sa etničkim i jezičkim granicama, niti sa narodnom voljom. Međutim, nakon Francuske revolucije postalo je jasno da su suverenitet naroda i mit o zajedničkoj krvi principi koji se kriju iza koncepta nacionalnosti. Na primer, francuska država, koju su mnogi smatrali modelom nacionalne države, nastala je kao konglomerat različitih teritorija i kultura; provansalski jezik na jugu bio je bliži katalonskom nego francuskom, Bretoni su bili Kelti, a narod Elzasa Nemci (v. Collins 1997). Kada su kao rezultat Revolucije, Francuzi postali nacija, ta nacija nije bila definisana kao etnički organizam, već kao

²⁰⁶ Reč je o mehanizmima koji se kriju iza svakog totalitarnog, ekstremizovanog režima, pa ih tako možemo pronaći i u komunizmu, kojim dominira klasni mit, prevazilazeći okvire jedne države i nacionalnosti i stvarajući diskurs o stvarnosti koji, kada se svede na suštinu, nije mnogo drugačiji od bilo kog totalitarnog diskursa.

ishod slobodne volje njenih građana. Sasvim suprotno tome, nemački model je insistirao na etničkoj pripadnosti i istoriji, krvi i kulturi, imagološki posmatrano, stavljajući „drugost” u prvi plan kao dominantnu neprijateljsku pretnju. U slučaju rumunske nacije, ali i u slučaju nacija srednje Evrope uopšte, model na koji su se oslanjali više je odgovarao nemačkoj nego francuskoj formuli, u kojoj je kao instrument poslužio mit.

O fluidnim granicama između istorije i mita već je bilo reči (v. poglavlje 4.2)²⁰⁷. U skladu sa tim, instrumentalizacija mita i njegova upotreba u političke svrhe dovela je do toga da je granica između stvarnosti i izmišljene, fabrikovane istine nejasna, što je dalje otvaralo put ka nastanku uverenja kojima se lako moglo manipulirati. Mada onaj koji stvara mit smatra da poseduje jednostavan i ubedljiv argument, mnogo je bitniji složen kulturološki kontekst u kome se to dešava i u kome se mit plasira. Zato ćemo u nastavku konkretnije govoriti o mitu koji je uticao na formiranje istinite priče i pogleda na svet u Nemačkoj i Rumuniji između dva svetska rata. Pri tome, mitove nećemo tretirati kao izolovane priče, već kao obrasce prepune simbola koji pružaju posebne načine tumačenja stvarnosti i oblikuju njeno značenje. To znači da mit oblikuje našu simboliku, a time i našu metafiziku, naš pogled na ono što je stvarno, dakle diskurs o stvarnosti koji vlada u društvu.

Društvo se može posmatrati kao takmičarska arena koja prožima razvoj, ne samo života, već i naše misli i čitavog fizičkog univerzuma. Kada osvestimo ovu sliku, posmatramo je kao površinski preliv izolovanih metafora, kao neku vrstu opcione dekorativne boje koja se ponekad dodaje idejama nakon što su nastale, kako bi bile jasnije (up. Midgley 2004: 1–7). Takva simbolika je sastavni deo naše misaone strukture. Ona ključno radi na svim temama, ne samo u nekoliko navodno marginalnih oblasti, poput religije i emocija. Način na koji zamišljamo svet određuje ono što smatramo važnim u njemu, ono što biramo za našu pažnju među mnoštvom činjenica koje nas neprestano obasipaju, te zato moramo postati svesni ovih simbola.

Mit govori o stvarnostima i o onome što se u potpunosti ispoljavalo, te tako, navodi Elijade, mit koji priča svoju ontofaniju – kosmologiju – postaje model za bilo koju ljudsku aktivnost i ističe da je još prvi čovek stvorio svoje mitske modele i živio u odnosu na mitsko-obredni scenario, koji nije nestao, već nastavlja da se ispoljava, mada skriveno, u modernim društvima (up. Симион 2016: 115–116). Elijade dolazi do kapitalne tačke u svojoj antropologiji: do sudbine modernog čoveka, ali i do mogućnosti za njegovo spasenje (Isto: 116). Čovek je, kako kažu sve redukcionističke nauke – bez nade, bez boga, zatočenik istorije, samo sićušni deo strahovitog mehanizma. Bog se povukao iz sveta, udaljio od svog stvaranja, ali ostali su njegovi obrasci, i mada moderan čovek ne veruje u sve te događaje, sveto se ispoljava u svim njegovim postupcima i dovodi ga u drugi scenario postojanja nudeći mu drugu šansu za spas od zla. To je u stvari ono što Elijade želi da dokaže: da čovek nije izgubio svoju duhovnu stranu i da on nije samo skup uticaja nesvesnog, kako smatra Frojd, već skup mitova.

Elijade je bliži Jungu, koga inače odlično poznaje i sa kim u više navrata razgovara i smatra da čovek nije jednostavna i prazna struktura. U osnovi – u modernom kao i u arhaičnom svetu funkcioniše mitsko-obredni scenario kojim se izražava duboka duhovna stvarnost (up. Isto: 118). Religijsku antropologiju Elijade zasniva na ideji svetog u biću zajedničkog čoveka, koji, uprkos tome što mu se kaže i što misli o sebi, učestvuje u stvarnosti kroz budne snove, kroz određene aspekte svog ponašanja, kroz nostalgiju, gubljenje ravnoteže i čak kroz svoje rasonode. Elijade postavlja i problem smrti boga i teologije zasnovane na Ničeovoj ideji povlačenja božanskog iz sveta. Njegovo ubeđenje je da, mada je moderan čovek zaboravio na religiju, ona nastavlja da živi u njegovoj podsvesti, spremna da stvara nove mitove koji imaju potencijal da konstruišu novi diskurs o stvarnosti.

Imajući u vidu imagološku koncepciju „drugosti” i mitove koje su totalitarni režimi preuzimali iz prošlosti i primenjivali u praksi, probaćemo kroz dodatne primere da ilustrujemo mehanizam pomoću kog su iskonstruisani mitovi uticali na formiranje diskursa o stvarnosti. Kao

²⁰⁷ Pogledati poglavlje 4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme.

primeri će poslužiti međuratna Nemačka i Rumunija, iz razloga što se u ove dve države – a i u drugim zemljama, koje ne spadaju u opseg ovog istraživanja – prepoznaju vrlo slični mehanizmi funkcionisanja vladajućih mitova u kontekstu konstrukcije diskursa o stvarnosti.

5.1 Metaistorijski osvrt na mit kod Nemaca

Čisto individualizovan mit je opsesija, ponekad psihoza. Čisto socijalizovan mit je ideologija, koja pre ili kasnije takođe postaje opsesivna ili psihotična. Mit koji ima ili jednosmernu struju transcendencije ili naizmeničnu struju mašte izdiže se iz ove jezive antiteze.

— Nortrop Fraj (Northrop Frye)

„Mi smo narod Getea”, navodi Tomas Man u spisu *Duhovne tendencije u Nemačkoj danas*, „Geteov život i lik su sasvim pogodan materijal za stvaranje mita, i kao mitska figura on do neprepoznavanja nalikuje onim božanskim ratnicima koji staju na put pretećem haosu i pobeđuju, i o kojima nas najranija čovekova predanja izveštavaju klinastim pismom.” (Man 2012: 178). Sličan mehanizam, ali u drugačijem kontekstu, prepoznao je i Rozenberg, zastupnik teorije rasa i Hitlerov bliski saradnik:

„Gete je nemačku suštinu predstavio u *Faustu*: ono večno koje je, posle svakog preoblikovanja nemačke duše, inherentno i u novoj formi. Tako je Gete postao čuvar i održavatelj nemačkog raspoloženja” (Rozenberg 2013: 350).

Međutim, on takođe tvrdi da, Gete „ni u životu ni u svojoj poeziji nije priznavao nikakvu diktaturu bilo kakve ideje. A bez takve jedne ideje narod nikada ne ostaje narod i nikad ne stvara istinsku državu” (Isto). Ovim oprečnim idejama uvodimo priču o mitu kod Nemaca, njegovoj funkciji i posledicama.

Prema Rozenbergovom mišljenju, samo su *mit* i njegove forme ono što je živo i relevantno – to je ideja za koju su ljudi spremni da umru (v. Rozenberg 2013: 455). Rozenberg je svoja filozofska stanovišta temeljio na idejama Gobinoa, te je za njega rasa duhovni koncept, u kom je uvek bela, evropeidna rasa ta koja je superiorna. To je takođe, imagološki posmatrano, koncept u kom dominiraju ekstremni nacionalizam i antisemitizam. On vidi mit kao oblik istine koji određuje budućeg Nemca i zastupa ideju da su koncept časti Fridriha Velikog, Moltkeov metod discipline i Bizmarkova sveta volja tri moći koje služe samo jednoj svrsi – da uzdignu čast nemačke nacije.

Kako bi dao mitsku dimenziju postanku Nemaca, Rozenberg navodi da se nemački narod pojavio kao stvoritelj u svetskoj istoriji (v. Rozenberg 2013: 193). Prema njegovom mišljenju, ovaj narod je istraživao mitove i pesme, učio jezike, i ploveći otkrivao druge svetove, iskopavao praistorijske, davno zaboravljene gradove u potrazi za legendarnim tvrđavama, dešifrujući papirusne svitke, hijeroglif i zapise na glinenim krhotinama. Rozenberg dodaje da su tako na ovom putu Nemci živeli među Bušmanima, Indijcima, Kinezima, i na taj način, iz imagološke pozicije, stekli predstavu o dušama raznih naroda. Iz metaistorijske perspektive, Nemci kao stvoritelji nose božansku ulogu koja, kada se prenese u stvarnost, donosi mnoga prava, i ovlašćenja i veoma malo ograničenja. Iako se u kolektivnoj svesti bog doživljava isključivo u pozitivnom kontekstu, možemo zamisliti da se njegova svemogućnost primenjuje i u okvirima dobra i u okvirima zla. Tako, ta mitska, božanska stvoriteljska uloga podrazumeva i pravo na kontrolu, manipulaciju, diskriminaciju

drugog, pa čak i pravo na izvršenje genocida. Ova uloga daje opravdanje za bilo koji postupak i rešava sva ograničenja njenog nositelja.

Ipak, mit nema za cilj da unosi sumnju u koncept racionalnosti, nego da pruži dodatnu metaistorijsku perspektivu, prisutnu u svakom ljudskom diskursu i da dopuni racionalno poimanje stvarnosti kao dodatne dimenzije ljudske svesti (up. Hatab 1990: 293–303). Racionalnost, s druge strane, poseduje egzistencijalnu dimenziju, povezanu sa ljudskim postojanjem i poimanjem, koja, upravo zbog toga, nije objektivna. Iz toga možemo zaključiti da se svet može razotkrivati na različite načine, čime dolazimo do istine koju karakteriše pluralizam i mit, koji je prešao u racionalnost zahvaljujući shvatanju da svesno ima prednost i da je dominantnije od mita. Zato je mit prisutan u svakom delu razuma, barem u formi alegorije ili simbola, u umetnosti, koja predstavlja tragove mitskog nasleđa, što je uočljivo kod Ničea²⁰⁸, Frojda²⁰⁹ i Šopenhauera²¹⁰.

Interesantno je da su francuski teoretičari rase podržali superiornost nordijskih naroda, a ne sopstvenih zemljaka. Čak ni uspon nemačkog nacionalizma, usmeren protiv Francuza nije mogao da promeni tok stvaranja rasnih mitova u Francuskoj. Međutim, bilo je i drugih događaja koji su izmenili taj tok, ne samo u Francuskoj, već i u Nemačkoj takođe. Prvi i najvažniji takav događaj bio je „otkriće” arijevske rase.

Godine 1788, Ser Vilijam Džons (Sir William Jones) je razvijao tezu prema kojoj nekoliko evropskih jezika pripada istoj jezičkoj grupi kao i Sanskrit, te je stoga zaključio da imaju isto poreklo (v. Woodard 2004: 2, 535). To je bio korak ka zaključku da, ako je postojao prvobitni jezik, mora da je postojao i prvobitni narod koji je govorio tim jezikom, koji je predstavljao preteču svih indoevropskih nacija. Gobino je ovu ideju kombinovao sa tradicionalnim aristokratskim rasnim razmišljanjem i predstavio tu sintezu kao potpuno objašnjenje ljudske istorije. Njegov *Esej o nejednakosti ljudskih rasa (Essai sur l'inégalité des races humaines)* iz 1853. godine imao je jednu jednostavnu tezu da sve civilizacije potiču od bele rase i da nijedna ne može da postoji bez pomoći te rase (v. Biddiss 1966).

Kroz osvajanje i migraciju, sugerise on, Arijevci su osnovali sve moćne imperije poznate istoriji, ali su svaki put završili mešanjem svoje krvi sa krvlju rasno inferiornih podanika, čime su izgubili one suštinske kvalitete na kojima se zasnivala njihova veličina. Civilizacije koje su stvorili održavale su se još neko vreme, ali, kako je snaga i superiornost izgubljena ovim mešanjem, na kraju su propadale. Ovo je, prema Gobinou, razlog zašto društva propadaju. Pripadnik ovakvog društva je, kako Gobino kaže *degenerisan* i, sa rasne tačke gledišta, potpuno drugačije biće od starih junaka velikih doba. U pitanju je pripadnik društva koje je satkano od loših, degenerisanih elemenata, pod kojima Gobino podrazumeva gubitak originalnih vrlina koje su odlikovale pretke i to kroz lošu vladavinu, zloupotrebu bogatstva, fanatizam i udaljenost od religije (up. De Gobineau 1967: 24). Sam Gobino je verovao da je mešanje rasa tako daleko otišlo da je čovečanstvo osuđeno na konačno uništenje. Ovaj strah se snažno indukuje i kroz Hitlerovo propagandno delo *Moja borba*

²⁰⁸ Kod Fridriha Ničea se ova ideja ogleda u suprotstavljanju dva principa u čoveku – apolonskog i dionizijskog. Apolonski princip jeste princip mere, reda, harmonije i razuma, dok je dionizijski – princip životne snage. Niče smatra da je propast čitave evropske civilizacije otpočela sa Sokratom, koji je dao primat apolonskom principu i na taj način ukinuo ravnotežu među ova dva principa (v. Niče, *Rodenje tragedije* 2020).

²⁰⁹ Zigmund Frojd strah od civilizacije i racionalizacije predočava u delu *Das Unbehagen in der Kultur*, gde pokušava da objasni uzroke tenzija između civilizacije, koja po svojoj suštini zahteva logiku, red i zakone, i individue, koja instinktivno teži bezuslovnoj slobodi. To je odnos koji čoveka stavlja u poziciju većitog neispunjavanja podsvesnih, duboko urezanih potreba, iz čega proizlazi konflikt na relaciji čovek-civilizacija i, prema Frojdu, nasledeno osećanje nelagode u pogledu na civilizaciju. U književnosti je tu ideju razradio, Artur Šnicler (Arthur Schnitzler) u drami *Anatol*. Prvi svetski rat kao jednu od posledica plasira pesimistički zaokret duha i Tanatos kao princip, koji je bio u senci Erosa (up. Berman 2002: 230).

²¹⁰ Kod Artura Šopenhauera dionizijski princip se poklapa sa principom volje, i direktno je suprotstavljen apolonskom (v. Šopenhauer 1981).

(v. poglavlje 8.1.2)²¹¹. U pitanju je strah koji se, imagološki posmatrano, bazira na postojanju „drugosti”, koja predstavlja dominantnu pretnju. Moć koja se pretpostavlja kod ove „drugosti” je tolika da je treba po svaku cenu izbeći i zaštititi se od nje. U takvom konstrukt, neophodna je uloga spasioca, o kojoj je već bilo reči, koji će za svoju misiju imati upravo zaštitu čiste zajednice od pomenute „drugosti” (v. poglavlje 4.2)²¹².

U konstrukciji mita o superiornosti Arijevca učestvovali su mnogi. Tako je 1859. godine, Maks Miler (Max Müller) londonskom društvu pružio opise avantura Arijevaca (v. Roy 2016: 217–228), a iste godine, Adolf Pikte (Adolphe Pictet) je predstavio Arijevce kao rasu kojoj je prema proročanstvu suđeno da jednog dana dominira celom planetom (v. Pictet 1863: 232–246). Mada je ta površna i kvazinaučna identifikacija jezičkih zajednica sa rasnim grupama kasnije opovrgnuta, ideja o superiornoj arijevske rasi je do tada već bila suviše čvrsto uvrežena da bi bila iskorenjena, i do početka sledećeg veka postala je sastavni deo rasnih mitova u skoro svakoj zemlji severne Evrope (v. Poliakov 1977).

Još jedan važan formativni uticaj na političke tvorce mitova 19. veka imala je Darwinova teorija evolucije, koja je bila naučna, a ne praktična po karakteru, ali kako se zasnivala na opštem pogledu na prirodu, bila je lako prilagođena da služi u svrhe praktične argumentacije (v. Weikart 2013: 537–556). U stvari, politički moralisti raznih ubeđenja pronašli su u Darwinu navodno naučno opravdanje njihove unapred smišljene tačke gledišta. Spenser²¹³ je, na primer, naveo zakone prirodne selekcije kako bi podržao svoje zalaganje za konkurentno društvo, a Kropotkin²¹⁴ je, na osnovu istog tog zakona, tvrdio da borba za opstanak favorizuje one vrste u kojima je instinkt za saradnju u potpunosti razvijen. Međutim, niko nije teoriju revnosnije izrabljivao od zagovornika rasne nadmoći, koji su je koristili kao spreman odgovor za sve svoje teorije – naime da priroda ostvaruje svoju svrhu uništavanjem slabih i očuvanjem jakih.

Darvinizam je obezbedio tvorcima rasnih mitova takav koncept prirode i teoretski okvir koji im je omogućio da pomire svoje političke pretenzije sa najnovijim naučnim stavovima. Poslednji važan element u oblikovanju mita o arijevske rasi bio je antisemitizam. Mada istorija ove čuvene predrasude potiče još iz srednjeg veka, karakteristična uloga Jevreja kao polarno suprotnih i iskonskih neprijatelja Arijevaca nije bila razvijena sve do druge polovine 19. veka (v. Feldman 2018: 1139-1150).

Nacionalsocijalisti su u modernoj genetici i darvinističkoj biologiji tražili opravdanje i podršku za svoje rasne doktrine. U svim ovim slučajevima, mora se primetiti da se mitovi tumače i, na neki način, prevode u argumente koji nisu mitske prirode. I dok je do tada rasno razmišljanje bilo povezano sa aristokratijom čiji je antagonist bila revolucionarna Francuska, ujedinjenjem Nemačke i naknadnim zaoštavanjem nacionalnih neprijateljstava u Evropi, aristokratski prizvuci arijevske prevlasti postepeno su slabili – mada nisu u potpunosti bili zaboravljeni – a pojam rase je postao povezan sa idejom nacije. Biti Nemač je, prema mišljenju mnogih patriota, značilo biti Arijevac; i opasnost po naciju bila je, ne nemirni urbani proletarijat, već podmukli stranac koji je eksploatisao njihov rad i zagadio njihov um idejama koje su bile antinacionalne prirode. Taj stranac bio je, naravno, Jevrejin. Jevrejski narod je za Arijevce predstavljao, iz imagološke perspektive, onu „drugost”, oko koje se gradio mit o spasiocu koji će nemstvo odbraniti od neprijatelja. Imagološka analiza u ovom slučaju nudi jasne slike odnosa „mi” protiv „drugih”, pri čemu je jedna strana

²¹¹ Pogledati poglavlje 8.1.2 Propaganda kroz delo Moja borba: metaistorijski i imagološki osvrt.

²¹² Pogledati poglavlje 4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme.

²¹³ Engleski filozof, biolog, antropolog, sociolog i istaknuti klasični liberalni politički teoretičar viktorijanskog doba Herbert Spenser, najpoznatiji po izrazu *preživljavanje najposobnijih*, koji je skovao u *Principima biologije (The Principles of Biology)* iz 1864. godine, nakon što se upoznao sa delom Čarlsa Darvina *O poreklu vrsta (On The Origin of Species)* (v. Darwin 2011). Spenser je proširio evoluciju u domene sociologije i etike i razvio sveobuhvatni koncept evolucije kao progresivni razvoj fizičkog sveta, bioloških organizama, ljudskog uma i ljudske kulture i društava. Tokom života postigao je veliki autoritet, uglavnom među akademikima engleskog govornog područja (v. Spenser 1898-1899).

²¹⁴ Petr Kropotkin je bio ruski istoričar aristokratskog porekla, u ovom kontekstu relevantan zbog dela *Uzajamna pomoć: faktor evolucije (Взаимопомощь как фактор эволюции)* iz 1902. godine (v. Kropotkin 2017).

predvođena spasiocem, Mesijom, koji brani čitavu naciju od naleta neprijatelja, čija se slika kroz propagandu dodatno urušavala, kako bi postupci koje sprovodi spasilac imali svoje značenje, smisao i opravdanje u metaistorijskom smislu.

U prilog ovoj priči, francuski novinar, pisac i izraziti antisemita, Drumon²¹⁵ (Édouard Adolphe Drumont), naglašavao je da su Semiti oduvek u konfliktu sa Arijevcima (v. Anderson 1967). Međutim, dok su ranije bezuspešno pokušavali da ih poraze oružjem, sada su to činili sporo i gotovo neprimetno, pokušavajući da se inkorporiraju u društvo putem koji nije oružani – uzimajući sve poslove u zemlji, od onih najnižih do najprestižnijih, što je u vreme afere Drajfus²¹⁶ doprinosilo negativnoj percepciji materijalistički orijentisanih Jevreja koji urušavaju čistu nemačku kulturu (v. Paci 2022: 260–298). Upravo ovaj pristup je utkan u suštinu nacionalsocijalističke propagande.

Prvi svetski rat izazvao je velike preokrete kako u javnom tako i u privatnom životu, a nada da će mir doneti stabilnost, za mnoge Nemce je urušena periodom inflacije, nezaposlenosti i građanskih nemira koji su bili česti. U patriotskim krugovima Nemci su insistirali na tome da rat nije izgubljen vojnim porazom, već političkim činom izdaje, kao i da je većina nevolja koje su zadesile zemlju posledica po njih nepovoljnih mirovnih pregovora u Versaju (v. poglavlje 8.1.2)²¹⁷. Činjenica da je vajmarska vlada prihvatila pomenute uslove, kao i njena nesposobnost da se izbori sa ekonomskom krizom, izazvala je prezir prema vrednostima liberalne demokratije. Nezadovoljstvo je bilo posebno izraženo kod vojnika koji su se vratili sa fronta, nesposobni da se prilagode civilnom životu nakon ratnog iskustva. Kako je nezadovoljstvo raslo, zahtevi za drastične promene bivali su sve glasiji. Iz imagološkog ugla, ovo stanje beznađa u društvu je predstavljalo više nego plodno tle za konstrukciju takvog diskursa o stvarnosti u kome se realizovao mit o spasiocu. Stoga se može zaključiti da je za sprovođenje nacionalističkih mitova u stvarnost, čime oni dobijaju svoje metaistorijsko značenje, jedan od ključnih neophodnih elemenata bila duboka kriza društva i veoma nepovoljna ekonomska situacija.

Upravo to je bila okosnica Hitlerove ideologije, koji se pozivao prvenstveno na mit arijevske rase. Njegova verzija mita nije bila znatno drugačija od onih verzija iz 19. veka, jer je i on insistirao na borbi i ključnom značaju čiste arijevske krvi. I tog razloga se protivio međurasnim brakovima i potomstvu iz tih brakova jer je smatrao da je to u suprotnosti sa voljom prirode i tvrdio je da su Arijevci jedini tvorci kultura. Isticao je da je ključna karakteristika Arijevaca idealizam, urođena sposobnost da podrede svoje individualne interese zajedničkom opštem dobru, što je ono što Jevrejima nedostaje, te se ceo imagološki sukob između Arijevaca i Jevreja može posmatrati i kao sukob između idealizma i materijalizma. U ovom kontekstu, jedna od specifičnosti nacionalsocijalističkih tvoraca mitova jeste svest o tome da proizvode mitove. I Alfred Rozenberg je, uostalom, zagovarao da aktuelni nacionalsocijalistički mitovi o arijevske krvi, rasi i časti moraju postati deo svakodnevnog života i koristio je reč mit u kontekstu metafizičkog pogleda na svet (v. Rozenberg 2013: 354, 467–469). Tvorci mitova su, dakle, bili svesni praktične svrhe mita u konstrukciji diskursa o stvarnosti.

²¹⁵ Drumon je razlikovao tri glavne vrste antisemitizma. Prvi se odnosio na katolički prezir prema ubicama Hrista, drugi na neprijateljstvo prema kapitalizmu, dok je treći tip bio takozvani *naučni rasizam*, zasnovan na argumentu da rase imaju fiksne karakteristike, a u ovom kontekstu je za Jevreje tvrdio da imaju negativne karakteristike, smatrao je da su delili inferiornost sa Arapima, ali, za razliku od njih, nisu se zadržavali na jednom mestu, nego su zalutali u zemlje Arijevaca, gde su uvek odudarali, jer su imali „čuveni zakrivljeni nos, oči koje trepću, telo predugačko, stopala ravna, noge pognute, kosu koja svuda štrči, ruke vlažna i mokre kao kod licemera i izdajnika” / “the famous curved nose, the blinking eyes, the body too long, the feet flat, the legs bowed, the hair striking out all over, the hand moist and juicy in the way of the hypocrite and the traitor” (Anderson 1967: 33).

²¹⁶ Afera Drajfus bila je politički skandal u Francuskoj između 1894. i 1906. godine. Imenovana je po jevrejskom oficiru Alfredu Drajfusu, koji je nepravilno optužen na doživotnu robiju zbog navodne špijunaže u korist Nemačke. Ovaj skandal je podelio društvo na drajfusovce i antidrajfusovce. Drajfusovce su predvodili Emil Zola (Émile Zola) i Žorž Klemenso (Georges Clemenceau), koji su bili „zaprepašćeni nepravednim suđenjem koje je ugrozilo same temelje francuske demokratije” (Goldberg, Rejner 2003: 177). Drajfus je 1906. godine oslobođen krivice nakon nekoliko godina provedenih u zatvoru.

²¹⁷ Pogledati poglavlje 8.1.2 Propaganda kroz delo *Moja borba*: metaistorijski i imagološki osvrt.

Još jedan mit koji su nacionalsocijalisti oživali bila je stara nemačka narodna priča o ragnaroku²¹⁸. Ovaj mit opisuje smrt bogova u konačnoj borbi sa silama zla i činilo se da potvrđuje već pomenuta Gobinoova sumorna predviđanja. Međutim, nacionalsocijalisti su mu dali mnogo optimističniji prizvuk. Mada su se moćne imperije osnovane od strane Arijevaca raspale, nekorumpirani ostaci rase su preživeli, pogotovo među Nemcima, i oni su se upustili u očajničku borbu da održe svoje nacionalno biće, ali u samom momentu pobede, Jevreji su bili ti koji su ih u njihovoj sredini sabotirali. Njihov ragnarok su bile mračne sile koje su stale iza pobjedničkih armija 1914. godine. Iako poraženi, Nemci nisu bili potpuno uništeni, i postali su svesni velike opasnosti i inspirisani obnovljenom svešću o svojoj rasnoj sudbini, kao i idejom da će se ponovo uzdići, pročititi svoje redove od svih nearijevskih elemenata i primeniti politiku nacionalne regeneracije, zasnovane na principima rasne čistote. Nakon toga, uz pomoć svog velikog vođe – spasioca – ponovo će zagospodariti svetom i svoju uzvišenu kulturu moći da podele sa narodima inferiornijih rasa.

Jasno je da je mit, ili tačnije njegova konstrukcija, bio neophodan za organizovanje nacije i njeno usmerenje ka zajedničkom cilju. Kako Džejms B. Visker (James B. Whisker) u pogovoru delu *Mit dvadesetog veka (Der Mythos des 20. Jahrhunderts)* iz 1980. godine navodi:

„Mit je skela, nadogradnja na kojoj se konstruišu sve druge stvari. On je skelet oko kojeg se gradi organsko telo, koji pokriva cela lepa zgrada. On je forma na kojoj se, malo po malo, komad po komad, metar po metar, razvija narod. Bez te uređenosti *mitom*, narod je prosto neorganizovana zbirka svih tih raznih činjenica i faseta” (Visker prema Rozenberg 2013: 473).

Prema Rozenbergovom mišljenju, Nemci nisu uviđali nedostatak svog mita u ranijoj istoriji, prihvatajući druge jevrejske, panevropske i sve one mitove koji nisu germanski, a zanemarujući svoj, sve do Prvog svetskog rata, odnosno gubitka života dva miliona nemačkih vojnika, kada su svoj mit bazirali na svetskom ratu i nemačkom krvoproliću. Rozenberg beleži da istinska duša nemačkog naroda vodi poreklo od Tome pojca, Baha i Getea, dok su junačka nordijska saga, pruski marš, Bahova kompozicija, Ekhartova propoved i Faust samo „različita iskustva te iste duše i kreacija iste volje” (Rozenberg 2013: 455).

Stoga je logično Rozenbergovo verovanje u neraskidivu vezu između umetnosti jedne rase i krvi te iste rase, koja je uzročno-posledična i neraskidiva (up. Rozenberg 2013: 95). U skladu sa tim, on je bio i veliki protivnik internacionalizovanja umetnosti i nauke, što je video kao ograničenost kosmopolitizma; za njega je umetnost kreacija jedne specifične krvi i kao takva samo za pripadnike te krvi ima značenje, dok ostalima znači vrlo malo ili gotovo ništa.

On ide i korak dalje te u prethodnu tezu dodaje i nauku kao proizvod krvi i izraz germanske kreativnosti, te smatra nordijsko-evropski pristup nauci nemogućim u nekim drugim, prema njegovom mišljenju inferiornijim zajednicama, čiji je pogled na svet drastično drugačiji od germanskog (v. Rozenberg 2013: 95). Stoga se odlučno protivio ideji paneuropeizma, smatrajući da tu ideju diktiraju Jevreji uz pomoć Francuske i da kao program ima za cilj ne asimilaciju germanskih elemenata u Evropi već stapanje rasno haotičnih grupacija radi materijalne dobiti (Isto: 90).

Sličnost sa nacionalnim revolucionarnim mitovima iz ranijih vremena u arijevsom mitu može se videti i u tome što apeluje na naciju nasuprot države, međutim nacionalsocijalisti ovde idu korak dalje i pozivaju na potpuno ukidanje politike, izražavajući tako svoje neprijateljstvo ka Vajmarskoj Republici. Treći rajh, država arijevske rase, nije trebalo da bude konstitutivni politički

²¹⁸ Ragnarok predstavlja vrhunac borbe između dobra i zla, ili, kako to Mirča Elijade navodi „gigantsku bitku između bogova i demona” (Elijade 2020: 18), koju, prema mitologijskim predanjima, najavljuju apokaliptični događaji. Elijade dalje ističe da nakon pročišćujućeg delovanja ragnaroka sledi smrt svih bogova i heroja i konačni povratak sveta u kaos, nakon čega dolazi novi svetski poredak, preporođeni svet.

poredak, nego instrument za ostvarenje rasne sudbine, čiji se autoritet nije se zasnivao na pravu, već na mističnoj komunikaciji između vođe koji ima mitsku ulogu i njegovog naroda. I sam Hitler je naglašavao da je vođa izuzetan čovek koji ima uvid u potrebe svog vremena i koji svojim mudrim instinktom ukazuje na put koji vodi ispunjenju tih potreba, podstičući uverenje da on i samo on jeste taj čovek koji treba da ispuni zadatak koji istorija u tom trenutku zahteva (v. poglavlje 8.1.2)²¹⁹. Dakle, država arijevske rase nije trebalo da bude političko društvo. U tom smislu, koncept nacije je postao besmislen, jer se nije zasnivao na ideji rase. Novi poredak trebalo je postići u smislu rase koja prevazilazi granice države. Zato je Hitler planirao da Zaštitni odredi (*Schutzstaffel*) budu sastavljeni od elitnih arijevskih članova svih nacionalnosti, koji treba da drže vlast u svojim rukama, pod uslovom da dokažu nepostojanje jevrejskih predaka i da stupaju u brak isključivo uz odobrenje svojih nadležnih oficira²²⁰.

U isto vreme, postojala je rešenost da se ospore ideološki temelji države moći (*Machtstaat*)²²¹, koje su formulisali zagovornici fašizma. Najglasniji u ovoj nameri bili su Herman Heler (Hermann Heller), Ernst Kasirer (Ernst Cassirer) i Karl Levit (Karl Löwith). Svaki od njih je drugačije razumeo radikalizaciju politike *Machtstaat-a*, koja je bila specifična za 20. vek. Oni su tu radikalizaciju smatrali izrazom manipulacije, što je bilo tipično za fašizam i nacizam, a u takvom kontekstu, suština države postaje isključivo moć, kao što je to zagovarao zvanični historiograf Nemačke – Trajčke (v. poglavlje 4.1.1)²²². Iza pomenute manipulacije nalazi se težnja ka instrumentalizaciji politike, koja direktno vodi u fikcionalizaciju i nalazi se u srcu fašističkih teorija države. Politička fikcija tako predstavlja krajnji izraz političke instrumentalizacije, koja, u funkciji bilo težnje za političkim preuzimanjem ili održavanjem vlasti, zanemaruje svaku istinu i suštinske vrednosti. Istina je na taj način u potpunosti podređena težnji za moći i samim tim vrlo podložna prilagođavanju u onim društvima gde konstruisana fikcija, odnosno mit, podstiču verovanja masa i služe kao moćno političko sredstvo kroz koje se istina menja, kako bi bila uverljiva i na taj način ostvarila željeni cilj. Na ovaj način se, vrlo plastično, dešava prebacivanje mita iz metafizičke sfere u realnu istoriju, odnosno, tako dolazi do oživljavanja mita i njegovog sprovođenja u praksu. Ovo otvara mogućnosti i za potencijalnu zloupotrebu vladajućeg diskursa o stvarnosti, pa smo tako na primerima i Nemačke, a i Rumunije u međuratnom periodu, videli sistematsko sprovođenje totalne diskriminacije „drugosti”, koja je, iz imagološkog ugla, postavljena kao suprotnost „dozvoljenoj” stvarnosti (v. poglavlje 4)²²³.

Konkretan primer za ignorisanje istine u konstrukciji i eksploataciji mita daje Mos kada navodi da je 1871. godine *Nemačko antropološko društvo* napravilo statistiku o svim oblicima lobanje u Nemačkoj, a naredne godine je usledila i statistika o boji kose i očiju (v. Mos 2005: 105). Eksperiment je sproveden u čitavoj Nemačkoj, sem u Hamburgu, gde je ovo istraživanje smatrano kršenjem ličnih sloboda. Ispitivana su nemačka i jevrejska deca, sa zvaničnim ciljem „da se utvrdi koliko je preostalo pripadnika prarase i da se proceni posebnost naroda i kultura” (Isto). Istraživanje je predvodio Rudolf Virhov (Rudolf Virchow), sa ciljem da „jednom za svagda pokopa mit o rasama” (Isto). Iako je statistika pokazala da Jevreji nisu rasa, nego narod, da plavokosi i plavooki nisu dominantni deo stanovništva, nego da čine samo oko 31 procenat od ukupnog broja Nemaca, istraživanje je bilo zanemareno (Isto). Mit o drugačijoj, superiornoj nemačkoj rasi već je vladao, a verovanje u konstrukte o nadmoći samo je raslo. Ovaj eksperiment je imao za cilj da pokaže jasnu granicu između nemstva i „drugosti”, što nas, iz imagološkog ugla, ponovo upućuje na jaz koji je trebalo održavati, pa makar i veštački, kako bi mit, koji je sada postao deo stvarnosti, na taj način nastavio da živi.

²¹⁹ Pogledati poglavlje 8.1.2 Propaganda kroz delo *Moja borba*: metaistorijski i imagološki osvrt.

²²⁰ v. History. “The SS”, 2019

²²¹ Država u kojoj vlada diktatura, tiranija.

²²² Pogledati poglavlje 4.1.1 Od ujedinjenja do ekstremizacije diskursa o stvarnosti u Nemačkoj: istorijska paradigma.

²²³ Pogledati poglavlje 4. Nacionalne nesigurnosti i nacionalizam kao političko rešenje.

Istorija je poslužila kao snažna baza na kojoj su nacionalsocijalisti utvrđivali svoju istinu. Tako su, na primer, zloupotrebljeni spisi antičkog historičara Tacita, konkretno njegova *Germanija (De origine et situ Germanorum)*²²⁴, koju su čitali i tumačili iz nacističkog ugla, kako bi konstruisali novu istinu. Na taj način su često zapadali u proizvodnju mita i stvarali izmišljene konstrukcije o sopstvenoj veličini i neprikosnovenosti arijevske rase²²⁵, kako bi podržali svoje samoubedenje u tu neprikosnovenost (up. Jerković 2015: 68). Poznato je delovanje Himlerove (Heinrich Himmler) organizacije *Anenerbe (Ahnenerbe)*, koja je istraživala drevnu germansku istoriju i u prošlosti tražila potvrde, autohtonosti nemačkog naroda i prava za činjenje nedela, sa glavnim ciljem da „podržava ideološki važna istraživanja za propagandnu upotrebu” (Jerković 2015: 80). Kako je organizacija bila značajno finansirana, i bavila se mnogim oblastima, organizujući ekspedicije po svetu radi pronalazjenja dokaza za nacistički mit, kao što su merenje lobanja logoraša iz Aušvica ili ruskih ratnih zatvorenika radi upoređivanja sa lobanjama arijevske rase, pristupali su joj mnogi intelektualci (up. Jerković 2015: 53–54). Kasnije je postala sastavni deo SS odreda. U građenju nove ideološke strukture, pri čemu je zloupotrebljeno Tacitovo delo kao i mnoga druga, veličale su se vrline koje krasi nemački narod, kako bi se konstruisala ideološka struktura i osnažila uverenja na kojima se temeljio Treći rajh. Iako u *Germaniji* postoje i navodi o negativnim osobinama germanskih plemena, kao što su lenjost, neprihvatanje mira i mnoge druge krajnosti (up. Tacit 2002: 16), one su jednostavno izostavljene iz analize, a u propagandi se plasirao onaj sadržaj koji je pogodovao konstruisanju slike o drevnom pravu, nadmoći i prirodi arijevske rase.

Dakle, u kreiranju nacističkog političkog mita, tvrdi Rozenberg, bilo je bitno naglasiti da je germanska duša iskvarena uticajima poznih rimskih, hrišćanskih, egipatskih ili jevrejskih ideja i vrednosti (v. Rozenberg 2013: 39). Pozivajući se na Fridriha Drugog, čije je sicilijansko carstvo među prvima postalo svetska svetovna država i čije su provincije bile naseljene nemačkim plemstvom, Rozenberg navodi da su se za vreme Teodorika Velikog preko 200 000 germanskih porodica naselile u predele oko Ravene i Venecije, te su opet nordijske ruke orale tlo srednje Italije i tako opustelu zemlju opet učinile plodnom i nezavisnom od uvoza žita iz severne Afrike (up. Rozenberg 2013: 68).

Kako su priče iz prošlosti prilagođavane pokazuje nam i sam Rozenberg koji zagovara ideje da se u današnjim hladnim morima na severu nalazila veličanstvena Atlantida, sa koje su se vinuli

²²⁴ U delu *Germanija (Germania)*, Tacit navodi priču o precima današnjih Nemaca, prema kojoj je prvi čovek Manus, stvorenje sa razumom i voljom, a njegov otac je bio bog ili div po imenu Tuisto, čije ime označava dvopolno biće i koji je nastao iz zemlje. Manusovi sinovi su postali rodonačelnici najvažnijih nemačkih plemena: Ingevona, Hemiona i Istevona, a svi su živeli na prostoru koji su zamišljali kao veliku kružnu ploču opasanu vodom, u kojoj je živela zmija Midgarda, a svaki od njenih prstenova određivao je trajanje životnog ciklusa po jednog čoveka, a ispod nje se nalazilo podzemno kraljevstvo, kojim je vladala boginja Hel i koji je čuvao pas Garm kao stražar da nijedno živo biće ne dospe u zemlju mrtvih. Time su zaokružene tri sfere starih Germana: svet bogova, svet živih i svet mrtvih (up. Giran, Šmit 2006: 299). U Tacitovoj *Germaniji* piše da bi za starešinu bilo sramota da ga neko nadjača, dok bi za sledbenika bilo sramno da napusti borbu živ, jer se starešine bore za pobedu, a njihovi sledbenici za starešinu, a ratovi i pljačke omogućuju sredstva za život tokom koga sledbenici mogu postati slavni u borbi, te stoga Tacit naglašava da je lakše nagovoriti Germanca da pođe u rat protiv neprijatelja, nego da se bavi poljoprivredom, jer je „lenjost i kukavičluk dobiti znojem ono što se može dobiti krvlju” (Tacit 2002: 16). Takođe, Tacit navodi da Germani ni u kom slučaju nisu pomešani sa doseljenicima i strancima (Tacit 2002: 7). Otuda su svi Germani ličili jedni na druge i imali su „prkosne plave oči, riđu kosu, ogromna tela, sposobna samo za napad” (up. Jerković 2015: 18). Ipak, mora se spomenuti i Tacitovo delo *Istorija*, s početka 2. v. p.n.e, koje se smatra vrhuncem „prefinjenog paganskog rimskog književnog antisemitizma”, jer se u ovom delu ističe da judaizam podstiče „nadmenost prema bogovima i odricanje od otadžbine”, međutim, ono što su smatrali problematičnim bilo je „širenje judaizma i njegov ulazak u različite slojeve rimskog društva, uključujući čak i muškarce i žene višeg ranga, iz senatorske klase”, te je tako judaizam bio „pretnja tradicionalnim ratničkim vrlinama i životnom obrascu Rima, ozbiljan simptom propadanja i dekadencije” (Vistrih 2012: 32).

²²⁵ Zbog uticaja koji je Tacitova *Germanija* imala na ideologije pangermanizma i nordicizma, italijanski historičar jevrejskog porekla Arnaldo Momigliano (Arnaldo Momigliano) ju je nazvao jednom od najopasnijih dela ikada napisanih (up. Jerković 2015: 13). U literaturi se navodi i da je ovo delo imalo ključnu ulogu u formiranju nacističke ideologije i germanskog mita u Trećem rajhu (up. Krebs 2012: 5).

ratnici, bledoliki i plavoooki, sposobni i ambiciozni, sa željom da osvajaju (v. Rozenberg 2013: 31). Oni su se, kako on tvrdi, proširili do severne Afrike i jugozapadne Azije, gradeći civilizacije, a kao dokaze za ove ideje pominje iskopavanja na pojedinim područjima, na kojima se vide naslikani ljudi germanskog izgleda (Isto). Rozenberg intenzivno, kroz čitavo delo *Mit dvadesetog veka*, pokušava da konstruiše i potvrdi nacističku *istinitu priču*, sasvim idući na ruku željama režima.

On ide i korak dalje, te se u predgovoru prvom izdanju ovog dela navodi da više ne vlada međuklasna borba i konflikt između dve crkvene dogme, već svođenje računa između *krvi i krvi, rase i rase, naroda i naroda* (v. Rozenberg 2013: 10). Pod ovim se podrazumeva borba između različitih duhovnih vrednosti. Shvatajući rasu kao spoljašnji izraz duše, Rozenberg ističe da treba prepoznati njenu najvišu vrednost i dati joj značaj koji zaslužuje u državi, umetnosti i religiji, smatrajući to primarnim zadatkom 20. veka:

„da stvori novi ljudski tip iz jednog novog pogleda na život” (Rozenberg 2013: 10–11).

Mada se sa predstavnicima crkve slagao u aspektima rasne duše, naišao je na otpor među njima po pitanju ideje da svi Jevreji imaju sopstveni, zajednički i vrlo specifičan karakter i „svoju krvlju povezanu ideju o bogu” (Rozenberg 2013: 16). S obzirom da protestantski teolozi smatraju „da je rasno vrednovanje naroda nehrišćansko idolopoklonstvo”, Rozenberg ističe da oni time zapravo pomažu Jevrejima, koji su, prema njegovom stanovištu, uvek bili neprijateljski nastrojeni prema Nemcima (Isto). Takođe je smatrao da marksistički materijalizam i finansijski kapitalizam treba ukloniti iz nemačkog života, što je video kao „veliku misiju novog Pokreta nemačkih radnika, koji će, kad to postignu, steći pravo da određuju svoju sopstvenu budućnost” (Rozenberg 2013: 19). Zagovarajući ideju snažnog aktivizma, on smatra da se čovek ne sme odreći sveta i povući u meditaciju i samoću, već sebe „mora smatrati borbenim nosiocem ideje koja čuva svet; mora se podići i naoružati svim stvaralačkim moćima ljudske duše. Bilo kao mislilac ili kao aktivni stvaralac, čovek uvek mora da služi onome što je najviše” (Isto: 33). To znači da nije bilo dovoljno samo verovati u predloženi mit, već se očekivala spremnost na akciju u svrhu odbrane nemstva od neprijateljske „drugosti”, tj. u svrhu borbe koju predvodi spasilac protiv svih onih izvan prihvaćene grupe.

Rozenberg propagira građenje jake nemačke nacije dajući pritom prilično patrijarhalnu i desničarsku viziju Rajha nakon 1933. godine kao saveza muškaraca svesnih svog cilja i najviše vrednosti kojoj teže u budućem životu nacije, naglašavajući pritom da ta vrednost odgovara samoj suštini naroda i da predstavlja uslov za čvrstu disciplinu (up. Rozenberg 2013: 349).

Prema ovom rasprostranjenom mišljenju, Rajh je dominantno patrijarhalan; međutim, postoje teorije u kojima su istaknute žene te koje su značajno doprinele osnaživanju nacionalsocijalizma. Na primer, Regin (Nancy R. Reagin) u delu *Sweeping the German Nation*²²⁶ govori o ženama koje su aktivno učestvovala u etničkom čišćenju i regermanizaciji Nemaca preseljenih iz Sovjetskog Saveza na nemačke okupirane teritorije, gde su ih učili šablonima pravog nemačkog domaćinstva (v. Reagin 2007: 6). Ovi šabloni su striktno usvojeni nakon dolaska Hitlera na vlast i propagirani od strane arijevske majke koje su bile odlikovane titulom *Časni krst nemačke majke (Das Ehrenkreuz der Deutschen Mutter)* – ordenom koji je dodeljivan ženama od 1939. do 1945. godine za doprinos nemačkoj naciji (v. Epstein 2015: 71).

U ovom kontekstu, u kom je politički mit bio veoma snažan, bilo je izuzetno teško poljuljati osnove na kojima se on temeljio, te je tada mladi Bertold Brecht izazvao pravi skandal 1916. godine, rečima:

²²⁶ *Čišćenje nemačke nacije* (prevod naslova Ana Čosić Delić)

„Reći da je umreti za otadžbinu slatko samo je glupa propaganda” (Breht prema Berman 2002: 197–198).

Breht ovde polazi od perspektive egzistencijalne svesti o smrti i ima na umu stare ideale, poljuljane ratom, u čijem haosu kultura postaje laž, a mit postaje promovisana stvarnost. Breht svakako daje dobar metaistorijski osvrt na međuratni period u svojim delima (v. poglavlje 8.1.1)²²⁷. On se samoodređuje kao antimilitarista i u delu *Hauspostille* iz 1927. godine, gde opisuje mrtvog vojnika, koji, uprkos smrti, apsurdno biva proglašen sposobnim za rat i poslat dalje u borbu, praćen uzvicima ohrabrenja i patriotskih slogana, sa sve potvrdom od lekara i blagoslovom od sveštenika (v. Brecht 1997). Kroz Brehtove prikaze u ovom delu na više nivoa se preispituje društvo – od lekarske etike, preko patriotskih uverenja do sveštenikove religije. Na ovaj način nam Breht signalizira pojavu nove težnje u književnosti – da se duh oslobodi nametnutih okvira, koji su dovedeni do apsurdna, ali nam, isto tako, i približava metaistorijsko značenje međuratnog perioda.

Bizarnost slike koju nam Breht predočava reflektuje i bizarnost diskursa o stvarnosti, koji je obojen mitskim do te mere, da čak ni smrt nije prepreka za borbu koju režim zahteva. To znači da je mit bio utkan u samu srž nemačke stvarnosti i da su se po njegovim principima vodile mase, ispunjavajući sve zahteve koje mit nalaže. Tako su, na tragu mita, boreći se protiv „drugosti”, mase izvršavale volju predvodnika – spasioca – koji je u takvom kontekstu mogao da sprovodi svoju volju i obezbeđuje pogodnosti za svoj uski krug pristalica. Mehanizam je, čini se, prepoznatljiv i danas, pa ga možemo „čitati” i u nekim drugim režimima, na nekim drugim prostorima, u nekom drugom vremenu.

5.2 Metaistorijski osvrt na mit kod Rumuna

Mitovi opisuju različite i ponekad dramatične prodore svetog (ili „natprirodnog”) u Svet. Upravo taj iznenadni prodor svetog zaista uspostavlja Svet i čini ga onim što jeste danas.

— Mirča Elijade (Mircea Eliade)

Slično nemačkoj upotrebi mita u konstrukciji diskursa o stvarnosti, i Rumuni su konstruisali mitove, kako bi ojačali svoje zajedništvo i oblikovali nacionalnu svest u tom pravcu. Stoga se i na primeru Rumuna može pratiti sprovođenje mita u stvarnost, sa težnjama da se formira autentičan diskurs o stvarnosti. U tome su se oslanjali na politički, istorijski i religijski mit. Bilo da su se smatrali Rimljanima, Dačanima ili Dako-Rimljanima, Rumuni su se mogli definisati zajedničkim poreklom, jedinstvenim jezikom, zajedničkom istorijom i specifičnom duhovnošću. Stoga su teško mogli da prihvate podelu svojih ljudi u različite nacije, kao što je to slučaj i danas sa Republikom Moldavijom²²⁸ i jednako teško da prihvate kao Rumune one čije su poreklo, jezik i vera različiti, poput Mađara u Transilvaniji, koji su držali do slične koncepcije nacije, te tako nisu bili voljni da se integrišu sa Rumunima (v. Tonk 2016: 39–50). Stoga su Rumuni svoj mit gradili na istoriji, religiji i politici.

²²⁷ Pogledati poglavlje 8.1.1 Odrasi (de)konstrukcije kroz Brehtovo stvaralaštvo.

²²⁸ Moldavija je oduvek bila multietnička regija. Posebno na severu, Moldavci i Ukrajinci vekovima žive mirno i dele zajedničke kulturne odlike. Ujedinjenje Moldavije i Rumunije je sporno usled raznih geopolitičkih dešavanja. Međutim, u literaturi je zabeleženo da dvadeset i dve godine rumunske vladavine, od 1818. godine do Drugog svetskog rata, kada je Staljin izvršio aneksiju Besarabije, mnogi Moldavci, ali i oni koji nisu bili Moldavci, smatraju periodom kolonizacije i eksploatacije (v. Huma 2016).

Za politički mit poslužio im je lik i delo Mihaja Hrabrog, dok je osnov istorijskog mita pružila ideja o Rumunima kao naciji plemenitog porekla i slavne prošlosti, koju su oni dalje nadograđivali, a za religiozni mit su se oslanjali na pravoslavlje i odbranu hrišćanstva (v. Boia 2001: 40). U skladu sa tim, put razvoja koji je rumunsko društvo odabralo u 19. veku može se svesti na tri velika aspekta, a to su nacionalna ideja, plemenito poreklo i pravoslavlje, koji su takođe imali odlučujući uticaj na odnos Rumuna sa sopstvenom prošlošću (v. Ocetea 1979: 140–144).

Mit o Mihaju Hrabrom ilustruje bolje od bilo kog drugog istorijskog modela način na koji se oblikovala nacionalna svest u Rumuniji. Knez Mihaj, koji je kratko vreme (1599–1600) vladao na tri teritorije tri veka kasnije ujedinjene u modernoj Rumuniji, u stvari biva prepoznat kao ujedinitelj tek sredinom 19. veka. Kada govore o Mihaju, istoričari pre 1800. godine ističu, osim njegove izuzetne ličnosti, prvenstveno ideju hrišćanstva i njegove bliske odnose sa carem Rudolfom²²⁹. Kako su postupci Mihaja Hrabrog, kako istorija navodi, često bili podstaknuti ambicijama osvajača, ova je ideja kasnije postala baza za ideju ujedinjene Rumunije.

U svom *Kratkom objašnjenju Istorije Rumuna* iz 1790. godine, Samuil Miku Klajn (Samuil Micu-Klein) rezimira Mihajevu vladavinu, navodeći da je naslednik Vlaške, Mihaj Hrabri, bio veliki ratnik, koji se borio protiv Turaka i obezbedio Transilvaniju caru Rudolfu (v. Pop 1998: 145). Jedan od prvih koji je prepoznao Mihaja kao utemeljivača rumunskog nacionalnog jedinstva bio je Aron Florian (Aaron Florian), koji se detaljno bavio Mihajevom ličnošću i tim istorijskim periodom, te je konačno, u svom drugom tomu *Istorije Rumuna* 1837. godine dao Mihaju mesto koje je smatrao da zaslužuje, zamerajući mu samo to što nije ujedinjenim rumunskim teritorijama dao odgovarajući ustav. Prema njegovom mišljenju, samo tako je mogla započeti nova era, u kojoj su Rumuni mogli da evoluiraju ujedinjeni, zajedno sa ostalim evropskim narodima. Mihaj Hrabri je tako figura iz rumunske prošlosti, oko koje se gradio mit ujedinitelja naroda. Jedinstvo naroda je podrazumevalo i svest o razlici između „nas” i „onih drugih”, te se može posmatrati i iz imagološke perspektive.

Kroz svoje istorijske mitove, Rumuni su se predstavljali kao čuvari vrednosti dva velika modela svetske istorije: rimske i judeohrišćanske. Faza rumunske istorije, koja je započela osnivanjem kneževina u 14. veku, bila je podvrgnuta procesu preuveličavanja, odnosno mitologizacije. Na primer, uočljivo je preuveličavanje izvrsnosti rumunske prošlosti kod istoričara iz 1848. godine, uključujući najveće među njima – Kogalničanu (Mihail Kogălniceanu) (v. Boia 2001: 154–155) i Balčesku (Nicolae Bălcescu) (Isto: 214–219), koji su isticali Rumune kao narod koji je među prvima imao redovnu vojsku, narod koji je prvi uspostavio versku toleranciju, i koji je među prvima usvojio nacionalni jezik za upotrebu u crkvi, državnim i obrazovnim institucijama. Takođe su isticali ulogu rumunskog naroda u odbrani religije i evropske civilizacije od islama. U svom poštovanju konkretnih istorijskih podataka, oni nisu išli tako daleko kao što je to bio slučaj kod Alfreda Rozenberga i njegove preterane glorifikacije nemačke prošlosti, ali jesu u istoj meri ispoljavali želju da Rumunija zauzme privilegovano mesto u evropskoj istoriji, što je bilo u skladu sa političkim projektom afirmacije progresivne nacije u evropskoj zajednici.

Jedan od aspekata koji su izrazito naglašavali išao je u pravcu demonstracije plemenitog porekla i slavne prošlosti, kako bi se integrisali u evropske nacije. Tako su sredinom 19. veka plasirali mit o svom poreklu, u kojem su predstavljeni kao potomci rimskih kolonista, sa minimalnim mešanjem sa Dačanima. Neki istoričari ove struje, kao što je bio Laurijan (August Treboniu Laurian), zagovarali su ideju da istorija Rumuna počinje osnivanjem Rima 753. pre nove ere, a sve što se dešavalo naknadno samo je nastavak slavne rimske istorije. Laurijan je adekvatno prilagodio i hronološki sistem, pa su svi datumi preračunati tako da je osnivanje Rima početak vremena, te bismo prema ovom sistemu, umesto u 2023. godini, bili u 2776. godini (v. Boia 2001: 46–47).

²²⁹ Rudolf II je bio vladar iz dinastije Habzburga, kralj Ugarske (1572–1608), kralj Češke (kao Rudolf II, 1575–1611), nadvojvoda Austrije (1576–1608) i car Svetog rimskog carstva (1576–1612). Bio je saveznik Mihaja Hrabrog (v. Boia 2001: 131).

Istorijski periodi za koje istoričari imaginacije nisu imali dokaza popunjeni su mitskim elementima kako bi se postigao kontinuitet i istorijska afirmacija Rumuna na prostoru Dakije i moderne Rumunije. Primer za za ovo svakako su našli u jednom od patriotskih falsifikata, nastalim 1856. godine, pod nazivom *Huruova hronika (Cronica lui Huru)* (v. Boia 2001: 47–48), delo koje se pripisuje Huruu, navodnom hroničaru vladara Dragoša, osnivača Moldavije, koje je imalo za cilj da usmeri energiju društva u pravcu konstrukcije nacionalnog identiteta u vreme kada je donošena odluka o mogućem ujedinjenju na Pariskom kongresu (v. Bratu 2016). Ovde se radi o imagološkoj perspektivi, iz koje uviđamo da je naglašena rumunska ugroženost od strane neprijatelja kojima je okružena, što je blokiralo autonomiju, dok su se njene borbe za očuvanje samostalnosti slavile. Kroz delo su naglašavani dokazi o starim rumunskim autohtonim demokratskim institucijama i identitet Moldavije, kao i činjenica da joj je Besarabija pripadala od najstarijih vremena.

U građenju ovih istorijskih mitova percepcija aktuelnih vladara je zauzimala značajnu ulogu. Uticaj Mihaja Hrabrog počinje da bleđi, dok se Karol I čini kao neraskidivi deo rumunske istorije i predstavlja novi početak, zasnovan na mnogo starijim temeljima (v. Boia 2001: 98, 162–163, 193, 200–205). Mit o dinastiji Karola I gradio se na činjenici da se njegov predak, Fridrih Colern (Friedrich Zollern), osnivač porodice Hoencolern, borio u bici kod Nikopolja 1396. godine. Karol I je i sam prošao kroz Nikopolj 1877. godine i Rumuniji je dodao Dobrudžu. Tako je Dunav postao snažan simbol oko koga se gradio kraljevski mit jer je vladar doplovio u svoju novu zemlju upravo ovom rekam, koja je povezivala kraljev zavičaj na jugu Nemačke, Zigmaringen, sa zemljom kojom je vladao. Kralj Karol I je bio prvi vladar koji je nosio titulu Princa od Rumunije, a njegov ustav je bio konstitutivan dokument unitarne rumunske države, te mu je stoga pripisivana uloga inicijatora u razvoju moderne Rumunije. Čak i procvat rumunske kulture je predstavljen u velikoj meri kroz interesovanje ovog vladara, te se u različitim izveštajima koji su mu posvećeni, on često pojavljuje kao sveznajući i nadaren superiornim razumevanjem (v. Damean 2016).

U osnovi, ovaj narativ je hiperbolizovan i obojen bojama mita, mada bi bilo teško zamisliti Rumuniju oko 1900. godine bez političke ravnoteže koju je dinastija obezbedila, a naročito bez umerenosti i osećaja dužnosti koje su karakterisale samog Karola I. Ali mit ide dalje od ovoga, odvajajući lik kralja od sveta običnih smrtnika i organizujući čitavu istoriju Rumunije oko jedne ličnosti, smanjujući složenost istorijskih faktora na jedan određen impuls. Na ovaj način se negovao kult kralja Karola I, prvenstveno zbog toga što, istorijski gledano, ni u jednom drugom periodu nije bilo toliko postignuća za Rumuniju, počevši od moderne političke strukture, pripajanja Dobrudže, preko nezavisnosti i kraljevine, železnice i opšteg procvata privrede i trgovine, do velikih klasika rumunskog jezika i rumunske kulture. Mada pomenuti rezultati nisu bili zasluga samog kralja, mit se bazirao na ovoj iluziji, kao i na procesu koji podrazumeva svođenje istorije na dela i vrline jedne centralne ličnosti. Trend mitologizacije kraljevske ličnosti nastavio se i sa Karolovim naslednikom, kraljem Ferdinandom, koji je predstavljen kao kralj rata koji je Rumune povezao u jedan narod, kralj žrtve i rumunske pobeđe u tom ratu, kralj Velike Rumunije, kralj koji je dao zemlju seljacima i uveo univerzalno pravo glasa.

Knjiga Čezara Petreskua (Cezar Petrescu) *Tri kralja* (1934), napisana po narudžbini i namenjena širokim narodnim masama, generiše trostruki kraljevski mit u svom najvišem obliku. Karol I je *tvorac carstva*, Ferdinand *tvorac Velike Rumunije*, a Karol II *tvorac večne Rumunije, otac seljaka i radnika i kralj kulture* (v. Petrescu 1993: 17). Kod Petreskua se javlja potpuna izolacija suverena, što je znak definitivnog ispunjenja mita. Sve što je urađeno u Rumuniji povezano je isključivo sa njihovim imenima.

Kako je u međuratnom periodu u Rumuniji, kao i u velikom broju drugih evropskih država, evidentan bio nedostatak demokratije uz izražen nacionalizam i antisemitizam, Rumunija je bila kontradiktorno društvo. S jedne strane, postojala je elita evropskog karaktera koja nije bila potpuno oslobođena autohtonih refleksa i predrasuda, dok je s druge strane savremenog kulturnog i institucionalnog okvira i uprkos relativno održivom ritmu modernizacije, postojalo neosporno istorijsko kašnjenje u značajnim domenima zemlje, koje se ogledalo u niskom stepenu pismenosti,

mnogobrojnosti ruralnog stanovništva i tradicionalnom demografskom obrascu, koji je podrazumevao visok natalitet, visoku stopu smrtnosti i najveću stopu smrtnosti novorođenčadi u Evropi (up. Boia 2001: 6).

Kada govorimo o stranim uticajima u kontekstu konstrukcije nacionalnog identiteta, moramo naglasiti da se u Rumuniji između 1830. i 1848. godine, kada je otpočelo njeno otvaranje ka Zapadu, njena elita okretala Parizu i francuskoj kulturi (v. Hotineanu 2009). Čak i 1914. godine, u vreme kada je rumunska kultura značajno evoluirala, a njena politika dobijala autonomiju, i dalje je postojala privrženost Francuskoj, sa idejom da Rumunija treba da uđe u rat kako bi odbranila ugroženu francusku civilizaciju. U kolektivnoj svesti nalazila se misao da Rumunija svoj civilizacijski razvitak duguje Francuskoj. Činjenica je da je nakon 1830. godine, francuski jezik postao neizostavni deo obrazovanja i ostao deo školskog kurikulumu sve do komunističke reforme obrazovanja 1948. godine, i u tom periodu, Rumuni su svoje političke, pravne i kulturne institucije gradili po uzoru na francuske. Jezik se menjao pod uticajem francuskog, pri čemu su se gubili orijentalni i slovenski elementi, a rumunski je dobijao novo latinsko ruho, usvajajući veliki broj neologizama francuskog porekla. Poznata je statistika da se 39 procenata rumunskog vokabulara sastoji od pozajmljenica iz francuskog, odnosno, jedna od pet rumunskih reči ima francusko poreklo (up. Boia 2001: 162). Tako je Bukurešt postao *mali Pariz* u kome se nalazilo nekoliko zgrada izgrađenih u pariskom stilu iz poslednjih decenija 19. veka. Ipak, grad nije ni izdaleka ličio na Pariz, mada se intelektualna elita trudila da svojim ponašanjem dočara pariski stil, uprkos činjenici da najveći deo stanovništva ipak nije živeo u francuskom stilu. Ipak, ideja o Bukureštu koji je *mali Pariz*, podstakla je okretanje Rumunije ka zapadnoj civilizaciji na isti način na koji je mit o Mihaju Hrabrom i Dakiji doprineo nacionalnom ujedinjenju. Ovde je važno istaći činjenicu da okretanje Rumunije ka Zapadu nije podrazumevalo okretanje samo ka Francuskoj.

Mada je francuski mit bio veoma moćan, nemački mit mu je parirao, zbog čega ga neki vide kao francuski kontramit u Rumuniji (up. Boia 2001: 162). U periodu do Prvog svetskog rata, Nemačka i Francuska su postale moćne takmičarske sile. Evidentno je bilo da su Rumuni iz Transilvanije i Bukovine imali mnogo čvršću vezu sa nemačkom kulturom i njenim mentalitetom, nego sa francuskom civilizacijom, te su transilvanijski intelektualci čitali francuske autore na nemačkom jeziku, a u školama je, posle francuskog, nemački bio drugi strani jezik.

Shodno tome, kao i zbog činjenice da se ekonomski i politički uticaj Nemačke u jugoistočnoj Evropi znatno više osetio u poređenju sa skromnim prisustvom Francuske, 1883. godine Rumunija se priklonila savezništvu Nemačke i Austrougarske, a nemačko poreklo kralja Karola I je znatno doprinelo nemačkoj dominaciji u Rumuniji (v. poglavlje 4.1.1)²³⁰. Mada je nemački kulturni model bio dominantan za Rumune Transilvanije, divili su se idealizovanom francuskom modelu više nego konkretnom nemačkom modelu. Tako su latinska svest i solidarnost bili domeni koji su doprineli uspostavljanju ravnoteže između ove dve velike zapadne referentne tačke.

Na ovako visokom stepenu mitologizacije dešava se, imagološki posmatrano, karakteristična polarnost između oduševljenosti prema jednom sistemu i apsolutnog odbijanja drugog. Nemački mit je bio opcija kojoj se priklonila manjina, ali uticajna manjina, koju je na prvom mestu predstavljalo društvo *Mladi*, čija je reč bila presudna u kulturnim i političkim dešavanjima zemlje pred kraj 19. veka (v. Miroiu 2014: 32–55). Iako je većina pripadnika ovog pokreta bila oblikovana francuskom kulturom, germanofili su bili ti koji su dali ton pokretu²³¹. Velike ličnosti kulture kao što su književni kritičar i političar Titu Majoresku i najveći rumunski pesnik Mihai Eminesku (koji je na temu francuske civilizacije, a posebno na temu posledica rumunskog kontakta sa Francuskom,

²³⁰ Pogledati poglavlje 4.1.1 Od ujedinjenja do ekstremizacije diskursa o stvarnosti u Nemačkoj: istorijska paradigma

²³¹ Najupečatljiviji slučaj bio je Karvala (Carwale), koji je, uprkos tome što nije imao znanja nemačkog, odlučio 1904. godine da se naseli u Berlinu, gde je ostao do kraja života. Njegova želja je bila da živi u civilizovanoj zemlji, a to je mogla biti isključivo Nemačka (v. Boia 2001: 163).

imao negativan, odbojan stav), školovani su prema nemačkom obrazovnom modelu i pripadali su ovoj struji (v. Boatca 2007).

Do 1914. godine nemački uticaj je znatno jačao i sve više profesora sa Univerziteta u Bukureštu bilo je školovano u Nemačkoj. Međutim, Prvi svetski rat je frankofile i germanofile primorao na eksplicitno pozicioniranje. U kontekstu u kom je Rumunija tražila nacionalno jedinstvo i bila suprotstavljena nemačkoj okupaciji, nije bilo moguće nastaviti odnose od pre rata. Ovde treba spomenuti historičara Nikolaja Jorgu, pre rata pronemački orijentisanog, koji je, po izbijanju rata, izneo zanimljive frankofone ideje u članku *Zašto volimo Francusku* iz 1914. godine, gde navodi da Rumuni vole Francusku, uprkos porazu koji je pretrpela od Nemaca, mada se dive i Nemačkoj uprkos tome što su porazili Francusku, i pita se da li Rumuni vole Francusku zbog njene mode, zajedničkog latinskog porekla i činjenice da čitaju na francuskom (v. Ardeleanu 2019: 128–131). Takođe, skreće pažnju na dobro poznatu činjenicu da Nemačka, isto kao i Rusija i Britanija, želi ekonomsku i političku dominaciju u Evropi, da Austrougarska teži da se učvrsti u hegemonskim pohodima na Balkan, dok Francuska ima za cilj opstanak francuske države i nacije koja čuva svoju teritoriju i svoja prava, bez pohlepe za tuđom teritorijom.

Nakon rata, Jorga se potpuno udaljio od Nemačke i nije želeo da ima dodirnih tačaka sa nemačkom zajednicom, a međuratni period je generalno značio slabljenje nemačkog modela u korist francuskog. Međutim, nemački je ostao drugi strani jezik u školama i mladi Rumuni nastavili su da se školuju u Nemačkoj, a pred Drugi svetski rat, rumunska ekstremna desnica je otkrila afinitete prema nemačkoj nacističkoj ideologiji.

Religiozni mit je takođe evidentno imao značajnu ulogu u procesu konstrukcije rumunskog nacionalnog identiteta. S obzirom na to da je u Rumuniji većinski bila zastupljena pravoslavna hrišćanska vera, istočno pravoslavlje se često naziva „rumunskim pravoslavljem”. Činjenica je da su dugo, pa čak i sada, skoro svi etnički Rumuni prihvatili pravoslavlje kao element nacionalne pripadnosti. Prema rumunskoj legendi, područje Rumunije je u hrišćanstvo uveo Sveti Andrej još u 1. veku nove ere, i ovu legendu su prihvatile i Rumunska pravoslavna crkva i vlada kao deo nacionalnog identiteta (v. Ocetea 1979: 93–95). Ova legenda je znatno pomogla u konstrukciji mita o rumunskoj dugoj i značajnoj istoriji i rumunskom narodu kao jednom od najstarijih naroda Evrope i najstarijih naroda na evropskom jugoistoku, dok su svi njihovi susedi došli kasnije u zemlje koje sada zauzimaju. Takođe je isticano da je dačanska religija uvek bila izvor divljenja za pisce grčko-rimskog sveta, a da su svi njihovi susedi, hristijanizovani mnogo kasnije. Konačno, propagirano je i da je rumunsko pravoslavlje u stvari bilo odbrana hrišćanstva od islama i azijskog varvarizma (up. Kogălniceanu b.g.: 415–416).

Pravoslavni mit je takođe igrao značajnu ulogu u složenom procesu kroćenja duha mladih legionara, kroz duhovnu i telesnu disciplinu i poslušnost. Rumunski fašizam, sproveden kroz Legiju arhandela Mihaila, imao je specifičan odnos prema religiji koja je vešto ugrađena u politički pokret, zbog čega je zadobio svesrdnu podršku crkve. Kodreanu je isticao da je Legija u osnovi nastala iz verskog čina. Bilo je to otkriće do kog je došao za vreme svog boravka u zatvoru 1923. godine (kada je prvi put pomislio na ideju o osnivanju Legije) ispred ikone koja je predstavljala arhandela Mihaila. Tu je predvideo pokret koji će se boriti protiv zla na isti način kao i svetac (v. poglavlje 8.2.2)²³². Kao Hitler u Nemačkoj, Kodreanu je u Rumuniji počeo da gradi mit o samome sebi, predstavljajući se kao spasilac koji predvodi čitavo rumunstvo protiv neprijateljske i ugrožavajuće „drugosti”. Isticanje religiozne mistike ubrzo je postalo jedno od glavnih karakteristika pokreta i donelo veliku popularnost Legiji, posebno u pobožnim seoskim sredinama. Svaki legionarski sastanak započinjao je molitvom koja je vođena ispred ikone. Veća okupljanja koja su se odvijala u selima su se obično vodila u blizini crkve, a mnogi sveštenici pridružili su se Legiji, čineći je tako još popularnijom među vernicima.

²³² Pogledati poglavlje 8.2.2 Propaganda kroz delo *Za moje legionare*: metaistorijski i imagološki osvrt.

Prisustvo ove religiozne mistike prepoznali su i oni koji su proučavali fašizam, tvrdeći da je Kodreanu postao vrsta religioznog mističara, i premda je Legija imala iste opšte političke ciljeve kao i drugi fašisti, krajnji ciljevi bili su duhovni i transcendentalni (up. Payne 2006: 275–277). Zaista, Kodreanu je smatrao da je Bog odredio legionare da izgrade novu Rumuniju. Za njega je obnova zemlje takođe bila preporod u hrišćanskom smislu, te je smatrao da je obezbeđivanje podrške od „duhovnih moći” bilo ključ pobjede koju je želio za Legiju. Prema njegovoj viziji, nedostatak materijalne moći može se nadoknaditi samo većom duhovnom moći, zbog čega je Kodreanu naglasio neophodnost molitve i vere u boga kao veoma važnih faktora za legionara. Međutim, Rodžer Griffin (Roger Griffin) je izneo suprotno gledište, tvrdeći da je religija u stvari bila podređena Legiji u političkom projektu stvaranja Rumunije i novog čoveka (up. Griffin 1993: 26). Neki politički momenti Kodreanuovog pokreta, poput sahranjivanja dvojice legionarskih vođa kao što su Ion Mota i Vasile Marina (v. poglavlje 6.2)²³³ zaista ukazuju na složenost interakcija između verskih rituala i legionarske verzije „sakralizovane politike”, gde ovo drugo postaje vrednije od prvog (v. Мутт 2021: 39–40). Religijski aspekt privukao je mnoge sveštenike u Legiju, koja je sebe pokušala da predstavi kao jedini pokret koji se zaista brine o veri crkve. Legija se smatrala jednim pokretom koji je pomagao crkvi kroz svoj sistem dobrovoljnih radnih kampova. Ova tesna povezanost sa crkvom i verskim obrazovanjem bila je izuzetno korisna za Legiju, i povrh toga, njenoj ideologiji je dodala važnu duhovnu komponentu, koja je doprinela konstruisanju legionarskog diskursa o stvarnosti.

Izložena situacija u Rumuniji se transkulturološki preslikavala sa nemačkog modela, pa je i ovde diskurs o stvarnosti bio izuzetno obojen mitskim, kome se priklanjao deo rumunskog stanovništva, ispunjavajući ono što mit nalaže. Na istom tragu uočljiva je i samovoljnost vođe – spasioca i Mesije – koji radi za sebe i za partiju, sprovodeći diskriminaciju prema „drugosti”, opravdavajući svoje postupke kroz sam mit. I primer Rumunije nam potvrđuje poznati mehanizam, koji se manifestovao u mnogim državama Evrope (v. poglavlje 4.2)²³⁴.

²³³ Pogledati poglavlje 6.2 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji.

²³⁴ Pogledati poglavlje 4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme.

6. Kultura i književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj i Rumuniji

Veliki pisci zemlje [...] uvređeni ekstremnom desnicom, našli su braniocce, slične njima, u demokratskim umovima zemlje.

— Zigu Ornea (Zigu Ornea)

U međuratnom desno orijentisanom kontekstu, kao što je to bio slučaj u nemačkom i rumunskom režimu, uočljivo je da je politika uvek težila da dominira nad književnošću:

„Kao što je poznato, totalitarne ideologije su oduvek želele da porobe književnost. Ovom potčinjavanju težili su i levi i desni totalitarizam”²³⁵ (Ornea 1999: 397).

Kako su, prema rečima Fukoa, „odnosi diskursa, moći, svakodnevnog života i istine bili [su] spojeni na nov način u koji je književnost upletena”²³⁶ (Fuko prema Moramollu 2016: 458), odraze tih sumnji i datog diskursa o stvarnosti možemo videti u delima književnosti, od kojih će neka biti navedena i ukratko analizirana u kontekstu ovog rada. Književnost pruža uvide u ideje, osećanja i stremljenja koja su obeležila dati prostor i dato vreme. Tako se, u ovom kontekstu uočava njena bitna uloga, koja, prema rečima Fukoa, nemilosrdno razotkriva slabosti svake zajednice i ukazuje na to kako se u društvima kroz mitove prikrivaju ozbiljne mane (up. Foucault 2002: 174). Uprkos svojim ograničenjima, kako Fuko navodi, književnost ima posebno mesto i ulogu u svakom diskursu o stvarnosti, jer je ona:

„odlučna da traži svakodnevicu ispod samog svakodnevnog, da prelazi granice, da nemilosrdno ili podmuklo iznosi tajne na videlo, menja pravila ili kodekse, da natera da se ispriča ono neizrecivo”²³⁷ (Foucault 2002: 174).

Ovu svakodnevnicu i neizrecivo u njoj, drugim rečima odraze vladajućeg diskursa o stvarnosti, ispričane kroz književnost, vidimo u mnogobrojnim primerima – od Brehta, preko Mana, Celana do Joneskoa, i mnogih drugih, koji su pomenuti u ovom radu. Književnost na ovim primerima pokazuje i dokazuje da je njena „dužnost da kaže ono što se opire kazivanju”²³⁸ (Foucault 2002: 174). To je njen poseban kvalitet, koji je čini jedinstvenim načinom kazivanja istine, i, posledično, predstavljanja aktuelnog diskursa o stvarnosti unutar jednog društva. Zahvaljujući tome, diskurs o stvarnosti možemo posmatrati kroz prizmu književnosti i kulture, koristeći kako uopšteni pristup za osvrt na širu sliku, tako i konkretna dela zarad bliže ilustracije istraživanog konteksta.

Svakako, intelektualci u vreme vladavine desničarskih režima mogli su biti kako zagovornici tako i protivnici totalitarizma, te tako treba imati u vidu da nisu svi bili ekstremno desno orijentisani, čak ni u društvima koja su dominantno desničarska. Iz tog razloga, stalno imamo na umu njihovu ulogu u konstruisanju diskursa o stvarnosti, čak i kada njihov uticaj doseže do malog broja ljudi jer je diskriminisan i cenzurisano na svim mogućim poljima, što se iz navedenih primera

²³⁵ “As is known, totalitarian ideologies have always wanted to enslave literature. Both left-wing and right-wing totalitarianism has aspired to this subjugation.”

²³⁶ “relations of discourse, power, everyday life, and truth were knotted together in a new way, one in which literature was also entangled.”

²³⁷ “determined to seek quotidian beneath the quotidian itself, to cross boundaries, to ruthlessly or insidiously bring out secrets in the open, to displace rules or codes, to compel the unmentionable to be told”

²³⁸ “the duty of saying what is most resistant to being said”

jasno da videti. Osvrti na njihovo stvaralaštvo nam rasvetljavaju diskurs o stvarnosti međuratnog perioda, čak i u onim slučajevima kada njihov rad nije nastao ili bio prepoznat u realnom vremenu, već mnogo kasnije, kada je veo režima skinut, a istina koju donosi književnost dobila priliku da bude prepoznata, kao što je to sada slučaj sa delima *Doktor Faustus* i *Nosorog*, čijoj su analizi posvećena odvojena poglavlja, zbog jasno uočljivih odjeka konstrukcije diskursa o stvarnosti koja se u njima prepoznaju. A kako smo već pomenuli da nam književnost govori ono neizrecivo, ovoj temi ćemo posvetiti dodatni prostor u narednom poglavlju.

Stoga, kako bismo bolje razumeli nemački međuratni period, uslediće opšti metaistorijski osvrt na kulturu i malo bliži osvrt na književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u nemačkom i rumunskom međuratnom periodu, što će pokazati uticaje nacističkog i fašističkog režima u Nemačkoj i Rumuniji na ovaj bitan aspekt društva. Nakon toga, biće prikazana sažeta analiza odjeka diskursa o stvarnosti u Manovom delu *Doktor Faustus* i Joneskovom delu *Nosorog*, u kojima se reflektuje sama stvarnost međuratnog perioda, ta „pobesnena istorijska stvarnost”, odnosno kontekst u koji je zapao veći deo nemačkog i rumunskog društva toga vremena, u kojima je ekstremizacijom došlo do narušavanja osnovnih ljudskih vrednosti i prava.

Pre razrade koja sledi, treba napomenuti da ovi ekstremizovani diskursi o stvarnosti liče jedan na drugi do gotovo potpune identifikacije, pri čemu im je glavna karakteristika odbacivanje estetike, a ono što ih razlikuje je politički sadržaj, koji im prividno daje oblik neke druge priče (up. Ornea 1999: 404). Ova prividna razlika u narativu prisutna je u metaistorijskoj analizi diskursa o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj i Rumuniji, ali se u pozadini svodi na istu logiku – realizaciju mita o spasiocu i „drugosti” kroz težnju ka uniformnosti, kontroli, podređenosti i poslušnosti, što vodi u diskriminaciju, Holokaust i genocid. Bilo kakvo odstupanje bilo je teško braniti, zbog čega istina koju reflektuju dela iz opozicije ima dodatnu vrednost, o kojoj će biti reči u analizama konkretnih dela.

6.1 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj

Svaka kultura ima zajednički obrazac razmišljanja. To je vezivno sredstvo koje povezuje kulturu, daje joj jedinstvo. Karakterističan način mišljenja jedne kulture ugrađen je u njen koncept prirode stvarnosti, njenog pogleda na svet.

— Rasel L. Akof (Russell L. Ackoff)

Kada je reč o Nemačkoj, u ovom delu je bitno napraviti kontrast između kulture koja je cvetala za vreme Vajmarske Republike i uslova koji su bili uspostavljeni za kulturu u nacističkom periodu. Za ovaj prikaz osvrnućemo se, iz metaistorijskog ugla, na više domena kulture – apstraktnu umetnost, muziku, arhitekturu, film i ukratko na jedno književno delo zarad plastičnije ilustracije – kako bismo prikazali efekte ekstremizovanog diskursa o stvarnosti u međuratnom periodu.

Tokom svog zlatnog doba, Vajmarska Republika je doživela procvat kulture, posebno u Berlinu, gde je razvoj u arhitekturi, umetnosti i kinematografiji bio očigledan. Ovom izrazu kulture umnogome je pomogla činjenica da je Berlin postao centar nemačkog kulturnog i intelektualnog života, gde su živeli i stvarali mnogi značajni nemački umetnici, pisci, akademici i izvođači. Metaistorijski posmatrano, ovakvo kulturno okruženje pružilo je uslove za stvaranje jednog posebnog kulturnog diskursa, koji je podržavao znanje i davao prilike za razvoj aktuelnim akterima

ove epohe. Ovakav kulturni diskurs je davao priliku za razvoj i diverzitet u naučnom i umetničkom pristupu, ne samo dozvoljavajući, nego i podstičući autentičnost, što se u potpunosti promenilo sa nacističkim periodom, koji je, kao što smo već pomenuli, imagološki posmatrano, dodelio „drugosti” sasvim negativnu konotaciju (v. poglavlje 4.2)²³⁹.

Istorijski gledano, Vajmarska Nemačka se tada posebno isticala u nauci i filozofiji kao i vizuelnim umetnostima, i u Nemačkoj su živele i radile istaknute ličnosti poput Martina Hajdegera (Martin Heidegger), koji je svoje glavno delo *Biće i vreme (Sein und Zeit)* objavio 1927. godine, Maksa Planka (Max Planck), dobitnika Nobelove nagrade u oblasti fizike 1918. godine, kao i Alberta Ajnštajna (Albert Einstein), koji je Nobelovu nagradu za fiziku dobio 1921. godine (v. Širer 2015: 214). Pored toga, najuticajniji pokret vizuelnih umetnosti u Vajmaru bila je škola Bauhaus, koju je osnovao Valter Gropijus (Walter Gropius) u Vajmaru 1919. godine, i mada je uticaj Bauhauusa na nemačku arhitekturu bio ograničen, jer se pokret fokusirao na arhitekturu tek posle 1927. godine, a nacisti ga potisnuli već 1933. godine, Gropijus je dizajnirao nekoliko stambenih blokova koji su i danas u upotrebi (v. Carmel-Arthur 2000).

U domenu muzike u Vajmarskoj Republici dominirale su tri teme: moderna klasična muzika čiji su predstavnici bili kompozitori poput Arnolda Šenberga (Arnold Schönberg), Kurta Vajla (Kurt Weill) i Albana Berga (Alban Berg), koji su komponovali klasična dela i opere, zatim džez muzika (v. Kater 2003), usled sve većeg transkulturološkog uticaja američke kulture, i kabare, koji je postao popularan u Berlinu među mladima (v. Ian et al. 2014: 57–142).

U ovom periodu procvat je doživela i kinematografska industrija. Ekonomska situacija vajmarskog perioda proizvela je sa jedne strane ekspresionistički stil u ovoj industriji, sa nerealnim filmskim setovima i preteranim glumačkim tehnikama, dok je, s druge strane, nedostatak sredstava doveo do pokreta *Kammerspielfilm*²⁴⁰, u okviru kog su se izrađivali niskobudžetni filmovi. Ekspresionistički filmski stvaraoci ovog perioda favorizovali su mračnije priče i teme, uključujući horor i zločin, a najistaknutiji filmski reditelji tog vremena bili su Fric Lang (Fritz Lang) i Fridrih Murnau (Friedrich Wilhelm Murnau), sa filmovima kao što su *Kabinet doktora Kaligarija (Das Cabinet des Dr. Caligari)*, *Nosferatu (Nosferatu)*, *Fantom (Phantom)*, *Poslednji smeh (Der letzte Mann)* i *Metropolis (Metropolis)* (v. Hight 1985). Sveukupan metaistorijski pogled na stanje u vajmarskom društvu odavalo je utisak mešavine različitih transkulturoloških uticaja i cvetanja kreativnosti.

Možda je, ilustracije radi, jedan od najboljih metaistorijskih opisa Nemačke u ovom periodu, sa prevratima, nedoumicama, i bezbrojnim ličnostima koje su se smenjivale na vlasti, dat u romanu *Čarobni breg (Der Zauberberg)* Tomasa Mana iz 1924. godine, čija je radnja smeštena u izolovani i naizgled vanvremenski svet lečilišta za tuberkulozu, u kome se prepliće istraživanje ljudske psihologije sa filozofskim razmišljanjem u pokušaju da se otkrije suptilna međusobna igra racionalizma i iracionalnog u modernoj kulturi. Brze tehnološke promene su bile evidentne, a napredak u medicini i nemilosrdna eksploatacija globalne radničke klase doveli su do suštinskih promena u zdravlju i prosperitetu evropske buržoazije, što se jasno odražava u delu.

Glavni protagonist ovog dela, Hans Kastorp, predstavnik nemačke srednje klase, student inženjerstva u Hamburgu, odlazi u posetu svom rođaku, međutim, njegov boravak u sanatorijumu, predviđen da traje samo tri nedelje, se neplanirano produžava na čitavih sedam godina. Metaforički gledano, ovo može biti aluzija na Prvi svetski rat koji je trebalo da traje kratko, ali se neplanirano produžio na čitave četiri godine, što je u tom periodu verovatno navodilo na pomisao da se nikada neće završiti.

Sanatorijum, koji preneseno može da se tumači kao tadašnja društveno-politička scena, predstavlja tačku preseka ljudi iz svih krajeva sveta koji sa sobom donose raznovrsna interesovanja, afinitete, sposobnosti i emotivna stanja. Njih sagledavamo kroz perspektivu Hansa Kastorpa, kroz

²³⁹ Pogledati poglavlje 4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme.

²⁴⁰ *Kammerspielfilm* je vrsta nemog filma, nastao 1920-ih sa idejom da predstavi pozorišnu scenu na malom ekranu, ne uključujući kompleksnu scenografiju, već pre stavljajući akcenat na unutrašnje doživljaje likova (v. Risholm 1992).

čiju prizmu se reflektuju njihova razmišljanja i pogledi na svet. Kastorp tako ne živi samo svoj lični život, već, svesno ili nesvesno, živi i živote pripadnika svoje epohe i zajednice. Kako vreme prolazi, on je izložen različitim gledištima i stavovima koji privlače njegovu pažnju, a tema vremena i njegove relativnosti je u prvom planu. Evidentno je da vreme može da prolazi veoma sporo, kao prvog Hansovog dana u sanatorijumu, koji obuhvata poglavlja od prvog do trećeg, ili može da proleti kroz godine, kao u poslednjem poglavlju. Stoga vidimo da lično vreme postaje dragoceno za one sa žudnjom i svrhom u životu, pri čemu svaki izgubljeni minut postaje mala tragedija, kao i da ga mogu nemilosrdno uništiti i izgubiti oni kojima su životi dosadili. Tako sanatorijum transkulturološki odražava evropsko okruženje ranog 20. veka u kojem su se političke, intelektualne i duhovne ideologije takmičile i sudarale bez razrešenja, postavljajući pozornicu za nasilje Prvog svetskog rata.

Na političkom nivou, oštra diferencijacija iznad i ispod ukazuje na činjenicu da je sanatorijum Berghof utočište bolesti i smrti, simbol bolesnog, šovinističkog evropskog društva pre Prvog svetskog rata, a Kastorpova izolacija od normalnog sveta je simptomatična za uznapredovali stadijum njegove bolesti.

Poglavlje *Sneg* posebno slikovito odražava zanimljiv pristup kulturnoj filozofiji tog vremena (v. Man 2003: 417–442). U ovom poglavlju, Hans na nekoliko sati u toku dana odlazi u opasnu divljinu, udaljavajući se tako od civilizovanog sanatorijuma, i biva zatečen u ledenoj snežnoj oluji. To ga dovodi u stanje polusvesti, u toku koga on razmišlja o krajnjem cilju čovečanstva i smislu egzistencije, te dolazi do zaključka da se dualna priroda egzistencije otkriva na svakom koraku, i da ovaj svet nudi, kako neizmerne lepote, tako i nezamislive užase, koji su personifikovani, s jedne strane, u prikazima prelepih predela, a s druge – u činu ljudskog žrtvovanja u hramu. Sva kultura i civilizacija klanjaju se zakonu smrti:

„Sve naše interesovanje za smrt i bolest nije ništa drugo nego jedna vrsta interesovanja za život, kao što, uostalom, dokazuje humanistička medicinska nauka, koja se na latinskom jeziku tako učtivo obraća životu i njegovoj bolesti i koja je samo varijanta jednog velikog i vrlo akutnog problema koji ja s punom simpatijom hoću da nazovem njegovim pravim imenom: ljudsko biće, nežno čedo života, čovek, njegovo stanje i položaj u univerzumu” (Man 2003: 439–440).

Man ovde govori o uskoj međusobnoj povezanosti života i smrti, u čijem odnosu jedna uslovljava drugu:

„Bezobzirnost smrti proističe iz života, bez nje ne bi bilo života, a Homo Dei se nalazi na sredini – na sredini između te bezobzirnosti i razbora – kao što mu je i položaj na granici između mistične zajednice i nepostojanog individualizma” (Man 2003: 440).

Deluje da se smrt koju donosi Prvi svetski rat na neki način reflektuje u ovim razmišljanjima. Bezobzirnost rata koji je vođen zarad te mistične zajednice koju predstavlja nacionalna država, a koju je sam čovek stvorio, evidentno je proistekla iz samog njenog postojanja i uslovlila je položaj čoveka koji se našao u raskolu između nemogućih zahteva nepostojeće zajednice i sopstvenog individualnog razuma i želje za lepim, mirnim životom, koga možda ne bi bilo bez te mistične zajednice. Istovremeno, egzistencijalizam kao pokret potvrđuje individualnu težnju predstavljenu u romanu – čovekov pokušaj da svoje lično bivstvovanje često postavlja i predstavlja u odnosu na iracionalnost i besmislenost sveta, koji se, posle Prvog svetskog rata, a u osustvu nekog višeg smisla, činio apsurdnim. U tom smislu, Hans Kastorp je predstavnik dekonstrukcije čovekovih poimanja vrednosti iz međuratnog perioda.

Čovek se, dakle, nalazi na sredini puta između Nafta, koji pronalazi lepo u bolesti i poštovanja dostojno u mučenju, i Setembrinija, koji odiše krajnjim humanističkim senzibilitetom. Iz

toga proizilazi, zaključuje Man, da je čovek gospodar suprotnosti, koje postoje samo zato što on postoji – što se nalazi na tragu egzistencijalizma. Man sugerije da je jedina sila koja se suprotstavlja smrti ljubav, tipična za ljudsko biće i ne poriče da je smrt velika sila, naprotiv:

„Kad se ona približi, skida se šešir i ide se na prstima. Ona nosi svečanu naboranu ogrlicu preminuloga, i u njenu čast oblači se čovek ozbiljno i u crninu. Razum je glup pred smrću, jer on nije ništa drugo nego vrlina, a smrt je sloboda, bezobzirnost, bezobličnost, i požuda” (Man 2003: 440).

Dakle, sanatorijum, koji je u suštini jedino okruženje romana i okruženje u kojem Hansovo obrazovanje napreduje tokom godina, odražava Evropu ranog 20. veka, u kojem su se političke, intelektualne i duhovne ideologije takmičile i sukobljavale bez razrešenja, postavljajući pozornicu za kataklizmično nasilje u Prvom svetskom ratu, koje je obezvređilo individualno postojanje. Sam kraj, kroz Manov stav ka ratu, vrlo slikovito prikazuje stanje koje je vladalo u društvu:

„Zbogom ostaj – bilo da živiš ili pogineš! Tvoji su izgledi rđavi; vrzino kolo u koje si se uhvatio produžice se još mnogu grešnu godinicu, i mi se ne bismo smeli opkladiti da ćeš se izvući. Da pošteno priznamo, mi sa priličnom bezbrižnošću ostavljamo to pitanje otvoreno. Avanture krvi i duha, koje su tvoju jednostavnost uzdogle, dopustile su ti da u duhu preživiš ono što fizički po svoj prilici nećeš preživeti. Nailazili su trenuci kad si zamišljao da vladaš i kad ti je iz smrti i telesnog sladostrašća san o ljubavi zagrevao dušu. Da li će se i iz ove svetske svečanosti u čas smrti, iz ove opake grozničave vatre koja svud unaokolo zahvata večernje nebo, takođe jednom uzdići ljubav?” (Man 2003: 633).

Tako, na neki način Man oplakuje društvo, koje se nakon Prvog svetskog rata i živopisnog vajmarskog perioda koji je potom usledio, pretvorilo u pozornicu na kojoj se slavi smrt, gde se nakon dolaska Hitlera na vlast mržnja rasplamsava do te mere, da se stvara jedan diskurs o stvarnosti u kom se čini da je gotovo nemoguće da se ljubav opet jednog dana uzdigne.

Takođe, činilo se da čitav narod, kako Man to navodi, više nije bio začaran, već „izbavljen i oslobođen, – ne sopstvenom snagom, [...], već elementarnim spoljašnjim silama” (Man 2003: 629), s obzirom na to da je nacistička kontrola kulture i umetnosti bila tako stroga, da je vajmarski period procvata iznenada prekinut. Manov roman je, na neki način, predstavljao jedan od poslednjih pokušaja da se čovek i ljudsko stanje u svetu prikažu kroz individualno ljudsko pravo i slobodu postojanja.

Ovo je bilo uočljivo u svim aspektima kulture, a posebno je izraženo u slučaju već pomenute apstraktne umetnosti, koju je Hitler video kao izopačenu, te je preko 6500 umetničkih dela bilo uklonjeno sa izložbi širom Nemačke (v. Peters 2014). S druge strane, takozvana arijevska umetnost, koja je prikazivala fizičku i vojnu moć Nemačke i arijevske rase bila je svesrdno podsticana. U te svrhe, Hitler je, verujući da arhitektura može manifestovati moć nacističkog režima, dao najznačajnijem arhitekti tog perioda, Albertu Šperu²⁴¹ (Albert Speer), da redizajnira Berlin i projektuje stadion u Nirnbergu, gde su se održavali godišnji skupovi Nacističke partije, sa idejom da stvori mesta obožavanja partije i manifestacije njene neprikosnovene moći:

²⁴¹ Glavni arhitekta Adolfa Hitlera (1933–45) i ministar za naoružanje i ratnu proizvodnju. Nakon što je čuo Hitlera kako govori na jednom berlinskom mitingu krajem 1930. godine, entuzijastično se pridružio nacističkoj partiji. Impresionirao je Firera svojim talentom i efikasnošću što mu je omogućilo status koji je ubrzo dobio – Firerov lični arhitekta. Stvarao je pod uticajem starogrčke i rimske arhitekture (v. Zilbert 1981).

„sve što je izgradio režim – čak i ono što je neprijatelj uništio – treba da potvrdi veličinu stila nacističkog društva transcendentnim i neuništivim materijalnim ostacima”²⁴² (Antoszczyszyn 2017: 10).

Uvođenje Špera na umetničku scenu u Nemačkoj bilo je značajno pojačanje za Jozefa Gebelsa (Joseph Goebbels)²⁴³, koji ga je 1937. godine angažovao da dizajnira nemački paviljon na Svetskoj izložbi u Parizu (up. Petropoulos 1996: 71), te su, zahvaljujući upravo njemu i njegovim kamenim skulpturama, Nemci zasenili ostale učesnike. Šper je takođe razvio ono što je nazvao svojom „katedralom svetlosti” – 130 reflektora velike snage koji su okruživali masivnu paradu, a uključeni noću, davali su utisak da su mitinzi okruženi kamenim stubovima nalik grčkim (v. Davies 2012: 102). Uz to, Gebels se u javnim polemikama umnogome oslanjao i pozivao na Špera, i tvrdio da mu lično on pomaže u vezi sa merama protiv kulturnog boljševizma (up. Petropoulos 1996: 71). Uz to, Šper je uživao i podršku Rozenberga, koji ga je smatrao značajnim u sferi kulturne politike, te je upravo Šper odabran da odlučuje koja arhitektonska rešenja će se naći u časopisu *Umetnost u Trećem/Nemačkom rajhu* (*Kunst im Dritten/Deutschen Reich*) (up. Petropoulos 1996: 73).

Kako je konačni cilj bila apsolutna kontrola, nacistička partija je postepeno preuzela proizvodnju i distribuciju i u kinematografiji, kako bi bila sigurna da su filmovi u skladu sa nacističkim idejama i ciljevima. Upravo sa ovim ciljem je osnovana državna profesionalna škola za politički pouzdane filmske stvaraocce, a članstvo u zvaničnoj strukovnoj organizaciji (*Reichsfilmkammer*) postalo je obavezno za sve relevantne aktere iz filmske industrije (v. O'Brien 2003). Nacističke vođe su često koristile filmske zvezde, kao na primer Lil Dagover (Lil Dagover), da pomognu u promovisanju popularnosti stranke u Nemačkoj (v. Ascheid 2003: 39). Interesovanje i uticaj nacista na sve ove oblasti pokazuje do koje mere je partija nastojala da kontroliše aspekte nemačkog života i pridobije stanovništvo za svoje ciljeve. Pored toga, u klasičnoj muzici dela jevrejskih kompozitora poput Mendelsoona i Malera bila su zabranjena, kao i džez muzika, koju su nacisti smatrali crnačkom degeneracijom (v. Nemtsov et al. 2000: 79–100), dok su, nasuprot tome, dela nemačkog kompozitora Vagnera svesrdno promovisana, usled njegove usklađenosti sa režimom (v. Steinberg 2022: 21–46).

Metaistorijski posmatrano, uslovi u kojima se nemačka kultura u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti nalazila blokirali su njen razvoj i redukovali je na diktirane forme, čija je vrednost umanjivana uticajem spolja. Zato su upravo pojedinačni primeri, koji su pružili snažan otpor režimu, doprineli uzdizanju te iste porobljene kulture, koja očigledno nije mogla biti u potpunosti ugušena. Možda nam najplastičnije primere ovog konteksta daje književnost, preko koje će u narednom poglavlju metaistorijski preciznije biti objašnjen diskurs o stvarnosti.

²⁴² “anything built by the regime - even devastated by its enemies - should confirm the greatness of Nazi society style by transcendent & indestructible material remains”

²⁴³ Jozef Gebels je bio ministar propagande u nacističkoj Nemačkoj, jedan od najvećih zagovornika antisemitizma i Hitlerove ideologije. Njegova žena je ubila šestoro njihove dece kad je postalo izvesno da se nacizam urušava, a on je izvršio samoubistvo pre nego što su Rusi došli u Nemačku (v. Hermann 2011).

6.1.1 Metaistorijski pogled na nemačku književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti

Umetnost nije ogledalo koje se drži stvarnosti, već čekić kojim se ona oblikuje.

— Bertold Brecht (Bertold Brecht)

Kao što je već napomenuto, na početku 20. veka nemački modernizam je zapravo bio skup različitih književnih pokreta, uključujući ekspresionizam, novu objektivnost i dadaizam, od kojih je ekspresionizam bio najpoznatiji. Bio je to snažan odgovor na kaos i patnju savremenog života, koji je dostigao svoju kulminaciju tokom Prvog svetskog rata. Georg Trakl (Georg Trakl), Georg Hajm (Georg Heym) i Gotfrid Ben (Gottfried Benn) su u svojoj lirskoj poeziji stvarali zastrašujuće slike rata, urbanog života, ugnjetavanja i bolesti, i, iako je Trakl u svojim scenama na bojnopolju iskazivao vizionarski misticizam, Hajm i Ben su stvarnost predstavljali kao grotesknu, iskrivljenu, i potpuno zastrašujuću, a njihova poezija, kao i čitava ekspresionistička umetnost tog perioda, bila je puna jarkih boja poput crvene, zlatne, ljubičaste i plave, koje su za ove pisce imaju duboki značaj (v. Bogosavljević 1998).

Ekspresionizam je u Nemačkoj bio odgovor na masovnu emigraciju u grad uslovljenu industrijalizacijom zarad prosperiteta, gde su ljudi uskoro bivali suočeni sa životom siromaštva, depresije i praznine. Pored toga, Prvi svetski rat je lebdeo u vazduhu, te je to bilo vreme obeleženo besmisлом i verskim sumnjama, podstaknutim Darwinovom teorijom porekla čoveka i Ničeovom tvrdnjom da je Bog mrtav. Metaistorijski gledano, nastao je egzistencijalni vakuum, u kome se običan čovek osećao izgubljeno. U tom vakuumu, umetnik je osećao potrebu da stvara glasno i divlje, kako bi pokušao da izgradi most između sadašnjosti i kreativne budućnosti. Stoga se može zaključiti da je taj nemački ekspresionizam bio ogorčen protestni pokret koji je iznedrio stil moderne umetnosti, mračnog i sirovog izraza, nalik na duboki urlik.

Na sličan način je ekspresionistička drama kritikovala podređenost radnika mašinama i bezdušnost moderne tehnologije, mada ju je donekle videla i kao instrument koji bi mogao pomoći u stvaranju socijalističke utopije (v. Benson 1984). Ekspresionistička pozornica postala je tako sredstvo za transformaciju svesti kod publike. Drama Ernsta Tolera (Ernst Toller) *Promena (Die Wandlung)* iz 1919. godine prikazuje ovu vrstu transformacije u mladiću koji svoje užasno ratno iskustvo pretvara u novu svest o bratstvu ljudi (v. Toller 2018), dok njegova drama *Masa-čovek (Masse-Mensch)* iz 1920. godine predstavlja tragični pokušaj radnice da izvrši masovnu revoluciju među svojim kolegama radnicima i tako ih izbavi od nasilja i uvede u miran suživot (v. Toller 2014). Sa sličnom društveno-ekonomskom pozadinom, drame *Gas I (Gas I)* iz 1918. (v. Kaiser 1920/a) i *Gas II (Gas II)* iz 1920. godine (v. Kaiser 1920/b) Georga Kajzera (Georg Kaiser) predstavljaju priču o grupi radnika u proizvodnji gasa osujećenih u pokušaju da preuzmu kontrolu nad tehnologijom i uspostave radničku utopiju u bratstvu i miru. Dakle, ekspresionistička drama u fokus stavlja radnika i utopijsku ideju o njihovom bratstvu i jedinstvu i svetu bez nasilja.

Dela Franca Kafke (Franz Kafka), a posebno njegove dve priče *Presuda (Das Urteil)* iz 1913. (v. Kafka 2013/a) i *Preobražaj (Die Verwandlung)* iz 1915. godine (v. Kafka 2015/b) mnogo duguju ekspresionizmu i, mada se često razmatraju u kontekstu tog pokreta, njegovo pisanje se više može opisati kao rana faza eksperimentalnog modernizma. Kafkina centralna briga, kao i kod drugih modernista 20. veka, jeste problematična priroda ljudske subjektivnosti i ograničenja individualne percepcije i znanja. Njegova upečatljiva narativna tehnika, prvi put razvijena u *Presudi*, predstavljanje stvarnosti iz ograničene tačke gledišta trećeg lica, omogućava identifikaciju sa njegovim potlačenim i pasivnim protagonistima, i istovremeno shvatanje koliko je njihov pogled duboko pogrešan. Kafkini nedovršeni romani, posebno *Proces (Der Prozess)* iz 1925. (v. Kafka 2013/b) i *Zamak (Das Schloss)* (v. Kafka 2015/a) iz 1926. godine, istražuju dalje aspekte neizbežne

zarobljenosti pojedinca u subjektivnosti. Kao i mnogi drugi modernisti, Kafka se bavio problemima autoriteta i moći, te se njegovi likovi osećaju beznadežno potčinjeni neobjašnjivim silama povezanim sa patrijarhalnim društvenim strukturama i previše mehanizovanim i birokratizovanim svetom. *Pismo ocu (Brief an den Vater)*, posthumno objavljeno 1960, a napisano 1919. godine, mada nikada nije dostavljeno njegovom ocu, otkriva autobiografsku pozadinu sukoba oca i sina, koji je Kafka uključio u mnoge svoje priče, što i jeste u stvari tematska okosnica koju je delio sa ekspresionistima (v. Kafka 2004). Groteskni element u Kafkinom pisanju proizilazi iz njegove sklonosti da metafore shvati bukvalno, kao kada se „beskičmenjak” Gregor Samsa, protagonista *Preobražaja*, jednog jutra probudi i otkrije da je postao insekt, stvorenje bez kičme. Kafkina ljubav prema paradoksima i logičkim zagonetkama proizvela je jedan veoma simbolični stil pisanja, često nazivan kafkijanskim stilom, koji je ilustrirao položaj pojedinca čitave prve polovine 20. veka, približavajući nam vladajući diskurs o stvarnosti, inače vrlo nepovoljan za čoveka, naročito onog čija su se stanovišta kosila sa nametnutim načinom mišljenja:

„Kafkina književnost postojanja – na naravno neuporediv način – deo je ekspresionističke književnosti postojanja. Kao što literatura kod Kafke govori o graničnim sukobima između života i smrti, ekspresionistička književnost govori o egzistencijalnim graničnim situacijama – anksioznosti, iskustva smrti, krivice i patnje. Ponavljane metaforičke paradigme su već poznate od Kafke: beskućništvo, gubitak orijentacije, impotencija, 'odbačenost', izloženost, ranjivost, anksioznost, ludilo, bolest, zatvor, otuđenje. Sve su metafore gnostičkog porekla. Oni definišu ekspresionističku književnost kao književnost egzistencijalnog iskustva otuđenja. I oni govore o 'užasima iz snova' postojanja”²⁴⁴ (Kurc, Šreken prema Corngold 1988: 250).

Kafkine predstave stvarnosti, metaistorijski gledano, boje čitav 20. vek u kafkijanske boje, dajući mu tako jedan tmurni obris, siluetu usamljenog pojedinca, koji stoji sam naspram svih dešavanja koja su zadesila 20. vek. Tako uviđamo konflikt između sistema koji sprovodi diskriminaciju i genocid s jedne strane i pojedinca koji se nalazi u bezizlaznom položaju nekog kafkijanskog procesa 20. veka s druge strane.

Roman koji takođe treba pomenuti ovde, a koji je sasvim sigurno postavio temelje za nemački modernizam je svakako Rilkeov (Rainer Maria Rilke) roman *Zapisi Malte Lauridsa Brigea (Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge)* iz 1910. godine, čija se radnja odigrava u Parizu u formi fragmentarnih zapisa. Ovaj roman prikazuje savremeni gradski život kao višestruke refleksije dezorijentisanog pripovedača koji uzalud pokušava da povрати direktnu narativnu logiku koje se priseća iz priča iz mladosti (v. Rilke 1964). Rilke nam približava međuratnu dezorijentaciju čoveka, koja na stranicama Malteovih zapisa postaje gotovo opipljiva. Na ovaj način, dobijamo još jedan prikaz aktuelnog diskursa o stvarnosti, u kome živi čovek međuratnog perioda.

Herman Hese (Hermann Hesse) na sličan način razvija mnoge teme i ideje modernizma u delu *Stepski vuk (Der Steppenwolf)* iz 1927. godine, prikazujući iskušenja podeljene psihe rastrgane između konvencionalnog i umetničkog sveta, ženskog i muškog, razuma i halucinacija, i završava se grotesknom nadrealističkom epizodom smeštenom u „Magično pozorište” (v. Hese 2017).

Mnogi drugi romanopisci ovog perioda su takođe eksperimentisali sa predstavljanjem svesti u podeljenom svetu. *Berlin Aleksanderplac (Berlin Alexanderplatz)* iz 1929. godine Alfreda

²⁴⁴ “Kafka’s literature of existence—in an of course incomparable way—is part of the Expressionist literature of existence. As literature in Kafka speaks of border skirmishes between life and death, Expressionist literature speaks of existential border situations—of anxiety, the experience of death, guilt, and suffering. Its recurrent metaphorical paradigms are already familiar from Kafka: homelessness, the loss of orientation, impotence, ‘thrownness,’ exposure, vulnerability, anxiety, madness, sickness, imprisonment, alienation. All are metaphors of Gnostic origin. They define Expressionist literature as a literature of the existential experience of alienation. They too speak of the ‘dream terrors’ of existence.”

Deblina (Alfred Döblin) (v. Deblin 2004), trilogija *Mesečari (Die Schlafwandler)* (1930–32) Hermana Broha (Hermann Broch) (v. Broh 1958) i nedovršeni roman *Čovek bez osobina (Der Mann ohne Eigenschaften)* Roberta Muzila (Robert Musil) (v. Музил 2006) koriste više tehnika kao što su naracija toka svesti, montaža, esejistička refleksija ugrađena u narativ i eksperimentalni vizionarski odlomci, kako bi se predstavio problematičan odnos između individualne svesti i modernog sveta koji se doživljava kao pretnja individualnom identitetu. Uz to, sva tri pisca su bila duboko zainteresovana za psihološke i društvene determinante kriminala: protagonist Deblinovog romana je oslobođeni zatvorenik, glavni lik u trećem tomu Brohove trilogije postaje zločinac, a nekoliko likova u Muzilovom romanu opsednuto je sudbinom osuđenog seksualnog ubice. Iz metaistorijskog ugla, svi pomenuti pisci davali su jedno novo značenje aktuelnom vremenu, predstavljajući individualnu nesnađenost, tenzije i rascepe u doživljajima stvarnosti, što se odražavalo i na zajednički vladajući diskurs o stvarnosti.

Međutim, u nemačkoj književnosti sa dolaskom nacista na vlast dolazi do značajnih promena, posebno zbog činjenice da književno stvaralaštvo potpada pod nadležnost propagandnih institucija koje su imale puna ovlašćenja nad izdavačkim kućama i knjižarama i koje su temeljno sprovodile kontrolu nad svim što je napisano, kako bi se država prikazala u željenom svetlu, uz neprekidnu promociju Hitlerovog propagandnog dela *Moja borba (Mein Kampf)*, koje je trebalo da zauzme status ravan Bibliji (v. poglavlje 8.1.2)²⁴⁵.

Sa tim ciljem, vršena je stroga selekcija, kako po pitanju samih autora, tako i po pitanju tema, i samo je onim autorima koji su bili prihvatljivi za nacističku državu bilo dozvoljeno da pišu, i to na nekoliko unapred određenih tema. Prva tema je podrazumevala iskustva sa fronta, što je trebalo da promovira prijateljstvo i saborstvo na prvoj liniji fronta, ali i hegemonski obojene nacionalsocijalističke ideje. Najpoznatiji autor u ovoj kategoriji bio je Verner Bojmelburg (Werner Beumelburg), koji je, kao odgovor na Remarkov bestseler *Na zapadu ništa novo* iz 1928. godine, napisao ratni roman *Grupa Bozemiler (Gruppe Bosemüller)* 1930. godine. Ovaj desničarski autor, i sam učesnik u bici kod Verdona²⁴⁶ sa sedamnaest godina, želeo je da opovrgne pretpostavke o izgubljenoj generaciji, promovisujući ideju da su svi nemački vojnici koji su se borili na prvoj liniji fronta bili ujedinjeni bliskim drugarstvom, što je trebalo da postane društveni model nacionalnog preporoda (v. Beumelburg 1938). Sa njegove tačke gledista, Prvi svetski rat nije predstavljao uništenje i zločin protiv čovečnosti, već je bio neizostavni deo smislene budućnosti.

U ovom romanu, Bojmelburg prikazuje malu grupu koju pripovedač posmatra spolja, i za razliku od dešavanja u Remarkovom romanu *Na zapadu ništa novo*, ovde gotovo da i nema susreta sa neprijateljem. Heroji se izlažu borbenoj vatri i metalnim krhotinama, ali nigde nema komunikacije sa zarobljenim protivnicima, niti bilo kakve intenzivnije razmene, čak ni sa umirućim neprijateljem.

Kao jedan od najpoznatijih autora kasne faze Vajmarske Republike i nacističke ere, Bojmelburg je u svojim delima slavio nacionalsocijalizam kao vaskrsenje masa u duhu vojnika iz rata, i rado pisao o pripajanju Austrije Nemačkoj, kao i o Španskom građanskom ratu, a od 1933. godine u njegovom radu pojavljuje se i antisemitizam, koga do tada nije bilo u njegovim delima.

Njegova dela, *Baraž oko Nemačke (Sperrfeuer um Deutschland)* iz 1929, književno-istorijska rasprava o Prvom svetskom ratu (v. Beumelburg 1929), i *Grupa Bozemiler (Gruppe Bosemüller)* iz 1930. godine, najpoznatiji su i do sada najistraženiji romani o nemačkom nacionalnog frontu. Autor je oba dela napisao sa nacionalističke, izrazito antidemokratske tačke gledišta, propagirajući rovošku zajednicu i buduću državu frontovskih vojnika. Uprkos tome ili možda baš zbog toga, ova lako čitljiva dela, napisana racionalnim, trezvenim tonom, učinila su ga u to vreme autorom bestselera.

Druga odobrena tema za književna dela bila je pogled na svet – *Weltanschauung*. Ova dela su imala zadatak da formiraju svest nacije o nemačkoj dominaciji u odnosu na druge narode kao i

²⁴⁵ Pogledati poglavlje 8.1.2 Propaganda kroz delo *Moja borba*: metaistorijski i imagološki osvrt.

²⁴⁶ Bitka kod Verdona odigrala se 1916. godine između francuske i nemačke vojske (v. Gažević 1975: 432–436).

da promovišu nacionalsocijalizam i već definisane poglede i stavove Hitlera i Rozenberga. Ovo je trebalo da promovise rasni mit i tako pomogne u konstruisanju nacističkog diskursa o stvarnosti, koji je trebalo da postane opšteprihvaćeni diskurs o stvarnosti na celoj teritoriji zemlje. Jedan od pisaca čija su dela, mada pisana pre dolaska nacista na vlast, bila promovisana u ovoj kategoriji, bio je Hans Grim (Hans Grimm), koji je propagirajući pangermanizam, umnogome pomogao podizanju opšteg raspoloženja u Nemačkoj za prihvatanje nacionalističke i ekspanzionističke politike Adolfa Hitlera (v. Giaccaria, Minca 2016).

Grimova lična iskustva u južnoj Africi pružila su materijal za njegova književna dela, dok je njegov stil bio pod velikim uticajem staroislandskih saga. Roman *Narod bez prostora (Volk ohne Raum)*, objavljen je 1926. godine, suprotstavlja široko otvorena prostranstva južne Afrike izrazito skućenom položaju Nemačke u Evropi (v. Grimm 1933). U ovom romanu, Grim se bavi nemačkim doseljenicima u jugozapadnoj Africi, njihovom ulogom u južnoafričkom ratu kao i njihovom odlučnom rešenju da zadrže svoju zemlju uprkos odredbama Versajskog sporazuma.

Narod bez prostora ima skoro 1.300 stranica, i opisuje doživljaje Kornelijusa Fribota, koji, dolazeći iz ruralne sredine u grad, pokušava da organizuje svoj život prema idealu svog rodnog kraja, jer „um i duša nastavljaju da se hrane iz korena svog doma” (Grimm 1933: 16). Naglašavajući blisku vezu između ljudi i tla i aludirajući na prostornu skućenost podanika nemačkog carstva – tadašnje goruće nemačko pitanje – uz kritiku ideologije socijaldemokratije, Grim zagovara teritorijalno širenje kako bi se osigurala hrana za nemački narod i stvorio prostor za napredovanje nacionalsocijalizma, koji je video kao rešenje političkog pitanja Nemačke (up. Grimm 1933: 146). Grimov tok misli, koji proizilazi iz ideje o narodu bez prostora i njegovih političkih razmatranja, pratimo kroz problem neusklađenosti između stope rasta broja stanovnika i ograničenosti prostornog kapitala Nemačke, koji se čak i smanjuje usled odredbi Versajskog sporazuma. Grim konačno rešenje vidi u industrijalizaciji Nemačke i stvaranju nove klase – proletarijata – što bi, posledično, dovelo do novog poretka.

Kritikujući međunarodni socijalizam koji usled jevrejskog porekla samog osnivača Marksa nema sluha za specifične potrebe raznih naroda, Grim zagovara ideju nacionalsocijalizma, dakle socijalizma u etničkim uslovima, koji bi mogao da odgovori na specifične zahteve koji proističu iz etničke pripadnosti. Prema Grimovom stanovištu, socijalizam može da funkcioniše samo na nacionalnom nivou, te on u daljem toku romana zauzima stav i o nacionalnom identitetu, koji je moguće razviti samo ako „Nemci žive na nemačkom tlu”²⁴⁷ (Grimm 1933: 604).

Treća odobrena tema bila je rezervisana za dela koja su isticala izuzetnu lepotu nemačkih regija, a najpoznatiji autori u ovoj kategoriji bili su uglavnom pesnici kao što je Agnes Migel, poznata po svojoj narodnoj poeziji. Prva Migelina zbirka pesama pojavila se 1901. godine pod nazivom *Pesme (Gedichte)*, a do 1945. objavila je 33 knjige pesama, pripovedaka i drama, kao i redovnih članaka u novinama, naročito u *Istočnopruskim novinama (Ostpreußische Zeitung)* i u mnogim drugim časopisima. U ranoj karijeri uglavnom je pisala o univerzalnim temama kao što su tok života čoveka, priroda, život na selu, odnos sa bogom i prošlost, sa akcentom na nemačkoj prošlosti (v. Appelt 1936: 67–70). Iznad svega, izuzetna melodičnost i slikovitost jezika karakterišu stihove Agnes Migel. U pesmama koje je ostavila za sobom nailazimo na poniranje u čudne, arhaične svetove, pokušaj prevazilaženja granica između života i smrti, kao i srećna i bolna sećanja na stari zavičaj.

Manji deo njenih najpopularnijih pesama i priča smešten je u Istočnu Prusku, dok njena najpoznatija rana pesma nosi naslov *Žene iz Nidena (Die Frauen von Nidden)*²⁴⁸ iz 1907. godine. U ovoj depresivnoj i izražajnoj baladi selo Niden (današnja Nida u Litvaniji) postaje žrtva epidemije bubonske kuge, a sedam žena koje su preživele dobrovoljno bivaju žive zakopane pored peščanih dina u blizini sela, jer nema više nikog živog da napravi kovčeg za njih i nikoga da za njima plače.

²⁴⁷ „Deutsche leben auf deutschem Boden”

²⁴⁸ Pesma *Žene iz Nidena* je dostupna na http://www.handmann.phantasus.de/g_frauen_von_nidden.html, poslednja poseta 4.12.2022.

Za vreme Trećeg rajha u njenom radu pojavljuju se nacionalsocijalističke teme, veličanje rata i majki koje rađaju nemačku decu. U pesmi *S one strane Visle (Über der Weichsel drüben)* iz 1920. godine, propagirala je strah od Poljaka, koji su, kako je sugerisala, težili da pregaze Istočnu Prusku. Takođe, zanesena nacionalsocijalizmom, napisala je dve ode Adolfu Hitleru. Prva, iz 1936. godine, nosila je naslov *Vođi (Dem Führer)*, dok je druga, *Za vođu (An den Führer)*, objavljena kao predgovor u njenoj zbirci *Ostland*²⁴⁹ (*Ostland*) 1940. godine i predstavlja otvoreno dodvoravanje Hitleru. Međutim, u njenim delima, iako predstavljaju izraz nacističke ideologije *Blut und Boden*²⁵⁰, nije bilo tragova antisemitizma (v. Martini 1971: 514–515).

Romantični pogledi ove pesnikinje na nemački način života ugroženog stranim silama išli su u korak sa ideologijom političke ekstremne desnice, pa je, kao i većina konzervativnih Nemaca, Migel dala svesrdnu podršku nacistima kada su preuzeli vlast 1933. godine. Tada je njena karijera doživela procvat, a izabrana je i za člana Pruske akademije umetnosti, koja je prethodno bila nemilosrdno očišćena od svih demokratskih, liberalnih i jevrejskih članova (v. Falcoff 2016: 2). Godine 1933. služila je kao senatorka u potpuno nacističkoj Nemačkoj akademiji poezije, telu koje je prihvatilo isključivo nacističke književne umetnike. Njene knjige su bile univerzalno hvaljene u nacističkim novinama i časopisima, često je čitala poeziju na radiju, i 1936. godine dobila je jednu od najprestižnijih kulturnih nagrada nacističke Nemačke – Herderovu nagradu. U jednoj od svojih pesama – *Nemačkoj omladini (An Deutschlands Jugend)*, neposredno posle početka Drugog svetskog rata, ona poziva mlade da slede Firera (v. Murdoch 1990: 126–133).

Konačno, poslednja poželjna i odobrena tema za pisanje, bila je rasna doktrina, pomoću koje se slavila veličina arijevske rase, pogotovo u poređenju sa Jevrejima, Slovenima i drugima koje su često označavani kao *podljudi (Untermenschen)*. Najpoznatiji autor u ovoj kategoriji bio je Gotfrid Ben, koji je, mada iz sasvim drugačijih pobuda, svoja dela fokusirao na vitalnost nemačkih predaka, dajući tako, ne sasvim namerno, podršku nacističkom viđenju sopstvene nadmoći.

Gotfrid Ben je bio jedan od ignorisanih, zloupotrebljenih i proteranih pisaca, ne zbog pisanja, već zbog pogrešne politike, što je, metaistorijski posmatrano, poražavajući uticaj 20. veka na književnost. Istorija književnosti je puna sličnih primera, koji su je obeležili neobičnim odsustvima, nejasnim ćutanjima i zaboravom. Slično se dogodilo i sa nemačkim pesnikom Gotfridom Benom, koji gotovo potpuno izostaje iz biblioteka i istorija književnosti, mada je – uz Brehta, Celana i Rilkea – jedan od velikih nemačkih pesnika 20. veka.

Kao zapažen i uspešan lekar u pešadijskom puku, Ben je 1912. godine objavio svoju prvu zbirku pesama – pamflet pod nazivom *Mrtvačnica i druge pesme (Morgue und andere Gedichte)*, u kome na šokantan, neobično precizan i izrazito ekspresivan način, koji bi se grubo mogao opisati kao medicinsko-ekspresionistički, opisuje svoje iskustvo obdukcije (v. Bogosavljević 1998: 102–105). Intelktualno, njegova vizija sveta bila je vrlo jednostavna i podrazumevala je medicinski nihilizam, pa je tako čovek u njegovim ranim radovima bio roj mračnih instinkata, sa krhkim manirima koji su pokušavali da ga obuzdaju, što je i bila njegova česta tema: sopstvo, masa neurona i nervnih završetaka, koji registruju mnoštvo spoljnih utisaka.

Priroda Benovog mračnog razmišljanja podrazumevala je teatralnost, sablasnost i preuveličavanje (v. McIsaac 2019: 213–238). Ben je bio instinktivan, a ne promišljen čovek i pisac, i stoga ranjiv na određenu vrstu društvenog i intelektualnog iskušenja. Stoga, kada se oko 1930. godine pojavila nacistička ideologija, činilo mu se da upravo ta ideologija nudi neku vrstu paralele njegovom radosno-maničnom ekspresionističkom pristupu: hvalospev krvi, nauci i zemlji. Zastupao

²⁴⁹ Deo istočne Evrope pod kontrolom Trećeg rajha, koji je obuhvatao zemlje Pribaltika, Belorusiju, deo Ukrajine, Rusije i istočne Poljske, sa sedištem u Rigi (v. Zimmerer 2005: 197–219).

²⁵⁰ Književnost krvi i tla (*Blut und Boden Literatur*) odnosi se na književnost koja je stvarana pod snažnim uticajem ideologije krvi i tla u nacionalsocijalističkoj Nemačkoj. Ova književnost je odražavala, a istovremeno i podsticala ideal nacističke Nemačke o rasno definisanom nacionalnom telu (krv) ujedinjenom sa nemačkim prostorom (tlo), koji je trebalo proširiti u skladu sa hegemonskim stremljenjima nacionalsocijalističkog režima.

je stav da oni koji su napustili Nemačku nemaju pravo da sude onima koji su kao i on sam ostali, jer samo oni koji su ostali mogli su da shvate pravu prirodu nacizma.

Zbog svoje podrške, izabran je u pesničku sekciju Pruske akademije 1932. godine i imenovan za njenog šefa godinu dana kasnije, a u oktobru 1933. godine, Ben je bio jedan od 88 potpisnika zakletve vernosti Hitleru (*Gelöbnis treuester Gefolgschaft*). Međutim, Benov nacizam bio je samo prolazan i već početkom jula 1934. godine, nakon Noći dugih noževa, njegova odanost režimu se završila, jer je shvatio da nacisti nisu bili divlji kulturni pesimisti kojima se divio, već kriminalni političari, bez ikakve umetnosti u sebi. Smenjen je sa mesta šefa odeljenja za poeziju Akademije, i kao odgovor je ponovo izabrao da ode u vojsku (v. Hoffmann 2020).

Ipak, pesme koje je Ben napisao između 1920. i 1930. godine, a koje su učvrstile njegovu reputaciju, predstavljaju posebno dostignuće – one su bile male skulpture u koje je Ben utkao svoje ekspresionističke instinkte.

Takođe, u okviru književnosti međuratnog perioda, nalazimo ono što bismo mogli nazvati političkom fikcijom, žanr koji možda najjasnije oslikava promene koje su se u tom periodu javljale, ne samo kod književnika nego i u opštoj populaciji, te u ovim delima vidimo preplitanje ideologije i umetnosti fokusirane na lični doživljaj istorijskih promena u datom društvenom trenutku i poretku. Mnoga od ovih dela bave se potragom za (izgubljenim) identitetom, kako ličnim tako i nacionalnim, kulturnim i političkim. Jedan od glavnih primera koji se bavi potragom za identitetom u nemačkom međuratnom periodu je svakako Hana u romanu *Velika promena ili Hana i sloboda* (*Der Umbruch oder Hanna und die Freiheit*), nemačko-jevrejske književnice, feministkinje i psihološkinje Alise Rile-Gerstel (Alice Rühle-Gerstel) sredinom 30-ih godina 20. veka (v. Rühle-Gerstel 2022).

U ovom romanu, protagonistkinja Hana, rođena u Pragu krajem 19. veka, odlazi u Vajmarsku Republiku ubrzo nakon Prvog svetskog rata, gde nakon udaje postaje član Komunističke partije i uključuje se u otpor protiv nacističkog režima. Nakon hapšenja muža, ona beži u rodni Prag, kada glavni zaplet romana i počinje. Njen gotovo dvogodišnji boravak u Pragu zasenjen je njenom nesposobnošću da se pomiri sa različitim aspektima svog identiteta, jer nakon povratka shvata da se otuđila od porodice, bivših prijatelja i kulture svog rodnog grada, a da nije u stanju da se poveže sa drugim nemačkim beguncima pošto se njena situacija veoma razlikuje od njihove. Imagološki gledano, pojam nepripadanja za nju ipak nije nov, jer je odrastala sa majkom češkog i ocem nemačkog porekla u vreme Austrougarskog carstva, što je podrazumevalo stalni osećaj rezervisanosti. Izraz *Heimat* (*domovina*) koristi se u mnogim varijacijama tokom celog romana. Gubitak doma, a time i svih imagološki faktori koji nude identifikaciju kroz odnos „ja” i „drugi”, kako u Nemačkoj tako i u Pragu, izazivaju u njoj osećaj nepripadanja, izgubljenosti i nepoželjnosti. Taj osećaj nepripadanja je prati nakon neuspešnih pokušaja da se integriše u različite kolektive, na poslu, među nemačkim beguncima, u ljubavi i u svojoj porodici, a posebno među članovima Komunističke partije.

Mešovitog porekla, članica Komunističke partije iz buržoaske porodice, obdarena snažnim intelektom, senzitivna, mada u isto vreme i žena koja izrazito snažno zagovara svoje političko uverenje, čini se da kombinuje nepomirljive karakterne crte koje joj ne dozvoljavaju da pronađe jednostavan odgovor na svoje pitanje identiteta. Čini se da ne pripada u potpunosti ni jednoj grupi i sve više počinje da sumnja u esencijalizam identiteta koji je sama sebi konstruisala u Nemačkoj. Kada je nakon dve godine na kraju izbačena iz Komunističke partije i proterana iz Čehoslovačke, bez doma i domovine nastavlja da luta svetom sama, konačno pronalazeći slobodu, što je i nagovešteno u naslovu romana. Taj osećaj nepripadanja, koji se ne odnosi samo na nacionalnu pripadnost ili identitet, već takođe i na razne druge moguće integracije koje nude kolektivi poput verskih ili političkih grupa, na kraju joj pruža slobodu da bude ono što jeste.

Konačno slobodna i bez potrebe za pronalaženjem imagološke potvrde svog identiteta, ideologije, osobe ili institucije, ona pronalazi i prihvata svoje pravo složeno *ja*. Analize romana su često konstatovale da Hanina potraga za identitetom potiče iz iskustva izgnanstva, tumačeći tako

roman uglavnom kao primer književnosti u egzilu, mada se može posmatrati kao vanvremenski. Hanina priča je možda jedna od retkih koja poručuje da tek kada se čovek oslobodi kalupa kolektivnog identiteta, može zaista konstruisati svoj pravi, lični identitet.

Naposletku treba napomenuti da se veliki značaj književnika i umetnika u nacističkoj Nemačkoj očitava u činjenici da su 1944. godine, Adolf Hitler i Jozef Gebels lično sastavili listu najvažnijih umetnika Trećeg rajha (*Gottbegnadeten-Liste*), a sam Hitler je sastavio posebnu listu nezamenljivih umetnika (*Sonderliste der Unersetzlichen Künstler*), koji su bili oslobođeni svih ratnih obaveza. Na toj listi, među dvadeset i pet književnika i umetnika, Agnes Migel je bila rangirana kao jedna od šest najvećih nemačkih pisaca.

Sa metaistorijske tačke gledišta, efekti nacističke kontrole u domenu književnosti bili su izuzetno mračni, može se reći i kataklizmični. Spaljivanjem hiljada knjiga, bilo zato što su smatrane subverzivnim ili što su predstavljale ideologije suprotne nacizmu, bilo zato što su dela jevrejskih, pacifističkih, klasičnih, liberalnih, anarhističkih, socijalističkih i komunističkih autora (v. Guenter 2016), nacisti su 1933. godine na dramatičan način započeli svoj kulturni zločin. Ipak, ni paljenje knjiga ni rigorozna nacistička kontrola stvaranja nisu uspeali da u potpunosti uguše slobodu izraza i stvaranja.

Stoga, imajući u vidu sve odlike totalitarnog režima – stepen kontrole, uniformnost, grupni pritisak – u domenu kulture, ne čudi što je jedan od najvećih intelektualnih egzodusa u istoriji počeo upravo kada su nacisti preuzeli vlast u Nemačkoj 1933. godine. Desetine hiljada naučnika, pisaca, umetnika, reditelja, glumaca i drugih stvaralaca, napustili su tada svoju domovinu i pobjegli prvenstveno u Sjedinjene Države, ali i drugde gde su mogli da nastave da stvaraju. Dakle, ovo mračno poglavlje u istoriji Nemačke ipak nije uspelo da spreči mnogobrojne stvaraoce, koji su u to vreme bili nepoželjna lica u Nemačkoj, da nastave da stvaraju i svedoče o onome što se zaista dešavalo, samo na nekom drugom prostoru, koje je bilo spremno da čuje o diskursu o stvarnosti koji je vladao u međuratnoj Nemačkoj. Primeri su mnogobrojni, a u ovom radu se osvrćemo, između ostalog, na Manove romane, među kojima upravo *Doktor Faustus* nudi vrlo plastičnu sliku Nemačke, čiji je diskurs o stvarnosti ekstremizovan toliko da su autori bili prinuđeni na egzil, a njihova dela bivala osuđena na lomaču, čime se simbolično ubijao, ili barem blokirao, taj drugi, opozicioni diskurs o stvarnosti, koji je nudio mnogo više od onoga što je nudila režimska diktatura. O filozofskom, metafizičkom pristajanju jedne nacije na opisani diskurs o stvarnosti možemo da saznamo upravo iz ovog dela. Ono nam prikazuje svu nerazumnost i bezumnost ekstremizovane ideologije, metaistorijski mrak ovog perioda i neumitni krah takvog jednog ekstremizovanog ludila, te stoga predstavlja temu sledećeg poglavlja.

6.1.2 Odjeci ekstremizovanog diskursa o stvarnosti u Manovom romanu *Doktor Faustus*

Loša Nemačka je samo dobra Nemačka koja je zalutala.

— Tomas Man (Thomas Mann)

Doktor Faustus – jedno od najznačajnijih dela Tomasa Mana predstavlja metaistorijski i metafizički prikaz ekstremizovanog zanosa Nemačke međuratnog doba. Kao takvo, ovo delo se može posmatrati kao sveobuhvatno iskustvo Nemačke pred ratom. Prema rečima Bihalji-Merin, ono „upija sve ono što je bitno, što sačinjava novu stvarnost XX veka” (Bihalji-Merin 1965: 120). Samim tim, *Doktor Faustus* odiše sveprisutnom teskobom od početka do kraja, a lik Fausta odgovara „pesnikovoj nameri da njegovim likom, koji je toliko nemački, predoči i rasvetli aktuelnu

sudbinu Nemačke” (Isto: 139–140), u kontekstu u kom se „romantizam visoko razvijene tehnike” pod nacistima preobratio u „histerično varvarstvo okrilačeno idejom o porobljavanju sveta” (Isto: 140). U romanu je, dakle, predložen takav diskurs o stvarnosti, koga karakteriše, a ujedno i remeti, hegemonski i megalomanski pristup, metaistorijski vrlo sličan onome koji je zahvatio Nemačku između dva svetska rata.

S obzirom na to da je roman pisao dok je svet bio u vrtlogu rata, a on u egzilu, deluje da je Man odabrao ovu temu kako bi povukao paralelu između Adrijana Leverkina, protagoniste *Doktora Faustusa*, i moralne dileme i krivice nemačke nacije (up. Von Rohr Scaff 2004: 169). Prema Manovim rečima, Leverkina interakcija sa đavolom „ilustruje fašističko ludilo i poprima političku boju”²⁵¹ (Man prema Von Rohr Scaff 2004: 168). Činjenica da je Man gotovo proročki uočavao u kom se smeru kreće nacistička priča, stavlja ga u red onih mislilaca koji su prepoznali obrasce tog diskursa o stvarnosti, protiv koga se trebalo boriti. Ova povezanost umetnosti i života u romanu *Doktor Faustus* proširuje korelaciju prisutnu u svim Manovim delima, jer je Man verovao da umetnik predstavlja „ljudski duh u svojoj suštini i da je obrazac života sadržan u umetničkom delu”²⁵² (Isto: 168–169). Otuda i muzika kao odraz Leverkina duha, koji je skrenuo u „đavolsku” stvarnost²⁵³ i počeo da je živi i nadograđuje.

Važno je istaći da se Tomas Man od samog početka oštro protivio Hitlerovom nacionalsocijalizmu, jer, pod uticajem Ničeovog viđenja da kultura zahteva konstantno obnavljanje²⁵⁴, nije mogao da toleriše društvenu regresiju koju je taj režim donosio (v. Lehnert, Wessel 2004: 13). Smetalo mu je i što su se i nacionalsocijalisti takođe pozivali na Ničeove antidemokratske ideje za svoj pokret, što je kulminiralo nakon što je Hitler preuzeo vlast u Nemačkoj²⁵⁵. Stoga je, neposredno po dolasku Hitlera na čelo države, policija u Minhenu dobila

²⁵¹ “Leverkuhn’s stimulation by the devil illuminated the fascist frenzy and took on a political colouring”

²⁵² “the human spirit in its essence and that the pattern of life is contained in the work of art”

²⁵³ Bila je to stvarnost, koju je Man predstavio u govoru održanom 18. avgusta 1924. godine u Štralzundu, sećajući se početka Prvog svetskog rata, kada navodi: „Danas se sećamo nemačkih muškaraca i mladića koji su pre deset godina krenuli u odbranu nemačke zemlje, krenuli grudi punih vere u besprekornu čistotu nemačke stvari i u veliku, bolju budućnost, puni strahopoštovanja i spremni da, ako tako mora biti, za tu veru i tu budućnost poginu. Sećamo se onih koji su za nju poginuli. Oni su nas uistinu zadužili i treba da ih s dubokom zahvalnošću pomenemo uvek kada se govori o stvari zajednice, o Nemačkoj” (Man 2012: 158). Man je isticao neophodnost poštovanja onih koji su pali u Velikom ratu, želeći time da podstakne osećanja ključna za građenje nacionalnog ponosa i zajedničkog nacionalnog identiteta. Takođe, osim poštovanja prema onima koji su dali život za otadžbinu, nastojao je da probudi poštovanje i prema onima koji će tek uobličiti zemlju u samostalan entitet, novu Nemačku koju ne treba da prati osećanje stida zbog okolnosti u Prvom svetskom ratu. U svom spisu *Nemačka i demokratija – Nužnost sporazuma sa Zapadom*, on govori o stravičnim iskustvima, fizičkom i psihičkom kolapsu kroz koji je Nemačka prošla u godinama pre i posle 1918. (up. Man 2012: 169–170), kao i o nemačkom narodu koji je čvrsto verovao da se bori za svoju čast i svoje pravo da bi na kraju bio poražen kroz glad, koja je nastala usled fizički iscrpljujuće blokade i kroz psihički demoralizujuću kampanju, koja je ciljala da poljulja njihovu veru. On ističe i da je nadirući nemački fašizam nastao kao produkt upravo tog osećanja nemoći u kombinaciji sa nacionalističkim, čak i antihumanističkim talasom koji je kao posledica rata zapljusnuo Evropu. Međutim, u osnovi svega toga on vidi potrebu da se izgradi i održi nacionalno jedinstvo, a platforma za građenje nemačkog nacionalnog identiteta, smatra, treba da bude obrazovanje i vaspitanje: „Rat i revolucija su me učvrstili u uverenju da se pitanje čoveka nikada ne može rešiti politički, već samo duševno-moralno; da svaka reforma mora krenuti ne od menjanja oblika vlasti ili ustava već od pojedinačnog čoveka; da je, ukratko rečeno, političko pitanje zapravo pitanje vaspitanja. Neka Istok spas traži u verskom žaru, a Zapad i Jug u udarnoj snazi političkih ideja” (Man 2012: 159). Slične ovoj Manovoj izjavi jesu Herderove reči: „Idimo sopstvenim putem [...] neka se svugde lepo ili ružno govori o našoj naciji, našoj književnosti, našem jeziku: oni su naša svojina, samo naše biće, i neka to bude dovoljno” (Herder prema Smit 2010: 121).

²⁵⁴ U delu *Rađanje tragedije (Die Geburt der Tragödie)*, Niče navodi svoje verovanje u predstojeći preporod starog helenskog sveta, u čemu pronalazi i nadu u obnovu i pročišćenje nemačkog duha kroz vatrenu magiju muzike (up. Niče 2020: 105).

²⁵⁵ Niče u svojim delima nije iskazivao antisemitske ideje. Naprotiv, u delu *S one strane dobra i zla (Jenseits von Gut und Böse)*, naveo je šta Evropa duguje Jevrejima, spominjući i dobro i loše, čemu su i umetnici i filozofi zahvalni: „veliki stil u moralu, užasnost i veličanstvenost beskonačnih zahteva, beskonačna značenja, ceo romantizam i uzvišenost moralnih upitnosti” (Nietzsche 2000: 594). Niče Jevreje naziva najjačom, najčvršćom i najčistijom rasom u Evropi, rasom koja opstaje i u najgorim uslovima, i to čak i bolje nego u „povoljnim uslovima, sve zahvaljujući

naređenje da se Man zatvori u koncentracioni logor Dahau. Međutim, s obzirom na to da je Man tada bio na odmoru u Švajcarskoj, poslušao je upozorenja prijatelja da se ne vraća, te od tog momenta počinje njegov egzil, a činjenica da je proteran iz domovine ga je uznemiravala više nego gubitak kuće i ušteđevine (Isto: 16).

U ovom kontekstu, *Doktor Faustus* jeste dijaloški roman koji predstavlja međugru između strašnih društvenih događaja i tragičnih ličnih događaja muzičara, čiji je duh i um poremećen „đavolskim” silama. Priča o usponu i padu Adrijana Leverkina ispričana je kroz naraciju njegovog prijatelja doktora filozofije i profesora klasičnih jezika Serenusa Cajtbloma, koji priču pripoveda na osnovu sećanja iz 1940-ih godina. Struktura dela ističe uzajamnost između unutrašnjeg i spoljašnjeg sveta, odnosno odraze unutrašnjih borbi na samoj površini Leverkinove ličnosti i njegovog muzičkog stvaralaštva.

Pisanju romana *Doktor Faustus* prethodila je ozbiljna priprema u smislu dugih razgovora sa Stravinskim²⁵⁶, Šenbergom²⁵⁷ i sa istoričarem muzike Adornom (v. Bihalji-Merin 1965: 139). Mada su prve stranice romana napisane 1943. godine, kada je i Nemačka postalo jasno da se nova nacionalna ideja izrodila u fašizam, roman je objavljen tek 1947. godine, kada je na neki način predstavljao umetničko predstavljanje antiljudskog ideala, koji je Nemačka imala pred sobom 30-ih i 40-ih godina.

Priča se odvija na dve vremenske ravni, prva pripada naratoru Cajtblomu, a druga kompozitoru Leverkinu. Narator Cajtblom započinje svoje pisanje kada i Man – 1943. godine – i privodi priču kraju u vreme kada se rat bliži kraju – 1945. godine. On nam predstavlja biografiju Adrijana Leverkina tokom pada nemačkih gradova pod pritiskom ruskih trupa, i pripovedajući događaje sa početka 20. veka, on periodično vraća čitaoca u sadašnjost, praveći specifičnu paralelu između života pojedinca i cele zemlje. Sećajući se Leverkina, on uvodi vesti o ratu isprepletane razmišljanjima o kulturi i klimi koja je omogućila da nacistička istinita priča zavlada u Nemačkoj. Pored komentara istorijskih okolnosti i događaja, Cajtblom opisuje unutrašnji život svog prijatelja kroz njihove razgovore i prepisku, i, što je najvažnije, približava nam Leverkinova dela. Povezanost između ovih elemenata je data kroz suprotstavljanje i analogiju između stanja sveta i duhovnog stanja umetnika, te tako Cajtblom predočava glavne teme u vezi koju povlači između krize istorije i unutrašnjeg života umetnika, koja se ogleda u muzici kompozitora.

vrlinama koje se danas označavaju kao poroci – pre svega zahvaljujući odlučnoj veri koja se ne treba stideti pred „modernim idejama” (Isto: 595–596). Niče takođe smatra da su Jevreji u Nemačkoj tražili samo svoju domovinu, mesto gde bi okončali lutanje, zbog čega bi bilo korisno „proterati sve antisemitske kreštalice iz zemlje” („to expel the anti-Semitic screamers from the country”) (Isto: 597). U Ničeovo vreme (1844–1900) antisemitizam je bio nedovoljno snažan da bi predstavljao pretnju za društveni i politički poredak: „Antisemitske organizacije su bile suviše međusobno podeljene, previše ograničene u dostizanju privlačnosti za izbornu telo, a nisu imale ni harizmatične političke vođe, koje bi mogle da postignu nešto više od kratkotrajnog uspeha na izborima” (Vistrih 2012: 86).

²⁵⁶ Igor Stravinski (1882–1971) bio je ruski kompozitor, čiji je centralni instrument bio klavir, a u stvaralaštvu je pratio pravilo da „nikada dva puta ne ponavlja isti kompozicioni postupak”. Njegova dela *Petruška* (Petrushka) i *Posvećenje proleća* (*Le sacre du printemps*) izazvale su snažne reakcije publike. Od 1920. do 1939. godine živeo je u Francuskoj, a nakon toga u Americi (v. Andreis 1963: 652–653). O napuštanju Rusije rekao je da čovek ima samo jednu otadžbinu, a to je zemlja u kojoj se rodio, te je mesto rođenja najvažniji faktor u njegovom životu, i da mu je žao što su ga okolnosti odvojile od otadžbine i što nije bio u mogućnosti da pomogne Sovjetskom Savezu da stvara novu muziku. Izjavio je da nije svojom voljom napustio Rusiju, iako mu se mnogo toga u toj zemlji nije dopadalo, ali svakako zadržava pravo na kritiku zemlje koja je njegova i koju voli (up. Walsh 2006: 901–902).

²⁵⁷ Šenberg (1874–1951) je bečki kompozitor, koji je veoma rano otkrio svoj talenat za muziku, u početku se služio konvencionalnim muzičkim sredstvima, koje je vremenom prevazišao, pa je 1898. godine naišao na negodujuću recepciju publike i neke njegove pesme su izviždane zbog „neuobičajene kontrapunktske pratnje”. Kako je karijeru održavao u Beču i Berlinu, morao je da emigrira 1933. godine, prvo u Španiju, a zatim u Ameriku, gde je nastavio da stvara. Svojim delom *Pet komada za klavir* (*Fünf Klavierstücke*), koje je nastalo između 1920. i 1923. godine, Šenberg je stvorio novi stil, koji je zasnovan na inovativnoj teorijskoj osnovi, i podrazumeva uvođenje dvanaesttonske tehnike (dodekafonije), pa je od tada komponovao tako što je za dela (na primer u Valceru op. 23 br. 5) birao „dvanaest tonova hromatske lestvice, u određenom redosledu od koga nije odstupao u toku dotičnog komada” (Heveler 1990: 377–379).

Ukratko, protagonista Adrijan Leverkin, rođen 1885. godine u Nemačkoj, gde kao srednjoškolac uči da svira klavir, od samog početka se razlikuje od vršnjaka po blagoj aroganciji i tajnovitosti i težnjom za privatnosti, te sam izjavljuje svom profesoru muzike Krečmaru:

„Bojim se, dragi prijatelju i majstore, da sam ja loš momak, jer u meni nema topline. Rečeno je, doduše, prokleti neka su i ispljunuti koji nisu ni hladni ni topli, nego mlaki. Sebe ja ne bih nazvao mlakim; izrazito sam hladan, – ali, u svom sudu o samom sebi, ja, da se razumemo, želim da budem nezavisan od ukusa one sile od koje dolazi blagoslov i prokletstvo” (Man 1980/a: 187).

Ipak, Cajtblom u Leverkinu, odnosno u njegovom stvaralaštvu, vidi nešto više, pitajući se jesu li oni koji ga optužuju za varvarstvo,

„ikad, makar samo i uz pomoć oka koje čita, oslušnuli izvesne lirske partije – ili smem reći samo: momente? – 'Apokalipse', mesta u pesmi praćena kamernim orkestrom, koja bi i nekom tvrđem nego što sam ja mogla naterati suze na oči, jer zvuče kao usrdna molitva za dušu?” (Man 1980/b: 120).

Ovo nam sugeriše na dualnost Adrijanove ličnosti, koja se proteže tokom celog romana, što može da asocira na sveopštu dualnost, prisutnu u ljudima, koja im zauzvrat omogućava da sa jedne strane postižu izuzetna ostvarenja, a sa druge budu potpuno nezainteresovani ili čak okrutni prema svetu²⁵⁸.

Na studijama teologije na Univerzitetu u Haleu, Leverkin upoznaje nastavnika psihologije religije, Šlepfusa, koji podučava svoje učenike teoriji stvarne magije i demonskog prisustva u ljudskom životu. Međutim, Leverkin napušta teologiju i, preorijentišući se na filozofiju, sve više teži muzici.

Kada u Lajpcigu odlazi u javnu kuću, sreće devojkicu bademastih očiju i postaje opsednut njome. Nakon godinu dana te opsesije, odlazi u Bratislavu, gde uprkos njenom upozorenju da boluje od sifilisa, on insistira na intimnosti. Po povratku u Lajpcig, primoran je da potraži medicinsku pomoć, međutim, usled teškoća, odustaje od pokušaja da pronade lek. Serenus Cajtblom nam u svojoj muzičkoj beležnici otkriva da ga upravo u ovom periodu života sam đavo posećuje i priča mu o svojoj umešanosti u Adrijanovu tajnu bolest i nemilosrdnu sudbinu. Obećavajući mu istaknutu ulogu u kulturi nacije, ulogu vesnika nove ere, đavo mu predočava pakt, koji podrazumeva predaju đavolu nakon dvadeset i četiri godine, uz dodatni uslov – da se zauvek odrekne ljubavi.

Od tog faustovskog momenta, njegova muzika postaje divlje inventivna, zbog čega on dobija sjajne pohvale kritike. Među delima je i ciklus pesama inspirisan poezijom Klemensa Brentana, a jedan od prijatelja ga navodi da napiše operu zasnovanu na Šekspirovoj komediji *Izgnani ljubavni trud* (*Love's Labour's Lost*). Ona je

„ezoterična i intelektualna, prelepa na svoj način možda, kako Cajtblom opisuje, ali prikladnije nazvana herojskom”²⁵⁹ (Von Rohr Scaff 2004: 173).

Cajtblom nam približava Leverkinov doživljaj Šekspirovog dela, što je zanimljivo jer odabir baš Šekspirove komedije ukazuje na činjenicu da jedan Nemačkin – Leverkin – kosmopolitski bira inspiraciju van svog kulturnog konteksta, imagološki je ne tumačeći kao neprijateljsku „drugost” koju treba izbegavati, već naprotiv, koristeći je kao uzor:

²⁵⁸ Na ovom mestu možemo napraviti paralelu između nastojanja da se brane prava životinja u nacističkoj Nemačkoj (v. Roscher 2017: 235–245), a istovremeno da se dozvoli pogrom ljudi.

²⁵⁹ “esoteric and intellectual, beautiful in its own way perhaps, as Zeitblom muses, but more aptly termed heroic.”

„Bila je to duhovna draž, koja nije bez primesa pakosti i razorne travestije, jer je proizlazila iz kritičke tradicije na nabujalu patetiku umetničke epohe koja se bližila” (Man 1980/b: 37).

Po završetku opere, Leverkín ponovo uživa u pisanju vokalnih komada, koji se izvode u mnogim filharmonijama u Nemačkoj i donose slavu autoru, iako nisu dobrodošli u široj javnosti zbog svojih inovacija – izostavljanje slobodnih nota, muzika bez ukrasa i potpuna organizacija u kompoziciji (up. Vaget 2004: 233). Mnogo toga što nam je rečeno o motivaciji, koja stoji iza Leverkínove faustovske ambicije da maršira na čelu muzičke avangarde, nalazi odjek u kasnijem razvoju događaja u Nemačkoj. Njegova želja da iz muzičkog dela eliminiše sve netematske elemente, kako bi ostvario svoj ideal o totalnoj organizaciji sugeriše da Leverkínova muzika figurira kao duhovni i psihološki scenski teren za neumerenost organizacije i kontrole jedne mnogo zlokobnije vrste (Isto). Ovo se, naravno, odnosi na potpunu kontrolu, koju je autoritarni režim imao nad kulturnom scenom, „očišćenom” od svega nenemačkog putem svih raspoloživih sredstava, čime je konstruisana nova, nacistička istinita priča u nemačkoj kulturi.

Leverkín zatim stvara oratorijum *Apokalipsa (Apocalipsis)*, u kom svojom demonskom muzikom sugeriše čovečanstvu sudbinu koja se približava:

„Tu postoje horovi koji počinju tako što govore i tek postepeno, krećući se putem najneobičnijih prelaza, to se pretvara u najbogatiju vokalnu muziku; horovi, dakle, koji prolaze kroz sve prelive sve glasnijeg šapata, skandiranog govora, polupevanja, [...] praćeni zvucima koji počinju kao obični šumovi, kao magijsko-fanatično-crnačko bubnjanje i treštanje gongova, i dosežu do najviše muzike” (Man 1980/b: 115).

Oratorijum je doživeo senzacionalan uspeh, ali autor nije bio prisutan na izvedbi usled duboke depresije, koja ga je pratila zbog dešavanja na ljubavnom planu. Prostorom su se prolamala „četiri glasa s oltara”, koja određuju de se puste „četiri anđela smrti, koji će pokositi ata i jahača, cara i papu i trećinu čovečanstva”, a sve to je prikazano kroz „sedam poretkom obuhvaćenih tonskih stepena ili položaja instrumenata” (Man 1980/b: 116). Man najavljuje demonska dešavanja na tlu Nemačke kroz demonsku muziku, koristeći pritom sva izražajna sredstva koja su mu na raspolaganju i pozivajući u pomoć mračne sile – četiri anđela smrti – koji su se nadvijali nad sudbinom Nemačke.

Leverkín, sada četrdesetčetvorogodišnjak sa prosedom bradom, koja je njegovom licu davala „nešto produhovljeno-patničko, štaviše hristoliko”, ali ipak praćen „neverovatnom energijom i zdravljem” (Man 1980/b: 277), nastavlja da piše ekspresivnu kantatu *Naricanje dr Faustusa*, koja se snažno nadovezuje na Monteverdija i 17. vek (up. Man 1980/b: 281), u potrazi za „rekonstrukcijom izraza, – u njegovoj prvobitnoj, iskonskoj pojavi, izraza kao jadikovke” (Man 1980/b: 284). U procesu stvaranja ovog dela, Leverkín se nalazio u posebnom duševnom stanju:

„Bile su to za Adrijana Leverkína godine silovite i veoma uzrujane, čovek je u iskušenju da kaže: monstruozne stvaralačke aktivnosti, koja je čak i one koji su, saosećajući, samo prisustvovali tome, bacala u neki opojni zanos, i nemoguće je bilo oteti se utisku da ona predstavlja nagradu i poravnanje za lišavanje kojem je bio izložen, za uskraćenu životnu sreću i uskraćeno dopuštenje da voli” (Man 1980/b: 276).

Kantata je napisana „s pogledom uperenim u Betovenovu 'Devetu'²⁶⁰, kao njena protivnost u najturobnijem značenju te reči” (Man 1980/b: 287). Ona ističe činjenicu da Leverkín „iz dubine duše prezire pozitivnost sveta” (Man 1980/b: 288), kao i „lažnost njegovog blaženstva što ga donosi vera” (Isto). Hor gubi ulogu u orkestralnom završnom stavu kantate, koji „zvuči kao jadikovka Boga nad propašću njegovog sveta, kao pečalno „Nisam to hteo” koje izgovara Stvoritelj” (Man 1980/b: 288). Nakon toga, nema više ničeg, ostaje ćutanje i noć, ista ona tišina koja je odjekivala razrušenom Nemačkom na kraju rata, prožeta krivicom, besom, bolom i uzrujanošću.

Genijalni kompozitor Adrijan Leverkín je svakako izmišljeni lik, i u njegovoj umetničkoj slici mnogo je više Geteovog Fausta, nego bilo kog drugog muzičara koji je ikada postojao, ali pre na nivou muzičke tehnike, nego u prirodi ili osobinama (up. Von Rohr Scaff 2004: 173). Dela koja je stvorio Leverkín nisu nastavak, već opozicija klasičnim delima, a disharmonija, prisutna u simfonijama *Doktora Fausta*, do kraja njegovog života prelazi u pravi plač, naricanje, što se tumači kao antiteza Betovenovoj *Devetoj simfoniji* i izraz unutrašnjeg kolapsa ličnosti kompozitora (up. Von Rohr Scaff 2004: 182).

Nakon ljubavnih jada sa već pomenutom devojkom bademastih očiju, Leverkín se vezuje za petogodišnjeg nećaka koji ubrzo umire od meningitisa, što dodatno slama Adrijanov duh, istovremeno pojačavajući njegov talenat i unapređujući njegovo stvaralaštvo. Slede godine intenzivne stvaralačke aktivnosti, u okviru kojih on završava svoju kantatu, te poziva prijatelje i poznanike na premijeru novog dela. Tom prilikom, pred tridesetak gostiju, on priznaje da je sve što je stvorio u protekle dvadeset i četiri godine đavolje delo. Njegovi spontani pokušaji da prekrši zabranu ljubavi (prijateljstvo, namera da se oženi ili čak ljubav prema nevinom detetu) dovode do smrti svih njih, zbog čega se on oseća ne samo kao grešnik, već i kao ubica. Na ovakve izjave većina gostiju odlazi, a ubrzo zatim Leverkín seda za klavir i počinje da svira, međutim gubi snagu i pada na pod. Nakon što povratí svest, manifestuje znake ludila, te provodi tri meseca na klinici, a majka preuzima brigu o njemu. Prilikom posete Cajtbloma na njegov pedeseti rođendan, Leverkín ga ne prepoznaje, i pet godina kasnije umire.

Kao što uočavamo, priča se smenjuje sa autorskim beleškama o savremenoj Nemačkoj, dramatičnim argumentima o tragičnoj sudbini zemlje koju je zahvatila izopačenost jednog političkog sistema, neizbežnom slomu nacije koja odlučuje da se stavi iznad čitavog sveta i stoga, autor proklinje vlast koja je uništila sopstveni narod pod parolama prosperiteta.

Doktor Faustus se bavi idejama mnogih evropskih filozofa i mislilaca, razrađujući svoju jedinstvenu viziju. Posebno se ističu Manove kontemplacije o evoluciji muzičke teorije tokom 19. i 20. veka, uključujući pojavu 12-tonskog sistema Arnolda Šenberga, kompozitora koji je, pored Ničea, delimično poslužio kao inspiracija za Leverkína (up. Von Rohr Scaff 2004: 178–179). Takođe, snažan motiv je Manova preokupacija nemilosrdnim zahtevima stvaralačkog života, te Leverkín trpi mučne periode bola isprekidane kratkim napadima genija, čije stvaralaštvo oduzima dah.

Najupečatljiviji odlomci su oni koji istražuju odnos između bolesti i kreativnosti, a koji se najbolje vide u činjenici da Leverkín, kako bi razvio genijalnu kreativnost, pristaje na bolest kao što je sifilis. Glavno dostignuće romana je njegova elokventna sinteza složenih ideja o umetnosti, istoriji i politici, kao i njegov razrađen prikaz odnosa između umetnika i društva, gde je umetnik, koji je po pravilu uslovljen društvom, ipak u situaciji da utiče na diskurs o stvarnosti kroz svoja dela, dajući im ponekad i proročku notu, kao što je to bila Leverkínova *Apokalipsa*. Konačni opis Leverkínove sudbine je obojen očajem i izolacijom, koju je i sam Man pretrpeo razmišljajući o budućnosti svoje rodne Nemačke sa stanovišta egzila u Kaliforniji.

²⁶⁰ Betovenova *Deveta simfonija* nastajala je između 1818. i 1823. godine, inspirisana je Šilerovom *Odom radosti (Ode an die Freude)* i predstavlja gigantsko delo, u kom se Betoven služi rečima i ljudskim glasom, koje prožima dinamičan zaplet i muzička jezgrovitost (v. Andreis 1958: 129–130).

Doktor Faustus se može smatrati jednim od velikih dela evropskog modernizma, uprkos činjenici da je nastao u Americi, a istovremeno i jednako veliko delo postmodernizma, koje kombinuje neobičnu tragediju u sadržaju i jasnost i preciznost u formi. Roman se ne bavi specifičnim načelima nacionalsocijalizma, ne razotkriva detaljno zločine Trećeg rajha, niti stavlja veliki naglasak na odgovornost pojedinca. Ipak, naracija o Leverkinovom životu, njegovoj pogodbi sa đavolom i posledicama pakta protkana je i razmišljanjima o tome kako i zašto je Nemačka izabrala da se udruži sa mračnim silama nacizma preko Adolfa Hitlera (up. Von Rohr Scaff 2004: 175). Narator Cajtblom je običan, neefikasni Nemačkin koji, mada teško može oprostiti surovosti vlade, ne preduzima nikakve korake da otkrije pravu prirodu takve vlade. Jasno je da je Man kritički nastojan prema takvoj situaciji, ali ova kritika ostaje u drugom planu, jer se on više fokusira na opštu filozofsku atmosferu predratne Nemačke i za nemačko nacionalno preterivanje i moralni pad u nacizam krivi zlonamernu misao, a ne „inlaciju, nezaposlenost, kapitalizam i političke intrige”²⁶¹ (Vaget 2004: 222). Tako je, mnogo pre same istorije, Man suočio Nemce sa bolnom istinom da im nacionalsocijalizam nije bio potpuno stran, da nacizam nije bio bez korena u njihovoj prirodi kao naroda, da je predočen u osobinama njihovih velikih ljudi, i da to nije donela mala elita izvršilaca, nego stotine hiljada Nemaca (v. Vaget 2004: 239). Ovde se uočava veza između Adornove ideje o „ubicama za radnim stolom” (v. poglavlje 9.1)²⁶², koji zapravo predstavljaju deo tih stotina hiljada Nemaca, odnosno učesnika u organizaciji čitavog Holokausta. Najbolnija istina koju je izneo Cajtblom – da će sramota počinjenih zločina uticati na percepciju svega nemačkog – nemstva kao takvog – uključujući i njenu istaknutu intelektualnu i kulturnu tradiciju (v. Vaget 2004: 239) – ostaje i danas jedna od najosporavanijih tvrdnji o korenima i posledicama Holokausta.

Man je u svom obraćanju 1948. godine u Kongresnoj biblioteci pod nazivom *Nemačka i Nemci Doktoru Faustusu* dodao ključnu nijansu: „loša Nemačka je samo dobra Nemačka koja je zalutala”²⁶³ (Man prema Vaget 2004: 222). Dakle, varvarstvo kome se Nemačka vratila kada je prihvatila nacionalsocijalizam nije trebalo pripisivati zloj suštini koja je svojstvena nemačkoj kulturi. Umesto toga, trebalo je da se posmatra kao rezultat procesa perverzije – izgubljenosti u čudovišnim razmerama nacizma. *Doktor Faustus* je trebalo da otkrije skrivenu motivaciju nemačke perverzije i tako ponudi objašnjenje kako i zašto je Nemačka zalutala, čime nagoveštava eventualnu mogućnost Nemačke da se oporavi i vrati u civilizovan oblik života (up. Vaget 2004: 222).

U ovom romanu filozofija, religija i muzika se prepliću sa misticizmom, problemom usamljenosti i mentalnog zdravlja i nalaze svoj odraz u istorijskim društveno-političkim dešavanjima i umetničkom stvaralaštvu. Ipak, čini se da nijedna od ovih tematika nije dovoljna sama za seba, kako bi se istražilo jedno tako kompleksno pitanje i nedokučivo iskustvo kao što je nacizam.

Dominantna osobina heroja – ponos, temelj je Leverkinovog ludog genija i njegovog duhovnog pada. Neverovatan individualizam svojstven Leverkinu čini ga nepodložnim običnim ljudskim osećanjima. On ostaje bez ljubavi (žene, prijatelja, nećaka), a svoje neuspehe objašnjava dogovorom sa đavolom, koji je bio uslovljen prvobitnom iskvarenošću njegove duše. Samu scenu susreta sa đavolom, Leverkín u svom pismu Cajtblomu predstavlja u živopisnim detaljima, prepričavajući svoj dugi dijalog sa anđelom smrti. Sastanak se dešava baš kada Leverkín čita Kjerkegorov esej o Don Žuanu²⁶⁴ i primećuje da se oko njega nakuplja ledeni vazduh, a u sumraku prostorije sedi neko „na sofi od konjske dlake” (Man 1980/a: 322). Pitanje da li je Leverkín ovu

²⁶¹ “inflation, unemployment, capitalism, and political intrigue”

²⁶² Pogledati poglavlje 9.1 Teorijski model dekonstrukcije diskursa o stvarnosti.

²⁶³ „Das böse Deutschland, das ist das fehlgegangene gute, das gute im Unglück, in Schuld und Untergang.”

²⁶⁴ *Don Žuan (Don Juan)* je Mocartovo (Wolfgang Amadeus Mozart) delo, koje Kjerkegor ubraja u majstorska ostvarenja i pečat Mocartove muzičke karijere, naglašavajući da se u njemu „ispoljava značaj muzike u njegovom punom važenju, i u najstrožem smislu reči, sama muzika ispoljava se kao hrišćanska umetnost ili, tačnije, kao umetnost koju je uvelo hrišćanstvo time što ju je odvojilo od sebe, kao medijum za ono što hrišćanstvo isključuje [...]. Drugim rečima, muzika je demonična” (Kjerkegor 2015: 58).

scenu halucinirao ili ne, ostaje nebitno, jer Manova poenta nije da pozove na doslovno čitanje ove epizode ili da odbije čitaoca od toga, već da saopšti veličinu Leverkinovog greha. Da li je Adrijan Leverkin zaista sreo đavola ili je to samo pomisao – na nama je da prosudimo. Autor nam u ovom slučaju ne pomaže nikakvim brehtovskim efektom otuđenja ili didaskalijom, koja bi osvetlila epizodu. Umesto toga, više u čelanovskom maniru, nudi nam mnoštvo simbola koje možemo da tumačimo po slobodnoj volji.

Takođe, važno je napomenuti da đavo ne dolazi da nagovara junaka, on dolazi prvenstveno da razjasni uslove saradnje i objašnjava kako će sve funkcionisati. Neprijatelj ljudske rase postaje vidljiv tek nakon pojave sifilisa kod Leverkina – bolesti, koju je dobio nakon prvog iskustva ljubavi u naručju žene. Pad lika objašnjava njegovu viziju sa duhovne tačke gledišta, oštećenje mozga – sa fiziološke.

Međutim, postavlja se pitanje uloge Cajtbloma, koji pati zbog slabosti i tragedija koje pripoveda i tako nudi prodornu i osećajnu analizu dešavanja oko sebe, te stoga predstavlja ljudski odgovor običnog čoveka na date okolnosti (up. Von Rohr Scaff 2004: 171). Pripovedanje o Leverkinu, Cajtblom neretko boji zloslutnim detaljima, koji upozoravaju na demone na slobodi, kada spominje da se „uvek plašio Adrijanove sklonosti prema smehu” ili „strahota u neopisivom dečjem horu” u njegovoj muzici (Man 1980/b: 122). On evocira Leverkinov talenat sa najvišim poštovanjem, saoseća sa njim kroz napade bolesti i ostaje veran svom prijatelju i nakon saznanja za kompozitorov razgovor i ugovor sa đavolom iz njegovog pisma. Cajtblom daje sve od sebe da se izdvoji kao posmatrač i da izrazi svoju tugu zbog žrtava. Ako je iko izbegao nevolju vremena, onda je to ovaj šokirani dobroćudni humanista, i to brigom koju pokazuje za svoje prijatelje.

Doktor Faustus je stoga podjednako intelektualni i filozofski, koliko i muzički roman. Kroz duge rasprave o muzici – muzičkim instrumentima, kompozitorima, drevnim i savremenim tehnikama stvaranja muzike, Tomas Man otkriva čitaocu istoriju muzike, prirodu kreativnosti, i problem genijalnosti, koji se može posmatrati kao ludilo i genijalnost u isto vreme.

Glavni lik, Adrijan Leverkin, bio je Manov omiljeni lik, „uprkos zloduhu kome podleže, a možda i upravo zato”, u kome „žive Niče i Šenberg” (Bihalji-Merin 1965: 139). Kao takav, Adrijan alegorijski predstavlja Nemačku, jer ga karakterišu atributi, tipični za ovu zemlju – u njemu žive nemački kompozitori i veličanstvena nemačka muzika. Adrijan je izuzetno nadareni muzičar, koji ima poteškoće da ostvari bliskost sa ljudima oko sebe i koji, u trenutku kreativne blokade, potpisuje pakt sa đavolom, na osnovu kog dobija kreativni proboj i uspeh, ali ostaje bez duše, baš kao što je Nemačka, pristajući na nacizam Trećeg rajha, pokušala da se oporavi i regeneriše od posledica Prvog svetskog rata.

Uticaj Vagnerovih opera na Mana, s jedne, i filozofije Šopenhauera i Ničea s druge strane, u delu se ispoljava kroz komentare Cajtbloma o potencijalnoj budućnosti Nemačke (up. Von Rohr Scaff 2004: 177). Tako, narativni glas romana nije bio prognani Man, već pasivni Cajtblom, suprotstavljen nacionalsocijalizmu. Predmet njegove fiktivne biografije, Adrijan Leverkin, apsolutni umetnik, udaljeniji od društva nego što je to bio sam Man, ipak je potomak Nemačke, koji u sebi nosi aluzije na Lutera i Direra²⁶⁵.

Narator Cajtblom je klasični filolog, koji, poput Ničea, stupa u vojnu službu, dok Leverkin odrasta na selu sličnom onom iz Ničeove mladosti, odustaje od bogoslovlja, dobija sifilis (up. Von Rohr Scaff 2004: 181). Ali za razliku od Ničea, koji je bio kompozitor manjeg talenta, Leverkin postaje genijalan kompozitor. Kao kompozitor, povezuje se sa Ničecom na simboličkom nivou – njegove kompozicije nisu pisane za javnost već za malobrojnu elitu, koja ceni njihovu stvaralačku moć. Poput Ničea, Leverkin završava svoja dela pod stresom bolnih migrena, a poslednjih deset

²⁶⁵ Direr (Albrecht Dürer) (1471–1528) bio je nemački slikar, čiji su osnovni elementi slikarstva poznavanje proporcija tela i vrlo autentična spoznaja prirode, a svojim stvaralaštvom je na nivou ideja i osećanja snažno povezan sa opštim stanjem i razvojem misli u Nemačkoj na prelazu vekova, koje karakteriše duhovna dinamika, poletnost rane reformacije i vladari mecene. Direr je prvi među nemačkim slikarima koji je prešao Alpe i stvarao i u Italiji, ali ipak zadržao autentičnost umetničkog izraza, koja se nadovezivala na nemačku gotiku (v. Albini 1962: 134, 136).

godina života provodi lud, i o njemu brine majka. Kao apsolutni umetnik, Leverkinn ne uspeva da dosegne ljubav koja pruža toplinu, ljubav koja je obostrana, pa živeći isključivo za svoju umetnost, on se gotovo u potpunosti otuđuje od svog društva, uz nekoliko izuzetaka, kada pokušava da ostvari bliskost sa ljudima umesto koje ipak na prvo mesto dolazi stvaralačka superiornost. U tom smislu, ničeovski roman *Doktor Faustus*, takođe nosi kritiku Ničeove ideje o smrti boga²⁶⁶, koga smo mi ubili²⁶⁷ (Niče prema Kaufmann, Walter 2000: 294). Roman ostavlja otvorenim da li je bog koji može pružiti svoju milost, mrtav ili živ. Ova dvosmislenost je upečatljiva kada se Leverkinn, u poslednjim trenucima zdrave pameti obraća okupljenima rečima:

„[...] hoću za rastanak da vam odsviram nešto malo iz ovog sastava, koji sam napisao slušajući ljupki instrument sotonin, a koji su mi delimično otpevala obešenjačka deca” (Man 1980/b: 306).

Suze su mu tekle niz obraze i padale po dirkama, na kojima je pokušao da izvede „jako disonantan akord”, a „pritom je otvorio usta kao da će zapevati, ali je između njegovih usana izbio samo žalobni glas naricanja” (Isto). Leverkinn se zatim slama nad smeđim, četvrtastim klavirom raširenih ruku kao da je razapet, dok ga naizgled gura đavo (Isto). Ova otvorena, neodređena pozicija karakteriše Manov rad u celini i uzdiže ga iznad ideoloških tendencija koje su se u njegovo vreme pojavljivale u politici i književnosti. Ipak, ono što je vrlo jasno određeno i veoma prisutno u njegovom stvaralaštvu, jeste nepristajanje na autoritarni režim nacističkih razmera.

Man je bio deo nemačke umetničke i intelektualne elite koja, uprkos naporima, nije uspela da odvede zemlju ka civilizovanim odnosima sa ostatkom sveta. Vođena snažnim savremenim nacističkim mitom, koji se oslanjao na ideje o nemačkim velikanima i slavnoj prošlosti, briga ove elite probijala se kroz konvencije i umetničke tradicije zarad individualne veličine i ovu krivicu Adrijan Leverkinn priznaje u svojoj poslednjoj propovedi svojim prijateljima i poštovaocima (up. Lehnert, Wessel 2014: 20). Ono što roman osuđuje je deo Manovog ja: poštovanje ideala apsolutnog umetnika putem muzike komponovane u potpunoj formalnosti (up. Vaget 2004: 234–235). Danas se u Nemačkoj *Doktor Faustus* i dalje smatra Manovim najkontroverznijim i teško prihvatljivim delom. Ono može predstavljati osudu nemačke kulture, implicirajući da se Nemačka okrenula varvarstvu, što je možda najprovokativniji aspekt dela. Pitanje koje se krije iza ovoga je da li roman zapravo podrazumeva konačnu osudu muzike, koja se smatra dominantnom umetnošću u Nemačkoj. Samim tim, da li roman onda predstavlja i osudu čitave Nemačke (up. Vaget 2004: 223)?

S obzirom na megalomanske i hegemonističke razmere Leverkinnovog projekta, u njegovoj muzici bi se mogao očekivati sve veći prikaz nacionalizma, ali takva tendencija se ne uočava, zbog čega neki tumači stavljaju znak pitanja iznad ove ideje (up. Vaget 2004: 234–235). Da je njegova *Apokalipsa* trebalo da se čita kao uvod u nemačku katastrofu, putanja Leverkinnovog opusa morala bi jasno da ukazuje u pravcu kulturne agende nacionalsocijalizma, što ovde nije slučaj, jer bi u Trećem rajhu Leverkinnova muzika sigurno bila označena kao *kulturni boljševizam (Kulturbolschewismus)*²⁶⁸ (Vaget 2004: 234). Postavlja se pitanje kako se onda njegovo delo može čitati kao prikaz nemačkog puta ka varvarstvu, ako je dijametralno suprotno svim nacističkim shvatanjima zdrave „nemačke” muzike (Von Rohr Scaff 2004: 180). Ovde moramo imati na umu da je Leverkinnovo rano delo zamišljeno u izrazito kosmopolitskom duhu i da je taj kosmopolitski

²⁶⁶ v. Niče 2015 *Vesela nauka (Die fröhliche Wissenschaft)*.

²⁶⁷ Smatra se da ova ideja potiče od Ludviga Vitgenštajna (Ludwig Wittgenstein), i predstavlja suprotnost Platonovoj teoriji ideja, koja podrazumeva da svi entiteti istog imena učestvuju u istoj ideji koja jedina do savršenstva prikazuje imenovani kvalitet (up. Kaufmann, Walter 2000: 306).

²⁶⁸ Terminom *kulturni, umetnički ili muzički boljševizam* označavana je u Trećem rajhu svaka progresivna umetnost, sve ono iz domena umetnosti što je bilo „izopačeno” i nije se uklapalo u nacionalsocijalistički model prihvatljivog. U Karlsruheu je 8. aprila 1933. godine održana prva propaganda izložba nepoželjne umetnosti, na kojoj su predstavljena dela, okarakterisana kao „izopačena”, „kulturno boljševička” i „razarajuća” (Cvetković 2014: 46).

potencijal deo njegovog zavičaja koliko i njegova nacionalistička dimenzija. Leverkinova faustovska ambicija da revolucionariše muziku podrazumeva odricanje od ranijeg benignog univerzalizma, dok istovremeno, predstavlja izopačenje pojma univerzalizma, budući da je usmeren ka dominaciji i hegemoniji u domenu muzike (up. Vaget 2004: 234–235). Leverkin je itekako svestan ove deformacije svog nasleđa i počinje da teži nehegemonističkoj univerzalnosti, koja bi bila izraz evropske Nemačke, a ne germanizovane Evrope (Isto: 235).

Istina je da su njegova kulminirajuća dela dobila inspiraciju iz dva eminentna nemačka izvora, Albrehta Direra i mita o Faustu, a ipak, obe njegove kompozicije se uzdižu iznad uskih pojmova nemačkog: oratorijum je postavka biblijskih tekstova koje je ilustrovao Direr; kantata se, stilski, vraća na Monteverdija²⁶⁹ i povezuje Fausta sa Orfejem (v. Von Rohr Scaff 2004: 180). Štaviše, čini se da je oratorijum delimično napravljen po uzoru na Berliozova²⁷⁰ dela *Rekvijem (Requiem)*²⁷¹ i *Faustovo prokletstvo (La Damnation de Faust)*²⁷², a upravo zbog ove transnacionalne orijentacije, osmišljene da sruši nacionalizam njegovih faustovskih težnji, Leverkinova konačna kompozicija može se posmatrati kao „oslobađajuće delo”²⁷³ (Vaget 2004: 235). Muzika treba da se oslobodi svog latentnog nacionalizma; to treba da postane duhovno manje opterećen, psihološki manje izmučen oblik umetnosti (up. Bahr 2004: 68–69). Ovo čitanje Leverkinovog dela u potpunosti je u skladu sa Manovim komentarom o nemačkom nacionalizmu na predavanju održanom u Kongresnoj biblioteci oktobra 1943, ubrzo nakon što je počeo da piše roman, kada je primetio da monstruozi nemački pokušaj „potčinjavanja sveta”²⁷⁴ nije ništa drugo do:

„iskrivljeni i nesrećni izraz univerzalizma koji je urođen nemačkom karakteru”²⁷⁵
(Man prema Vaget 2004: 235).

Želja za moći i dominacijom – prvo u muzici, a zatim u politici – pokvarila je taj univerzalizam. I gledajući dalje od Hitlerovog Rajha, Man je izrazio uverenje da će nemački univerzalizam ponovo pronaći put do svog starog počasnog mesta i doprineti duhovnom bogaćenju sveta, pod uslovom da se Nemci odreknu bilo kakve misli o njegovom osvajanju (Isto).

Doktor Faustus je, dakle, roman o nemačkom propadanju, koji prati konzervativce, od pobožnih narodnih elemenata stare Nemačke, kada je germanska rasa bila jednostavna i zdrava, a njihov nacionalizam ponosna karakteristika Nemaca, do nacionalne izopačenosti – nacizma – u kojoj se varvarstvo predstavlja kao realizam i poštenje, a specifična nemačko-romantična vizija smrti postaje slavlje nasilja. Kreativni mitovi stare Nemačke postaju politički pragmatizam, i politička noćna mora, dok su se estetika i psihologija pretvorile u politiku i to je suština Manove

²⁶⁹ Monteverdi (Claudio Monteverdi) (1567–1643) je bio italijanski kompozitor, čije je veliko opersko delo *Orfej (L'Orfeo)* doživelo veliki uspeh, iako se Monteverdi nalazi na raskršću između starog i novog stila u umetnosti i jasno reflektuje idejno-estetske sukobe onoga vremena (up. Andreis 1963: 214–215).

²⁷⁰ Ektor Berlioz (Louis-Hector Berlioz) (1803–1869) bio je francuski kompozitor romantičar, čija se popularnost u Parizu temeljila na ugledu koji je dostigao kao kritičar, muzički pisac i polemičar, dok je u inostranstvu doživeo veliki uspeh upravo zahvaljujući autentičnoj muzici koju je stvarao, a koja je bila pod uticajem njegove duhovne iscrpljenosti i pesimizma, usled porodičnih nesreća koje su ga zadesile, kao što su nekoliko neuspelih brakova, smrt jedne supruge i sina, pa se nekadašnja muzička revolucionarnost u njemu pretvorila u „hladni cinizam, u ravnodušnost, pa i u reakcionarno tumačenje zbivanja u savremenoj Francuskoj”, a u svom stvaralaštvu on „prezire akademske propoze suve školske pedanterije, povremeno upada u neumerenost i neuravnoteženost i strasno traga za slikovitošću” (Andreis 1963: 146–147).

²⁷¹ Berliozovo delo *Rekvijem* nastalo je 1837. godine i karakteriše ga monumentalnost izražajnih sredstava, uključujući 80 soprana i altova, 60 tenora, 70 basova, 25 prvih i 25 drugih violina, 20 viola, 20 violončela i 18 kontrabasa, udaraljke i limene instrumente, što ukazuje na kompleksnost ovog muzičkog dela (Andreis 1963: 148).

²⁷² Faustovo prokletstvo je velika vokalno-instrumentalna kompozicija oratorijskog tipa iz 1846. godine, inspirisana Geteovim *Faustom*, sa uverljivim opisima glavnih junaka i snažno oblikovanim unutrašnjim procesom Faustove tragedije (v. Andreis 1963: 148).

²⁷³ „ein Werk der Befreiung”

²⁷⁴ „Weltunterwerfung”

²⁷⁵ “distorted and unfortunate expression of a universalism that is innate in the German character”

analize nacizma. Man daje jasnu distinkciju između savremenog i arhetipnog, klasičnog Nemca iz perioda pre Tridesetogodišnjeg rata, u liku Adriana Leverkina, čija je otuđenost, prema Manovom mišljenju, važan aspekt nemačkog karaktera, pogotovo u odnosima sa svojim evropskim susedima.

Na ovaj način, Man negoduje protiv promena u nemačkom mentalitetu i protiv okretanja od pastoralnih korena ka urbanizaciji i sve većoj podređenosti autoritetu, kako bi se izbegao haos i nejedinstvo, koji su posledica rata. Kroz lik Cajtbloma, Man kroz delo skreće pažnju na nemački strah od švajcarskog kosmopolitizma, kao i na geografski vrlo nezavidnan položaj Nemačke u sredini Evrope, između moćnih država kao što su Francuska i Rusija. Leverkinoва nesposobnost da voli, na neki način odražava nemački provincijalni mentalitet, koji delimično potiče od religiozne i političke podeljenosti države, kao i nemoći koju je Nemačkoj doneo davni, ali značajni Tridesetogodišnji rat u periodu između 1618. i 1648. godine, iz koga je izašla u potpunosti podeljena i ostala skup neujedinjenih kneževina dugo nakon što su evropske zemlje došle do svoje nezavisnosti i jedinstva. Kulturno i politički izolovana, pogotovo nakon Prvog svetskog rata, Nemačka je bila prisiljena da se okrene „đavolu”, tačnije rasistički obojenom nacionalizmu i obećanom novom kolektivnom identitetu, koji je nudio Adolf Hitler u svom pohodu na vlast, kako bi se oporavila od osećanja krivice i izolovanosti. Kao nacija velikih kompozitora, slobodnije rečeno, kao muzička nacija, Nemci su lako poverovali u ovaj diskurs o stvarnosti, jer, kako Man sugerije kroz razmišljanja i delovanja Adrijana Leverkina, a oslanjajući se na Platona i njegovu *Državu*²⁷⁶, muzika je ta koja ljude vodi u romantizovanje i iracionalnost.

Prihvatanje Hitlera i njegove partije je direktna paralela sa Leverkinovim pristajanjem na pakt sa đavolom. U prenesenom značenju, Nemačka je predala dušu đavolu kako bi postigla opipljivi uspeh, mada možda ne na nivou svesne, racionalne odluke, već više nesvesno i izazvano moralnim i društvenim propadanjem nakon Prvog svetskog rata. Posledično, izvodi se zaključak da želja za moći, zajednicom ili za znanjem može da bude izrazito destruktivna, ukoliko se ne postavi u konkretne okvire i na taj način kontroliše.

Moćne slike sjaja i ludila, ljubavi i satanizma, života i smrti jasno izražavaju Manov emocionalni i intelektualni odgovor na Treći rajh i daju nam realniju predstavu unutrašnjeg nemira, koji su sigurno mnogi Nemci osećali kao rezultat katastrofa usled nacizma i Drugog svetskog rata. U *Doktoru Faustusu*, Manova vizija pakla je mesto u kome se zlo slavi, a ne kažnjava i mesto koje podrazumeva moralno uništenje u većitoj izolaciji.

Roman takođe poziva na drugo viđenje, ono koje ceni mogućnost oporavka. Takvo tumačenje postavlja priču unutar biblijskog narativa iskupljenja, koji autor razvija uglavnom u humanističkim uslovima. Prema ovom gledištu, božja milost je značajna za Mana, ne kao doktrina za raspravu ili kao test verovanja ili otpadništva, već kao potencijalna istinita priča, koja omogućava oporavak. Baš kao što zamišlja pad kao gubitak morala, on zamišlja i spasenje kao povratak unutrašnje snage. Za umetnika, ovo znači sposobnost da u svojoj umetnosti izrazi ono što najviše ceni, a za Leverkina, kao za bilo koje ljudsko biće, inspiracija nastaje u autentičnoj povezanosti sa životom. Poslednje pitanje *Doktora Faustusa* nije da li Leverkinovi gresi zaslužuju oprostaj, već da li je Leverkin kao grešnik u stanju da oseti one tanane nijanse emocija, koje Cajtblom naslućuje i uočava u njegovim muzičkim delima. Manov roman, poput Leverkinovog jadikovanja, počinje kao primer greha i kazne, ali pri kraju počinje da se probija do sopstvene nadahnute vizije, te se tako, mada dočarava mit o padu, ne zaključuje ljudskim prokletstvom (up. Von Rohr Scaff 2004: 183). Umesto toga, on nudi mogućnost ozdravljenja, tako što otvoreno, iako alegorijski, govori o jednoj od najmračnijih epizoda u nemačkoj istoriji i jasno ukazuje na moguće stranputice.

Metaistorijski posmatrano, ovaj roman, izgrađen pažljivim nizanjanjem detalja, istovremeno predstavlja kritiku modernog buržoaskog života u Nemačkoj i alegoriju uspona nacističke partije.

²⁷⁶ Platon smatra da muzika može čovekov um odvesti u iracionalnost, jer „ritam i harmonija najdublje prodiru u unutrašnjost čovekove duše i najviše je obuzimaju” (Platon 2013: 71), te je stoga zagovarao ideju da se ona protera iz idealne države (v. Platon 2013).

Kroz legendu o Faustu – arhetipskom nemačkom književnom simbolu ponosa, moći i napretka – Man istražuje odnos između ideala nacije i njenog položaja u istoriji sredinom 1940-ih godina i otvara pitanja kao što je: da li je razvoj nemačke kulture i tradicije u prethodnih pet stotina godina uslovio uspon Trećeg rajha i propast same nacije? Sa zapletom koji obuhvata četrdeset godina i uključuje mnoštvo likova, delo predstavlja izuzetno kompleksan roman koji istražuje mnogo više od društveno-političkih uslova koji su doveli do Drugog svetskog rata i kao takav predstavlja svedočanstvo Manove autorske spisateljske i kreativne sposobnosti. Po svojoj dubini i bogatstvu, kao i po sposobnosti da redefiniše žanr samog romana, *Doktor Faustus* predstavlja remek-delo pisca koji je otelotvorio nemačku kulturu u prvoj polovini 20. veka. Tako, pored neospornog literarnog značaja ovog romana, njegove metaistorijske i imagološke predstave stvarnosti igraju bitnu ulogu za tumačenje međuratnog diskursa o stvarnosti sa ove vremenske distance i iz ove perspektive, pomažući nam da pomenuti period posmatramo na jedan drugačiji način i, posledično, da ga razumemo uzimajući u obzir sve metaistorijske implikacije koje on sa sobom donosi.

6.2 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji

Sudar između demokratije i ekstremnog desnog krila imao je odjekujuć odgovor u književnosti i umetnosti.

— Zigu Ornea (Zigu Ornea)

Kada je reč o Rumuniji, važno je istaći da je ono što je, metaistorijski posmatrano, obeležilo čitav njen međuratni period bio sukob dve kulture kroz koji je država prolazila u svom pokušaju da se samodefiniše i odredi svoj nacionalni kulturni tok. Ovaj sukob je vođen na prekretnici između Istoka i Zapada, između sela i grada. U skladu sa tim, kulturne aktivnosti rumunskih intelektualaca u ovom periodu bile su fokusirane na ono što se smatralo ključnim – potrebu za duhovnim preporodom i obnovom, što je postalo fokus u javnom diskursu o stvarnosti, te je ovaj kulturološki trend okarakterisao čitav međuratni period. Stoga ćemo se u ovom poglavlju osvrnuti upravo na te aktivnosti u Rumuniji u domenu štampe, odnosno značajnih časopisa oko kojih su se okupljali rumunski intelektualci različitih političkih orijentacija. Takođe, osvrnućemo se i na aktivnosti nekih kulturnih udruženja mladih, prvenstveno kulturnog društva *Kriteriona*, koji je imao značajnu ulogu u konstruisanju ideja kada je reč o nacionalnom usmerenju. Cilj je da se kroz kratak osvrt na kulturu međuratnog perioda prikaže tada aktuelna ekstremizacija diskursa o stvarnosti i mehanizam koji se iza toga krije.

Debate u međuratnom javnom životu bile su usmerene na otkrivanje značenja rumunstva, suštine nacije, organskog jedinstva visoke kulture, obrazovanja, društva i države. Imagološki posmatrano, bio je ovo pokušaj otkrivanja autentičnog kolektivnog sopstva i određivanja rumunske nacionalne specifičnosti, kroz multidisciplinarnu misao filozofije, teologije, mistike, poezije, psihologije, etnografije i naučne metodologije. Vremenom je došlo do ekstremnog odbacivanja racionalnog u filozofskim krugovima, te je rasprava o rumunstvu sve više romantizovala seljački život kao idiličan i isticala mističnu moć rumunskog pravoslavnog hrišćanstva.

U ovakvom kontekstu, nakon Prvog svetskog rata, stvaranjem Velike Rumunije se javila potreba za stvaranjem jedne snažne srednje klase etničkih Rumuna, zbog čega je vlada podsticala i drastično povećala upis na univerzitete. Mnogi od članova ove mlade univerzitetski obrazovane generacije bili su prvi u svojim porodicama koji su stekli visoko obrazovanje. Kako je većina birala

da studira pravo ili filozofiju, stvorena je značajna neravnoteža na tržištu rada i većina ovih studenata se suočila sa nezaposlenošću nakon diplomiranja, što je značajno doprinelo velikom broju nezadovoljne omladine, čiji je cilj bio pronaći svrhu nakon razaranja tokom Prvog svetskog rata (v. Bejan 2019: 20). Ova svrha se u tom periodu, s obzirom na sve izraženiju polarizaciju društva, nudila u vidu političke desnice, i/ili levice.

Uz to, pokušaj pronalazjenja srži rumunizma, iz imagološke perspektive, doveo je do toga da antisemitizam postane akutni problem ovog perioda. Pored toga, smatrajući da komunisti predstavljaju sovjetsku pretnju za nedavno stečenu Besarabiju, Marzeskuov zakon iz 1924. godine proglasio je Komunističku partiju Rumunije nezakonitom (v. Bejan 2019: 21). Ovo je dovelo do neke vrste imagološkog spajanja komunizma i jevrejstva u rumunskoj svesti, s obzirom na to da su mnogi otvoreni komunisti, kako u Rumuniji tako i u inostranstvu, bili Jevreji. Do neobičnog stapanja komunizma i jevrejstva u rumunskoj svesti došlo je usled straha od sovjetske okupacije, koja je bila u znaku komunizma, kome su se priklonili mnogi Jevreji. Bio je to začarani krug straha, u kom su kao pretnja neprestano nailazili Jevreji, percipirani kao komunisti pod sovjetskim uticajem.

Ovo je nadasve pogodovalo desnici, koja se fokusirala na stvaranje mita o „drugosti” koja preti rumunizmu i mita o spasiocu koji će taj ugroženi rumunizam spasiti. Stoga se uspeh desnice zasnivao uglavnom na imagološkom suprotstavljanju rumunizma prvenstveno Jevrejima, uz snažno propagiranje pravoslavnog mita i rumunskih korena i obećanje da će očistiti Rumuniju eliminisanjem drugih, tj. tuđinskih elemenata. Mehanizam ovog „čišćenja” odvijao se po sličnom mehanizmu kao u Nemačkoj – osnaživanjem mita o spasiocu, naspram koga stoji „drugost” kao pretnja, a koju predstavlja jevrejski narod i svaka druga politička opcija.

Stoga, nasledivši polarizaciju društva, *Mlada generacija*²⁷⁷ (*Generație Tânără*) je na rumunsku scenu uvela strastvene rasprave, „ilustrujući briljantnu modernost koju je Velika Rumunija doživljavala. [...] Suprotstavljali su se propadanju i degradaciji starog i [...] proklamovali potrebu za duhovnom renesansom”²⁷⁸ (Bejan 2019: 33–34). Doživljavajući veliku filozofsku promenu oko 1930. godine, mladi su u fokus stvaljali iskustvo, i upravo ta ideja „iskustvenosti”, praćena intenzivnom debatom, pruža mogući okvir za razumevanje načina na koji se nasilje koje je usledilo moglo odobravati i čak podsticati od strane nekih od ovih intelektualaca međuratne Rumunije, kao što je to bio Emil Čoran (v. Bejan 2006: 3).

Jedan od vodećih umova *Mlade generacije*, Mirča Elijade, tvrdio je da, s obzirom da je san o Velikoj Rumuniji već bio ostvaren, njihova odgovornost je bila da ostvare kulturnu sudbinu Rumunije kroz duhovnu misiju:

“Osećao sam odgovornost za čitavu ’Mladu generaciju’, za koju sam zamišljao da poziva na velike sudbine: na prvom mestu, znao sam da imamo dužnost da proširujemo rumunski kulturni horizont i otvorimo prozor prema duhovnim univerzumima koji su do tada bili nedostupni. Ako sam objavio eseje o Milarepi i Asvagoši, o Kjerkegoru i Orfizmu, uradio sam to s jedne strane jer takvi ljudi i problemi nisu interesovali starije generacije, a s druge strane zato što sam želeo da se suprotstavim našoj kulturnoj zavisnosti od Francuske, zavisnosti koju smatram dokazom intelektualne lenjosti. Zahtevao sam od ’provincijalca’, isto što sam zahtevao od sebe, nadljudski napor da naučim i uradim sve što naši preci nisu imali vremena da nauče ili da rade. I dalje sam uveren da nisam pogrešio. U stvari, naša generacija je imala samo desetak ili dvanaest godina ’kreativne slobode’. Godine 1938.

²⁷⁷ Ovi intelektualci su poznati pod nekoliko različitih naziva: *Mlada generacija*, *Nova generacija*, *Generacija 1927*, *Generacija 1930* (v. Bejan 2019: 1).

²⁷⁸ “illustrated the brilliant modernity Greater Romania was experiencing.[...] Generation opposed the decay and degradation of the Old [...] and proclaimed the need for a spiritual Renaissance”

uspostavljena je kraljevska diktatura; zatim je došao Drugi svetski rat; i 1945. ruska okupacija – i potpuna tišina²⁷⁹ (Elijade prema Bejan 2019: 34).

Kako bi uspeali da se istaknu u odnosu na predratni sistem vrednosti, članovi *Mlade generacije* su se oglašavali u novinama i tekstovima u književnim i umetničkim časopisima, prvenstveno *Reč (Cuvântul)* i *Misao (Gândirea)*, u okviru kojih se ogledala transformacija rumunske ideologije. Kritike i tekstovi ovih časopisa su u početku bili ideološki i estetski raznoliki i uključivali su i prozu, poeziju i vizuelnu umetnost, te su kao takvi predstavljali utočište za modernizam na početku međuratnog perioda.

Rascep između sela i grada, između modernizacije i tradicionalizma bio je sveprisutan u delima pisaca *Mlade generacije*, a zajedničko im je bilo to što su i jedni i drugi pisali o svojim životnim iskustvima, odbacujući književni eskapizam, sa željom da se Rumunija suoči sa svojim vladajućim međuratnim diskursom o stvarnosti. Ovo je bilo očigledno u delima kao što je roman Mihaila Sebastijana iz 1934. *Već dve hiljade godina...*, koji nam pruža pogled iznutra u svet rumunskog jevrejstva u Bukureštu početkom 1930-ih, gde su diskriminacija i antisemitizam bili glavno obeležje diskursa o stvarnosti.

U ovakvom kulturnom kontekstu, koji je uz polarizaciju društva, diskriminaciju i antisemitizam nudio raznovrsnost ideja i orijentacija, u zimu 1932. godine, nastaje kulturno društvo *Kriterion* – iz atmosfere prijateljstva među članovima *Mlade generacije*, a sa ciljem da se organizuju simpozijumi i otvorene diskusije o raznim idejama kao alternativni pristup obrazovanju bukureštanske javnosti. Na taj način, nadali su se da će iznedriti značajne društvene, političke, ekonomske i kulturne promene u rumunskom društvu međuratnog perioda. Mada je *Kriterion* bio usmeren na rumunsku obrazovanu elitu, nije bio i ograničen na njih. Ipak, zbog nedostatka jasnoće njihove misije i očiglednog napuštanja autentično rumunskih vrednosti i kulturnih korena, Krajnik ih je optuživao za „zburnjeni kosmopolitizam” (Krajnik prema Bejan 2019: 86).

Članovi *Kriterion-a* su prvenstveno imali za cilj da pomognu u prevazilaženju kompleksa inferiornosti koji je bio izražen u rumunskoj kulturi. Želeli su da Rumunija ne bude više sporedna, manjinska, provincijalna kultura, već da se postigne njena univerzalnost. Dakle, njihov cilj je bio da kroz svoje delovanje modernizuju kulturnu, umetničku, muzičku, književnu i naučnu scenu u Rumuniji. Kako je sam Elijade napisao:

„Rekli smo da se u velikoj kulturi mogu predstaviti svi tokovi misli. Osećali smo se dovoljno jaki da se ne plašimo sukoba sa ideologijama i sistemima suprotnim našim sopstvenim uverenjima. Isto tako, osećali smo da ne možemo da prevaziđemo kulturni provincijalizam, osim poništavanjem kompleksa inferiornosti i infantilnih odbrambenih mehanizama svojstvenih svakoj manjoj kulturi”²⁸⁰ (Elijade prema Bejan 2019: 92).

Članovi *Kriteriona* su se, dakle, jasno pozicionirali, kako u društvu tako i u odnosu na svoje kulturne kolege u inostranstvu. Istraživali su razne teme, baveći se često kontroverznim stavovima i

²⁷⁹ “I felt a responsibility for the entire ‘young generation,’ which I imagined called to grand destinies: in the first place, I knew that we had the duty of expanding considerably the Romanian cultural horizon and of opening windows toward spiritual universes that until then had been inaccessible. If I had published essays about Milarepa and Asvagosha, about Kierkegaard and Orphism, I had done it on the one hand because such men and problems had not interested the older generations, and on the other hand because I wanted to oppose our cultural dependence on France, a dependence that I regarded as proof of intellectual sloth. I demanded from the ‘provincial,’ as I demanded from myself, a superhuman effort to learn and to do everything that our forebears had not had the leisure to learn or to do. I am still convinced that I was not wrong. Actually our generation had only about ten or twelve years of ‘creative freedom.’”

²⁸⁰ “We said that, in a major culture, all currents of thought can be presented. We felt strong enough not to be afraid of confrontations with ideologies and systems contrary to our own beliefs. Likewise, we felt that we could not get beyond cultural provincialism except by annulling the inferiority complexes and infantile defense mechanisms inherent in any minor culture.”

ličnostima. Organizovali su simpozijume i predavanja u okviru raznih tematskih serija. S obzirom da su mnoge od tema, ideja i ličnosti u ovim serijama bile kontroverzne, ne iznenađuje što su ih tradicionalistička, nacionalistička i fašistička štampa zbog toga žestoko napadali (v. Bejan 2019: 109).

Vrlo brzo se, i među samim članovima *Mlade generacije* javio otpor. Krajnik je tvrdio da aktivnosti *Kriteriona* predstavljaju skretanje sa pravog puta njihove generacije i nose psihologiju „savršeno pripremljenu za dobrodošlicu međunarodnoj komunističkoj utopiji sutrašnjice“²⁸¹ (Krajnik prema Bejan 2019: 111). Očigledno, strah od Lenjinovog boljševizma i potencijalnog uvođenja internacionalističkih komunističkih ideja u rumunski prostor bio je sveprisutan, pa tako i jasno prepoznatljiv u Krajnikovom animozitetu prema *Kriterionu*, koga je optuživao za komunizam. Pored toga, Krajnik je kritikovao aktivnosti članova, pogotovo njihove debate na temu ličnosti jevrejskog porekla, Gidea (v. Bejan 2019: 106–116) i Čaplina (v. Bejan 2019: 99–103), i ostalih kontroverznih tema tadašnjeg diskursa o stvarnosti, kao što je homoseksualizam, o kojima se raspravljalo na ovim simpozijumima.

Uprkos tome, kako je osnivanje *Kriteriona* došlo kao logična posledica njihovog obrazovanja i boravka u inostranstvu, kao i raznovrsnih iskustava kojima su bili izloženi, *Kriterion* je težio da bude:

„naučna platforma, slobodna platforma [...] gde sučeljavamo aktuelne ideje i doktrine [...] nismo komunisti, nismo fašisti, već intelektualci u konfrontaciji sa idejama. Upravo kroz protivrečnu diskusiju o njima nastojimo da prosvetlimo sebe“²⁸² (Komarnesku prema Bejan 2019: 133).

Nestabilnost, kako u rumunskom društvu tako i unutar *Kriterion-a*, sve je više uzimala maha, i čitavo rumunsko društvo je postajalo ekstremno polarizovano. Nedostatak jedinstva unutar udruženja postajao je sve veći, i uprkos inicijalnoj odluci da ne budu politički aktivni i da se usmere isključivo na kulturu, političke razlike među članovima su postajale očigledne. Do kraja godine, anarhija i dramatični događaji usloveli su donekle apokaliptičku atmosferu nad Bukureštom, koja je neumitno najavljivala buduće događaje. Usledio je niz pobuna i štrajkova širom zemlje, čiji je katalizator bila s jedne strane ekonomska kriza 1929–1933. godine, a sa druge, vladina posledična odluka da smanji plate (v. Bejan 2019: 138–139).

U takvom kontekstu, aktivnost *Kriterion-a* se posle kratke zabrane nastavila, i u jesen 1933. godine, organizovali su seriju muzičkih performansa, tokom kojih su rumunskoj javnosti predstavili razne plesove, od antičkih preko egzotičnih do savremenih, kao i muziku Ravela, Debisija, Mocarta, Betovena, Gersvina, i rumunsku popularnu, kultnu i specifičnu muziku (v. Bejan 2019: 142). Ovi performansi su doživeli izuzetan uspeh, što im je dalo poleta za dalje, ambicioznije projekte.

Reagujući na promene koje su se dešavale u Evropi krajem godine, njihove diskusije i predavanja su sve više adresirali teme koje su transkulturološki odražavale probleme u čitavoj Evropi. Tako je bilo reči o potencijalnim rešenjima ekonomske krize, ratu, Nemačkoj i evropskom balansu, Francuskoj i evropskom miru, smislu života u savremenoj književnosti, suočavanjem sa globalnom kulturnom krizom. Poslednji simpozijum pod nazivom „Trka“ uključivao je predavanja na teme biološke koncepcije rase, duhovne strukture rase i rase, kulture, i morala (v. Bejan 2019: 145).

Upravo ove teme, odabrane za simpozijume 1933. godine, demonstriraju turoban osećaj koji su članovi *Kriterion-a* imali, a koji se odnosio na to da je ne samo Rumunija, nego i čitava Evropa i

²⁸¹ “perfectly prepared for welcoming the internationalist communist utopia of tomorrow”

²⁸² “a scientific platform, a free platform [...] where we confront current ideas and doctrines [...] We assured him that we are not communists, not fascists, but intellectuals in the confrontation with ideas. It is through discussing them in contradiction that we seek to enlighten ourselves”

svet bio u velikoj krizi. Uz to, činjenica da je čitav simpozijum bio posvećen pitanju rase, čini se da je umnogome odražavala rumunski diskurs o stvarnosti koji se sve više okretao desnici i rasnom mitu. U vreme brzog napredovanja u naučnoj oblasti eugenike, javna debata o kontroli rađanja i oštra diskriminacija manjina unutar granica Velike Rumunije, jasno su ukazivale na činjenicu da rasa i rasni mit nisu bila goruća tema samo u Nemačkoj, već i glavna tema i pravac u kome se kretala međuratna Rumunija. Za razliku od Nemačke, u međuratnoj Rumuniji, ova nova naučna disciplina nije predstavljala samo pitanje rase, već i pitanje velikog napretka nauke u ovoj zemlji (v. Bejan 2019: 145).

Godina 1933. predstavljala je veliki preokret u Rumuniji, kada su krajnje autoritarne mere kralja i parlamenta bile uvedene u odgovor na pretnje ekstremista, s tim što je s početka godine tu pretnju predstavljala Komunistička partija Rumunije, dakle ekstremna levica, dok je na samom kraju te iste godine, glavna pretnja bila Gvozdena garda, koja je poprimala ekstremni oblik ekstremizovane desnice. Atentat na Jona Duku, nacionalno liberalnog političara koga je kralj Karol II postavio na mesto premijera u svojim nastojanjima da suzbije Kodreanuov sve masovniji i jači pokret, predstavljao je kataklizmičan događaj koji je imao direktne posledice po *Kriterion*, stabilnost rumunske ustavne monarhije i čitavo rumunsko društvo.

Otvoreno kritikujući mere koje je kralj Karol II preduzeo, Naje Jonesku ih je kroz niz članaka u časopisu *Reč (Cuvântul)* nazivao nezakonitim i nepotrebnim. Smatrao je da, ako Gvozdena garda nema uporište u rumunskom narodu, takva vladina zabrana biva potpuno nepotrebna, dok ako je u pitanju autentičan pokret, koji je potekao iz naroda, nemoguće ga je „poništiti ministarskom odlukom”²⁸³ (Jonesku prema Bejan 2019: 149).

Ovde jasno možemo uočiti transkulturološke sličnosti između rumunskog i nemačkog scenarija u razvoju totalitarnog režima, kao i njegov efekat na kulturu kroz dosledne obrasce i strategije umetnika u nastojanjima da se priključe ili odupru totalitarnoj ideologiji, a time i režimu. Deluje da je u oba slučaja fokus bio prvenstveno na pokušajima pojedinaca da sačuvaju svoju ličnost i identitet unutar kolektiva, bilo konformistički se predajući režimu, što je umnogome predstavljalo liniju manjeg otpora, ili suprotstavljajući mu se, što je uglavnom podrazumevalo ozbiljne posledice, kako po dela i ideje umetnika, tako i po njihove živote.

Primetni su transkulturološki odrazi nemačkog scenarija u rumunskom, s obzirom na to da je bio obeležen sličnim tendencijama, prvenstveno zbog toga što je i u Rumuniji jednim delom na snazi bio diktat u domenu kulture i književnosti, koji je podrazumevao diskriminaciju i antisemitizam, kao i stvaranje isključivo onih narativa koji su bili u skladu sa vladajućim političkim tendencijama. Tako je u rumunskom međuratnom periodu „desno orijentisana ekstremna grupa (ili grupe) razvila agresivnu književnu ideologiju aneksije, pokušavajući da ukalupi i porobi književnost”²⁸⁴ (Ornea 1999: 397). Ovaj proces je bio potpomognut aktivnostima iz domena štampe, pri čemu se zanemarivala estetika, a vrednovala režimska poruka, odnosno politički element nekog dela (Isto). Deluje da su se oni desno orijentisani i umešani u kulturno-književna stvaranja ovog perioda vodili sledećim Kodreanuovim rečima:

„Strašno je. Mi, rumunski narod, više nismo u stanju da proizvodimo svoje plodove? Zar ne možemo imati rumunsku kulturu, našu kulturu, naše nacije, naše krvi, kulturu koja treba da blista u svetu, zajedno sa dostignućima drugih naroda? Da li smo osuđeni da svetu nudimo proizvode jevrejske suštine? Danas, u poslednjem trenutku, kada svet čeka da rumunski narod izađe sa plodom svoje krvi i svog nacionalnog genija, treba li da se predstavimo smradom kulturne karikature? Teška srca gledamo na problem. Neće biti

²⁸³ “annihilate it by means of a ministerial decision”

²⁸⁴ “the right wing extremist grouping (or groupings) developed an aggressive literary ideologies of annexation, trying to corset and enslave literature”

Rumuna koji, kada vidi da mu je čitava istorija u opasnosti, neće podići oružje da se odbrani”²⁸⁵ (Kodreanu prema Ornea 1999: 398).

Stanje u kuturi je, svakako, bilo mnogo drugačije od onoga kako se Kodreanu trudio da ga ilustruje, želeći da stvori pritisak zarad svojih političkih ciljeva. Ipak, uticaj koji su ovakve ideje imale na kulturu i književnost u međuratnom periodu svakako je uočljiv, jer je kod jednog dela intelektualaca podrazumevao potčinjavanje zakonima datog režimskog diskursa o stvarnosti – moralnim, etičkim, društvenim – što je celom domenu dalo pečat snažnog nacionalizma.

Nacionalistička kultura i umetnost se, stoga, donekle stalno poredila sa stremljenjima Gvozdene garde, pa je tako Jon Mota (Ion Mota) izložio:

„Borba Gvozdene garde zasniva se, u prvoj liniji, na stvaranju novog duha, gardističkog duha... Ova borba je usmerena, pre svega, na duhovnu zonu, a tek u drugom redu na mentalni nivo, te vas ja pitam za umetnička sredstva, pre onih logičkih. Jer, na srce, osećanja, našu duhovnu unutrašnjost, na koju gardistička borba želi da se usmeri, pre svega utiču umetnička sredstva: pesma, književnost, likovna umetnost i sve ono što čini da duša vibrira i uzbuđuje je. Formiranje novog čoveka, gardističkim obrazovanjem, najčudesnije je delo duhovnog stvaranja, koje je izvršio Kapetan. Takva kreacija je i umetničko delo”²⁸⁶ (Mota prema Ornea 1999: 400)

Na tragu ovog shvatanja, politička aktivnost legionara postala je umetničko delo, a dužnost drugih učesnika u kulturnom domenu bila je da dostigne veličinu i nivo onoga što Garda prikazuje ili želi da prikaže, što je bio pokušaj konstruisanja njene lirske prirode koju je trebalo slediti. Tako je umešanost politike, u ovom slučaju desne, ekstremne, donekle diktirala tok razvoja kulture i književnosti međuratnog perioda, bilo u smeru njene validacije ili krajnjeg opiranja takvoj postavci stvari.

Na toj liniji je pesnik Radu Gir (Radu Gyr), poštovalac Legije, rekao da umetnost ne služi politici kao takvoj, već „služi nacionalnoj ideji, novoj etničkoj duši koja se rađa! Služi gardizmu, koji je čist kao čelo balade i koji je isti kao trag naše istorijske sudbine”²⁸⁷ (Gir prema Ornea 1999: 401). Ovo je bio signal za poništavanje talenta, ličnih afiniteta umetnika, subjektivnih osećanja i slobode, nasuprot čemu su se negovale neke drugačije vrednosti, kao što to ilustruje pesnik Stamat (Horia Stamat):

„Mi, Rumuni, nismo nimalo sentimentalni. To je posao Rusa, Cigana i Mađara... Rumuni su nacija apsolutne muškosti, nacija asketskih i iskušanih ljudi. Dakle, nikada nećemo proizvesti ljubavni roman, što nimalo nije za žaljenje, naprotiv... Rumuni nikada nisu znali šta znači galantnost... Ali, oni su uvek znali šta znači dobro naoštren mač i znaće, od sada, šta znači dobar roman o hrabrosti. Jednostavni kao medvedi, po svemu sudeći

²⁸⁵ “It is terrible. We, the Romanian people, are no longer able to produce our own fruit? Can’t we have a Romanian culture, ours, our nation’s, our blood’s culture which should sparkle in the world, along with the fruit of other nations? Are we doomed to appear to the world with products of Jewish essence? Today, in the last moment, when the world is waiting for the Romanian people to come up with the fruit of its blood and its national genius, should we present ourselves with the stench of a cultural caricature? We look upon a problem with a heavy heart. There will be no Romanian whom, seeing his entire history in danger, should not take up arms to defend himself”

²⁸⁶ “The Iron Guard struggle is based, above all, on the creation of a new spirit, the Guardist spirit... This struggle being aimed, in the first place, at the spiritual zone, and only secondly at the mental level, I am asking you about the artistic means, before those of logic’s. For, the heart, the feelings, our spiritual interior, which the Guardist struggle wants to inform, are, above all, influenced and formed by artistic means: songs, literature, fine arts and all that makes the soul vibrate, and stir it. The formation of the new man, by Guardist education, is the most miraculous work of spiritual creation, accomplished by the Captain. Such a creation is also a work of art”

²⁸⁷ “serve a national idea, a new ethnic soul that is being born! Serve Guardism which is as pure as the brow of a ballad and which is the same as the track of our historical destiny”

rafinisaniji i složeniji od svih Francuza zajedno, Rumuni će uvek biti nezgrapni kada je reč o sitnim pitanjima psihologije”²⁸⁸ (Stamatu prema Ornea 1999: 409).

Uz otvorenu diskriminaciju manjina, ovo je promovisalo predstavljanje rumunske kulture kroz vrlo partijarhalne šablone, usmeravajući je na rat, borbu i grubosti, i udaljavajući je od subjektivnog osećaja umetnika, poništavajući tako bitan segment same umetnosti. Tako je kultura ovog perioda bila rastrzana između onoga što joj prirodno sleduje i veštački nametnutih šablona.

Paralelno s tim, tradicionalistički časopisi, kao i filozofi i književnici tog vremena imali su veliki uticaj na intelektualni i kulturni život u Rumuniji, dovodeći u fokus religiozna iskustva i značaj primitivne duhovnosti folkloru, i upravo ova uporna konfrontacija napretku konačno će odrediti pravac koji treba slediti u rumunskom političkom životu. Bez obzira na njihove namere, intelektualci su evidentno bili odlučujući faktor kada je u pitanju usmeravanje ljudi u jednom ili drugom smeru, i upravo je njihova istrajnost u izboru autohtonizma i etnonacionalističkog pravoslavnog mita, barem privremeno, uklonila sa političke scene racionaliste, moderniste, evropeiste, dakle ličnosti kritičkog duha.

Slično kao u Nemačkoj, koja se u međuratnom periodu pozivala na svoju nacionalnu prošlost i isticala nemstvo kao jedinstvenost u Evropi, Rumunija je težila svojstvenosti, insistirajući na pravoslavlju, tradiciji, i rumunskoj autentičnosti, koja ne želi da se menja zarad uklapanja u vodeće evropske kulture. Na tragu ove ideje je veliki broj značajnih intelektualaca tog vremena pokazao interesovanje za aktuelne ideje nacionalnosti, nacije i tradicije. Tako je nacionalna posebnost postala glavna vrednost kojom su se intelektualci toga vremena ponosili i moglo bi se reći da je upravo ta posebnost donekle podstakla koncept rasne superiornosti i biološke teorije, koja je bila značajna u tadašnjem političkom i kulturnom okruženju ekstremno-desničarske ideološke orijentacije i antisemitizma, a samim tim i bitna za Legiju kao ultranacionalistički pokret političke desnice. Svoja blagonaklona osećanja prema desnoj opciji izražavali su neki rumunski intelektualci međuratnog perioda, a njihova podrška, kao i hvaljenje konkretnih ideja ili akcija, ili direktno uključivanje u legionarsku propagandu, ovoj stranci je pružila dodatni legitimitet. U tom smislu je:

„rumunski nacionalizam sve snažnije insistirao na individualnosti, specifičnoj kulturi i posebnosti sudbine Rumuna, te je nacionalizam sa evropskim ciljem popustio pred autohtonističkim nacionalizmom”²⁸⁹ (Boia 2001: 59).

Zato se činilo da se rađa novi svet, a u ovom kontekstu nije bilo nelogično poverovati, da je možda došlo vreme Rumunije (up. Boia 2001: 180). U ovu struju je bio uključen i Naje Jonesku, profesor i filozof, zahvaljujući kome su legionarskim idejama pristupili mnogi. Kao izuzetno harizmatičan, hipnotišući govornik, Jonesku se bavio krizom modernog čoveka, nalazeći inspiraciju u spisima nemačkih filozofa, na čemu su se temeljili njegovi govori. Ta kriza za njega kulminirala je pojavom ideologije demokratije, a individualističkoj perspektivi renesanse suprotstavio je podređivanje pojedinca nacionalnom kolektivitetu, ne pravnom, nego organskom narodu, zajednici krvi i duha, prema njegovom mišljenju, jedinoj živoj i stvaralačkoj stvarnosti (up. Frank 2012: 138). Jonesku je smatrao da Gvozdena garda predstavlja „jedini rumunski politički pokret, koji je ozbiljno shvatao hrišćanstvo i crkvu”²⁹⁰ (Jonesku prema Frank 2012: 140), a pod njegovim uticajem

²⁸⁸ “We, Romanians, are not at all sentimental. This is Russians, Gypsies and Hungarians business... Romanians are a nation of absolute manliness, a nation of ascetic and hard-trying people. Therefore, we shall never produce a love novel, which is not regrettable at all, on the contrary... Romanians have never known what gallantry means... Yet, they have always known what a well sharpened sword means and will know, from now onwards, what a good novel of bravery means. As simple as bears, apparently, finer and more complex than the entire French put together, Romanians will always be awkward on petty matters of psychology.”

²⁸⁹ “Romanian nationalism came to insist more and more forcefully on the individuality, specific culture, and distinct destiny of the Romanians. Nationalism with a European finality gave way to autochthonous nationalism.”

²⁹⁰ “the sole Romanian political movement that took seriously Christianity and the Church”

je deo rumunskih intelektualaca sve glasnije davao podršku desnici. Jonesku je posebno isticao vezu između rumunstva i pravoslavnog hrišćanstva, odnosno između rumunskog nacionalizma i antizapadnjaštva, tvrdeći da su rumunski katolici, rumunski grkokatolici i protestantski Mađari i Nemci pripadali „suštinski drugačijem načinu postojanja”²⁹¹ (Jonesku prema Korkut 2006: 136). Tvrдио je i da su parlamentarni sistem i demokratija, inače strani rumunskom karakteru, bili nametani od strane protestanata i previše udaljeni od rumunskih ruralnih principa, odnosno rumunskog duha (Isto: 136–137).

Činjenica je da ni Jonesku, a ni njegovi sledbenici nisu bili toliko veliki protivnici komunizma koliko su bili protivnici zapadne demokratije i političkog pluralizma. Ono za čega su se zalagali bila je čisto rumunska država, nastanjena sledbenicima istočne pravoslavne vere i predodređena ruralnim precima, predlažući:

„jednu sasvim revolucionarnu politiku [...] koja preporučuje: odvajanje od svetske politike, zatvaranje u sopstvene granice što je moguće potpunije, razmatranje onoga što je realistično za Rumuniju, privremeno redukovanje našeg standarda života na realističan nivo, postavljanje temelja na rumunsku državu seljačke strukture kao jedine forme u kojoj možemo istinski živeti s obzirom na karakteristike naše prirode i jedine koju možemo primeniti kako bismo omogućili da energija naše nacije zaista i potpuno urodi plodom” (Jonesku prema Димитријевић 2021/b: 30).

Jonesku i njegovi sledbenici su bili deo kosmopolitske generacije koja je odbila da bude imitatorska i koja se zalagala za autentične rumunske vrednosti. Nacionalizam koji su iznedrili, kao i njegova posledica – antisemitizam – proistekli su iz nekonzistentne političke reprezentacije manjina, izmenjenih demokratskih vrednosti i ideološki motivisane ksenofobije (up. Panu 2015: 47–48). Imagološki gledano, za njih, nacionalni duh se suštinski poistovećivao sa pravoslavljem, što je označavalo jasno odvajanje od katoličkog i protestantskog Zapada, a time i od zapadnih modela na koje se pozivala prethodna generacija (v. Boia 2001: 146–147). Stoga je verski mit postao jedna od okosnica oko kojih se uspešno gradio rasni mit, kao i mit spasioca.

Ovo je identifikovalo rumunsku duhovnost, koja je bila jasno ocrtana i iznad svega savršeno različita od duhovnosti „drugih”, posebno od zapadne duhovnosti. U ovom kontekstu, mnogobrojna udruženja²⁹² mladih u Bukureštu (v. Bejan 2019: 68), od kojih je za naš kontekst najznačajniji *Kriterion* značajno su doprinosili svojim aktivnostima i kreiranjem tako obojenog diskursa o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji.

U potrazi za ovim novim, autentičnim vrednostima, rumunski intelektualci su se okrenuli Ničeju, Diltaju, Ajnštajnu, Špengleru, Hajdegeru i Frojdu, kao i Istoku, iracionalizmu, pravoslavlju, folkloru i mistici – sve to videći u rumunskom selu. Ove ideje – autohtonizam i povratak vrednostima pravoslavlja, ugroženim urbanom civilizacijom – bile su posebno izražene unutar kruga intelektualaca okupljenih oko časopisa *Misao (Gândirea)*, gde su se javile dve struje, leva i desna.

Levu struju je predvodio Lučijan Blaga (Lucian Blaga) i ona je gledala dalje od istočnog pravoslavlja – u folklor, psihu, mitologiju, orijentalne religije, kao i u savremenu zapadnu filozofiju (v. Petrescu 2015). Desna struja, sa Nikiforom Krajnikom na čelu, zagovarala je povratak Rumuna svom autentičnom duhu istočnog pravoslavlja. Krajnik je propovedao okretanje bogu kroz očišćenje, prosvetljenje i konačno sjedinjenje, gde su post, meditacija, ekstatična stanja, isihastička molitva i Isusova molitva tehnike koje pravoslavni hrišćani koriste da svoja tela i želje podvrgnu božanskoj volji, dajući time prostora bogu da preobražava njihove umove i duše (v. Clark 2012: 109). Tako su, prema Krajniku, upravo ti „jedinствени ’istočni’ putevi ka bogu koje zapadne crkve

²⁹¹ “a fundamentally different mode of existence”

²⁹² Bitno je naglasiti da granice između ovih udruženja nisu bile najjasnije (v. Clark 2001: 108).

više nisu negovale, tačnije duhovnost, bili ono što je davalo Rumuniji mogućnost da spasi Evropu”²⁹³ (Clark 2012: 109).

Podržavajući ekstremnu desnicu u Rumuniji, Krajnik se zalagao za antisemitski pokret, pažljivo praveći razliku između Jevreja i ostalih manjina u Rumuniji, naglašavajući da judaizam u Rumuniji predstavlja iskorenjivanje Rumuna iz sopstvene države. U skladu sa ovim, smatrao je da je neophodna jasna razlika između hrišćanskih manjina i Jevreja, videvši hrišćanske manjine kao lokalizovana ostrva, a Jevreje kao silu opšte infiltracije koja pruža izrazit otpor prema rumunskoj dominaciji (up. Livezeanu 1995: 303).

Na ovoj liniji, vrlo radikalno i otvoreno, Emil Čoran je bio glasni zagovornik Hitlera i nacizma, zalažući se za krajnje desni ekstremizam u Rumuniji. Kako je za vreme studija u Berlinu iz prve ruke bio svedok uspona nacizma, postao je duboko impresioniran ličnošću i programom diktatora. Kroz seriju entuzijastičnih članaka za časopis *Vreme (Vremea)* aplaudirao je političkim rešenjima u Nemačkoj. Divio se tome što „svi Nemci misle da žive u najvećoj naciji, dok su Rumuni svoju zemlju smatrali najgorom zemljom na svetu”²⁹⁴ (Čoran prema Bejan 2019: 56).

Isticao je da ono što ga je privuklo hitlerizmu jeste „kult iracionalnog, veličanje čiste vitalnosti, muževni izraz snage, bez ikakvog kritičkog duha, uzdržanosti ili kontrole”²⁹⁵ (Isto). Nalazeći opravdanja za Hitlerovu zloglasnu čistku Noć dugih noževa (v. poglavlje 4.1.1.1)²⁹⁶, Čoran je ovo masovno ubistvo prokomentarisao sledećim rečima:

„Od svih današnjih političara, Hitler je taj koji mi se sviđa i kome se divim najviše”²⁹⁷. [...] humanitarizam [je] samo obmana, a pacifizam je čista intelektualna masturbacija... Kažu: nećeš oduzeti život drugom! Bilo koji čovek biće je vredno samo po sebi itd, itd. Ali onda pitam: Šta je čovečanstvo imalo izgubiti smrću nekoliko idiota?”²⁹⁸ (Isto).

Otvoreno odobravajući nasilje u Hitlerovoj Nemačkoj, Čoran je i u Rumuniji želeo da vidi eliminaciju demokratije i uspostavljanje diktature i jedan od njegovih predloga bio je da se osnuje koncentracioni logor za rumunske političare (Isto: 57).

Uglavnom pesimista pod uticajem Šopenhauera, Ničea i Dostojevskog, Čoran se pitao kako Rumunija može da se izdigne iz postojećeg stanja, s obzirom da je hiljadu godina vodila *vegetativni život* (up. Frank 2012: 141). Iz imagološkog ugla je opravdavao rumunsku ksenofobiju kao karakteristiku rumunskog nacionalnog sopstva, koje je bilo uslovljeno životom pod onim „drugim”, dakle pod stranom dominacijom, i ovaj animozitet je smatrao izrazom nacionalnog instinkta (Isto: 141–142). Svoje simpatije prema legionarima nije krio:

„Капетан је Румунији дао значење. Пре њега, Румуни су били само Румуни, односно људски материјал сачињен од мамурлука и понижења. Легионар је Румун са суштином, неизбежност за себе и друге, бескрајно претећа људска олуја. Гвоздени чувар, фанатична шума...” (Сиоран 2021: 65–66)

²⁹³ “uniquely ‘Eastern’ paths to God which were no longer cherished by the Western churches, giving Romania the ability to save Europe because of its spirituality”

²⁹⁴ “all Germans thought they lived in the greatest nation, while Romanians considered their country to be ‘the lousiest country in the world’”

²⁹⁵ “the cult of the irrational, the exultation of pure vitality, the virile expression of strength, without any critical spirit, restraint or control”.

²⁹⁶ Pogledati poglavlje 4.1.1.1 Ekstremizovani diskurs o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj.

²⁹⁷ “Of all politicians today, Hitler is the one I like and admire most.”

²⁹⁸ “Humanitarianism is but self-delusion, and pacifism is sheer intellectual masturbation ... They say: you shall not take the life of another! Any human being is valuable in itself, etc., etc. But then I ask: What did mankind have to lose with the death of a few idiots?”

Važno je naglasiti da nisu svi bili blagonaklonjeni Legiji, čak bi se moglo reći da su mnoge javne ličnosti i akademici bili zgroženi pojavom takvog ultradesničarskog antisemitizma, pogotovo u periodu oko 1920. godine (up. Livezeanu 1995: 273). Tako, iz ugla otpora prema političkoj desnici, treba pomenuti kritičara Euđena Lovineskua, koji je od strane desničara često nazivan „neukim i plaćenim satiričarem”²⁹⁹ zastarelih shvatanja (Ornea 1999: 413–414). Ono što su mu zapravo zamerali bilo je „odbrana estetskog *Kriterion-a*, podrška modernosti u književnosti, i, implicitno, stigmatizacija anahronog autohtonog tradicionalizma”³⁰⁰ (Isto: 415). Zamerali su mu i transkulturološki obojeno stanovište koje je podrazumevalo da će „rumunska književna kultura sustići književni razvoj u zapadnoevropskim kulturama kroz kreativno oponašanje”³⁰¹ (Lupas 2014: 78).

Blizak Lovineskuovim stanovištima bio je i Ežen Jonesko, koji je aktivno pisao za časopis *Osovina* (*Axa*). Jonesko i način na koji je pisao pokazuju da za njega književnost nikako nije mogla biti diktirana od strane nekog režima, te je on često humorom odgovarao na apsurdne situacije, suptilno ismevajući čak i novine za koje piše, jer su same sebe shvatale preozbiljno (Isto: 85). Tako njegovo pisanje iz 1930-ih, a posebno njegove književne kolumne u časopisu *Osovina*, svedoči o neobičnom i duhovitom odbacivanju totalitarizma, što je nagoveštavalo njegova pozorišna dela, ali ga je u isti mah i povezivalo sa dadaistima, koji su instrumentalizovali smeh i tako predstavljali opoziciju neočekivanih karakteristika (v. poglavlje 3.2)³⁰². Apsurdno je i samo po sebi da je jedan časopis, barem za neko vreme, objedinio u svojim rubrikama i krajnju desnicu i njenu opoziciju u liku Ežena Joneskoa³⁰³.

Deluje da ovaj apsurdni dualizam, skladišten u istom metafizičkom prostoru, obeležava ekstremizovane diskurse o stvarnosti. Marta Petreu (Marta Petreu) tako primećuje da je postojanje i legionarskog desničarskog ekstrema i levog komunističkog ekstrema fenomen o kome se dugo nije govorilo zbog, u prvom redu, komunističkog režima, koji je blokirao istraživanja u istorijskom i ideološkom domenu (v. Petreu 2016). Priklanjanje nekih od tih mladih članova ekstremnoj desnici ne poništava činjenicu da je postojala opcija za komunističku ekstremnu levicu. Zato možemo smatrati da je ovaj period bio snažno obeležen, ne desnicom ili levicom, ne legionarizmom ili komunizmom, već ekstremizmom, ili pak ekstremnim revolucionarizmom.

Kult revolucije kao takve je od izuzetnog značaja ovde, jer su se u njemu pomešale sve političke boje i opcije – i leva i desna – u ime svetske revolucije, koja je podrazumevala sveopštu ondašnju evropsku tendenciju ka totalitarizmu, u želji za promenama. Tako je *Kriterion* kao grupa zagovarao mnogo više od držanja govora na univerzitetima – zahtevao je snažan aktivizam, odnosno revolucionarizam levih i desnih zato što su verovali u ideju da „’kultura’ mora da napusti univerzitetske hodnike i izađe na ulice”³⁰⁴ (Bejan 2019: 59).

Iako se većina pripadnika okrenula političkim ekstremima, postojali su i oni koji su na oba ekstrema iz Evrope i iz Rumunije – i na komunizam i legionarizam – gledali sa podjednakim

²⁹⁹ “ignorant and mercenary lampoonists”

³⁰⁰ “defending the aesthetic of *Criterion*, supporting modernity in literature, and, implicitly, stigmatizing the anachronical autochthonic traditionalism”

³⁰¹ “Romanian literary culture would catch up to literary developments in Western European cultures through creative imitation.”

³⁰² Pogledati poglavlje 3.2 3.2 Metaistorijski susret dadaizma sa jednim totalitarizmom.

³⁰³ Kada su 1932. urednici ovog lista pristupili legionarima, pozicija Ežena Joneskoa postajala je sve usamljenija, te je on razvio sopstvene književne pozicije i napustio list (v. Lupas 2014: 74). To se dogodilo usled postepene ekstremizacije retorike zastupljene u časopisu, koja je kulminirala kada se časopisu priključio Vasile Marin, koji će kasnije voditi legionare u borbama Španskog građanskog rata na strani fašista (Isto: 83). Zatim je usledio članak o Kapetanu – osnivaču Gvozdene garde Kodreanu – koji podržava nacističku Nemačku i iskazuje želju da Rumunija transkulturoloski sledi nemački imagoloski model antijevrejskih mera (Isto). Do poslednjeg izdanja, časopis je postao toliko blisko povezan sa Gvozdenom gardom da ga je vlada ugasila zajedno sa drugim desničarskim periodičnim izdanjima u svom obračunu sa rumunskim fašistima zbog političkih ubistava, prvenstveno zbog ubistva premijera Duke (Isto).

³⁰⁴ “’culture’ must leave the halls of the university into the streets”

nepoverenjem, kao što je to bio Ežen Jonesko. Petreu to potkrepljuje sledećim rečima:

„Ekstremizam desnice i ekstremizam levece predstavljaju političko obeležje posleratnog doba, samo on poseduje validnu političku ideologiju, samo on poseduje grandioznu viziju budućnosti, a opet jedino on prisvaja mistički i entuzijastički odgovor masa”³⁰⁵ (Veiga prema Petreu 2016: 35).

Do tog odgovora dolazi upravo zbog mitske naracije, bilo rasne ili klasne, koja vodi mase ka „nekoj boljoj budućnosti”. Ipak, kada se sve uzme u obzir, možemo reći da je legionarski pokret našao svoje uporište u pravoslavnoj ideologiji, koja se razvila između dva svetska rata kao glavna komponenta rumunskog nacionalizma. On je bio praćen snažnom sveću o, imagološki posmatrano, nestabilnosti i nesigurnoj poziciji Rumunije u Evropi, što je, istorijski gledano, bilo činjenično stanje. Usled toga, strah od „drugosti” je, barem kod jednog dela stanovništva, uspevao da nadvlada razum. U ovakvom specifičnom kontekstu pravoslavlja i rumunizma konstruisao se poseban diskurs o stvarnosti koji je bio dominantan u međuratnoj Rumuniji i čiji su odrazi plastično uobličeni u ideji nosorogizacije kod Ežena Joneskoa, gde se prikazuje kako kombinacija pomenutih faktora dovodi do toga da vesnici konstruisanog diskursa o stvarnosti izađu na ulice i manifestuju svoju besnu prirodu, diskriminatorski rušeći ljudska prava i dekonstruišući pacifističke vrednosti, što je, metaistorijski gledano, a metaforički rečeno, bojilo ovaj period u sve boje nosoroga koji su simbol za čoveka sistema.

6.2.1 Metaistorijski pogled na rumunsku književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti

Nije lako provoditi dane ili nedelje bežeći od sebe, ali jeste izvodivo. Baviti se matematikom i marksizmom kao S.T.H, postati cionista kao Vinkler, čitati knjige kao ja ... Ali jednog dana, u trenutku bezbrižnosti, srce će se otkriti samom sebi ... u ovom zatvoru bez zidova, vrata i rešetki – ovom zatvoru koji je tvoj život.

— Mihail Sebastijan (Mihail Sebastian)

Rumunska književnost 20. veka bila je čvrsto ukorenjena u tradicijama 19. veka, te tako većina važnih i istaknutih ličnosti obuhvataju uglavnom oba stoleća, a žanrovi, književne grupe i metode književne kritike iz 19. veka nastavljaju se u 20. veku. Za primer treba uzeti stav književnog kruga *Mladi (Junimea)*, koji je Titu Majoresku (Titu Liviu Maiorescu) osnovao još 1863. godine, protiv preovlađujućeg interesovanja za književnu formu nauštrb sadržaja (v. Miroiu 2014: 32–55). Dramaturg Jon Luka Karađale (Ion Luca Caragiale), koji je većinom stvarao u 19. veku, bio je relevantan za 20. vek kao tvorac rumunske društvene komedije, čija je satira bila mnogo više od puke kritike savremenih uslova; ona je davala vrlo realan opis rumunskog nacionalnog karaktera i balkanskih stavova tog perioda (v. Beiu 2014: 961–975). Još jedno od zvučnih imena na rumunskoj umetničkoj sceni jeste Barbu Štefenesku Delavranča (Barbu Ștefănescu Delavrancea), koji je stvarao krajem 19. veka, nadaleko poznat posebno po svojoj istorijskoj trilogiji: *Zalazak Sunca (Apus de soare)* iz 1909, *Oluja (Vișorul)* iz 1910, i *Zvezda (Luceafărul)* iz 1910. godine. Pisao ih je u romantičarskom duhu, zbog čega se smatra rodonačelnikom rumunske istorijske nacionalne

³⁰⁵ “Extremismul de dreapta și de stânga constituie caracteristica politică a epocii postbelice, numai el posedă o ideologie politică valabilă, numai el mai posedă o viziune grandioasă a viitorului și tot el singur capătă adevărul mistic și entuziastă a maselor.”

drame koja je igrala izuzetno važnu ulogu u formiranju nacionalnog identiteta tokom 20. veka (v. Park 2010: 111–123).

Međutim, književni pokreti istočne i zapadne Evrope početkom veka odjeknuli su transkulturološki i u Rumuniji, te je društvena i politička ideologija časopisa *Rumunski život (Viața Romaneasca)* iz 1901. godine bila vrlo slična ideologiji ruskog narodnog pokreta koji se fokusirao na buđenje seljaštva protiv autokratske vlasti (v. Gardan 2021: 84–98). S druge strane, zapadni modernizam je takođe imao uticaja na rumunske pisce, te je tako Ovid Densușianu (Ovid Densușianu) jasno sledio simbolizam (v. Terian 2013: 7), kao i pesnici Jon Minulesku (Ion Minulescu) (v. Ciocan 2022: 77–83) i Đorđe Bakovija (George Bacovia) (Isto), dok su impresionizam preuzeli književni kritičar Euđen Lovinesku (Eugen Lovinescu) i pesnik Nikolae Davidesku (Nicolae Davidescu), čiji je ep *Pesma čoveka (Cantecul omului)* usredsređen na ponovno stvaranje svetske istorije (v. Jullien 2013: 147–149).

Posle Prvog svetskog rata, u periodu nacionalnog jedinstva, roman kao žanr dobija na značaju i postaje popularniji, gotovo u rangu sa lirikom. pisci su svoju inspiraciju nalazili u društvu i nedavnim istorijskim događajima, a prvenstveno u ratu i teškoćama koje su potom usledile. Tako je Liviu Rebreanu (Liviu Rebreanu) pisao o teškoj sudbini seljaka i potrebi za preraspodelom zemlje; njegov roman *Ustanak (Rascoala)* iz 1932. godine opisuje rumunski seljački ustanak koji se odigrao 1907. godine, dok je jedno od njegovih najlepših dela, *Šuma obešenih (Padurea spinzuraților)* iz 1922. godine, inspirisano ratnom tragedijom njegovog brata.

Ovaj odnos između rata i pojedinca, kao i borba intelektualaca pod pritiskom istorijskih događaja, takođe je bio inspiracija i za veliki roman Kamila Petreskua (Camil Petrescu) *Poslednja noć ljubavi, prva noć rata (Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război)* iz 1930. godine, koji dočarava potresni efekat rata na lični život pojedinca. Trilogija romana Hortensije Papadat-Bențesku (Hortensia Papadat-Bengescu) *Razbarušene device (Fecioarele despletite)* iz 1926, *Bahov koncert (Concert din muzica de Bach)* iz 1927. i *Skriveni put (Drumul ascuns)* iz 1933. godine na vrlo plastičan način dokumentuje promenu stila života i urbanizaciju (v. Stanciu 2017; Năchescu 2008).

Vodeći pisac ovog perioda je svakako bio Mihail Sadoveanu (Mihail Sadoveanu), koji predstavlja sponu sa starijom generacijom rumunskih autora. Sadoveanu je pisao o istorijskoj ulozi seljaštva i gotovo mitologizovanom seoskom životu, kao i o usvajanju modernog načina života seljaka, i on je verovatno najvažniji rumunski istorijski romanopisac 20. stoleća (v. Terian 2021: 485–503).

Naučnici, filozofi, kritičari i prevodioci takođe su dali doprinos književnom i intelektualnom životu tog perioda. Istoričar i političar Nikolae Jorga (Nicolae Iorga) osnovao je književnu periodiku i narodni univerzitet (centar za obrazovanje odraslih koji nije povezan sa rumunskim opštim obrazovnim sistemom), pisao je književna dela i imao veliki uticaj na razvoj nacionalnog identiteta (v. Țăranu 2022: 19–32), a Dimitrije Gusti (Dimitrie Gusti) je osnovao sociološku školu koja je bila izrazito nacionalistička i usmerena na selo (v. Costinescu 2018: 154–170), dok je Gala Galaktion (Gala Galaction) prevodio Bibliju i pisao romane o biblijskim temama (v. Rotar, Ursu 2021: 414).

Bilo direktno ili indirektno, Prvi svetski rat nalazi svoje mesto i u književnosti, i to kao jedan od glavnih društvenih, pa i kulturnih orijentira za Rumuniju. Vera u nacionalnu istorijsku predodređenost bila je snažno utemeljena na dugo željenim ostvarenjem sna da Rumunija bude veća i obuhvata sve teritorije na kojima žive Rumuni. U odnosu na ovaj nacionalni san, pustoš rata činila se kao neophodna žrtva, u svom punom verskom smislu, dok su katastrofa i kraj rata ulili osećaj zajedništva i, štaviše, dali Rumunima sa različitih teritorija određenu koheziju identiteta.

Takođe, rađanjem nacionalnih država u srednjoj Evropi, stvoreni su politički uslovi i ideološki okvir za preovlađujući diskurs o nacionalnom identitetu i sudbini tokom 20-ih i 30-ih godina 20. veka, ne samo u Rumuniji, već širom Evrope. Sam autodeterminizam, kao pravo, ali i obaveza stanovništva sa istim etničkim identitetom da preuzme zajedničku sudbinu oličenu u

nacionalnoj državi, bio je umnogome vidljiv u rumunskoj književnosti. U okviru nje su se književnici podelili, ne kao u Nemačkoj na osnovu nametnute tematike o kojoj se moglo pisati, nego pre na osnovu svojih ideoloških ubeđenja i stavova o tome šta je za budućnost Rumunije najvažnije. Stoga su pisali o rumunskom nasleđu, predodređenosti, i pravoslavnoj veri, što je, prema mišljenju nekih teoretičara, trebalo zaštititi i očuvati od svih stranih uticaja; kao i o potrazi za pravim, organskim rumunskim identitetom, smislu rata i žrtvovanja za domovinu.

U tom kontekstu, nije iznenađujuće što se mnoga dela rumunske međuratne književnosti bave potragom za izgubljenim identitetom, i izuzetnom složenošću tadašnjih društvenih promena uslovljenih kulturnom specifičnošću. Stoga fenomen rumunske političke fikcije u međuratnom periodu, s jedne strane reflektuje odlike datog žanra u svetu, dok sa druge strane odražava ideološke, kulturne i književne obrasce specifično rumunske kulture i vladajućeg diskursa o stvarnosti. Tako se romani koje su stvarali Liviu Rebreanu, Mihail Sebastijan, i drugi istaknuti pisci tog vremena, mogu posmatrati iz perspektive koja otvara granice nacionalne istorije književnosti. S druge strane, oni prikazuju intimni odnos između tadašnje ideološko-političke scene i nacionalnog identiteta, otvarajući tako pitanje ne samo suštine pojedinca, već i zajednice, te pitanja o ličnom i zajedničkom identitetu leže u srži potrage junaka ovih dela. Ova književnost može umnogome da pomogne u sagledavanju dugovečnih mehanizama (de)konstrukcije prvenstveno nacionalnog, ali i ličnog identiteta kod Rumuna, kao i njihovog kulturnog nasleđa i, samim tim, vladajućeg diskursa o stvarnosti.

Takođe, odsustvo ksenofobije među rumunskim modernistima, među kojima je internacionalistički duh grupe promovisao njenu pripadnost evropskom avangardnom pokretu u književnosti, doprinelo je tome da jevrejski pisci predstavljaju značajnu komponentu rumunske književne avangarde u međuratnom periodu. Sa imagološke tačke gledišta, integracija mnogih jevrejskih pisaca u rumunsku kulturu izazvala je dilemu identiteta i unutrašnju debatu, što je često značajno uticalo na njihov rad. Takva pitanja identiteta i dileme su se zaoštrile 30-ih godina 20. veka i fokusirale su se na rivalitet i pokušaj definisanja pisaca kao jevrejskih ili kao rumunskih, kao i na unutrašnje borbe kod pisaca sa dvostrukim kulturnim korenima. Svoja razmišljanja na tu temu, iz imagološke perspektive, izneli su i nekolicina pisaca svesnih problema koji muče njihove jevrejske kolege, kao i nejevrejski pisci i književni kritičari. Naravno, odgovor rumunskog društva na to nije bio jednostran, pa su, pored prihvatanja i ohrabrenja, postojali i stalni pokušaji isključivanja od strane nacionalističkih krugova. Ksenofobične reakcije u tradicionalističkom okruženju izazvali su posebno avangardni jevrejski pisci, a njihovo odbacivanje, koje se obično branilo etnocentričnom retorikom ili optužbama za nemoral, eskaliralo je 30-ih godina i kulminiralo tokom Drugog svetskog rata.

Jedno od najistaknutijih dela u rumunskoj književnosti tog perioda koje se bavi potragom za nacionalnim identitetom jeste već pomenuta *Šuma obešenih* Livija Rebreanua. Roman, koji je, kako pisac sam napominje, napisan „u znak sećanja na [mog] brata Emila, koga su Mađari obesili na Rumunskom frontu 1917”³⁰⁶ (Rebreanu 2022: 14). Ovaj roman, delimično inspirisan njegovom sudbinom, opisuje tragediju rumunskog vojnika, primoranog da se, kao pripadnik austrougarske vojske, okrene protiv sopstvenog naroda. Usled toga dolazi do ličnog unutrašnjeg konflikta, te on pokušava da pobjegne, ali biva uhvaćen i obešen kao dezertar. Roman predstavlja književno remek-delo, za koje je Nikolae Jorga napisao:

„Iz tragedije rata, gospodin Rebreanu izdvaja upečatljive momente koje razvija i produbljuje da objasni svoja pravedna i bolna zapažanja... Iako je napravljen od delova koji su zanimljivi svaki za sebe, tragedija rumunskog vojnika na službi pod stranom zastavom, koja počinje sa mračnim prizorom vešanja, evoluirala u čudesno žrtvovanje izmučenog junaka kroz sopstveno vešanje, što je duboko dirljivo. I kroz celu priču, sve do poslednje scene,

³⁰⁶ “In memory of my brother Emil, executed by the Austro-Hungarians on the Romanian front in the year 1917”

atmosfera teološke refleksije, ljudske odgovornosti i osećaja religioznosti se prozimaju. Preovladava osećaj svetosti”³⁰⁷ (Jorga prema Brackob 2022: 12).

Ovo nije roman u kome se pisac trudi da prikaže rat kroz realistične opise života na frontu, blata, vaški, dosade, straha, hrabrosti, već roman koji otvara najzanimljivije i najvažnije pitanje od svih, a to je pitanje svrhe čovekove borbe, dok se pripadnost i neprijateljstvo, ljubav i mržnja, bog i vera mešaju u jednom čoveku, te se kao takvi ispoljavaju i dele sa drugima, ilustrujući besmisao rata. U skladu sa tim, u predgovoru delu stoji da:

„uprkos tome što apeluje na patriotske vrednosti, roman u suštini predstavlja manifest protiv rata”³⁰⁸ (Brackob 2022: 12).

Glavni junak je poručnik Apostol Bologna, rođen i odrastao u Transilvaniji, koja je tada pripadala Mađarskoj. Usled mladalačke ambicije da dokaže hrabrost pred verenicom, zanesenom mađarskim vojnim uniformama, i delimično zbog uverenja koja je razvio kroz svoje mađarsko obrazovanje, dobrovoljno se prijavljuje u austrougarsku vojsku početkom Prvog svetskog rata. Hrabrom borbom na frontu u Italiji i Galiciji stiže visoka odlikovanja i sa te pozicije svojim glasom na sudu doprinosi izricanju smrtno presude jednom češkom oficiru za dezerterstvo i izdaju.

Roman dalje prati metamorfozu Bologine duše; pod uticajem češkog kapetana Ota Klapke, on konstruiše novi pogled na svet, dok se, odbacujući austrijsku stranu, u njegovom srcu rađa ljubav prema rumunskoj naciji. Nakon ranjavanja, tokom oporavka sa kolegom oficirima, Bologna vodi ozbiljne razgovore o sumnji u sebe, licemerju, odlukama koje su donete i koje tek treba doneti. Mada ga je ranije kritikovao zbog misli o dezerterstvu, njegov prijatelj priznaje da je i on imao takve misli, dok drugi, optužen za licemerje jer je prećutao svoja antiratna uverenja i ostao u vojsci, to priznaje i opravdava objašnjavajući da je njegov kukavičluk oružje rata i odbrane. Ovakav razgovor, dubokih i uznemirujućih misli o lojalnosti i izdaji, pripadnosti i ljubavi izostaje u mnogim poznatijim romanima sa fronta. Svakako da su takve emocije i sumnje bile zastupljene u stvarnosti. Poznato je da je bilo velikih pobuna francuskih i italijanskih vojnika, ali romanopisci, barem oni najčitaniji, nisu za svoju temu birali unutrašnji doživljaj stvarnosti, nego su se više bavili spoljašnjim manifestacijama i životom saboraca u rovovima, pre nego metežom u njihovim umovima. Za moderno društvo, ovakvi pogledi na život i smrt u delu *Šuma obešenih* često izgledaju preterano. Previše je noćnih mora, užasa, prestravljenosti i muke, dok se promene uma i srca dešavaju prebrzo, bez rasta i razvoja, a onda na cilju, uprkos ljubavi prema životu, i ljubavi prema Bogu, i uprkos okretanju onome u šta najviše veruju, junaci doživljavaju katarzično spajanje religije i nacionalizma u smrti, što nije ništa drugo do duboko razočaranje.

Šuma obešenih postavlja već pomenuto fundamentalno pitanje o ratu – *Zašto se čovek bori?* Na jednom mestu u romanu nailazimo na misao da je u ratno vreme dužnost svakog vojnika da obavi svaki posao koji mu dođe pod ruku (up. Rebreanu 2017: 9). Tako Apostol Bologna jednog momenta osuđuje oficira na smrt zbog dezerterstva i pokušaja da prosledi informacije neprijatelju i zadovoljno gleda njegovo pogubljenje, a već sledećeg biva svedok tuge i sažaljenja jednog saborca sa istom sudbinom. U samo jednom trenutku njegov svet se menja, te ga rastuća sumnja u sebe i nesigurnost u ispravnost svega navode da preispituje svoja uverenja kao i osećaj pripadnosti zemlji i naciji za koju se bori. Nespreman na sopstvenu reakciju, on preispituje svoje razloge ostanka i dalje

³⁰⁷ “From the tragedy of the war, Mr Rebreanu extracts striking moments that he develops and deepens to explain his righteous and painful observations... [...] Although made of parts each interesting in themselves, the tragedy of the Romanian soldier serving under a foreign flag, which begins with the somber spectacle of a hanging, evolved into the miraculous sacrifice of the tortured hero through his own hanging is profoundly moving. And throughout the story, right up to the final scene, an atmosphere of theological reflection, human responsibility, and a sense of religiosity imbues. A sense of holiness pervades.”

³⁰⁸ “Despite its appeal to patriotic values, at its root, *The Forest of the Hanged* is a manifesto against war.”

borbe, nalazi nemogućim da se bori protiv svojih sunarodnika Rumuna i smišlja izlaz, no biva poljuljan u ideji o dezerterstvu romantičnim susretom. Tako Apostol Bologna, od dobrovoljnog prijavljivanja u austrougarsku vojsku, preko planiranja dezerterstva i odustanka od dezerterstva, od uverenja preko sumnji i preispitivanja sebe i sveta oko sebe, na kraju u šumi obešenih biva i sam obešen, na isti način kao i Čeh čijoj je osudi doprineo.

Njegova potraga za identitetom vodi ga od bezuslovnog prihvatanja austrougarskog pogleda na svet do želje da pomogne svom rumunskom narodu, odnosno kroz dekonstrukciju prvog do konstrukcije novog identiteta, zbog kojeg biva osuđen i pogubljen. Rebreanu, čini se, namerno uvodi oficire različitog etničkog porekla – Jevrejina, kapetana koji je Čeh, doktora koji je Namac, zatim Rusina, jednog Mađara i Bologu koji je Rumun. U razgovoru o vešanju, oni imaju pomešane stavove, od kojih se neki graniče sa izdajom, ali kroz otvoren razgovor oni ne samo da preispituju svoja uverenja i identitet, nego i uverenja svojih saboraca, sve vreme pokušavajući da shvate kakva je njihova uloga u svemu tome. Mada je uz pomoć onih koji ga vole i poštuju, Bologna mogao da dobije blažu kaznu, on to odbija u jeku uzbuđenja koje pustoši njegov um i besni njegovu dušu, on se odriče života voljan da prigrli smrt, jer mu se čini da je cena života njegova budućnost koja mu izgleda kao gvozdена kapija pred kojom se oseća bespomoćno. Ovim Rebreanu naglašava kako rat iskrivljuje percepciju i ljudske reakcije, pri čemu sve postaje mračno i ogoljeno (v. Mitchievici 2018: 83–95).

Sam naziv romana – *Šuma obešenih*, mada više nego jasna aluzija na šumu u kojoj su vešani osuđeni dezerteri, istovremeno se može posmatrati i kao metafora za sam rat, a samo delo kao pomno psihološko istraživanje unutrašnjeg doživljaja rata, sa veoma slojevitim sukobom: na planu religije, nacije, filozofije, ljudske prirode, monstroznih sistema, i samog rata (v. Wagner 2012: 227–239). Ovaj psihološki roman ima pripovedača u trećem licu, što obezbeđuje bezbednu distancu za čitaoca, dok istovremeno omogućava unutrašnji monolog, kao i pouzdanija zapazanja u vezi sa mentalnim stanjem protagoniste.

Jedan drugačiji psihološki prikaz strahota međuratnog perioda u Rumuniji, koji se takođe bavi potragom za identitetom, nalazimo u delu koje je svojedobno znatno uzburkalo, kako rumunsku zajednicu, tako i jevrejsku, i otvorilo mnoga imagološka pitanja identiteta, pripadnosti i lojalnosti, delu Mihaila Sebastijana, (pseudonim Josifa Mendela Hehtera), *Već dve hiljade godina... (De două mii de ani...)* iz 1934. godine.

Kako su političke snage ekstremne desnice jačale, a posebno posle 1933. godine, istaknuti jevrejski pisci su se upuštali u žestoke sukobe sa ciljem odbrane svog rumunskog legitimiteta i ne samo protiv antisemitizma, već i protiv nacionalističke jevrejske štampe, koja ih je odbacivala zbog činjenice da su radili pod rumunskim imenima i da su pisali na rumunskom. U periodu između 1934. i 1935. godine, najpoznatija takva kontroverza odnosila se na Mihaila Sebastijana, kome je, kao i mnogim drugim jevrejskim piscima, mnogo teže od napada iz antisemitskog tabora, padalo ćutanje rumunskih kolega i prijatelja. Sebastijanov roman, koji se bavi temama dvojnih kulturnih korena i konfrontacije sa antisemitizmom, izazvao je skandal kada se pojavio, pogotovo zbog predgovora koji je napisao njegov bivši idol, pravoslavni filozof Naje Jonesku, koji je u međuvremenu prihvatio ideologiju Gvozdene garde, a koji je predstavljao jasno i neumoljivo teološko opravdanje antisemitizma. Inicijalno je bio zbunjen i povređen i u takvom stanju se obratio prijatelju Elijadeu, koji autorovu reakciju beleži sledećim rečima:

„Sebastijan je bio bled, gotovo izobličен. Doneo mi je predgovor: 'To je tragedija. Smrtna presuda', dodao je, pružajući mi profesorov rukopis" (Prikop 2018: 8).

Iako šokiran Joneskuovim predgovorom, Sebastijan je odlučio da ga objavi, kako je objasnio, pre svega zato što je sam to tražio i jer ni na koji način nije hteo da prizna pravo na cenzuru. Tako su u predgovoru objavljeni radikalizovani antisemitski stavovi, koje je imao Naje Jonesku, vrlo rezignirani i isključivi, usmereni na „rešavanje” „jevrejskog problema”:

„Tražiti opšte rešenje problema jevrejstva u političkom smislu je operacija lišena smisla. Jer čim Juda pati i *mora* da pati, samo se po sebi razume da će se, koliko god se puta negde, u nekom sukobu, postavi problem jevrejstva, on rešiti u korist patnje Jevreja. (A to nije rešenje!) I rešiće se tako ne zato što su ljudi zli i nepravedni, već prosto zato što Juda mora da pati. Pošto je to tako, drama jevrejstva i nije politički *problem* – pošto takav problem uvek podrazumeva nekakvo rešenje – već, prosto i jednostavno, *činjenica*. Jevreji, politički, mogu da daju materijal za probleme naroda među kojima žive ili s kojima su u dodiru. Ti problemi, svakako, imaju svoja rešenja – dobra ili loša, ali rešenja. Tako je Španija rešila, ili je mislila da, krajem XV veka, rešava jevrejski problem, time što je prognala Jevreje iz zemlje. Ali to ne rešava problem jevrejstva kao takvog; naprotiv, potvrđuje *činjenicu* jevrejske drame” (Jonesku 2018: 18).

Jonesku smatra da razlozi za konflikt sa Jevrejima leže isključivo u samim Jevrejima, iz razloga što su oni „suštinski bolesni” i što, „otkako postoje, oni čine samo podlosti” (Isto: 19). Istovremeno prepoznaje cionizam kao pokret ravan samoubistvu, jer predstavlja „pokušaj, koji može da dovede samo do jednog rezultata: nestanka Jevreja kao naroda”, dodajući da bi i to „trebalo da bude neko rešenje” (Isto: 38). Objašnjavajući netrpeljivost drugih naroda prema Jevrejima, Jonesku fokus pomera na odnos između judaizma i hrišćanstva i zaključuje da „Jevrejin ne može da prevaziđe patnju; osim... ako prestane da bude Jevrejin. Ta situacija je utoliko tragičnija jer niko ne može da prestane da bude ono što jeste” (Isto). Tako, Jonesku smatra nemogućim dvojni identitet – rumunski i jevrejski – i zaključuje da je jevrejska sudbina zauvek obeležena neizbežnom patnjom. Stoga, on za kraj upućuje teške i mračne reči autoru romana za koji je pisao predgovor i obraća mu se, simbolično, koristeći njegovo jevrejsko ime Josif Hehter:

„Zar ne osećaš da te obuzimaju hladnoća i mrak?” (Isto: 39).

Idel (Moshe Idel) smatra da je Joneskuovo čitanje Sebastijanovog romana kao „uzaludnog pokušaja bekstva iz jevrejskog stanja – prokletog stanja, drugačije shvaćenog od strane svakog pojedinca”³⁰⁹ – izazvalo veliku kontroverzu, posebno ako se uzme u obzir da je Naje Jonesku u prvoj polovini rumunskog međuratnog perioda imao sasvim drugačija stanovišta, daleko od antisemitizma (Idel 2015: 43). Pod ovim se misli na Joneskuova predavanje Jevrejskoj ženskoj cionističkoj organizaciji u Bukureštu, kao i uključivanje mladih Jevreja, uključujući i samog Sebastijana, u kružok oko popularnog časopisa pod naslovom *Reč (Cuvântul)* (Idel 2015: 43). Idel naglašava da Jonesku pogrešno predstavlja problem romana i bavi se temama koje nisu zastupljene u njemu, jer marginalizuje temu dvojnog jevrejsko-rumunskog identiteta, ističući, nasuprot tome, konflikt između jevrejske i hrišćanske vere i na taj način transformišući etničko pitanje u čisto religiozno (Isto).

Ono oko čega se Joneskuov predgovor i Sebastijanov roman podudaraju jeste uviđanje obojice da Jevreji jesu tragičan narod:

„Stisni pesnice, glupane, ako nemaš druge, smatraj sebe herojem, moli se Bogu, reci sebi da si sin mučeničkog naroda, da, da, to reci sebi, udaraj glavom o zidove, ali ako misliš ikad ponovo sebe da pogledaš u oči a da ti obraz ne pukne od sramote, ne plači” (Sebastijan 2018: 47).

³⁰⁹ “a futile attempt to escape the Jewish condition – a damned condition, differently realized by every individual”

Mada ne deluje logično da se predgovor takve sadržine objavi u jednom romanu o jevrejstvu i položaju Jevreja u međuratnoj Rumuniji, to se ipak dogodilo, ostavljajući tako veliki jaz između predgovora i romana i donekle unoseći zabunu kod čitalaca.

Sebastijan je kasnije opovrgao Joneskuove antisemitske argumente u svom eseju *Kako sam postao huligan (Cum am devenit huligan)*. Takođe, zabeležena je i Sebastijanova reakcija nakon Joneskuove smrti:

„Kakvu je čudnu sudbinu imao ovaj izuzetan čovek. Umro je neostvaren, kao neko ko se nije realizovao, poražen. I – zar ne bi bilo tako teško reći – kao gubitnik. On mi je baš drag, upravo zbog toga što je imao tako malo sreće... Naje Jonesku umire u 49. godini, bez da je ozbiljno shvaćen, potpuno poražen”³¹⁰ (Sebastijan prema Idel 2015: 56).

Ovo sugerise, sasvim ljudski i očekivano, na neku vrstu duševne odmazde, osвете za govor mržnje koji je ponuđen umesto očekivane podrške i za sav prezir koji je Jonesku ispoljio u predgovoru Sebastijanovom romanu, a koji se može analizirati iz imagološke perspektive, kada uzmemo u obzir odnos „ja” i „drugi”, gde je onaj drugi – za Joneskua svaki Jevrejin – neprijatelj koga treba razotkriti i poniziti, kao što je to učinjeno u predgovoru Sebastijanovom romanu.

Mihail Sebastijan je još kao mladić postao aktivan u književnim krugovima – uključujući i krug rumunskih intelektualaca, čiji članovi ne samo da su bili otvoreno antisemitski nastrojeni, već su kasnije postali strastvene pristalice antisemitskog paravojnog pokreta Gvozdena garda. Romanopisac, novinar i dramaturg, čija su dela decenijama hvaljena u Evropi, u svom remek-delu *Već dve hiljade godina...* autobiografski iznosi svoja iskustva jevrejskog studenta u Bukureštu 20-ih godina 20. veka, gde trpi svakodnevna poniženja, šamare i udarce, koji su uobičajeni za sve studente jevrejskog porekla. Ovo je jasno navedeno u romanu kada on čita pismo koje je dobio od majke:

„...A, pogotovo, nemoj da ideš na fakultet. Čitala sam u novinama da su opet počela velika batinanja, a šeširdžijin sin, koji je došao kući, rekao mi je da je kod vas teže nego igde. Pusti druge da se junače. A ti poslušaj svoju majku i ostani kod kuće.” (Sebastijan 2018: 45).

Napisan usred očiglednog porasta antisemitizma, ovaj roman predstavlja pronicljivu, tragičnu hroniku otpornosti i očaja, sećanja i strašnih sila istorije, od čega autor pokušava da se odbrani radom. Na taj način on preduzima aktivnosti obojene eskapizmom i pokušava da pobegne od sopstvene stvarnosti:

„Važno je da zaboravim na sebe, da oteram dođavola sve probleme na svetu i da radim nešto mehanički, iscrpljujuće, što će potpuno ovladati mnome” (Sebastijan 2018: 70).

Kako sam pripovedač kaže, nemoguće je prestati biti Jevrejin jer to nije pozicija na koju može da se podnese ostavka, to je nešto što čovek ili jeste ili nije, i nije ni ponos ni sramota (up. Sebastian 2018: 287) i dodaje vrlo autodestruktivno zapažanje:

„I čin odricanja od svog naroda, činjenica poricanja je još jednom jevrejski čin, jer svi mi, u sebi, odbacujemo sebe, deset puta, hiljadu puta, da bismo se ipak uvek vratili kući, po htenju nekoga ko bi trebalo da je Gospod Bog lično” (Sebastian 2018: 84–85).

³¹⁰ “What a strange fate this extraordinary man had. He died unfulfilled, someone who did not realize himself, defeated. And - wouldn't it be so difficult to say it – a failure. He is so dear to me precisely because he had so little luck ... Nae Ionescu dies at the age of 49, without being taken seriously, vanquished.”

Radnja romana *Već dve hiljade godina...*, koji na neki način više liči na istorijski dokument, počinje u decembru 1923. godine, kada na snagu stupa novi ustav koji Jevreje proglašava naturalizovanim rumunskim državljanima i verno prikazuje iskustva Jevrejina u Rumuniji između dva svetska rata. Narator, student prava, pokušava da se fokusira na svoje intelektualne poduhvate dok trpi redovne antisemitske napade, koji se pojačavaju kao reakcija na novi zakon:

„Izvlačim se iz klupe i nesigurno koračam ka vratima između dva niza posmatrača. Sve se odvija pristojno, ritualno. Samo mi neko pored vrata zavaljuje iskosa pesnicu...” (Sebastian 2018: 46).

Tako junak u ovom romanu beleži da je u toku predavanja dobio dva udarca i zapisao osam stranica beleški, ostajući ubeđen da predavanja treba ispratiti:

„Od ovoga neću da odustanem. Otišao sam sa građanskog, otišao sam sa estetike, otišao sam odakle ste hteli da odem i otići ću odakle god želite, sa istorije, sa sociologije, s kineskog, nemačkog, ali ne odustajem od predavanja Gice Blidarua. Za sada sam dobio dva udarca pesnicom tokom današnjeg dana i zapisao osam stranica beleški. Za dve pesnice, nije malo” (Sebastian 2018: 62).

On zapisuje tu godinu u svesci, koju je na kraju izgubio, ali se na nju vraća kroz čitav roman. Ova sveska je srž romana kroz koju glavni junak prikazuje kako diskretno i dostojanstveno trpi nasilje, pokušavajući istovremeno da razume svoje jevrejsko poreklo, bivajući uglavnom nemi svedok rasprava među prijateljima i poznanicima o komunizmu i cionizmu, dok istovremeno pokušava da iskuje sopstveni prostor slobode mišljenja. Njegova verzija bezbednog prostora je prljava, negrejana jevrejska spavaonica u kojoj studenti povremeno umiru od tuberkuloze, ili predavanje o slučajnoj temi u sali gde može da se sagne i sakrije dok izbegava nasilnike – na punih pet minuta, dok ga ne pronađu.

Pisac pokušava da shvati svet koji je odlučio da ga ne prihvati i pri tome je, kako kaže, „apsolutno sam, definitivno sam” (Sebastian 2018: 54). Provodeći dane šetajući ulicama, a noći pijući i kockajući se, susrećući se sa revolucionarima, ljubavnicama i slobodnjacima, prilagođava oči mraku koji se nadvija nad Evropom i preti da ga uništi.

U ovom romanu nailazimo na mnoge likove, koji su stvoreni po uzoru na krug prijatelja Mihaila Sebastijana. Poređenje je lako uočljivo jer je i sam Sebastijan rođen kao Josef Hehter 1907. godine u jevrejskoj porodici na Dunavu. Studirao je pravo u Bukureštu i Parizu u istom vremenskom periodu kad i junak njegovog romana, kasnih 20-ih i ranih 30-ih godina. Potom je radio kao advokat i objavljivao članke, romane i drame, i bio je deo intelektualne elite Bukurešta, sa krugom prijatelja kao što su Mirča Eljadje, Ežen Jonesko i Emil Čoran, dok mu je mentor u to vreme bio već pomenuti Naje Jonesku. U samom romanu, Jonesku je predstavljen u liku Gice Blidarua, profesora političke ekonomije iz Nemačke, koji istovremeno voli Evropu i njenu kulturu, osuđujući je na svakom koraku i neprestano se pozivajući na sopstvene rumunske seljačke korene (up. Sebastian 2018: 180–181, 184). Istovremeno, profesor Blidaru sve svoje ideje iznosi pomoću nekog veličanstvenog retoričkog umeća:

„Na kraju časa, kad neutješno pogledaš misaono polje koje je na taj način razorio, odjednom stvari počinju da se dovode u red, ne znam kako, ne znam kakvim preokretom pobude. Ideje koje su tri četvrti časa bacane nadesno i nalevo, nepovezano, vraćaju se u poslednjoj četvrtini kući, smirene, jasne, nužne, u zapanjujućoj hitnji zatvaraju jedan krug mišljenja kao što bi zaključile neku simfonijsku konstrukciju” (Sebastian 2018: 74–75).

Pozadina ovog romana je na neki način još tragičnija od samog romana. Sebastijanova potreba za prihvatanjem u krugu rumunskih pisaca išla je do takvih granica poniženja, da je „Jevrej koji mrzi sebe” možda i pravi termin za njega, a u delu *Već dve hiljade godina...* postaje jasno i zašto. Mada roman nema najuredniju strukturu, niti jasan zaplet, kao psihološka studija slučaja, ovo delo je apsolutni šok, prepun uvida u slične sudbine i psihološke doživljaje, a svaka reč deluje previše stvarno.

Međutim, ono što daje dinamiku romanu jeste stalno prisutni specifičan imagološki odjek – činjenica da pripovedač gotovo nesvesno prevodi napade i poniženja u samokritiku, smatrajući da nije dovoljno strog prema sebi, prihvatajući ono negativno što mu kažu o Jevrejima i osećajući duboki samoprezir. Tako se nametnuta „drugost” internalizovala do granica autodestrukcije. Iz tog razloga, on želi da postane antisemita. U čudnom ambivalentnom vrtlogu emocija, narator razvija iracionalno uverenje, koje podrazumeva da nikada neće biti „dovoljno loš prema sebi”, nikada se neće „dovoljno puta ošamariti, udariti pesnicom” (Sebastian 2018: 84) i grdi samog sebe posle još jednog niza batina, smatrajući da zaslužuje mnogo više nasilja. Dodatno, počinje da veruje u imagološku viziju kojom je okružen i koja vremenom postaje internalizovana, a na osnovu koje su Jevreji prljavi, a njihov misticizam upravo to – „prljavština i neki način da klekneš, neki način da se sakatiš polagano, sladostrasno, sve dalje od bele zvezde čistoće” (Sebastian 2018: 65). On kasnije postaje još eksplicitniji u svom samopreziru, jer navodi da bi voleo da mrzi sebe, bez izgovora ili oprostaja i da bude antisemit barem na pet minuta:

„Žao mi je što, u ovom sučeljavanju sa samim sobom, još čuvam ikakvu simpatiju. Žao mi je što iznenađujem sebe u tome da volim svoju sudbinu. Voleo bih da mogu sebe žestoko da mrzim, bez ikakvog izgovora, bez ikakvog razumevanja. Voleo bih da pet minuta budem antisemita. Da osetim u sebi nekog neprijatelja kog treba poraziti” (Sebastian 2018: 69).

Rekli su mu, dakle, šta su Jevreji, i on je poverovao njihovom diskursu o stvarnosti: „Zar nam nije toliko puta rečeno da smo prljav narod? Možda je to tačno. Možda su naša mistika, naša askeza, naše svetaštvo, to – prljavština” (Sebastian 2018: 65). Ni u jednom trenutku u svom beskrajnom razmišljanju on ne dovodi u pitanje svoje internalizovane kritike sebe kao bića slabe volje, nečistog, preterano emotivnog ili, paradoksalno, preterano racionalnog. Činjenica da se njegova percepcija sebe zasniva na karikiranju dve hiljade godina stare antisemitske knjige priznaje se samo u naslovu – što je, u stvari i poenta. On kao da svesno i veoma odlučno živi različita negativna imagoloska uverenja, zbog čega još ubedljivije predstavlja pravu žrtvu antisemitizma, ne toliko zbog fizičkog zlostavljanja, koliko zbog psihičke torture:

„Imam uverenje da ću ostati uvek siromašan i to prihvatam drage volje” (Sebastian 2018: 87).

Bežeći od bandi, nailazi na predavanje o ekonomiji profesora Gice Blidarua – i shvata da je očaran njegovom retorikom o krvi i tlu. Blidaru mu poklanja mrvicu pažnje, savetujući mu da postane arhitekta – uprkos činjenici da on već studira pravo i da nema nikakva umetnička ili tehnička interesovanja. Međutim, profesor Blidarua predložio je upravo arhitekturu zato što je on Jevrejin, a odgovarajuća kazna za ovaj odvratni greh je raditi nešto što vas povezuje sa tlom:

„Ti bi trebalo da se baviš nečim, nečim što će te vezati za zemlju, ne znam još tačno čime. Ne pravom, u svakom slučaju, ne filozofijom, ne ekonomijom. Polet će da ti povрати osećaj materije, ako si ga ikada imao, i da te nauči tom osećaju, ako ga nisi imao. Neko zanimanje sačinjeno od izvesnosti” (Sebastian 2018: 86).

On odmah prelazi na arhitekturu i narednih pet godina provodi gradeći seosku rafineriju nafte, a kasnije i Blidaruovu kuću, sve zarad odobravanja, koje je priželjkivao od svog idola. Njegova opsesija Blidaruom i drugim antisemitskim intelektualcima, koji se pojavljuju na drugim mestima u knjizi, dodatno učvršćuje ovu patologiju. On te ljude toliko duboko poštuje da ne samo da oprašta, već i internalizuje svaku njihovu uvredu. Pojačavajući samoprekor, on razmišlja o vrlinama ruralnog društva i o tome kako želi da prevaziđe dve hiljade godina „talmudizma i melanholije” i da oseti „životnu radost”, pitajući se pritom da li ju je iko od pripadnika „njegovog naroda ikada osetio” (Sebastian 2018: 68). Uprkos svom beskrajnom intelektualizovanju, on ne primećuje odmah da su Blidaruove ideje identične idejama nasilnika, koje njemu nisu nepoznate. To su ideje koje se temelje na jasnom stavu koji je jednom prilikom izrekao: „Istorija se stvara iznutra, ne spolja, iz centra, a ne s periferije” (Isto: 103). Ovaj stav iz imagološke perspektive sugerise na snažno uverenje da je centar moćna sila, koja marginalizuje periferiju.

Kada su jednog dana nasilnici izbacili Jozefa sa Blidaruovog predavanja, predavačeva reakcija je jednostavno izostala: „E, i šta bi ti hteo da ja učinim?” (Sebastian 2018: 63). Jozef je svestan svog iracionalnog ubeđenja i, uprkos ovom gestu, navodi: „[...] jedini je čovek kome osećam da je obavezno da se potčinim” (Isto: 103). Takođe, on se susreće sa Jevrejima, koji su pronašli alternative samoponižavanju koje je on prihvatio, ali je njegova sposobnost da saoseća narušena njegovim principijelnim odbijanjem da se poistoveti sa njima.

On oseća i zavist i prezir prema dvojici jevrejskih studenata, njegovih kolega, koji prepoznaju koliko je njihova situacija nepodnošljiva, te se obavezuju na nepromišljena idealistička rešenja: S.T. Haim, strastveni komunista koji završava u zatvoru, i Sami Vinkler, strastveni cionista koji završava u Palestini (v. Sebastian 2018: 79–81). I dok Haima identifikuje kao zabludelog ideologa, Vinklerovoj mirnoj odlučnosti da ode u Palestinu se nadasve divi. On sam ipak, odbacuje cionizam, stalno imajući na umu „svest o grehu zbog toga što si Jevrejin” (Isto: 176–177).

Od samog početka romana nema sumnje da *zemlja*, Rumunija, nije za Jevreje i lik zasnovan na Čoranu, Prlja D. Štefan, govori da oni nikada ne mogu biti prijatelji, ni sada niti ikada, postavljajući krajnje metafizičko pitanje:

„Prijatelji nas dvojica ne možemo biti ni danas niti ikada. Zar ti ne osećaš da ja mirišem na zemlju?” (Sebastian 2018: 68).

Pripovedač, primetivši „nešto apsurno, jezivo” u njegovim očima, pomišlja u sebi: „Zar ne osećam da on miriše na zemlju? Ma da. Osećam. I na tome mu zavidim” (Isto). Štefan je „od zemlje”, pravi Rumun, dok je on Jevrejin, i nikada neće biti istinski Rumun. Na ovom primeru se vidi da ga jevrejsko poreklo opterećuje u svim aspektima života, i to ne samo traumom antisemitizma, već i neizbežnom težinom jevrejske istorije. Po povratku kući 1923. godine, na vrhuncu psihofizičkog zlostavljanja na univerzitetu, nailazi na čoveka po imenu Moric Berković koji *dve hiljade godina* pokušava da objasni uzrok jevrejskog progona (v. Sebastian 2018: 48). Fraza *dve hiljade godina* se ponavlja u romanu na više mesta. Tih *dve hiljade godina* se ne mogu prevazići odlaskom negde, njih ima previše da bismo mogli samo da ih zaboravimo, pa zato autor uvek živi u nemirnom sećanju na njih, sećanju koje seže daleko unazad i snažno obeležava budućnost.

Do kraja knjige prošlo je deset godina, i on se sa podsmehom seća koliko ga je beskrajni antisemitizam njegove zemlje nekada ljutio, dok je sada njegov bes zamenjen nečim daleko gorim – rezignacijom. U završnom i dramatičnom dijalogu, u retkoj prilici da razgovara sa hvaljenim arhitektom i intelektualcem koga je godinama idolizovao – Mirčom Vijeruum – on otkriva da je u pitanju okoreli antisemita, koji vrlo elokventno govori o tome kako 800 000 Jevreja treba da bude „eliminisano”, navodeći da on nije antisemita, već samo Rumun, koji mora da se brani od iritantnog jevrejskog duha, prisutnog „u štampi, finansijama, u vojsci”, i kome predstavlja opasnost sve ono što mu se suprotstavlja (Sebastian 2018: 272). Jozef, slažući se, na to odgovara da je antisemitizam

metafizički, jer „postoji metafizička obaveza Jevrejina da bude prezren” i zatim dodaje da „kada bismo mogli da budemo istrebljeni, to bi bilo vrlo dobro” (Isto: 274). Ovo navodi kao opšteprihvaćenu činjenicu, konsenzus svakog nejevrejina s kojim se ikada susreo, uključujući i njegove najbliže mentore i kolege. Dok ovaj čovek i drugi radikali govore o nasilnoj promeni Rumunije, Sebastijan konačno vidi duboku patologiju zemlje na delu:

„Ne bojte se, stara moja gospodo. Nećete ništa izgubiti... Postoji jedna jeftina smrt, koja se lakše traži nego vaša skupa smrt. Postoji čitav jedan narod ljudi spremnih da na vreme plate vas, za site, za gladne, za bele, za crvene, za mršave, za debele. Zar ne kažete da je to narod bankara? Onda neka plati” (Sebastian 2018: 282).

Ono što ovaj trenutak čini zastrašujućim jeste to što više nije reč o samomržnji, već o njegovom kraju: on je shvatio, posle deset godina ili dve hiljade godina, da nije važno šta Jevreji poput njega misle ili rade. Antisemitizam je patologija njegovog društva, a ne njegova sopstvena, i upravo je patologija njegovog društva ta koja će odrediti njegovu i njihovu budućnost. *Već dve hiljade godina...* dakle, predstavlja hroniku o tome šta znači roditi se u zamci.

Prikazujući jevrejsko iskustvo uoči Drugog svetskog rata, Sebastijan u svom delu gradi sliku represije i otpora u međuratnoj Rumuniji. Kako je kulturna elita počela da prihvata fašističke ideje, Sebastijan prati ovu promenu mišljenja i stava u realnom vremenu, iz sopstvenog iskustva i iz prve ruke u svom dnevniku: njegovi prijatelji počinju da ga izbegavaju, njegove drame se povlače iz pozorišnih programa, a novine za koje je nekada pisao postaju sve ekstremnije u desničarskim idejama.

Sebastijana nije poštedela ni sama jevrejska zajednica, koja ga je, kao autora koji je izabrao da piše pod rumunskim, a ne svojim jevrejskim imenom, Josif Hehter, smatrala izdajnikom. Nakon što je 1934. godine objavio roman *Već dve hiljade godina...*, Sebastijan se našao na udaru čitavog političkog spektra, uključujući cionističke zajednice i jevrejske komunističke krugove. Optužen da je objavio knjigu sa neverovatno antisemitskim predgovorom svog mentora Joneskua – on u zbirci svojih eseja iz 1935. godine *Kako sam postao huligan (Cum am devenit huligan)* piše da nije toliko strašno što je taj predgovor objavljen, koliko to što takav predgovor neko može da napiše (v. Sebastian 1990).

Sebastijan je u svom pisanju izražavao snažan skepticizam prema dominantnim ideologijama svog vremena, što se ogleda u njegovom stilu pisanja, prozi u kojoj je prisutna potraga za autentičnošću, i u kojoj daje dragoceni uvid u međuratnu Rumuniju, kakvu su iskusili rumunski Jevreji.

Ovaj prikaz dinamičnog unutrašnjeg života čoveka koji se miri sa svojim istorijskim trenutkom, mada možda izmišljen, postaje sve mračniji, sve značajniji kako priča prelazi u 30. godine 20. veka, na ivici onoga što mi danas znamo da će se desiti Jevrejima ne samo u Rumuniji nego i širom Evrope. Njegove reči služe kao nepokolebljiva potpora za optužnicu Hane Arendt (Hannah Arendt), u knjizi *Ajzman u Jerusalimu (Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen)*, da je Rumunija bila „najantisemitskija zemlja u predratnoj Evropi” (Arendt 2006: 213), a pitanja identiteta koja je pokrenuo su opstajala dugo nakon rata, pa čak i danas.

Na ovoj ekstremizovanoj liniji treba pomenuti i jednog od najelokventnijih simpatizera legionarizma – pesnika Oktavijana Gogu, koji je uređivao časopis *Naša zemlja (Tara noastră)*, u kom je proklamovao formulu za bolju budućnost Rumunije, ali i svoj strah od gubitka rumunske kulture, umetnosti i književnosti, usled rastućeg jevrejskog uticaja (up. Livezeanu 1995: 276–279). Hvalio je one koji su intuitivno uočili pretnju i pokušali da joj se suprotstave, i istovremeno isticao uticaj porekla i krvi na kulturu, opirući se stranim, transkulturološkim uticajima. Iz imagološkog ugla, pitanje Jevreja u Rumuniji je poredio sa bolesnim telom na kom se pojavljuju paraziti, dajući time jasnu aluziju na to da je jedini način oporavka zemlje bio da se oslobodi te „drugosti” (Isto). Stoga je smatrao je da Rumuniju ne treba prepustiti Jevrejima, čak ni onim asimilovanim, bunio se

protiv stranih investitora u Transilvaniji i bankarskih posrednika i pritom se nije deklarirao kao zvanični antisemita, već kao branitelj nacionalne ideje (Isto).

Poricanje legitimiteta jevrejskih pisaca, koje je ideološki podržavano u „naučnim” studijama o rasnoj inferiornosti Jevreja i njihovom štetnom uticaju, kao i u agresivnim kampanjama štampe, takođe je dovelo do administrativnih mera: jevrejski pisci su bili isključeni iz Društva rumunskih pisaca 1937. godine, a ta zabrana ih je sprečila da objavljuju u rumunskoj štampi, njihove knjige su uklonjene iz knjižara i objavljeni su spiskovi sa „pravim” jevrejskim imenima pisaca. Za samo nekoliko godina, svi jevrejski pisci, bez obzira na to da li su sebe smatrali Jevrejima ili Rumunima, bili su isključeni iz rumunskog književnog života i – voljno ili nevoljno – bili su zatvoreni u simbolički geto, čime je otpočet jasan pokušaj dekonstrukcije njihovog identiteta u skladu sa konstrukcijom fašističkog diskursa o stvarnosti.

Možemo zaključiti da je, imagološki posmatrano, nacionalni identitet ispoljen u diskursu o stvarnosti, društveni fenomen koji počinje formiranjem pomoću interakcija sa drugim ili protiv drugog, gde pojedinac teži da internalizuje i uvežba ponašanje, vrednosti i norme društva u kome živi, kako bi se psihološki i fizički obezbedio. Na ovaj način, da bi sebi obezbedio nacionalni identitet, čovek se mora ili poistovetiti sa nekim i/ili spolja biti percipiran kao identičan nekom drugom. Kontinuirani i trajni procesi internalizacije društvenog okruženja rezultiraju izgradnjom individualnog identiteta unutar društvene dimenzije. Takav individualni identitet se kroz politiku razvija ka nacionalnoj dimenziji i javno manifestuje u društvu. Efekti ekstremizovanog diskursa o stvarnosti, o kome je, uostalom, pisao Sebastijan iz lične perspektive, plastično su ilustrovani i u Joneskovoju drami *Nosorog*, u kojoj odjeci fašističkog tutnjanja društvom gotovo da odzvanjaju sa ispisanih stranica, ostavljajući čitaoce zgranute procesom koji pokazuje kako pojedinac može lako da postane čovek sistema i pretvori se u biće koje ne neguje bazične ljudske vrednosti.

6.2.2 Odjeci ekstremizovanog diskursa o stvarnosti u Joneskovoju drami *Nosorog*

Ja nisam odavde, ja sam odnekle drugde.

– Ežen Jonesko (Eugène Ionesco)

Kada su ga u jednom intervjuu pitali o aktivnostima za vreme rata, Ežen Jonesko je odgovorio:

„Čekao sam da prođe, nekako se snalazio, čitao, pisao. Imao sam rumunski pasoš, tako da me nisu mnogo uznemiravali. Pred kraj, otvoreno sam izrazio svoje mišljenje, pridružio se nekim protestnim grupama. U celini, bio sam srećan. U stvari, jednog dana u Marseju, tokom bombardovanja i pucnjave, sećam se da me je prijatelj pozvao na ručak. Sedeo sam u fotelji, slušajući zvuke bitke napolju. Njegova žena nas je pozvala u trpezariju. Ustao sam, i čim sam napustio stolicu, metak ili tako nešto uleteo je kroz prozor i razbio na mnogo delova fotelju, koju sam upravo napustio. Takođe je pogodio sliku našeg prijatelja, pisca, koji tada nije bio u Marseju. Slika je visila na zidu odmah iza fotelje. Dosta čudno, tada je moj domaćin rekao, gledajući šta se upravo dogodilo: 'On će umreti umesto tebe'. I na neki način se upravo to dogodilo. Nešto kasnije, izvršio je samoubistvo, onaj koji se

toliko plašio smrti. Tog dana, ja sam bio veoma blizu smrti”³¹¹ (Jonesko prema Lamont 1969: 138).

Jonesko je ratne godine proveo u Francuskoj, daleko od rodne Rumunije, a živio je u turbulentnom društveno-istorijskom periodu, koji je verodostojno prikazivao u svojim delima. Ti prikazi imaju prizvuk neutralnog posmatrača, koji, kao naučnik koji pribrano i pomno beleži faze i rezultate svoga istraživanja, oslobođen svake emocije, iz ugla jedne sasvim drugačije „drugosti” – stranca koji nigde ne pripada, beleži ono što primećuje u svojoj okolini.

Ovo ne iznenađuje ako uzmemo u obzir da se termin egzil, koji se odnosi na napuštanje političkog entiteta koji se smatra domovinom, usko povezuje sa „otuđenjem, koje može biti lingvističko, kulturno, književno ili političko ili čak metafizičko i duhovno” (Chafee 2012: 173). Kao takav, čini se da se termin egzil posebno odnosi na život i rad dramskog pisca Joneskoa, koji je svoj život proživio u jednoj vrsti metafizičkog i duhovnog egzila. Rođen u Slatini u Rumuniji, od oca Rumuna i majke Francuskinje jevrejskog porekla, Jonesko je odrastao prvo u zemlji jednog, a potom drugog roditelja. Najpre je postao poznati kritičar, koji je pisao na rumunskom u Bukureštu pre Drugog svetskog rata, da bi kasnije, po povratku u Francusku 1942. godine kao emigrant, nastavio da piše dela isključivo na francuskom. Mada se smatra francuskim autorom, predstavlja važnu ličnost među rumunskim piscima. Njegov dvostruki jezički i kulturni identitet ogleda se u njegovim dramama, kroz viziju jedne neobične „drugosti”, koja prenosi osećaj trajnog i neprevaziđenog otuđenja, kojim je Jonesko bio obeležen usled porodičnih i ratnih okolnosti.

Jonesko je studirao francusku književnost u Bukureštu, a tokom svoje karijere stvarao je kritiku, poeziju, jedan roman i mnogobrojna teorijska dela. Njegove teme bile su predstojeći rat u Evropi, katastrofalne posledice revolucija, depersonalizacija čoveka, dinamika mržnje i nasilja u svetu, ekstremna desnica i ekstremna levica, paganizacija Evrope i, na kraju, preispitivanje mogućnosti ponovnog produhovljenja Evrope. Ozbiljne i teške teme za jednog esejistu, koji nije prihvatao ni ekstremnu levicu ni desnicu, mada je jezik njegovih izlaganja u ovoj moralnoj i političkoj fazi bliži katoličkoj francuskoj levici (up. Simion 2016: 240), s obzirom na to da se jasno postavio kao protivnik bilo kakvog autoritarnog režima, što će biti ilustrovano u ovom poglavlju.

Usled haosa i velikih preokreta u ovom periodu činilo se da se čitav evropski kontinent nalazio u sukobu ideologija, što je dovelo do destabilizacije celokupne društveno-političke atmosfere i širenja novih ideologija i snažne propagande. Međutim, osnovni, i reklo bi se glavni imagološki „sukob tog vremena nije bio između jednog sistema vrednosti i drugog, jedne ideologije i druge, već između sebe i sveta”³¹², gde je glavni cilj bio da se ne izgubi sopstvo usled tako velikog spoljašnjeg pritiska ideologija (Mangalam 2015: 245). Širenje fašističkih, komunističkih i drugih konformističkih ideologija otežalo je borbu za opstanak sopstva u tom periodu kada je bilo lako podleći nepromišljenoj masovnoj histeriji.

Upravo ovom histerijom bavi se Jonesko u drami *Nosorog (Rinocerii)* iz 1959. godine, u kojoj je ideološki fanatizam predstavljen kroz proces *nosorogizacije*, kada svi dobijaju rog i neobjašnjivo se, gotovo kafkijanski, preobražavaju u nosoroge, koji rušilačkom snagom jurišaju jedni na druge. Sa jakim političkim kontekstom, ovo delo je napad na sve totalitarne i ideologije,

³¹¹ “Waited it out, managed somehow, read, wrote. I had a Romanian passport so they couldn't bother me much. Towards the end I did let my opinions be known, joined some protest groups. On the whole I was lucky. In fact, one day in Marseilles, during the bombing and shooting, I recall I was invited to a friend's house for lunch. I was sitting in an armchair, listening to the sounds of battle outside. His wife called us to come into the dining room. I got up, and the moment I left the chair, a bullet or something like that flew through the window and smashed the armchair I had just left into many pieces. It also hit the picture of a friend of ours, a writer, who was not in Marseilles at the time. The picture was hanging on the wall just behind the armchair. Strangely enough, at that time my host said, looking at what had just happened: „He will die instead of you.,, And in a way this is exactly what happened. He committed suicide a little later, he who was so afraid of death. That day I came very close to death.”

³¹² “The basic conflict of the time is not seen to lie between one value-system and another, one ideology and another, but between the self and the world.”

koje su se širile pod režimima Hitlera, Musolinija, Antoneskua, Staljina i drugih diktatora. Dakle, Jonesko napada sve ideologije, koje rezultiraju nepromišljenim i bezumnim delovanjem, težeći da razotkrije njihova hegemonistička stremljenja i njihovu konformističku i totalitarnu prirodu, tačnije način na koje su svesno ili podsvesno, pretvarale ljude u bezumne marionete. On takođe dovodi u pitanje društvene nepravde i istražuje kako se civilizovano društvo degradira pod ideološkim pritiskom i hegemonijskom dominacijom, te tako *Nosorog* predstavlja poziv na borbu protiv širenja ideologija koje ugrožavaju i obuzdavaju ljudsku misao i slobodu (up. Simion 2016: 242).

S obzirom na to da je inspirisan fanatizmom, kojim je rumunsko društvo između dva svetska rata bilo preplavljeno, kao i usponom Nacističke partije u Nemačkoj i Gvozdene garde u Rumuniji, ne iznenađuje što komad *Nosorog* odiše atmosferom koja prevazilazi okvire nacionalne posebnosti. Osim Rumuna i Nemaca, mnoge druge nacije su takođe bile izložene „rikanju nosoroga” sa radija, sa plakata i letaka, što ih je dobrim delom dovelo do toga da ljudi napamet uzvikuju kroz propagandu servirane parole, bez aktiviranja sopstvene svesti i kritičkog mišljenja. Širom Evrope, ljudi su postajali opčinjeni iluzornim idejama, koje su se lako širile, jer je fašistička ideološka epidemija bila izuzetno privlačna i zavodljiva. Nosorogizacija stoga u ovom delu predstavlja udaljavanje od kulture i civilizacije i približavanje čoveka onom nehumanom, životinjskom u sebi, te je osim masovnošću, pokret obeležen i terorom, koji je bio glavni metod tada aktuelne politike.

Jonesko na izuzetno slikovit način predočava imagološki konflikt između sebe i sveta, između unutrašnjeg i spoljašnjeg i kroz dramski medijum prikazuje kako su fašističke ideologije intenzivirale ovu borbu u datom periodu, personifikujući veći deo rumunskog naroda u liku Beranžea, koji na pojavu nosoroga, odnosno eksplicitnih momenata u politici i društvu, reaguje krajnje indolentno, još uvek ne shvatajući i ne prihvatajući koje razmere takva politika dobija. Na reči „Nosorog na slobodi u jednom gradu. Zar vas to ne iznenađuje? To ne bi trebalo dopustiti!” (Jonesko 2008: 20), Beranže zeva i ne reaguje, kao da nije svestan opasnosti koju životinja može da izazove i kaže da nikada nije razmišljao o toj opasnosti:

„Ne bi trebalo to dopustiti. Opasno je. Na to nisam mislio. Ne brinite se. Mi smo van opasnosti” (Isto).

Ipak, kako pojedinci iz njegove sredine podležu epidemiji, Beranže postaje sve svesniji situacije, pa na kraju ostaje sam, otuđen, izolovan i nesrećan, u pokušajima da se odupre fizičkom, intelektualnom i moralnom preobražaju u nosoroga:

„Ja sam poslednji čovek i ostaću do kraja! Ne predajem se!” (Jonesko 2008: 129).

U ovom buđenju svesti vidimo tračak nade da nosorogizacija nije zarazila baš svakog pojedinca i da neka borba, makar se odvijala na mikronivou, ipak postoji.

Sama radnja drame *Nosorog* jednostavna je u svom apsurdu i pomoću ove jednostavnosti snažno poentira političke eskalacije u društvu. Počinje tako što se jedne sunčane nedelje Beranže i Žan sastaju u kafiću. U pozadini se iz daljine čuje topot zveri i njihovo dugo rikanje, na šta u ovom trenutku sagovornici ne obraćaju pažnju, mada oni najavljuju stampedo širom celog grada.

I dok Žan insistira na činjenici da svi moraju da se naviknu na redovna zaduženja, naglašavajući tako važnost discipline i posvećenosti instituciji u kojoj je čovek zaposlen, pokreće se tema o događajima od prethodne noći, kada je nosorog jurio ulicama. Mada Beranže to ne vidi, svi prisutni generički likovi u drami – Konobarica, Prodavac, Domaćica, Prodavčeva žena i Žan — ustaju i pokazuju na nosoroga, koji agresivno trči ulicom, dok Beranže i dalje deluje prilično nezainteresovano i pasivno. Sa druge strane, sam Beranže donekle objašnjava svoje stanje duha, govoreći da se, ukoliko ne pije, oseća prestravljeno, što može da se posmatra kao svesno biranje neke druge stvarnosti, kako bi se lakše preživela aktuelna stvarnost, te stoga može da se protumači

da je Beranže na nekom nivou ipak svestan dešavanja u društvu, ali se plaši da ih validira, jer ih još uvek nije kognitivno i emotivno obradio.

U ovako apsurdnoj situaciji, u kojoj stampedo nosoroga diže prašinu celim gradom, vodi se simptomatična diskusija o tome da li je nosorog ove ili one vrste i koliko rogova ima. Ovo premeštanje fokusa sa bitnih na nebitna dešavanja neodoljivo podseća na ono što danas nazivamo uspešnim „spinom”. Čak i Logičarevo insistiranje na validno postavljenom pitanju, koliko nosoroga i koliko puta je nosorog viđen i sa koliko rogova, ukazuje na nameru, svesnu ili nesvesnu, da se fokus usmeri na sporedne aspekte.

Žan zatim vređa Beranžea, nazivajući ga „azijskim mongoloidom”, što podstiče imagološku diskusiju da su Azijati ljudi kao i svi drugi. Istovremeno, ovo ukazuje na sklonost ka rasizmu, jer aludira na čest „stereotip o Jevrejima koji imaju rogove” (Gulia, Joshi 2018: 26). U drami, Žan je rasista, osoba koja sudi o ljudima po boji kože ili na osnovu broja rogova, pa tako on postaje osoba koju je svet „lišio individualnosti” (Isto). Zbog toga, on prihvata stereotipno mišljenje kao svoje, i uklapa se u društveno prihvatljiv šablon ponašanja, ne odstupajući od sistema i na taj način obezbeđujući sebi mir. U tom smislu, Žanov posao u kapitalističkom svetu ga je do te mere lišio individualnosti, da ga je učinio ranjivim, te je on postao laka žrtva hegemonije totalitarnih ideologija, koje su imale za cilj da uguše individualno mišljenje, racionalnost i svest. Žanov lik je u ovoj drami simbol svih državnih službenika, odnosno radničke klase, koji su ranjivi i mogu se (ili moraju) lako prikloniti dominantnoj ideologiji i verovanju. Žan se, kao i beskrajne mase nosoroga, pridružio režimu kao bezumna marioneta, što ga je na kraju, usled moralnog propadanja, učinilo plenom ideologije.

Sledećeg dana, vodi se polemika o tome da li je nosorog izmišljen, da li novinari lažu i da li je članak u novinama definisao pravilno debelokošce³¹³ i mačke. Apsurdno i donekle komično, osuđujući segregaciju i crkvu, vređajući one koji su videli nosoroga nedeljom, kada se ne radi, oni nastavljaju da raspravljaju o tome koliko rogova ima nosorog ili nosorozi.

U jednom trenutku, javlja se sumnja da je sve to delo podle zavere baš kada se prvi lik pretvara u nosoroga. Sada svi jasno primećuju da nosorog ima jedan rog, ali nisu sigurni šta to zapravo znači - da li je to karakteristika azijskog ili afričkog nosoroga. Ipak, shvataju da nema ko da im pomogne jer se transformacije dešavaju u velikom broju, zbog čega je vatrogasna služba zauzeta.

Kada Žan oboli od nosorogitisa, eksplicitno odbija da poseti doktora, što možemo tumačiti kao primer čoveka, koji smatra da apsolutno vlada kako sobom tako i svojom sudbinom, te bi za njega poseta doktoru značila da on u stvari ne vlada niti sobom, niti onim što mu se dešava:

„Ja gospodarim svojim mislima, ne puštam se ja niz vodu. Pravo koračam ka cilju, pravo koračam...” (Jonesko 2008: 76).

Takođe, insistirajući da lekari samo izmišljaju bolesti i izjavljujući da veruje isključivo veterinarima, on na komičan način negira humanizam i ukazuje na to da je njegovo poverenje preusmereno na pripadnike njegove grupe.

I dok Beranže tvrdi da, iako nosorozi možda imaju pravo da žive svoje živote, ne bi trebalo da uništavaju živote ili stvari drugih ljudi, Žan više da želi da zameni zakone morala zakonom džungle, što može da se tumači kao asocijacija na darvinizam i ideju o opstanku najsposobnijih i najjačih, dovodeći u pitanje i sam humanizam. Ova zamena teza i prebacivanje krivice na žrtve predstavlja pokušaj manipulacije i prebacivanja odgovornosti na drugu stranu. Istovremeno, napolju Beranže vidi druge nosoroze kako uništavaju klupe u parku, što je jasna aluzija na nasilje koje su sprovodili sledbenici totalitarnog režima u svim državama zahvaćenim nosorogizacijom, i činjenicu

³¹³ *Debelokošci* ili *pachydermata* (pachys gr. = debeo, derma = koža) zajednički je naziv za sve životinje koje imaju debelu, grubu kožu, a tu spadaju nosorozi, slonovi i slično (up. Radovanović 1965: 562).

da su mnogi bili svedoci tog nasilja, ali u isto vreme nisu bili spremni da mu se suprotstave, te su zauzeli poziciju posmatrača.

Vidno uznemiren, Beranže se okreće piću, dok Didar pokušava da mu objasni da će, kada bude dovoljno zdrav da izađe napolje, videti da su nosorogi mirni i smešni, dok Dejzi tvrdi da se „niko više ne čudi čoporima nosoroga koji jure ulicama velikom brzinom. Ljudi im se samo sklanjaju s puta, pa nastavljaju šetnju, dovršavaju poslove, kao da ništa nije bilo” (Jonesko 2008: 111). Njena ravnodušnost i prihvatanje situacije kakva jeste jasno ukazuje na promene u njenom liku, koje će se malo potom ispoljiti.

Pritom, činjenica da se sve to dešava njihovim prijateljima i susedima čini priču ličnom, i mada napominju da ne bi trebalo osuđivati ljude zbog njihovog izbora, takođe ističu da ljudi imaju moralnu odgovornost da se ne transformišu.

Optužujući Beranžea za netoleranciju, Didar raspravlja o tome da li su nosorogi zli ili nenormalni, ali kada shvate da je i Logičar, kao veliki mislilac, postao nosorog, zaključuju da bi i sami morali da idu u korak sa vremenom. Moguće da je praćenje trendova za jedan broj ljudi u totalitarnim režimima bilo podrazumevano te su oni, priklanjajući se trenutnom diskursu o stvarnosti, pristajali na odrednice sistema.

Kako vreme odmiče, sve je teže održavati privid normalnog života, te Dejzi u jednom trenutku kaže: „Znate, s mukom sam našla stvari za jelo. Radnje su opustošene, sve oni proždiru. A mnogo je radnji zatvoreno, „Zbog renoviranja”, piše na ceduljama” (Jonesko 2008: 110). Interesantno je da, iako ceo grad svedoči stampanju nosoroga, na radnjama stoje obavешtenja, koja navode na pogrešan zaključak o stvarnim dešavanjima, što je posledica pokušaja konstrukcije novog diskursa o stvarnosti, u kome bi nosoroge trebalo prihvatiti i prikloniti im se. Jedностранost u mišljenju i ponašanju unutar totalitarnog režima vidimo u činjenici da Dejzi i Beranže više ne razaznaju svoje prijatelje među masom nosoroga.

Ubrzo se i u Dejzinoj retorici uočava zaokret u izjavi da nosorogi izgledaju srećno i energično: „Malo me je stid toga što ti nazivaš ljubavlju, tog morbidnog osećanja, te ljudske slabosti [...]. To se ne da porediti sa žarom, sa izvanrednom energijom, kojom odišu sva ova bića što nas okružuju” (Jonesko 2008: 125). U Beranžeu se na ove reči budi agresija: „Energijom. Hoćeš energiju? Na, evo ti energije!”, nakon čega ju je ošamario (Isto). Ovde jasno vidimo aluziju na činjenicu da jedno nasilje samo izaziva i produbljuje naredno nasilje, te ga je stoga jako teško zaustaviti dok je stampanju nosoroga u jeku, ili tačnije dok dati režimski diskurs o stvarnosti vlada. Nedugo zatim Dejzi uviđa da su nosorogi lepi i bogoliki, istrčava i pridružuje se stampanju u oblacima prašine, dok se Beranže stidi što ne može i sam da se preobrazi, mada ponosno izjavljuje da će ostati čovek:

„Oh, kako bih želeo da sam kao oni! Ali, avaj, ja nemam rog! Kako je ravno čelo ružno. Bio bi potreban jedan ili dva roga, da podignu ove moje spuštene crte! [...] Ne umem da ričem. Tek nešto zavijam. [...] Avaj, nikad neću postati nosorog, nikad, nikad. Ne mogu više da se promenim. Eto, baš bih želeo, i te kako želeo, ali ne mogu. [...] Baš neka! Braniću se od celog sveta” (Jonesko 2008: 125–126).

Ova apсурdna drama je u stvari priča o pristojnim građanima Rumunije, koji pod naletom fašizma postaju divlji i neobuzdani i o onom jednom, Beranžeu, koji nije *oboleo* od fašizma, ali nije u stanju ni da pronade lek za ostatak društva. Tako je ova predstava snažna metafora o socijalnim tkanjima unutar jednog društva, koja na nivou zajednice predstavlja paralelu Kafkinom *Preobražaju*, s tim što je kod Kafke sam preobražaj strašan događaj, dok se kod Joneskoa pod preobražajem podrazumeva pristajanje na konformizam. Kod njega je, dakle, strahota ne preobraziti se i ostati svestan i objektivan posmatrač sa strane, nemocan da ista učini ili bilo šta promeni.

Ideja za dramu *Nosorog*, prema Joneskovim rečima, ima svoje korene u njegovim razmišljanjima oko 1940. godine, koje je tek kasnije otkrio u svom dnevniku, u kom je pisao o nacistima:

„Policija su nosorozi. Sudije su nosorozi. Ti si jedini čovek među nosorozima. Nosorozi se pitaju kako su svetom mogli da upravljaju ljudi. Ti se pitas: da li je istina da su svet nekada vodili ljudi?”³¹⁴ (Jonesko prema Hayman 1976: 101).

Dakle, za Joneskoa, nosorogizacija predstavlja apsolutni besmisao, dok je za one koji su se preobrazili – nosoroge – individualizam kao takav besmislen.

Posmatranje prijatelja antifašista kako prolaze kroz proces preobraćenja u fašizam za Joneskoa je bilo izuzetno traumatično iskustvo. Kako sam navodi, trebalo im je veoma malo vremena da budu uhvaćeni u sistem, a ponekad je mogao da vidi promenu u njima bez izgovorene reči:

„Bilo nas je sve manje i znao sam kako se to dogodilo: dao sam im između četiri i šest nedelja da definitivno podlegnu, da popuste iskušenju, iskušenju moći i nađu izgovore za svoj strah, što su pustili da im ruke padnu uz telo i da se više ne bore, da se u sebi poklone svim razlozima drugih i postanu slični drugima, sa velikim olakšanjem. Postali su opsednuti ljudi.”³¹⁵ (Ionesco 1972: 118).

Dakle, prepoznavao bi to među svojim sve malobrojnijim prijateljima po značajnoj tišini koja bi nastala među njima, možda osmehu, i izvesnom sjaju u očima koje bi primetio:

„Razgovarao sam s njim. On je još uvek bio čovek. Odjednom sam ispod očiju video njegovu kožu kako se uplašeno stvrdnjava i zgušnjava. Njegove rukavice, cipele, postaju kopita; njegove ruke postaju šape. Na čelu mu raste rog, postaje žestok, besno juriša. Ne zna više da priča. Postaje nosorog. Iznenada. Voleo bih da mogu da uradim isto. Ali ja, ne mogu”³¹⁶ (Hayman 1976: 102).

Pomalo nalik na Beranžea, koji, uprkos tome što želi, ne može da postane nosorog, Jonesko primećuje da je teško, čak i nemoguće da se uklopi u novi sistem razmišljanja, uprkos tome što, kako vreme prolazi, postaje jasno da sve malobrojnija i usamljenija grupa deli ovaj stav.

U jednom drugom zapisu iz 1940. godine, Jonesko opisuje kako je njegov prijatelj, inače član grupe koja se odupirala rasističkoj propagandnoj mašineriji, prešao na stranu neprijatelja. Uočio je da je prvi pokazatelj prelaska na stranu fašista među onima koje je poznavao bila validacija nekog od mnogih vladajućih imagoloških stereotipa o Jevrejima (up. Hayman 1976: 102). Slično tome, u drami je signal da se transformacija približava svakako i Dejzin eksplicitni opis nosoroga kao lepih i bogolikih stvorenja, njihove rike kao divne pesme, i njihovog divljanja kao

³¹⁴ “The police are rhinoceroses. The magistrates are rhinoceroses. You are the only man among the rhinoceroses. The rhinoceroses ask themselves how the world can have been run by men. You ask yourself: is it true the world once was run by men?”

³¹⁵ “There were fewer and fewer of us and I knew how this happened: I gave them between four and six weeks to definitely succumb, to yield to temptation, to the temptation of power, and find excuses for their fear, for letting their arms fall to their sides and not fighting anymore, for bowing within themselves to all the reasons of others and becoming like the others, with great relief. They became men possessed.”

³¹⁶ “I was talking to him. He was still a man. Suddenly under my eyes I saw his skin hardening and thickening fearfully. His gloves, his shoes, become hooves; his hands become paws. A horn grows on his forehead, he becomes fierce, he charges furiously. He no longer knows how to talk. He is becoming a rhinoceros. All of a sudden. I wish I could do the same. But me, I can't.”

najlepšeg plesa – dakle, pridavanje pozitivnih atributa procesu nosorogizacije i njegovim učesnicima.

Smatrajući da je čitava zapadna tradicija bila u opasnosti da bude zbrisana početkom 1942. godine, bilo pobedom nacista ili uspešnom komunističkom revolucijom, Jonesko je u svom dnevniku zabeležio kako se jednom davno engleski putnik, koji je napustio Francusku u aprilu 1789. godine vratio u oktobru i rekao da više ne može da prepozna tu zemlju (v. Ionesco 1972: 111). Velike društvene promene bile su izrazito vidljive u svakom domenu, pa tako i ove aktuelne, kojoj god struji da pripadaju, što je bio znak da je na snazi novi, veoma uspešno iskonstruisani diskurs o stvarnosti sa svojim, imagološki posmatrano, neizostavnim vladajućim mitom o „drugosti” i spasitelju. Ljudi su, tako, imali različite izraze lica, različito su hodali, različito pričali, čak su i ulice izgledale drugačije. Došlo je do mutacije, komentariše Jonesko, i činilo mu se da se to isto dogodilo i tada: Novi ljudi — Rumuni, Nemci, Rusi, a možda čak i Francuzi — bili su druga rasa, drugi rod, rod kome on nije pripadao, jer se smatrao samo *čovekom*, a ne i *novim čovekom*:

„Ja sam čovek. Zamislite da jednog lepog jutra otkrijete da su nosorozi preuzeli vlast. Oni imaju etiku nosoroga, filozofiju nosoroga, univerzum nosoroga. Novi gospodar grada je nosorog koji koristi iste reči kao i vi, a ipak to nije isti jezik. Reči za njega imaju drugačije značenje. Kako da razumemo jedni druge? (Ne. U stvari, nosorozi su namerno iskrivili, namerno skrenuli značenje reči, koje je za njih isto, koje razumeju, ali koje su iskrvarili u propagandne svrhe. To nije nova vrsta misli, nije novi jezik, već pametno manipulisanje terminima, kako bi se stvorila konfuzija u umovima njihovih protivnika, ili da bi se oni neodlučni preveli na njihovu stranu)”³¹⁷ (Ionesco 1972: 67).

Dakle, Jonesko je u potpunosti bio svestan pokušaja tada vladajućeg režima da putem manipulacije i propagande izgradi sasvim novi sistem vrednosti u tom „novom čoveku”, koji je bezuslovno trebalo da im se prikloni i postane jedan od njih. S druge strane, kako je izjavio 1961. godine,

„privlačnost njegovog individualističkog heroja publici u toliko različitih zemalja navela ga je da se zapita da li je on to pogodio novu pošast modernog vremena, čudnu bolest koja napreduje u različitim oblicima, ali je u principu ista. Automatsko sistematizovano mišljenje, idolizacija ideologija zaklanja um od stvarnosti, izopačuje naše razumevanje i čini nas slepima. Ideologije takođe podižu barikade, dehumanizuju ljude i onemogućavaju im da budu prijatelji [...] One ometaju ono što mi zovemo suživot, jer se nosorog može pomiriti samo sa pripadnikom svoje vrste, sektaš sa članom svoje posebne sekte”³¹⁸ (Jonesko prema Hayman 1976: 103).

³¹⁷ “Imagine that one fine morning you discover that rhinoceroses have taken power. They have a rhinoceros ethics, a rhinoceros philosophy, a rhinoceros universe. The new master of the city is a rhinoceros who uses the same words as you and yet it is not the same language. The words have a different meaning for him. How can we ever understand each other? (No. In fact, rhinoceroses have deliberately distorted, deliberately diverted the meaning of words, which is the same for them, which they understand but which they corrupted for propaganda purposes. It is not a new sort of thought, not a new language, but a clever manipulation of terms so as to create confusion in the minds of their adversaries, or to get those who are undecided on their side.)”

³¹⁸ “...the appeal of his individualistic hero to audiences in so many different countries made him wonder whether he had hit upon „a new plague of modern times, a strange disease that thrives in different forms, but is in principle the same. Automatic systematized thinking, the idolization of ideologies, screens the mind from reality, perverts our understanding and makes us blind. Ideologies too raise the barricades, dehumanize men and make it impossible for them to be friends [...] They get in the way of what we call coexistence, for a rhinoceros can only come to terms with one of his kind, a sectarian with a member of his particular sect.”

Ovo znači da nisu samo države u kojima su se širile takve ideologije – u ovom slučaju Nemačka i Rumunija – i u kojima su se inače učeni i poštovani ljudi priklanjali većini, niti je samo fašistički i nacistički sistem bio taj koji zahteva jednoulje i pročišćenje u svojim redovima. Shvativši da je delo podjednako kritika i komunističkog režima, Rusi su pre postavljanja predstave u Moskvi zamolili Joneskoa da revidira tekst, kako bi se nosorogitis odnosio samo na fašizam, a na njegovo odbijanje, obustavili su produkciju predstave (up. Hayman 1976: 104). Evidentno su shvatili da je i ruski diskurs o stvarnosti, s obzirom na to da je bio nametnut od strane totalitarističkog režima, bio zaražen nekim vidom svoje nosorogizacije, koju je trebalo prikriti pomoću, na ovom primeru, cenzure, i na taj način konstruisati neku prihvatljiviju stvarnost.

Jedna od poruka koje *Nosorog* šalje je da, iako ljudi možda vole da misle da ih ne bi pokolebalo nešto poput fašizma, u stvarnosti vidimo da je vrlo lako da inače normalni, razumni i poštovani ljudi prihvate takvu ideologiju, makar i na jedno kratko vreme, jer, čovek biva ne samo zaveden elokventnim rečima, već opijen snagom i moći koju oni predstavljaju. On, imagološki posmatrano, poslušno učestvuje u sprovođenju mita o spasiocu i o „drugosti”. U drami se ova poruka šalje tako što se na sceni nalaze likovi koji su relativno generički i lišeni bilo kakve pozadinske priče ili specifičnih karakteristika. Na ovaj način, Jonesko jasno stavlja do znanja da zastupanje, promovisanje i podržavanje štetnih ideologija nije ograničeno na zle ljude, već da svako – od sekretarice u kancelariji do naših kolega, pa čak i najboljih prijatelja – može biti podložan takvim zastranjivanjima, bez obzira na pol, nivo obrazovanja, bračni status, nacionalnost, veru ili bilo šta drugo. Možda neće svako postati gonič koji proteruje drugu rasu i daje ili izvršava naređenja u logorima uništenja, ali dobar deo će pripasti grupi onih koje Adorno naziva „ubicama za radnim stolom” (v. poglavlje 9.1)³¹⁹.

Kroz slepo prihvatanje prisustva nosoroga od strane likova, Jonesko nam sugeriše da je fašizam, kao paralela nosorogizaciji u stvarnom svetu, u stanju da se širi delom zahvaljujući ljudskom osećaju humanosti i želji da se razume druga strana na racionalan, logičan način. Iako ova želja da se razume može izgledati plemenito, u ovoj drami to, bez greške, vodi ka nekoj vrsti veštačke racionalizacije, ignorišući štetu, bol i patnju koju donose nosorozi, jer „razumeti znači opravdati” (Jonesko 2008: 102). Tako, samo nekoliko dana nakon što su nosorozi zavladaali, Didar posećuje Beranžea i oni razgovaraju o masovnosti pokreta, o tome kako su svi njihovi saradnici i prijatelji postali nosorozi. Umesto da izrazi ogorčenje zbog štete koju nosorozi nanose ili strah za sopstvenu bezbednost dok govori o preplavljenom gradu, Didar podstiče Beranžea da ostane otvoren i razmotri mogućnost da je, na primer, njihov šef, gospodin Papijon, postao nosorog jer mu je bilo dosadno i jer je bio umoran od kancelarijskog života:

„Eto, promenio je mišljenje! Svako ima pravo da evoluiral!” (Jonesko 2008: 108).

Ovo svakako jeste mogućnost, ali ona koja i dalje ignoriše činjenicu da gospodin Papijon sada čini nasilna i destruktivna dela kao nosorog. Beranže odbija da se složi i sugeriše da je gospodin Papijon imao moralni imperativ da se odupre takvom nagonu, i u suštini tvrdi da razlozi ljudi da postanu nosorozi nisu važni u svetlu neoprostivih stvari koje rade u svom novom obliku. Nemoguće je zanemariti činjenicu da je nosorogitis - ili fašizam - štetan, samo zato što nečiji razlozi za verovanje u ideologiju imaju smisla. Umesto toga, pokušaji da se razumeju razlozi neke osobe samo daju više legitimiteta ideologiji ili samom pokretu i, iz tog razloga, treba ih izbegavati ili tretirati sa izuzetnim oprezom.

Naročito kada Beranže i Dejzi otkriju da su nosorozi zavladaali radijom, telefonskim linijama i da su čak i vatrogasci postali nosorozi, na sceni se jasno daje do znanja da se sa fašizmom i drugim ekstremnim i štetnim ideologijama ne treba šaliti. Ako se dozvoli da uzmu maha, svi aspekti infrastrukture će neizbežno biti ugroženi, a društvo će se tako uništiti u bezumnom nasilju. Ovim

³¹⁹ Pogledati poglavlje 9.1 Teorijski model dekonstrukcije diskursa o stvarnosti.

Jonesko istovremeno osuđuje postupke hiljada ljudi u Nemačkoj i Rumuniji, koji su dozvolili da fašistički pokreti dobiju snagu i izvedu neopisivo nasilje, istovremeno podstičući čitaoce ili publiku da kritički sagledaju svoj svet. Fašizam, tako, može da se pojavi bilo gde – ali ako dovoljno ljudi može da bude kao Beranže i odbije da ga racionalizuje u ranim fazama i kategorično odbije da prihvati nasilje koje sledi, možda ga je moguće zaustaviti pre nego što bude prekasno.

Jonesko je bio svedok aktivnosti svog naroda, koja je njih same obesmislila i ostavila bez prava na individualnost i nezavisnu, autentičnu misao. Posmatrao je kako intelektualna zajednica podleže ideološkoj manipulaciji. Ova bezumna odanost među masama, odanost bilo kom sistemu verovanja bez racionalne misli jeste duboko uznemirujuća. *Nosorog* je predstavljao njegov pokušaj da prikaže i razotkrije ovaj inherentni problem, stoga on ovde istražuje više tema: konformizam nasuprot individualnosti, kulturnih i masovnih pokreta, morala i filozofije. Nije u pitanju samo totalitarizam određene vrste, bilo da se radi o komunizmu, fašizmu ili nacizmu, koji on pokušava da prikaže – već pokušava da ukaže na opasnosti ekstremne usklađenosti sa bilo kojim oblikom političke ideologije. *Nosorog* ukazuje na istorijski ljudski kapacitet za surovost, i kroz tešku transformativnu satiru, utvrđuje sposobnost ljudske rase da prihvati ono što nalaže sistem. *Nosorog* je prožet životinjskom rikom, udarcima i panikom i naivnom ljudskom slabošću, pokazujući kakav je osećaj kada se nečiji identitet dekonstruiše. Kada se osoba preobrazi u nosoroga, rado se odriče svojih ličnih uverenja, nada i težnji, kako bi se prilagodila i postala član moćnog kolektiva. Predstava pažljivo konstruiše apsurd, prisutan u savremenoj misli i politici, a svaki lik u komadu predstavlja namerno fiksirani apsurdni portret društva koje divlja. Svaki lik je prikazan u dilemi, a kako su likovi povezani, zajedno liče na portret društva u krizi i dubokoj patnji.

Jonesko ne samo da pokušava da napadne društvene nepravde, već istražuje kako civilno društvo degradira pod ideološkim pritiskom i hegemonističkom dominacijom, te *Nosorog* sadrži konkretne napade na retoriku i logiku rumunske Gvozdena garde. Gvozdena garda je zasnovala svoju filozofiju na ideji da je fašizam oblik „prirodnog zakona” pod čijom vlašću će „pravi Rumuni” povratiti svoju superiornost nad inferiornim rasama koje dele istu zemlju kao oni (v. poglavlje 4.1.2.1)³²⁰. Ovakve misli o superiornoj rasi i ideologiji rumunske Gvozdena garde prikazani su u *Nosorogu* kroz lik Žana, u kome vidimo da je društvo bilo podeljeno na superiorne i inferiorne. U njegovom liku se takođe krije ranjiva radnička klasa, niže rangirani pojedinci unutar društva, koji, samim tim, nemaju pravo niti moć, naprosto nemaju kapacitet za konstrukciju sopstvenog identiteta, te u želji da takvoj grupi pripadaju, postaju skloni da poveruju u mit koji im se nudi i da ga u potpunosti prihvate, bilo da je on verski, rasni ili klasni, kao i u moć spasioca da im obezbedi bolju budućnost, te bivaju zavedeni vladajućim ideologijama i bez mnogo suprotstavljanja im se priklanjaju. Situacija postaje još komplikovanija kada se nekontrolisanom stampedu nosoroga pridoda snaga dobro organizovane propagande (v. poglavlje 8)³²¹, propagiranje unapred osmišljenih i namenski konstruisanih savremenih mitova (v. poglavlje 4.2 i 5)³²² i uticaj obrazovnog kurikulumu (v. poglavlje 7)³²³.

³²⁰ Pogledati poglavlje 4.1.2.1 Ekstremizovani diskurs o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji.

³²¹ Pogledati poglavlje 8. Cenzura i propaganda u konstrukciji diskursa o stvarnosti u međuratnom periodu.

³²² Pogledati poglavlja 4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme i 5. Metaistorija i mit.

³²³ Pogledati poglavlje 7. Obrazovanje u službi konstrukcije diskursa o stvarnosti: istorijska paradigma i metaistorijski osvrt.

7. Obrazovanje u službi konstrukcije diskursa o stvarnosti: istorijska paradigma i metaistorijski osvrt

Filozofija školske učionice u jednoj generaciji biće filozofija vlade u sledećoj.

— Abraham Linkoln (Abraham Lincoln)

Obrazovanje samo po sebi, osim što predstavlja važno sredstvo za lični razvoj, takođe predstavlja i osnovu za ekonomski, politički i socijalni razvoj nacije. Sam pojam obrazovanja oscilira između utopijskog ideala i političkog programa i ne predstavlja deskriptivan pojam socijalne istorije, već „odrednicu za klasifikaciju grupa” i odraz individualnog i kolektivnog identiteta (up. Asman 2002: 9–11). Stoga, uloga škole i obrazovanja u izgradnji diskursa o stvarnosti nesumnjivo predstavlja prostor za državu da oblikuje društvo u skladu sa željenim vrednostima, kroz koje će se razviti osećaj pripadnosti datoj zajednici, međusobno poverenje njenih članova i shvatanje o zajedničkoj sudbini. Iako je izgradnja diskursa o stvarnosti legitimna, vladajuće elite mogu koristiti obrazovanje za konsolidaciju moći, a istorija nudi i niz primera. Tako je, u svojim *Govorima nemačkoj naciji*, Fihte eksplicitno naglašavao važnost državne kontrole masovnog obrazovanja u podučavanju Nemaca da budu dobri Nemci, i da stvore jedinstveno nacionalno raspoloženje koje je potrebno za obnovu državne moći (v. poglavlje 4.1.1)³²⁴.

Slično tome, Veber (Max Weber) je tvrdio da je škola, a posebno ona u ruralnim krajevima Francuske, kroz koju se širilo znanje i upotreba francuskog jezika, bila odlučujući faktor u procesu akulturacije putem koga je francuski narod postao francuski (Veber prema Clots-Figueras, Masella 2013: 2). Isto tako, u Italiji je osnovno obrazovanje bilo u centru političke debate u drugoj polovini 19. veka. Italijanski školski sistem je 1859. godine u potpunosti reorganizovan i ojačan sa ciljem da ukine monopol katoličke crkve i da se izgrade temelji moderne liberalne države (v. Giacardi 2006).

Navedeni primeri pokazuju kako se kroz uticaj na konstrukciju nacionalnog identiteta i, posledično, diskursa o stvarnosti, obrazovanje može upotrebiti za širenje određene ideologije. Sa imagološke tačke gledišta, nacionalni identitet utiče ne samo na političko ponašanje, već i na ponašanje prema drugima, jer način kako pojedinac kao član jednog društva vidi sebe u odnosu prema drugima opredeljuje i način na koji će ući u interakciju sa drugima. Zato neki teoretičari obrazovanja tvrde da dizajniranje kurikuluma nije samo obrazovno pitanje, već je inherentno „političko” i „ideološko” (Apple 1999: 7). U ovom kontekstu, udžbenici su kurikulum, koji implicitno ili eksplicitno predstavlja određena specifična shvatanja o tome šta je obrazovanje (v. McGrath 2002). Pritom, udžbenici imaju dvostruku funkciju – da legitimišu i prenose dominantne kulturne vrednosti i uverenja koja, sa jedne strane, služe izgradnji nacionalnog identiteta, dok istovremeno i namerno odbacuju druge (v. Apple 1999: 8). Zbog činjenice da se na jezik i diskurs o stvarnosti gleda ideološki, veliki broj istraživanja pokazao je da udžbenici nikada nisu neutralni u formiranju, transformaciji i transferu znanja, već su dizajnirani na takav način da omogućavaju prenošenje stvarnosti koja služi interesima određenih grupa, u skladu sa kojima oblikuje razumevanje učenika o društvenoj stvarnosti (up. Hodge, Kress: 1993). S tim u vezi, donošenje odluka u kreiranju obrazovnih politika u izvesnom smislu je uvek politička odluka, a uprkos činjenici da obrazovne politike predstavljaju javni interes, donošenje odluka od strane kreatora obrazovnih politika retko predstavlja predmet intenzivnih javnih diskusija i političkih lobiranja (up. Levin 2008: 7–24). Čak i kada je reč o dizajniranju nastavnih planova i programa, političke odluke se donose bez učešća javnosti, ili je ono veoma skromno, čime se omogućava direktan politički uticaj na obrazovanje i promocija željene ideologije, koja se može definisati kao dominantna ili podređena ideja, diskurs i praksa u službi borbe za sticanje ili održavanje vlasti (up. Woolard 1992:

³²⁴ Pogledati poglavlje 4.1.1 Od ujedinjenja do ekstremizacije diskursa o stvarnosti u Nemačkoj: istorijska paradigma.

235–249). Kao takva, ideologija se kroz obrazovanje konstruiše davanjem prednosti određenim diskursima, kulturi, jeziku, te oni postaju hegemonistički, dok ostali ostaju u pozadini ili su čak potpuno isključeni. Imagološki posmatrano, kroz obrazovanje je moguće konstruisati i propagirati snažnu polarizaciju društva, pri čemu se odnosu „ja” i „drugi” daje specifičan (željeni) tok. Kroz obrazovanje se, tako, mogu potvđivati načela čije je poreklo u mitu i koja su poželjna za vladajući diskurs o stvarnosti (v. poglavlja 4.2 i 5)³²⁵ i negirati svaki pokušaj otpora sistemu.

Na taj način obrazovanje postaje ključna poluga u kreiranju čitavog diskursa o stvarnosti, dakle ne samo sopstva nego i „drugosti”, čija ideja suštinski podrazumeva samo imagološke podele: „normalni i nenormalni”, „mi i oni”. Ovo neminovno dovodi do stvaranja stereotipa koji održavaju društveni i simbolički poredak. Neki autori definišu stereotip kao granicu između normalnog i devijantnog, prihvatljivog i neprihvatljivog, onoga što pripada nama i onoga što pripada drugima (v. Hilton, Von Hippel 1996: 237–271). U takvom kontekstu je jasno da se konstrukt o „drugosti”, bez obzira da li je reč o etničkim, rasnim, verskim ili drugim stereotipima, može konstruisati i upotrebiti u političke ciljeve.

Politički značaj formiranja i jačanja nacionalnog identiteta kroz sistem obrazovanja proizlazi, dakle, iz činjenice da se nacionalnim identitetom može manipulirati kao instrumentom za ostvarivanje političkih i ekonomskih ciljeva vladajućih elita i tako uticati na konstrukciju diskursa o stvarnosti. Različite okolnosti mogu pokrenuti nacionalni identitet i motivirati pojedinca da se angažuje u diskriminatornom ponašanju prema članovima druge nacionalne ili etničke grupe. Pojedinca koji se snažno identifikuju sa svojom nacionalnom pripadnošću ispoljavaju uverenje da je njihova nacija centralno važna i da imaju pravo da sude ostalim nacijama. Tako su nacionalistički argumenti poslužili kao opravdanje za mnoge strašne događaje u ljudskoj istoriji, uključujući genocide i etnička čišćenja, čiji je najilustrativniji primer bila nacistička i fašistička ideologija u Drugom svetskom ratu. Stoga se pitanje uloge i dozvoljenih dometa škole u izgradnji i jačanju nacionalnog identiteta javlja prvenstveno u multikulturalnim i multietničkim društvima.

Pored obrazovanja duha i uma, fašistička briga u vezi sa ljudskim telom, fizičkim vežbanjem i fizičkim radom dobro je poznata, s obzirom da su za ostvarenje fašističkih ciljeva bili potrebni fizički jaki, militantno nastrojeni muškarci, kako bi se obezbedila transformacija nacije prema fašističkim stremljenjima. Zato su podsticani zajednički radni projekti, fizičko vaspitanje i sportske aktivnosti, a fašistički lideri poput Musolinija često su se predstavljali kao glavni promotori takvih aktivnosti (v. Mosse 1996: 168), te je tako briga o fizičkom vaspitanju zauzimala značajno mesto unutar nacističkih formacija u nacističkoj Nemačkoj, kao i u rumunskoj Legiji.

Na osnovu predstavljenog, možemo zaključiti da je obrazovanje moćan instrument koji se koristi u političke svrhe. Da bismo razumeli uticaj jednog precizno konstruisanog i nametnutog obrazovnog sistema, moramo ga izučiti malo dublje, baš kao što Džordž Mos sumira suštinu svog kulturnog pristupa proučavanju fašizma, koji podrazumeva viđenje fašizma iznutra, baš onako kako je sam pokret želeo da se predstavi i kako su ga sledbenici videli, pokušavajući da ga razumeju. Tek kada ga razumemo u ovakvom kontekstu, možemo shvatiti i svu njegovu moć (v. Mosse 1998). Pritom imamo u vidu konkretnu instrumentalizaciju istorijskih činjenica, manipulaciju njima i, imagološki posmatrano, intenziviran jaz u odnosu „ja i drugi”, što, iz metaistorijskog ugla, boji vremenski period o kome je reč i daje mu značenje. Ovo značenje, kao i njegova konstrukcija u Nemačkoj i Rumuniji predstavlja predmet našeg tumačenja u naredna dva poglavlja.

³²⁵ Pogledati poglavlja 4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme i 5. Metaistorija i mit.

7.1 Metaistorijski okvir obrazovanja u međuratnoj Nemačkoj

Reprodukcija radne snage otkriva kao svoju neophodnost ne samo reprodukciju njenih „veština” već i reprodukciju njene potčinjenosti vladajućoj ideologiji.

— Luj Altiser (Louis Althusser)

Na konkretnom primeru Nemačke i propagiranog obrazovanja u njenom međuratnom periodu videćemo implementaciju nacističkih zamisli u školskim klupama, što je dovelo do čitavih generacija, koje su stasavale indoktrinirane nacističkim diskursom o stvarnosti. Imagološki posmatrano, putem ove indoktrinacije došlo je do intenziviranja razlika između Arijevaca i „onih drugih”, čime je u svesti čoveka konstruisana ideja o neprijatelju koga treba uništiti pod vođstvom Hitlera – Mesije – koji će doneti spas, za šta mu je neophodna podrška naroda. Iz metaistorijske perspektive, ovaj primer ilustruje oživljavanje mita o spasiocu kroz sistem obrazovanja i približava nam nacistički diskurs o stvarnosti, kao i mehanizme pomoću kojih se on konstruiše.

Kada je Adolf Hitler došao na vlast 1933. godine, nasledio je veoma konzervativan obrazovni sistem, koji je bio temelj za Bizmarkove pobjede nad Dancima, Austrijancima i Francuzima u inostranstvu, kao i nad nemačkim parlamentarcima kod kuće, dakle postavljen upravo u učionicama (up. Grunberger 1971: 362).

Jasno je da je Hitler imao veoma jasna mišljenja i čvrsta ubjeđenja o tome kako obrazovanje u Trećem rajhu treba da bude organizovano. Njegova idealna vizija ličnosti prosvetnog radnika proistekla je iz njegovog pozitivnog iskustva sa nastavnikom iz srednje škole, magistratom istorije Leopold Pečom (Leopold Pötsch), koga je opisivao kao čoveka koji je:

„budio njegovo interesovanje za nemačku prošlost dinamičnim pričama o heroizmu, formirajući od njega veoma emotivnog nemačkog nacionalistu” (Keršo 2003: 49).

Peč je bio poreklom iz Gornje Austrije, samim tim i veliki nemački nacionalista, te je tokom svojih predavanja o nemačkim pobjedama nad Francuskom 1870. i 1871. godine otvoreno kritikovao Austrijance što nisu učestvovali u ovim trijumfima (Isto). Stoga možda ne čudi što je baš Oto fon Bizmark, prvi kancelar Nemačke imperije, bio jedan od Hitlerovih ranih istorijskih heroja.

U svom delu *Moja borba (Mein Kampf)* Hitler opisuje kako je Leopold Peč koristio nadobudni nacionalistički fanatizam svojih učenika kao sredstvo za obrazovanje, pri čemu se vrlo često pozivao na njihov osećaj nacionalne časti i na taj način uspevao da lakše i bolje disciplinuje mlade grubijane. Sećajući se svog nastavnika, Hitler piše, da ne samo da je zavoleo istoriju zbog njega, nego je upravo u tom periodu postao revolucionar i neprijatelj države, koja je preko svoje vlade izvršila tako poguban uticaj na sudbinu nacije, kao i dinastije koja je nebrojeno puta izdala potrebe nemačkog naroda zarad sopstvene lične koristi (up. Hitler 2011: 22).

Obrazovanje u nacističkoj Nemačkoj bilo je veoma bitno za konstrukciju nacionalnog identiteta, oblikovanje slike o sebi i slike o drugima i bilo je usmereno na stvaranje nove svesti i značajnu promenu načina na koji su ljudi razmišljali. Propaganda je bila sastavni deo ovog procesa, te je Hitlerov režim primenio kombinaciju politika osmišljenih da stvore konsenzus, kao i cenzuru, s ciljem da ograniči pristup drugim izvorima informacija ili načinima razmišljanja. Stoga su obrazovanje i socijalizacija mladih bili od centralnog značaja za oblikovanje kulture i identiteta u skladu sa nacističkim pogledom na svet, kako bi mladi opravdali očekivanja postavljena pred njih, generaciju Nemaca Trećeg rajha.

Nadovezujući se na postojeće temelje, postavljene u Nemačkom carstvu (Deutsches Kaiserreich) i Vajmarskoj Republici, nacistički režim je obrazovnim politikama dodao radikalniji

pravac, te su elitne obrazovne institucije poprimile drugačiji ideološki smisao. Mada sam Hitler nije aktivno učestvovao u evoluciji obrazovanja i obrazovne politike, njegova ideologija i pogledi na svet su predstavljali pozadinu te politike, dok je ona sama proizašla iz drugih inicijativa i centara moći.

Od samog dolaska na vlast, nacisti su krenuli da rekonstruišu nemačko društvo, i sa tim ciljem, totalitarna vlast je pokušala da izvrši potpunu kontrolu nad stanovništvom putem nacionalnih institucija. Svaka od ovih institucija je bila prožeta nacionalsocijalističkom ideologijom, a na vodeće pozicije postavljeno je nacističko osoblje. Škole nisu bile izuzetak. Čak i pre dolaska na vlast, Hitler je u delu *Moja borba* nagovestio svoje planove za široku obrazovnu eksploataciju, a Ministarstvo javnog prosvetavanja i propagande kontrolisalo je gotovo svaki oblik izražavanja – radio, pozorište, bioskop, likovnu umetnost, štampu, crkve i škole.

Uz to, Hitler je odmah uneo izmene u školski program, i obrazovanje o *rasnoj* svesti odvijalo se u školi gde su se deca konstantno podsećala na svoje rasne dužnosti prema nacionalnoj zajednici. Takođe, uz političko obrazovanje, biologija je postala obavezan predmet prvenstveno usmeren na podučavanje o dostojnim i nedostojnim rasama, o uzgoju i naslednim bolestima, gde su merili svoje glave, proveravali boju očiju i teksturu kose i poredili ih sa grafikonima arijevskih ili nordijskih tipova. Kako bi utvrdili svoje biološko, a ne istorijsko poreklo, kreirali su sopstvena porodična stabla, i takođe učili o rasnoj inferiornosti Jevreja (v. Haste 2001: 101).

Dve osnovne obrazovne ideje koje su bile stubovi idealnog obrazovanja prema Hitlerovom mišljenju, jesu: da se u mladima razvije osećaj rase i da omladina bude spremna za rat, kako za pobedu, tako i za smrt, a sve sa ciljem da postanu svesni slave zemlje i ispunjeni fanatičnom odanošću prema naciji (up. Snyder 1998: 79). Nastava istorije je tako bila usmerena na ideje da je u životu uvek dominantna borba, da su rasa i krv u fokusu svega, kao i da je vođstvo najbitnije za određivanje sudbine naroda, pa su stoga ključne teme bile hrabrost u borbi, žrtva za viši cilj, divljenje vođi i mržnja prema neprijateljima Nemačke – Jevrejima (up. Evans 2005: 263).

Bernhard Rust, koga je Hitler imenovao za ministra obrazovanja zbog njegove lojalnosti, dobio je zadatak da organizuje obrazovni sistem tako da otpor fašističkim idejama bude sveden na minimum (v. Snyder 1998: 303). Pri tome, učenici su učili da obožavaju Adolfa Hitlera, čiji bi lik u svakoj učionici gledao u njih sa slike na zidu. Oni su kroz razvijenu rutinu na početku časa ustajali i uz podignutu desnu ruku, na učiteljevo: „Za Firera trostruka pobjeda”, horski odgovarali sa „Hajl!” tri puta, a poletnost i entuzijazam su podsticani pesmama napisanim upravo sa tim ciljem (v. Ungerer 1998: 63).

Objavljeni su i novi školski udžbenici koji su odražavali nacističku ideologiju, kao i dodatni nastavni materijali koje su izdale nacističke nastavničke organizacije, a direktivom iz januara 1934. godine, škole su bile obavezne da obrazuju svoje učenike „u duhu nacionalsocijalizma”. Na prvoj strani udžbenika iz nacističkog perioda nalazila se ilustracija Hitlera sa jednom od njegovih izreka ispod slike: „Ko želi da živi mora da se bori, a ko odbije da se bori u ovom svetu večnog izazova, nema pravo da živi”. Firerove reči nalazile su se i unutar samih udžbenika:

„Naučite da se žrtvujete za svoju otadžbinu. Ići ćemo dalje. Nemačka mora da živi. U vašoj rasi je vaša snaga” (Ungerer 1998: 63).

Deca su u školu išla u uniformama Hitlerove omladine i Nemačke lige devojaka, a školske oglasne table bile su prekrivene nacističkim propagandnim posterima, dok su nastavnici često na časovima čitali članke antisemita (v. Evans 2005: 264). Niko od učenika nije dovodio u pitanje nove knjige, nove pesme, novi nastavni plan, nova pravila. Svesrdno su pozdravili povećan broj časova fizičkog vaspitanja na račun veronauke ili drugih predmeta, i bili su oduševljeni takmičarskim događajima (v. Gärtner 1987: 36).

Nacistička vlada je takođe pokušala da kontroliše umove mladih ubacivanjem nacističkih

verovanja u školski program. Tako je veliki deo biologije postao „nauka o rasi”, a na zdravstvenoj obuci mladi su obučavani kako da prepoznaju karakteristike jevrejske rase kao što je drugačiji nos, uši, usta, duže ruke i karakterističan hod, geografija je postala geopolitika, proučavanje otadžbine ključni predmet, a fizička obuka, kao i radna služba za omladince su postali obavezni za sve (v. Pine 2010).

Za takvu obrazovnu politiku može se reći da je bila nedosledna, čak i oprečna, i to upravo zbog pokušaja da istovremeno uključi aspekte modernizacije i antimodernizma. Dok su se određeni aspekti obrazovne politike modernizovali, drugi nisu, posebno kada je reč o politici prema ženama i porodici. Mada je srednjoškolski sistem racionalizovan, obrazovni standardi su opali delimično zbog sukoba nacističkih ideoloskih načela sa praktičnim razmatranjima (v. Pine 2010: 3).

Hitlerovi jasni i snažni stavovi o ulozi države u obrazovanju podrazumevali su pomeranje fokusa sa pojedinca prema zahtevima države i nacionalne zajednice u Trećem rajhu i snažno su uticali na konstrukciju nacionalnog identiteta i rasne svesti, a time i diskursa o stvarnosti. U ovom kontekstu, pojedinac više nije bio autonoman, već je funkcionisao kao deo mehanizma *naroda* (*Volk*) i kao poluga njegovog razvoja i snage. Težnja pojedinca u ovakvom društvu bila je da se bez prestanka bori za svoju naciju i njene ciljeve, kao i protiv neprijatelja države. Ovakav pristup doveo je do angažovanja celokupne omladine i stvaranja kolektivnog osećaja usaglašenosti jednog velikog mehanizma, koji je bio dovoljno snažan da uguši sve one delove koji nisu bili smatrani ispravnim. U ovom kontekstu, omladina je bila pokretač promena i pružala je mogućnost da se društvo udalji od Vajmarske Republike, koju su smatrali dekadentnom i da se usmeri ka novoj budućnosti nacionalne zajednice iz koje će se razviti „nova nacija, novi oblik čovečanstva i novi poredak životnog prostora” (Kriek 1941: 48). Bazu za ovaj razvitak pružio je obrazovni sistem, koji je usmeravao mlade ljude ka ispunjenju nacionalnih interesa. Pritom su poruke oblikovane tako da mladim ljudima grade uverenje o apsolutnoj superiornosti nad drugima, kao i samopouzdanje i nacionalni ponos.

Kako bi se ovo postiglo, bilo je potrebno prvenstveno obezbediti podršku prosvetnih radnika, te su još 1933. godine svi jevrejski nastavnici otpušteni iz nemačkih škola i sa nemačkih univerziteta, kako bi se podigla svest o značaju očuvanja rasne čistote i kako bi se sačuvali prirodni rasni instinkti Nemaca (up. Rust 1936: 46).

Postepeno su stari učitelji zamenjeni mlađima, nacističke orijentacije, koji bi često davali podrugljive primedbe o jevrejskoj rasi, kao i svakom drugom primeru nearijske rase (v. Grunberger 1971: 661). Zato su masovno otpušteni oni nastavnici koji nisu podržavali Nacističku partiju, dok su se neki nastavnici samo predstavljali kao nacisti, kako bi zadržali posao i prihode (Pine 2010: 14).

Procenjuje se da je do 1936. godine preko 32 procenta nastavnika pristupilo Nacističkoj partiji, što je bila mnogo veća cifra nego u drugim profesijama (v. Grunberger 1971: 663). Jedan od viceva koji je kružio Nemačkom tokom ovog perioda odnosio se upravo na ovu činjenicu:

„Koja je najkraća merljiva jedinica vremena? Vreme koje je potrebno učitelju u osnovnoj školi da promeni svoju političku privrženost”³²⁶ (Grunberger 1971: 364).

Do 1938. godine dve trećine svih nastavnika u osnovnim školama je indoktrinirano u specijalnim kampovima u okviru obaveznog jednomesečnog kursa predavanja, a ono što su naučili u kampu očekivalo se da prenesu svojim učenicima (v. Snyder 1998: 79). Direktori su dobili instrukcije da otpuste nastavnike koji nisu bili pristalice Hitlera, i mada su neki antinacistički učitelji preživeli, morali su da se u potpunosti prilagode vladajućem planu i programu (Isto).

³²⁶ “What is the shortest measurable unit of time? The time it takes a grade-school teacher to change his political allegiance.”

Intelektualizam je povezivan sa judaizmom i dekadencijom, dok je fizička spremnost postala uslov bez koga se ne može. Prema eruditama je Hitler gajio veliki prezir i smatrao ih je beskorisnim za nemačko društvo, zbog čega je želeo da stvori drugu vrstu učitelja u Trećem rajhu i da ih obuču u skladu sa sopstvenim obrazovnim imperativima za nemačko društvo (v. Pine 2010: 13). Organizacija kojoj je poveren ovaj zadatak bila je *Nacionalsocijalistička liga učitelja* (*Nationalsozialistischer Lehrerbund*), koja je osnovana 1929. godine i čiji su članovi bili uglavnom mladi radikalizovani učitelji, starosti između 20 i 40 godina, koji su se otuđili od tradicionalne učiteljske profesije i koji su bili duboko razočarani u Vajmarsku Republiku (v. Schmidt 2006). Glavni fokus propagande koju je sprovodila *Nacionalsocijalistička liga učitelja* bile su kulturna politika i nacionalni ponos, a ne materijalni interes, istovremeno obećavajući poboljšanje statusa nastavnika, sada već aktivista koji služe velikim nacionalnim ciljevima. Veoma često, članstvo u ovoj Ligi bilo je uslov za zadržavanje trenutne pozicije ili način napredovanja u karijeri.

Liga je imala dve glavne funkcije. Prvi je bio pružanje izveštaja o političkoj pouzdanosti nastavnika za imenovanja i unapređenja, a drugi ideološka indoktrinacija članova i stvaranje novog nemačkog prosvetnog radnika u duhu nacionalsocijalizma (v. Pine 2010: 15). U tu svrhu sprovedeni su kursevi za nastavnike i organizovani su posebni kampovi za obuku učitelja po pitanju rasnog znanja, na primer o nadmoći nordijske rase i zagađenju njene čistoće rasnim mešanjem. Učili su o karakteristikama jevrejske rase, upućivani su u genetiku i nasledno zdravlje, kao i u koncepte krvi i tla, životnog prostora i težnji za nemačkom ekspanzijom na istok. Predavanja o nemačkoj praistoriji, istoriji i rasnom poreklu činili su takođe deo obuke. Tokom školskih praznika, članovi su posećivali druga područja, gde bi slušali kurseve o rasnoj istoriji i dodatno izučavali *Mein Kampf*, kako bi razumeli njegove suštinske tačke i eliminisali svaki mogući nesporazum. Grupni rad korišten je da se ispravi, upotpuni, produbi i podstakne razumevanje ovog dela, pri čemu su stvarali osećaj zajednice u kojoj je *mi* bilo važnije od *ja*. Pored ideološkog aspekta obuke, aktivnosti su uključivale i obaveznu fizičku obuku za nastavnike mlađe od 50 godina, rano jutarnje trčanje, gimnastiku, podizanje zastave, rekreativno vreme, posete mestima od lokalnog interesa, šetnje i marševe, posete partijskih zvaničnika i govore. Pored svih aktivnosti, usledio je i apel članovima da se uključe u poljoprivredne radove i na taj način pomognu državi da spremnija uđe u rat koji se približavao. Na taj način težili su da konstruišu nacistički diskurs o stvarnosti koji se u potpunosti suprotstavljao tendenciji Vajmarske Republike koju je ovaj totalitarni režim doživljavao kao preterano liberalnu.

Obrazovne politike režima osmišljavali su narodni prosvetitelji, kojima je kao zadatak poveren glavni cilj nove države – stvaranje jedinstvene nacionalne zajednice, u kojoj neće postojati razlike bilo kakve prirode – klasne, verske, obrazovne ili regionalne. Taj cilj se spuštao sa nivoa države na nivo obrazovnih institucija i bio je pod snažnim uticajem nemačkih mislilaca kao što su Hajnrih fon Trajčke i Paul de Lagard³²⁷ (Paul de Lagarde), koji su odbacivali prosvetiteljstvo i racionalizam i prigrlili antiliberalizam, fanatični nacionalizam i rasizam, čime je vajmarska država blagostanja postala nacionalsocijalistička država obuke, obuke na kojoj se insistiralo još od vrtića, koji je predstavljao prostor za odgajanje male dece u duhu nacionalsocijalizma. Iz tog razloga je država uvela standardizovane smernice i za vrtiće, što je podrazumevalo rasno čistu i zdravu decu, Hitlerovu sliku na istaknutom mestu, svastiku³²⁸ i

³²⁷ Lagard je bio orijentalista i stručnjak za semitske jezike i izraziti antisemita (v. Keršo 2003: 203).

³²⁸ U leto 1920. godine Hitler je uočio da partiji nedostaje simbol koji će predstavljati ono za šta se nacisti zalažu i odlučio se za zastavu sa crvenom pozadinom, unutar koje je iscrtan kukasti krst (Hakenkreuz), odnosno svastika (v. Širer 2015: 46). Kukasti krst je simbol koji je pronađen u ruševinama drevne Troje, Egipta i Kine, na prastarim hinduističkim i budističkim spomenicima u Indiji, a neki su tvrdili da vodi poreklo sa Atlantide, verovarno da bi naglasili njegovu starost. Od njega je izveden ornament koji se naziva grčkim, a u različitim kulturama ima različito značenje. Ipak, zajedničko u svim kulturama jeste da „ukazuje na kružno kretanje oko središta, oko *nepomične* glavčine koja je *stožer* pojavnog sveta. Ona je simbol nastajanja univerzalnih ciklusa, tokova energije, ne ovosvetovne, nego delovanja načela na pojavnost” (Ševalije, Gerbran 2004: 909). Ovaj simbol je Hitler usvojio kao simbol borbe „za

nacistički pozdrav (v. Pine 2010: 23–25). Usklađenost sa pomenutim normama očekivala se od svih vrtića, a istovremeno je režim koristio vrtiće kao sredstvo za intervenciju u porodicama i nametanje nacističkih ideja maloj deci. Nosioći ovog procesa bili su vaspitači, koji su morali da polože državni ispit i na taj način dokažu svoje znanje i posvećenost nacionalsocijalističkoj ideologiji, naročito u pogledu rasne čistoće, kako bi mogli na pravi način da uče decu produktivnosti i značaju ideološkog koncepta krvi i tla, pri čemu je pravno isključivanje nastavnog kadra jevrejskog porekla bilo podrazumevano. Nacistička indoktrinacija male dece započela je tako u vrtićima, čak i pre nego što su deca dostigla školsku dob (Isto).

Iz ovakvog obrazovnog sistema izuzeta su mentalno i fizički ometena deca, jer je sistem bio krajnje eugenički i težio je da smanji količinu obrazovnih resursa za one koji nisu bili zdravi. Primarni cilj je bio školovanje zdrave nemačke dece sa punim mentalnim sposobnostima, a istovremeno je država verovala da je dužna da spreči „stvaranje abnormalnih ljudi”, zbog čega se ulaganje u obrazovanje bolesne dece ili dece sa smetnjama u razvoju smatralo ekonomskim rasipništvom (Pine 2010: 69).

Takođe, od 1933. godine zakon je nalagao da ni u jednoj nemačkoj obrazovnoj instituciji ne bude više od 1,5 procenta polaznika jevrejskog porekla, a u novembru 1938. godine ovaj zakon je izmenjen i dopunjen tako da jevrejsku decu u potpunosti isključuje iz nemačkog državnog školskog sistema jer nisu bili deo nacionalne zajednice i bila im je potrebna dozvola da pohađaju odvojene jevrejske škole, koje su 1942. godine zatvorene (v. Pine 2010: 70). Gotovo istu sudbinu doživela su i deca romskog porekla.

Omladina je bila organizovana na sličan način kao i učitelji, i na vrlo sličan način indoktrinirana. Do 1938. godine već je postojao veliki broj, kako stalnih vođa Hitlerove omladine, tako i honorarnih vođa, često školskih nastavnika, koji su bili obučeni prema nacionalsocijalističkim principima. Na neki način može se smatrati da su u školama učitelji takođe bili učenici novog režima vlasti. Omladinske organizacije, posebno *Hitlerjugend* imale su ovlašćenja kontrole koja su omogućavala svakom dečaku i devojčici da sprovedu autoritet (v. Pine 2017: 81–92). Deca su oduzimana onim roditeljima koji nisu bili voljni da se povinuju nacionalsocijalizmu ili su odbijali da dozvole svojoj deci učlanjenje u omladinsku organizaciju (Isto). Članovima ovih organizacija je obećana novčana nagrada ako prijave svoje roditelje ili susede za bilo kakvo nepoštovanje Firera ili partije, što je moglo da dovede čak i do njihovog slanja u koncentracioni logor (Isto).

Dešavalo se i da učenici prijavljuju svoje učitelje ukoliko ne prate program rada, te je tako vremenom sve što je učiteljska profesija prethodno izgradila polako bivalo zanemareno i namerno uništeno odozgo od strane nacističke vlasti. Nije više bilo razmišljanja o pravilnim metodama rada u školi, a pogotovo ne o slobodi nastave. Metode učenja i nastavni materijali su bili podvrgnuti stalnom školskom nadzoru i špijuniranju nastavnika i đaka, sloboda govora nije postojala ni za učitelje ni za učenike, a kompletno obrazovanje je bilo snažno prožeto vojničkim duhom (v. Evans 2005: 270).

Novi udžbenici matematike su podrazumevali „društvenu aritmetiku”, koja je „uključivala proračune osmišljene za postizanje subliminalne indoktrinacije u ključnim oblastima – na primer, zadaci koji zahtevaju od dece da izračunaju koliko bi državu koštalo održavanje mentalno bolesne osobe u životu u azilu”³²⁹ (Evans 2005: 265). Ostala pitanja u matematici su se vrtela oko putanja artiljerije i odnosa lovaca i bombardera. Jedan od zadataka glasio je:

„Avion leti brzinom od 240 kilometara na sat do mesta na udaljenosti od 210

pobedu arijevskeg čoveka”, simbol koji se ubrzo našao na rukavima uniforme jurišnika i činovnika partije (Širer 2015: 47). Smatra se da je ovo primer „propagande prvog reda”, jer je kukasti krst „posedovao neku mističnu snagu da pokrene na akciju nesigurnu malograđansku klasu” (Isto: 47).

³²⁹ “which involved calculations designed to achieve a subliminal indoctrination in key areas - for example, sums requiring the children to calculate how much it would cost the state to keep a mentally ill person alive in an asylum.”

kilometara da bi bacio bombe. Kada se može očekivati povratak, ako bacanje bombi traje 7,5 minuta?”³³⁰ (Snyder 1998: 79).

U udžbenicima geografije su dominirale ideje kao što su životni prostor, krv i tlo, kao i mit o germanskoj rasnoj superiornosti (v. Evans 2005: 265). Udžbenici biologije naglašavali su Hitlerove stavove o rasi i nasleđu, propagirajući ideju da ne postoje fizičke ili psihološke karakteristike koje razlikuju čovečanstvo od životinjskog sveta, već su jedine razlike u ovom domenu one između nordijskih ljudi, s jedne strane, dakle superiorne arijevske rase, i životinja, uključujući one koji nisu nordijci, dakle sve ostale (up. Snyder 1998: 79).

Tako se u školama sistematski radilo na prihvatanju nacističkih pogleda na jevrejsku rasu, a fizičke razlike između Jevreja i Nemaca često su predstavljane kroz groteskne crteže jevrejskih crta lica, a jevrejski narod često optuživan za ubijanje beba, zelenaštvo, osnovno nepoštenje i zaveru da se uništi Nemačka, kako bi jevrejski narod konačno zavladao svetom (up. Paul 2005: 183).

Nacistički nacionalni kurikulum je stavljao značajan akcenat na fizičku obuku, te je boks postao obavezan u višim školama, a fizička obuka ispitni predmet za upis u gimnaziju, kao i za maturu, dok su svi nastavnici mlađi od 50 godina bili obavezni da pohađaju obavezne kurseve fizičke obuke (v. Grunberger 1971: 376). Osnovane su i elitne škole pod nazivom *Nacionalno-političke obrazovne institucije* (*Nationalpolitische Erziehungsanstalten*), gde je selekcija za ulazak uključivala rasno poreklo, fizičku spremnost i članstvo u Hitlerjugendu. Ove škole su bile pod okriljem Schutzstaffel-a (SS), a imale su zadatak da obuče sledeću generaciju visokopozicioniranih ljudi u Nacističkoj partiji i nemačkoj vojsci (Isto). Nastavni plan i program je bio program običnih gimnazija sa političkom obukom umesto verske nastave i ogromnim naglaskom na sportovima kao što su boks, ratne igre, veslanje, jedrenje, jedriličarstvo, pucanje i vožnja motocikala (Isto).

Samo dve od trideset devet ovih škola koje su izgrađene u narednih nekoliko godina bile su namenjene devojkama, s obzirom da je jedan od ciljeva nacističke vlade bio smanjenje broja žena u visokom obrazovanju (v. Grunberger 1971: 376). Vlada je takođe naredila smanjenje broja žena nastavnika, i već do 1935. godine broj učiteljica u ženskim srednjim školama se značajno smanjio (Isto: 363). U skladu sa tim, Nacistička služba majki je imala zadatak da političko osvešćivanje žena oblikuje u skladu sa stavom koji afirmiše mere države. S tim u vezi, Gebels je u jednom od svojih govora istakao da je glavni zadatak žena da donose decu na svet, kako bi obezbedile budućnost nemačke nacije (v. Goebbels 1934: 118–126).

Međutim, jedan od najvećih problema za škole u nacističkoj Nemačkoj bilo je pohađanje nastave, jer je školskim vlastima naloženo da učenicima daju odsustvo kako bi im omogućili da pohađaju kurseve Hitlerove omladine. Zbog toga je veliki broj školskih dana bivao izgubljen usled vanrednih aktivnosti tokom školske godine, što je na kraju imalo pogubnog uticaja na obrazovna postignuća, te su kandidati koji su se prijavljivali za upis na univerzitet pokazivali nedostatak elementarnog znanja (v. Pine 2010: 3, 30). Uz to, postojao je sve veći problem sa nedostatkom nastavnog kadra usled otpuštanja onih koji nisu bili podobni, bilo zato što su bili Jevreji ili što nisu bili pristalice partije, kao i zbog smanjenih primanja u ovoj profesiji, što je vlada pokušala da prevaziđe uvođenjem nisko plaćenih nekvalifikovanih pomoćnih radnika u škole (v. Grunberger 1971: 373).

Slična je bila situacija na univerzitetima, čiji su jevrejski i liberalni profesori morali da napuste svoja radna mesta jer se nisu smatrali pogodnim. Nacisti su 1933. godine uveli *numerus clausus* prilikom prijema na univerzitet, a akademska autonomija u nastavi i istraživanju bila je u potpunosti podređena interesima nacističke države. U ovakvim uslovima, mnogi nemački akademici i naučnici su emigrirali, među njima i Albert Ajnštajn. Ipak, većina univerzitetskih

³³⁰ “An airplane flies at the rate of 240 kilometers per hour to a place at a distance of 210 kilometers in order to drop bombs. When may it be expected to return if the dropping of bombs takes 7,5 minutes?”

profesora ostala je na svojim radnim mestima i mnogi od njih su podržavali nacionalsocijalističku vladu. Martin Hajdeger, profesor filozofije i rektor Univerziteta u Frajburgu, vodio je politiku u kojoj je akademska sloboda značila služenje *nacionalnoj* zajednici (v. Grange 1991: 515-522).

Iz opisanog vidimo da je nacionalsocijalizam u Nemačkoj doneo velike promene u obrazovnom sistemu na svim nivoima – od vrtića do univerziteta, pri čemu su glavne odlike tih promena u svakom trenutku bile antiliberalne i usmerene ne na učenost i intelektualizam, već na produktivnost koja je trebalo da podrži nacionalne ciljeve i nacistički diskurs o stvarnosti. Tako su uzvišeniji režimski ideali imali prednost nad znanjem, odnosno, u osnovi obrazovne politike bio je cilj da se što je moguće više širi nacionalsocijalistička ideologija, dok su drugi obrazovni ciljevi bili zanemareni. Ovim putem je, imagološki gledano, pojačana percepcija „drugosti” kao posebnog univerzuma koji je stalna pretnja nemstvu i percepcija samog nemstva kao uzvišene, superiorne zajednice, koja se pod vođstvom svoga Mesije bori i brani od te neprijateljske „drugosti”. Tako je obrazovanje značajno doprinelo konstrukciji nacističkog diskursa o stvarnosti i, posmatrano sa ove vremenske distance, otvorilo relevantnu temu za buduća istraživanja u kojima se mora podizati svest o značaju obrazovanja i opasnostima do kojih može dovesti ukoliko ono služi kao instrument za sistemsko propagiranje ekstremizovanog diskursa o stvarnosti.

7.2 Metaistorijski okvir obrazovanja u međuratnoj Rumuniji

Obrazovanje je kroćenje ili pripitomljavanje sirovih strasti duše [...] njeno formiranje i informisanje.

— Alan Blum (Allan Bloom)

Slično kao na primeru Nemačke, u Rumuniji je, kroz implementiranje fašističkih zamisli u obrazovnom sistemu, došlo do konstrukcije specifičnog diskursa o stvarnosti, koji je, imagološki posmatrano, bio u znaku pretnje koju donosi „drugost”, eksplicitno usmerena na ugrožavanje rumunstva, zbog čega je bilo neophodno odbraniti ugroženu naciju, pod vođstvom kapetana Kodreanua – Mesije rumunskog međuratnog perioda – koji je iziskivao podršku svojih sledbenika. U ovoj postavi se jasno uočava transkulturološko preslikavanje nacističkog modela na prostor Rumunije, dok se, metaistorijski gledano, prepoznaje mehanizam kojim se konstruiše jedan fašistički diskurs o stvarnosti. Nemački i rumunski sistemi o kojima je ovde reč nisu mogli biti identični, usled razlika u stepenu razvijenosti zemlje i činjenice da je Rumunija bila mnogo ruralnija od Nemačke. Ipak, uočljive su sličnosti između mehanizama koji se nalaze iza njih, a koji su korišćeni u konstrukciji vladajućeg diskursa o stvarnosti, iako je, u kontekstu fašističkog diskursa o stvarnosti, u Rumuniji više bio akcenat na neformalnom obrazovanju, kome će biti posvećena posebna pažnja.

S obzirom na potencijale koje nudi obrazovanje, ceo metodološki aparat konstruisanja rumunskog sopstva bio je mobilisan u pedagogiji nacije koja je imala za cilj da udahne život nacionalnom ja, te je i pre međuratnog perioda imala aktivnosti na ovom polju³³¹. Žrtveni motivi

³³¹ U okviru nacionalističke didaktičke književnosti treba spomenuti delo *Pedagogija (Pedagogi'a)*, koju je 1870. godine napisao Simion Barnuciu, uticajni univerzitetski profesor filozofije u Jašiju (v. Iovan 2017). Ona predstavlja sholastičku raspravu, ključnu za začetak militantne nacionalističke pedagogije, prepune ksenofobičnih prizvuka, u kojoj je Barnucju razvio pedagoški sistem oko ideje ljubavi prema otadžbini (*amoarea catra patria*), najvažnijeg principa za čitav obrazovni proces.

bili su inherentna karakteristika ovih pedagoških filozofskih napora³³², obeleženi snažnim nacionalizmom, koji je inspirisao krajnje desničarski nastrojene nacionalističke pokrete rumunskog međuratnog perioda, poput Kodreanuove Legije arhandela Mihaila. Pored toga, značajan uticaj na pedagoška shvatanja predstavlja idealizacija rumunskog sela kao princip vraćanja autohtonim korenima³³³.

U skladu sa tim, u rumunskim osnovnim školama su, i pre međuratnog perioda, propagirane nacionalističke poruke koje su jasno širile ksenofobiju i ideju da Rumunija pripada Rumunima, jer su je oni osvojili i zadržali, često žrtvujući i svoje živote, dok su svi ostali na rumunskom tlu samo došljaci koji nemaju druga prava osim onih koja Rumuni žele da im daju (up. Xenopol 1890: 13). Ovo je bio glavni pristup u nacionalnoj pedagogiji, koju su karakterisali etnički nacionalizam, snažna ksenofobija, strahopoštovanje prema otadžbini i spremnost na žrtvu u cilju odbrane otadžbine. Kroz metanaraciju³³⁴, rumunski nacionalni identitet je od samog početka bio obeležen potragom za čistotom u pogledu porekla, koja je počinjala i završavala se u mitu. Narativ koji se gradio oko čisto latinskog porekla potpomognut je idejama o prostornom jedinstvu i herojskoj borbi za političku slobodu rumunskog naroda, kao i o istorijskom kontinuitetu, što predstavlja rumunski univerzalni mit o istorijskoj postojanosti, na kojoj se konstruiše nacionalni identitet³³⁵.

Rumunski graditelji nacije su koristili moćne tehnike nacionalizacije, prikazujući istorijsku borbu rumunske duše (up. Hogan 2009: 66, 192). Uspešan ishod te borbe došao je sa Prvim svetskim ratom, kada je Rumunija uprkos izgubljenom ratu, iz njega izašla ispunjavajući svoj politički san o Velikoj Rumuniji koja obuhvata sve teritorije naseljene Rumunima (v. Constantiniu 2011: 294–295). Dakle, glavni narativi koji su kontruisali rumunski nacionalni identitet pričaju herojsku priču o hrabrom narodu, naslednicima starih Rimljana, gospodarima antičkog sveta, koji su se kroz neprijateljsku istoriju borili da konačno ispune svoju sudbinu nezavisne i unitarne nacionalne države, politički krunisane i simbolično unapređene u rang dinastičke monarhije.

U Rumuniji je, dakle, obrazovni sistem pre Prvog svetskog rata bio proizvod reformi 19. veka, kada je Rumunija, pre drugih evropskih zemalja, uvela besplatno i obavezno obrazovanje, što je u to vreme okarakterisano kao veoma napredno (v. Livezeanu 1995: 30–48). Međutim, obavezno obrazovanje postojalo je samo na papiru, usled nedovoljnog broja škola i kvalifikovanih profesora. U tim okolnostima je oko 50 procenata dece pre Prvog svetskog rata bilo neškoloвано (Isto). Spiru Haret (Spiru Haret), ministar obrazovanja u periodu od 1885. do 1910. godine, u ovakvim uslovima je dobio inspiraciju za reforme. On je prepoznao kulturološku prirodu problema, te se, imajući u

³³² U ovoj doktrini nalazimo jasne elemente ksenofobije, koja je ekstremna posledica etnički definisanog patriotizma, te je imperativ ovog patriotskog vaspitanja da u dečjoj svesti uzgaja žrtveni duh, odanost zemlji i pobožno poštovanje otadžbine, uz nužno vojno obrazovanje mladih (v. Bărnăușiu 1870: 182).

³³³ Melidon (George Radu Melidon) je 1874. godine nadogrudio ideje o pedagogiji nacije u delu *Učiteljski udžbenik ili Elementi praktične pedagogije za narodne škole (Manualul învățietorului sau Elemente de pedagogie practica în usul școlilor populare)*, koje je Barnucijevu pedagošku teoriju prenelo u praksu na lokalnom nivou. Praktično, seoski učitelji su imali za zadatak da propovedaju nacionalističke ideje u sociokulturnom kontekstu rumunskog sela, gde je još uvek verski etos bio dominantan, i na taj način je hrišćanska vera dobila podršku nacionalizma, a kao inkubator nacionalizma, škola je morala da postane poput druge crkve (v. Melidon 1874: 103).

³³⁴ Uspostavljena je institucionalna osnova za prepričavanje iste priče o istorijskoj sudbini nacije, zbog čega su razvili koherentnu istorijsku metanaraciju kao svojevrsnu kolektivnu autobiografiju rumunskog naroda. Ideja je bila da se u svakom gradu, selu i zaseoku pompezno izlaže glavni narativ o istoriji rumunskog duha, koji je uveliko bio prisutan u udžbenicima nacionalne istorije. (up. Lyotard 1984: 24).

³³⁵ Ovde se mitska želja za prostornim jedinstvom udružuje sa čežnjom za istorijskim kontinuitetom, a sve sa ciljem da se konstruiše rumunsko narativno spajanje vremena i prostora u univerzalnu priču o rumunskom putovanju kroz istoriju, te ideja o rumunskom jedinstvu počiva na dvostrukim stubovima sačinjenim od etničkog jedinstva rumunskog naroda i geografskog jedinstva rumunske teritorije. Ova ideja u 20. veku biva nadograđena težnjom da se formira velika politička unija svih etničkih Rumuna u unitarnoj nacionalnoj državi, koja uključuje sve rumunske teritorije, uključujući tako etničko i jezičko jedinstvo rumunskog naroda, njegovo moralno i duhovno jedinstvo, jedinstvo istorijske sudbine, kao i težnju ka političkoj integraciji rumunskog tela podeljenog pod više državnih dominacija (up. Xenopol 1897: 10).

vidu da je Rumunija bila prvenstveno agrarna zemlja, zalagao za obrazovanje koje služi seljaku, te je praktičnom znanju dao mnogo veći značaj nego teorijskom. Iako nije uspeo u potpunosti u svojim namerama, njegove ideje su sačuvane kao jedna od glavnih tendencija rumunske društvene i pedagoške misli tokom skoro čitavog 20. veka (v. Печикан 2015: 454–456). Proširivanje rumunske teritorije 1918. godine dovelo je do turbulencija u obrazovanju, stimulišući tako reformu školstva, kroz koje se dešavala i nacionalna konsolidacija (v. Ocetea 1979: 343).

Podrška političara bila je veoma značajna u ovom periodu, zbog čega je naglašavana važnost povezanosti između građana Rumunije i rumunskih škola, pa je u ovom međuratnom periodu zagovarano ujedinjenje svih građana kroz instituciju škole. O uvođenju zajedničkog kurikuluma za sve delove Rumunije, transilvanijski nacionalista Gibu (Onisifor Ghibu) rekao je da je unifikacija obrazovanja apsurdna sama po sebi, navodeći kao primer Besarabiju, kojoj bi, prema njegovom mišljenju, trebao period od najmanje deset godina da bi se oslobodila ruskog uticaja (v. Livezeanu 1995: 42). Dodatni problem je predstavljalo postojanje institucionalnih razlika u pokrajinama pripojenim Rumuniji 1918. godine – u Besarabiji, Transilvaniji i Bukovini, u kojima se kurikulum razlikovao. Zato su reforme iz 1924, 1925. i 1928. godine imale za cilj centralizaciju administracije, kako bi se izvršila pravna unifikacija obrazovnih ustanova u različitim pokrajinama i kreirao jedan uniformisani školski sistem, sa ciljem da se konstruiše i razvije nacionalna svest i tako stvori nacionalna država.

Reforma rumunskog školstva nakon 1925. godine trebalo je da obezbedi uniformno obrazovanje ujedinjenih teritorija za koje je bilo neophodno obeshrabriti privatno obrazovanje i tako sprečiti nastanak manjinskih škola, dok je podršku levice trebalo da obezbedi ideja jednakog obrazovanja za sve; međutim, ovakve i slične reforme često su bile osujećene nedostatkom finansija. Uprkos tome, težnja za ujedinjenjem na nivou obrazovanja i kulture se nastavila, sa ciljem razvoja nacionalnog identiteta Rumuna. Jedan od glavnih zagovornika ove ideje bio je Konstantin Angelesku (Constantin Angelescu), ministar obrazovanja sa najdužim stažom u međuratnom periodu (v. Maier, Sdrobiş 2019: 47). On je smatrao je da je škola pozvana da izdejsvuje ujedinjenje umova budućih generacija, da formira njihovu svest, težnju ka istim idealima, kako bi se u njima razvio nacionalni osećaj i ljubav prema Rumuniji. Međutim, sociolog Dimitrije Gusti suprotstavljao se takvoj perspektivi, smatrajući da u obrazovanju u stvari prvenstveno nedostaje priprema učenika i diplomaca za svakodnevni život, te se zalagao za prilagođavanje obrazovanja potrebama rumunskog društva (v. Costinescu 2018: 151–187).

Osećanje nacionalnosti i identiteta je prouzrokovalo i potrebu za formiranjem novih slojeva društva. Pošto su u ruskoj Besarabiji, mađarskoj Transilvaniji i austrijskoj Bukovini, Rumuni činili ruralno stanovništvo niže klase i imali vrlo skroman uticaj na kulturne sfere urbanog života, škole su postale najefektnije oružje u *Kulturkampf* arsenalu, pomoću koga je trebalo obezbediti jedinstvo i sigurnost nacije, i obezbediti ujednačeno mišljenje i isti osećaj prema rasi i krvi – jer jaka nacija postoji prvo kroz obrazovanje, a tek potom i kroz oružje (up. Livezeanu:1995: 299). U ovoj fazi, pred Rumunima je bila krilatica koju je Rozenberg već postavio pred Nemce:

„Čovek koji ne ceni narod i narodnu čast kao najvišu vrednost odrekao se prava da ga njegov narod štiti” (Rozenberg 2013: 392).

Stoga je edukativni proces kroz koji su prošli seljaci bio zapravo proces jačanja nacije. Škola je trebalo da ih obuču za njihovu novu – nacionalnu – ulogu, a zadatak univerziteta bio je stvaranje nacionalne intelektualne elite. Stav rumunske desnice, koja je sve više jačala, nije bio daleko od Hitlerovog stava da su Arijevci uspeli da se izdignu iznad primitivnog društva zahvaljujući svom naglašenom nagonu za samoodržanjem, koji im omogućava da sopstveno „ja” stavljaju u službu zajednice (v. Hitler 2011: 211), kao i da rade tako da ne protivreče interesima celine, i na taj način održe istinsku kulturu.

Kako se broj studenata između 1914. i 1939. godine učetvorostručio, postalo je jasno da taj proces brzog formiranja intelektualnog proletarijata zahteva mnogo veće resurse u smislu prostora, osoblja i materijala, ako želi da iznedri klasu intelektualaca koji su korisni kako društvu tako i sebi (v. Livezeanu 1995: 241–242). Kako su obrazovanje i kultura bile dve komponente koje su korišćene sa ciljem da osnaže ideju nacije Velike Rumunije, država je u međuratnom periodu počela više da ulaže u ovaj domen (v. Gogu et al. 2018: 82). Kako bi se povećao broj učenika i studenata, finansirana je izgradnja 1000 škola, prvenstveno na selu, novih gimnazija, srednjih pedagoških škola, i novih odeljenja univerziteta. Akcenat je takođe stavljen na pripremu nastavnika i univerzitetskih profesora kako bi bili spremni da koherentno podučavaju i tako izvode generacije mladih koje su pripremljene da rade na unapređenju rumunskog društva (Isto).

Uprkos svemu ovome, obrazovna politika rumunske međuratne države rezultirala je hiperprodukcijom birokrata-intelektualaca, dok je stopa pismenosti bila tek nešto preko 50% stanovništva, što su mnogi videli kao problem (Isto). Posledična nezaposlenost intelektualaca zapravo je bila simptom globalnih ekonomskih promena posle Prvog svetskog rata, kada je sve veća uloga sektora pružanja usluga, kao i razvoj grada na uštrb sela, nametnuo finiju podelu rada i naglašenu specijalizaciju ljudi. Tada je nezaposlenost dostigla najviši nivo (Isto).

U ovakvom kontekstu, Dimitrije Gusti, ministar za obrazovanje između 1932. i 1933. godine, smatrao je da su univerziteti postali fabrike za štampanje diploma profesorima bez fotelja, advokatima bez suđenja, doktorima bez pacijenata i teolozima bez parohijanaca, te se zalagao za veću selektivnost kako bi se osiguralo neometano stvaranje nacionalne elite (v. Livezeanu 1995: 242). Dodatno, 1933. godine je postalo jasno da 50 procenata studentskog tela čine Mađari, Saksonci i Jevreji sa tendencijom da brojno nadjačaju Rumune koji dolaze iz ruralnih krajeva, bez materijalnih sredstava za studiranje. Još nakon ujedinjenja Bukovine sa Rumunijom 1919. godine javila se težnja za romanizacijom univerziteta, jer osim nekoliko rumunskih profesora pravoslavne orijentacije, većinu su vodili Austrijanci, koji čak nisu govorili rumunski. Zato je jedna od mera koje su preduzete da bi se smanjila nezaposlenost intelektualaca, zaustavljeno zapošljavanje stranaca. Novousvojeni Zakon o zapošljavanju zahtevao je 80 procenata Rumuna, kako u proizvodnji, tako i u intelektualnim i rukovodećim delatnostima (v. Gogu et al. 2018: 83). Ovo je, imagološki posmatrano, pojačavalo jaz između pripadnika rumunske nacije i onih drugih, što je izazivalo dodatne turbulencije i bilo jasno predskazanje nadolazeće situacije.

Ipak, s obzirom da je akademska titula otvarala vrata za posao, fakultetsko obrazovanje dobilo je na značaju. Međutim, većina rumunskih studenata, koji su dolazili iz sela, bili su siromašni, pa su im visoke stanarine i mali broj školarina predstavljale znatne prepreke. S druge strane, jevrejski studenti dolazili su iz urbanih područja, živeli su sa svojim porodicama i, čak i da nisu bili bogati, delovali su tako u odnosu na rumunske studente, te je bilo kakva antisemitska propaganda u ovom kontekstu imala vrlo plodno tlo. Uz to, ideja ekonomskog nacionalizma je postala sve prisutnija u javnom govoru nakon ekonomske krize, zbog čega je ekonomsko zakonodavstvo postajalo sve ekskluzivnije u pogledu prisustva stranaca u ekonomiji i industriji. Iz imagološke perspektive, ovo je produbljivalo već postojeći problem, dovodeći do diskriminacije manjina, a prvenstveno jevrejskih studenata.

Komarnesku (Petre Comarnescu), jedan od osnivača kulturnog društva Kriterion, posebnu pažnju je posvetio organizaciji studenata kroz koncept „kampus“, sa kojim se upoznao na školovanju u Americi, smatrajući da je takva reorganizacija studentskog suživota optimalna, jer jača odnos između studenata i nastavnika, a i između samih studenata, te da može da zaustavi rivalitet (v. Gogu et al. 2018: 83). Uz to, Komarnesku je predstavio ovaj model kao način za formiranje studentskih organizacija, čije aktivnosti dalje mogu da intenziviraju aktivnosti univerziteta, s obzirom da više nisu stranci i da se ne okupljaju nasumično:

„Raštrkani fakulteti mogu da pripreme dobre intelektualce, ali ne mogu da stvore prave ličnosti. Student univerzitetskog kampusa poseduje snažan društveni osećaj, ume da saraduje i razume druge“³³⁶ (Gogu et al. 2018: 84).

Ovako organizovani univerziteti u Rumuniji bi unapredili svakodnevni život i obezbedili bolji intelektualni razvoj, što bi bilo rešenje protiv previše zastupljenog anarhičnog individualizma (v. Komarnesku prema Gogu et al. 2018: 84). Na autentičan način, Komarnesku je za Rumuniju bio ispred svoga vremena sa idejom koja je predstavljala jedan vid neformalnog obrazovanja, kako kroz organizaciju studentskih kampusa tako i kroz *Kriterion*.

Na istom tragu neformalnog obrazovanja i vaspitanja bio je i Kodreanu, sa svojim legionarskim kampovima, kako za mlade tako i za nastavnički kadar i, naposljetku, veliki deo rumunskog stanovništva. Međutim, za razliku od Komarneskua, čija je ideja bila demokratska razmena ideja, ovde se radilo o širenju isključivo Kodreanuvih ideja na kojima se zasnivala njegova ideologija. Uprkos tome, ili možda upravo zbog toga, ovi kampovi su imali veoma značajnu ulogu u obrazovanju rumunske nacije u međuratnom periodu, i fokusirali su se na dva aspekta u obrazovanju svojih sledbenika – duh i telo – sa krajnjim ciljem stvaranja *novog čoveka*.

Prema principima Kodreanuove Legije arhandela Mihaila, stvaranje *novog čoveka* moralo je da se odvija kroz proces duhovnog obrazovanja i kroz transformaciju duha mladih legionara, što je imalo za cilj regeneraciju čitave nacije. Ovo osnaživanje duha bilo je praćeno osnaživanjem tela u legionarskim kampovima. Ipak, Legija je davala prednost duhovnoj komponenti i u svojoj osnovi imala je za cilj da sruši materijalistički koncept prisutan u rumunskom političkom životu i da ga zameni vladavinom duha i novim moralnim vrednostima. S obzirom na to da se Legija nije zasnivala ni na razumu, ni na političkoj platformi, već na istim osećanjima, ona je svoj obrazovni proces usmeravala na duhovne aspekte kao što su pesme, religija, umetnost i kultura, što je bio preduslov za duhovni razvoj legionara na putu ka transformaciji zemlje (v. Săndulescu 2004: 208). Ovaj proces je tekao uz pomoć elemenata kao što su poezija, marševi, i vojno i versko obrazovanje, a legionarski duh je bio prepoznat kao nova kultura zasnovana na nacionalizmu, kao duhovni konstrukt predodređen da podrži državu i bude privilegija etničkog Rumuna.

U duhovnom životu Legije, pesme su igrale važnu ulogu jer se smatralo da se neracionalna suština Legije najbolje može izraziti pevanjem, a ne putem političkog programa, filozofskih argumentacija ili drugih konvencionalnih metoda (Isto: 208). Prema Kodreanuvom mišljenju, pesme su izražavale njihova osećanja, a ne misli, i predstavljale su jedno od prvih preduslova za članstvo u Legiji. Legija je obećavala novi svet upravo kroz muzičke akorde i stihove koji su prikazivali lepotu i čistotu duše u skladu sa rumunskim temperamentom (Isto: 209). Kako se pokret razvijao, značaj takvih pesama za legionarske rituale i manifestacije unutar samog pokreta, kao i na radnim kampovima takođe je rastao. Kako bi efekat pesama bio jači i kako bi pojačali osećaj solidarnosti i jedinstva među izvođačima često su pribegavali horskom pevanju. Pesme su na razumljiv i prihvatljiv način prenosile legionarsku poruku mlađim sledbenicima ili javnom mnjenju, što je zapravo bila pojednostavljena ideološka konstrukcija novog čoveka i nove Rumunije. Glavne teme pesama bile su inspirisane onim što je bilo ključno za legionare – junaštvo, duh žrtvovanja u okviru Legije, značaj istorijskih ličnosti i Kodreanuv kult ličnosti, čiji lik je bio sveprisutan u legionarskim pesmama kao primer vere, predanosti i hrabrosti. Kodreanu je tako postepeno konstruisao sebe kao političku ličnost kroz mit o spasiocu, isto kao što se to dešavalo i sa Hitlerom u Nemačkoj. Na taj način je, metaistorijski gledano, sebi davao mesijansku ulogu, koja ga je među sledbenicima pratila tokom čitavog postojanja Legije.

Imagološki posmatrano, u radnim kampovima, uz fizički rad, intenzivno se radilo na pojačavanju jaza između Rumuna i onih drugih, te su legionari često imali aktivnosti u vidu predavanja o ultranacionalističkim ili antisemitskim temama. Predavanja pod nazivom *Kako se*

³³⁶ “Scattered faculties may prepare good intellectuals but cannot create true personalities. The student of a university citadel possesses a strong social sense, he knows how to co-operate and understand others”

naša nacija raspada, Boljševičko ludilo ili Jevrejska pretnja, bila su usmerena na borbu protiv političkih partija, slobodnog zidarstva i komunizma (Isto: 210). Ove teme su bile inspirisane propagandnim autobiografskim delom *Za moje legionare (Pentru legionari)* iz 1936. godine, u kom Kodreanu jasno poziva na ujedinjenje hrišćana u svrhu eliminacije jevrejske pretnje (v. poglavlje 8.2.2)³³⁷.

Ovo duhovno obrazovanje bilo je praćeno legionarskim marševima koji su se održavali svake nedelje i na praznike, kada su legionari marširali kroz sela, pevali pesme i posećivali crkvu radi verske službe. Marševi su nastojali da pojačaju osećaj solidarnosti i drugarstva i da Legiju promovišu kao dobro uređen pokret. Sam Kodreanu je isticao da je marš kao fizička aktivnost zdrav, odmara i obnavlja ljudsku snagu i dušu i uz to je simbol akcije, istraživanja i legionarskog osvajanja (v. Codreanu 2000: 29). Kao takvi, marševi su bili polazna osnova za vojno obrazovanje koje se izvodilo unutar kampa.

Duhovno obrazovanje mladih legionara imalo je takođe i jedan viši cilj – generisanje nove kulture koja se u osnovi zasniva na nacionalizmu. Etnički isključiv ultranacionalizam Legije imao je ogroman uticaj na ovu kulturnu transformaciju. Legionarski koncept nacije je obuhvatao sve Rumune, one koji su nekada živeli i buduće naraštaje, a istovremeno je isključivao etničke manjine, za koje se smatralo da su strani elementii, pa samim tim nisu prirodni, integralni deo rumunske nacije, te ih treba ili asimilirati ili u potpunosti isključiti u kontekstu rumunskog prava na rumunsko tlo (up. Ioanid 1990: 110). Zato je nova kultura morala biti očišćena od onoga što su legionari doživljavali kao strane elemente i uticaje. Kultura je, dakle, morala postati privilegija Rumuna i služiti novoj etnocentričnoj državi.

Legionarsko pisanje, jednostavno u formi, obraćalo se svim Rumunima, ukidajući tako intelektualne kategorije i totalizujući čitaoce u jedinstvenu zajednicu koja će biti sposobna za razumevanje svega što je stvoreno u duhovnosti zemlje. Tako je cilj postao formiranje države koja je morala da razvije sopstvenu kulturu kako bi se promovisala na svetskoj sceni, a ovaj diskurs reflektuje snažnu vezu između etničke pripadnosti i kulture koju promovišu legionari. Dakle, rumunska kultura bila je usmerena isključivo na Rumune i samim tim temeljila se na otvorenom antisemitizmu. U ovakvom kontekstu, Jevreji su okrivljeni za monopolizaciju rumunskog kulturnog života i unošenje izmena u rumunsku kulturu, čime se menjao i sam rumunski duh.

Nakon uklapanja nove rumunske kulture u nacionalističke okvire, legionarski intelektualci počeli su da koriste i umetnost kao oružje za ostvarenje svojih političkih ciljeva. Da bi umetnička dela bila priznata i odobrena od strane Legije, ona su morala imati nacionalistički karakter, kako ne bi doprinela moralnom krah Rumunije i kako bi se suprotstavila jevrejskoj dominaciji (up. Săndulescu 2004: 215). Legija je zato tražila podršku mladih intelektualaca, kako bi dalji razvoj rumunske kulture usmerila na pravi put, odnosno u smeru etničkog nacionalizma, u čemu su joj više pomagale emocije nego razum. Odbacujući razum kao način vođenja politike, Legija se često pozivala na umetnost kada je trebalo izraziti neki stav ili mišljenje ili objasniti nastanak Legije, što je prikazivano kao čin sporazuma između Arhandela i naroda, odnosno između natprirodnog i prirodnog. Tako je sama geneza Legije – delo umetnosti – jer se Legija bori za novu rumunsku kulturu obojenu nacionalizmom, dok promoviše sopstveni regenerativni projekat stvaranja novog čoveka i nove Rumunije, sama po sebi predstavljajući tako duhovno umetničko delo.

Obrazovanje duha bilo je nadograđeno disciplinovanjem tela, što je bilo ključno u procesu stvaranja *novog čoveka* – spremnog radnika, ratnika i borca (v. Haynes 2008: 943–967). Legionarska motivacija bila je jasna: naciju je trebalo spremati za buduće borbe i odbranu zemlje od stranog neprijatelja, od onoga što imagološki nazivamo drugošću. I dok su fašistička Italija i nacistička Nemačka stavljale akcenat na fizičko vaspitanje kroz sport ili vojnu vežbu, Legija se fokusirala na fizički rad i razvijanje radne etike u radnim kampovima kako bi obrazovala mlade legionare (Isto). Na ovaj način je želela da pobedi jedan od najupornijih kompleksa među

³³⁷ Pogledati poglavlje 8.2.2 Propaganda kroz delo *Za moje legionare*: metaistorijski i imagološki osvrt.

Rumunima – lenjost (Isto). Pozivajući legionare 1933. godine na izgradnju nasipa na reci Buzau u cilju obnove zemlje, Kodreanu je postigao mnogo, ne samo u smislu građevinskih aktivnosti, već i popularnosti same Legije (Isto: 946–948). Ovakvi mali, lokalni građevinski poduhvati predstavljali su početnu fazu većeg, regenerativnog nacionalnog projekta. Kodreanu je smatrao da samo Rumuni mogu da prevaziđu svoje trenutno stanje i postanu stvaraoci kulture i civilizacije u istočnoj Evropi. Ovakva radna etika je propagirana još u ranim fazama unutar Legije, a pesme i molitve su upotpunjavale atmosferu u kampovima (Isto: 957–958).

Bitno je naglasiti da je istorija radnih kampova počela 1924. godine, dakle pre nego što je Legija formalno nastala. Tada je Kodreanu pokrenuo prvi radni kamp sa ciljem da proizvede dovoljno opeke od blata za izgradnju *Kulturno-hrišćanskog hostela* za svoje verne studente (Isto: 947). Ovo je bio prvi put da seljaci i radnici vide kako studenti rade fizički posao, što se uklapalo u koncept besklasnog društva kome je Kodreanu težio, a u kom su seljaci, radnici i intelektualci jedna celina koja deluje zajedničkim snagama u korist nacije, koju on mesijanski predvodi. Samim tim, radne aktivnosti su imale snažan propagandni efekat. Radni kampovi su imali strogo rukovođenje i jasnu strukturu, a svaki polaznik je automatski postajao legionar čiji su glavni principi fizički rad, štedljivost, zajednički život i teorijsko obrazovanje.

Iz ovoga je jasno da je Kodreanu težio da uspostavi potpunu kontrolu nad životima svojih sledbenika, koji su morali slediti životne principe Legije do kraja, da bi postali *novi ljudi* sutrašnjice. Radni kampovi su predstavljali i sistem za jačanje kulta vođe i poštovanja hijerarhije u pokretu. Ovo je proisticalo iz Kodreanuovog viđenja da je izdaja bila jedan od glavnih uzroka nejedinstva i zaostalosti rumunske nacije, te da se tome moralo suprotstaviti demonstracijom potpune poslušnosti vođi i njegovom projektu stvaranja novog čoveka i nove zemlje. Lojalnost je bila jedan od ključnih kvaliteta potrebnih za tog *novog čoveka*, a cilj radnih kampova je bio da ojačaju ovaj kvalitet. Kampovi su pružali mešavinu fizičkog vaspitanja, koje se ogledalo u marševima, vežbama, fizičkom radu, i intelektualnog razvoja, koji se odvijao kroz razgovore o raznim temama, što je predstavljalo primer za javno mnjenje i uvid u to kako treba da izgleda nova Rumunija za koju se valja boriti, i ako je potrebno žrtvovati i ginuti.

Iako legionarski revolucionarni projekat stvaranja *novog čoveka* nije uspeo, njegovi pokušaji da postane stvarnost, kao i njegova ideološka konstrukcija imale su snažan uticaj u međuratnom periodu na diskriminatorni, antisemitski i nacionalistički diskurs o stvarnosti kod jednog dela Rumuna. Upravo na ovim primerima vidimo kako se etnička pripadnost razvija i kako se konstruiše u različitim okolnostima, a socijalna konstrukcija, kao skup interakcija i praksi, doprinose ličnoj identifikaciji sa određenim grupama, odnosno članstvu u određenoj grupi. Velika Rumunija je bila primer za slučaj nacionalizacije države tokom čitavog međuratnog perioda i – bar u pogledu politike identiteta – homogenizacija i ujedinjenje su bili ključni cilj njene bukureštanske elite. Često je korišćen izraz „ujedinjenje duša” koji je donekle shvaćen kao neophodnost kako bi se napravila unitarna država od tako diverzifikovane zemlje sa mnoštvom različitih tekovina državnosti i socijalnih iskustava (up. Schmitt, Radu 2017: 387). Iz tog razloga je definisanje etničke pripadnosti kroz obrazovanje, odnosno u ovom slučaju rumunske i nerumunske pripadnosti, bilo sredstvo za kontrolu opasnosti, a nove provincije su posebno viđene kao regioni u kojima je nacionalna država još uvek imala mnogo zadataka zbog velike manjinske populacije.

Iz opisanog vidimo da je nacionalizam u Rumuniji iznedrio drugačije promene u obrazovnom sistemu u odnosu na one u Nemačkoj, mada su glavne odlike tih promena bile slične – antiliberalne i usmerene na podržavanje nacionalističkih ciljeva i fasističkog diskursa o stvarnosti. Imagološki gledano, percepcija „drugosti”, mada se prvenstveno odnosila na Jevreje, u Rumuniji je bila proširena tako da uključuje manjine iz pridodatih teritorija Rumunije koje su takođe sagledavane kao stalna pretnja rumunstvu kao uzvišenoj autohtonoj zajednici, koja se pod vođstvom svoga spasioca Kodreanua bori i brani od te neprijateljske „drugosti”. Stoga je, kako formalno tako i neformalno obrazovanje značajno doprinelo konstrukciji nacionalističkog diskursa

o stvarnosti i poslužilo kao instrument za sistemsko propagiranje ekstremizovanog diskursa o stvarnosti.

8. Cenzura i propaganda u konstrukciji diskursa o stvarnosti u međuratnom periodu

Ne postoje moralne ili nemoralne knjige. Knjige mogu biti dobro ili loše napisane. To je sve.

— Oskar Vajld (Oscar Wilde)

Proces dekonstrukcije jednog i konstrukcije drugog diskursa o stvarnosti uglavnom se tokom istorije odvijao kroz dva paralelna aspekta kontrole mišljenja: kaznenu i promotivnu politiku, tačnije kroz cenzuru, kako bi se dekonstruisao neželjeni, i propagandu, kako bi se konstruisao željeni diskurs o stvarnosti. Činjenica je da ni jedan od ova dva aspekta sam za sebe ne bi dao željene rezultate, te tako tokom istorije vidimo da su cenzura i propaganda bili neizostavni deo svake revolucije. Isto tako, činjenica je i da su, imagološki posmatrano, mehanizmi koje nude cenzura i propaganda, veoma pogodni i efikasni u repozicioniranju „drugosti” tako da ona igra neprijateljsku ulogu. Isto tako, ovim mehanizmima se afirmiše uloga spasioca, koju su imali Hitler i Kodreanu u nemačkom, odnosno rumunskom diskursu o stvarnosti.

Cenzura, kao vrsta kontrole mišljenja i verovanja, ima dugu istoriju, od cenzure verskih spisa u ranom hrišćanstvu, preko *Indeksa zabranjenih knjiga* (*Index Librorum Prohibitorum*) u srednjem veku, do cenzure u Evropi u 20. veku, sve do danas. Sam čin zabrane i paljenja knjiga slao je vrlo jasnu poruku da je takav pogled na svet neprihvatljiv, da ga je potrebno u potpunosti dekonstruisati, kako bi se konstruisao novi, za vlast povoljniji diskurs o stvarnosti, te tako pridobila apsolutna podrška narodnih masa i steklo njihovo bezuslovno poverenje u novu ideologiju (v. Kemp 2014). Jedan od glavnih načina postizanja ovog cilja, najčešće je bila kontrola komunikacije, znanja, pa i samog identiteta podanika putem raznih vidova cenzure i propagande, što je podrazumevalo autoritarnu kontrolu svih medija, od novina do umetnosti i književnosti.

Moć koja se nameće putem cenzure nije preskriptivna, već ima isključivu prirodu, tj. teži da apsolutno isključi sve ono što nije odobreni i potvrđeni *status quo*, koji se mora održavati po svaku cenu, ali i da se konstruiše kontekst koji je poželjan za dati režim. Bez obzira na geopolitičke i istorijske razlike društva i samog režima, cenzura uvek počiva na istim strogim principima ograničavanja i zabrane i uslovljena je strahom da će doći do pobune ili izdaje iznutra putem slobodne komunikacije. Širenjem komunikativnog spektra u književnosti i kulturi, raste strah od nastanka kritike koju vlast ne bi mogla da toleriše, čak i ukoliko bi ona bila konstruktivna i dobronamerna. Dakle, cenzura zapravo predstavlja pokušaj da do takvog ugrožavanja režima ne dođe. Zabrana ličnog izbora književnih dela i, samim tim, razvoja sopstvenih ideja, kao i ograničenje slobode mišljenja i govora, podrazumeva zabranu osnovnih ljudskih sloboda i pravo na slobodno mišljenje³³⁸.

Propaganda je dodatni način autoritarnih režima, korišćen u svrhe kontrole i usmeravanja mišljenja pripadnika jednog društva (v. Foulkes 2002). Ona predstavlja informacije, posebno pristrasne ili obmanjujuće prirode, koje se koriste za promociju ili objavljivanje određenog političkog gledišta, kao i sam čin upotrebe takvih informacija za političke strateške ciljeve. Termin „propaganda” skovala je katolička crkva kao naziv za odbor kardinala Rimokatoličke crkve zadužen za inostrane misije, koji je 1622. godine osnovao papa Grgur XV i čiji je cilj, u ovom

³³⁸ Ova slika se, nažalost, prečesto podudara sa stvarnošću i nije uvek u vezi samo sa diktaturama poput onih iz Hitlerove nacističke Nemačke, Staljinovog komunističkog Sovjetskog Saveza, Suhartove Indonezije, Pinočeovog Čilea, itd. Demokratske vlade takođe učestvuju u pokušajima da se prikrije rizičan materijal kako bi zaštitili sopstvenu percepciju državne bezbednosti. Zapravo, represija nad slobodom izražavanja bila je važan operativni faktor u Južnoj Africi u doba aparthejda, u Južnoj Koreji pre 1990. godine, u Turskoj, u postkomunističkoj Ukrajini i u Rusiji.

izvornom obliku bio da diskredituje protestantska učenja oko 1600. godine³³⁹. Vremenom, skoro svaki narod je počeo da koristi propagandu kako bi ujedinio svoj narod u ratu.

Kao i cenzura, propaganda takođe koristi sve vidove komunikacije – od književnosti, preko umetnosti i arhitekture do medija. Za razliku od drugih kanala komunikacije, mediji, naročito radio, ne nude materijalni proizvod, već kako to Encensberger (Hans Magnus Enzensberger) smatra, putem njih se proizvode i među ljude donose ne dobra, nego mišljenja, sudovi i predrasude, sadržaji svesti svih vrsta (up. Encensberger 1980: 13). To je svest koja se na ovaj način ne prodaje, nego daje, čak i nameće – što je osnov političke propagande, te nije iznenađujuća stroga kontrola medija u okolnostima 20. veka, pogotovo između dva svetska rata. U to vreme gospodar je bio onaj ko ima moć nad svešću drugih, i u ovom kontekstu, jezik i jezička manipulacija, odnosno propaganda, ima veoma bitan uticaj, na šta ukazuje i Alaida Asman, koja naglašava da je umeće retorike oduvek predstavljalo preduslov za politički aktivizam (v. Asman 2002: 11).

Na primerima iz nemačkog i rumunskog konteksta videćemo kako su cenzura i propaganda, metaistorijski posmatrano, davale novo ruho diskursu o stvarnosti i tako konstruisale jedan novi okvir za društvo u dato vreme. Iz ugla imagologije, uočićemo pozicioniranje „drugosti” u skladu sa potrebama nacističke i fašističke vizije. Pored toga, na primerima Brehta i Celana daćemo osvrt na konstrukciju i dekonstrukciju vladajućeg diskursa o stvarnosti.

8.1 Cenzurisana stvarnost i propaganda u međuratnoj Nemačkoj

Možete spaliti moje knjige i knjige najboljih umova Evrope, ali ideje u ovim knjigama su prodrle kroz milion kanala i nastaviće da oživljavaju druge umove.

— Helen Keler (Helen Keller)

Nemačkim ustavom iz 1919. godine, pod velom zaštite omladine, legalizovana je cenzura, a dolaskom Hitlera na vlast započela je i dinamičnija polemika oko toga šta je podobno, a šta ne, isprva u estetici, a kasnije i u drugim oblastima života nacije (v. Petrocelli 2020: 54–66). Tako je omogućena zabrana svih sadržaja koji nisu bili blagonakloni ka nacističkom režimu ili su se kosili sa važećim pravilima. Istovremeno, kao podršku svojoj ideologiji, nacističke vođe su naveliko koristile sve vrste propagande, od štampane reči, preko auditivnih i vizuelnih medija i umetnosti. Umetnost je korišćena u ovom kontekstu u svrhu konstrukcije nacionalnog identiteta i ideje o rasnoj čistoti, kao i u svrhu jasnog definisanja neprijatelja nemačkog duha i bića. Putem umetnosti promovisano je sve ono što je smatrano autentično nemačkim, odnosno arijevskim, dok se putem cenzure težilo eliminaciji svega onoga što je nazivano *izopačenom* umetnošću. Zabranjivane su knjige, zatvarane umetničke škole i u obrazovnim institucijama nametana je posebna disciplina sa ciljem da se svi dostupni sadržaji pažljivo proberu, očiste od svega što je jevrejsko, komunističko i onoga što nije čisto nemačko, kako bi se na taj način potvrdila zvanična nacistička ideologija i, imagološki posmatrano, „drugost” pozicionirala na neprijateljsku stranu.

U želji za totalnom dekonstrukcijom tadašnjeg nacionalnog identiteta, nacisti su, kao što je već napomenuto, napravili spisak autora čija su dela bila zabranjena u nemačkim javnim bibliotekama jer su se smatrala neprihvatljivim (v. poglavlje 4.1.1.1)³⁴⁰. S druge strane, propagirali su ona dela rasno čistih, autentično nemačkih pisaca, koja su svojim sadržajem promovisala borbeni

³³⁹ v. Merriam-Webster, “Propaganda”.

³⁴⁰ Pogledati poglavlje 4.1.1.1 Ekstremizovani diskurs o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj.

duh nacije i na taj način duhovno mobilisala nemački narod. Jedno od značajnijih dela sa ovog spiska svakako je bio Remarkov roman *Na zapadu ništa novo* (*Im Westen nichts Neues*).

Roman je prvi put objavljen u delovima tokom novembra i decembra 1928. godine, u nemačkim novinama *Vossische Zeitung*. Iako je Remark po pitanju iznošenja političkih stavova bio prilično povučen, ovim romanom je skrenuo na sebe veliku pažnju i izazvao kontroverze u javnosti tadašnje Vajmarske Republike. Inspirisan ličnim iskustvom sa fronta, gde se borio sa svojih 18 godina, i fokusirajući se na nemačko-francuski sukob u Prvom svetskom ratu, Remark je jasno izrazio svoja osećanja o savremenoj prirodi samog rata, što je delu dalo dodatnu težinu. Mada je roman naišao na dobar prijem i veliku popularnost kod pacifistički nastrojene levice, izazvao je burne reakcije kod nacionalističke desnice, predvođene nacistima, koja je delo tumačila kao klevetu usmerenu protiv njihovih ideala i otadžbine i kao ometajuću antiratnu propagandu. Iz tog razloga je 1930. godine knjiga zabranjena u Nemačkoj, a 1933. godine sva Remarkova dela bila su konfiskovana. *Na zapadu ništa novo* se danas navodi kao jedna od najčešće cenzurisanih knjiga širom sveta (v. Sova i dr. 2011: 7).

Takav prikaz nemačkog vojnika, uplašenog prvim izlaganjem pucnjavi i razočaranog pokoljima na bojnopolju u tolikoj meri da dovodi u pitanje svoje pretpostavljene i krajnju svrhu rata, za naciste je bio ne samo poražavajuć, već je svojim sadržajem negirao hrabrost i disciplinu nemačkih boraca i tako narušavao poverenje nacije u njene oružane snage. Ovo traumatično iskustvo sa fronta iz Prvog svetskog rata dočarano je kroz priče mladih Nemaca koji su se svojevremeno prijavili u vojsku, a sama tragedija rata je naglašena kroz doživljaje tih mladih ljudi, koji su, zavedeni patriotskim narativom, u svojoj svesti iskonstruisali obavezu odlaska u rat. Realistično dočaravajući rat, knjiga istovremeno stavlja akcenat na razočaranja, prikazujući ne samo jezive slike, već i jezive istine o posledicama rata na mlade vojnike. U ratu se svi depersonifikuju, uključujući neprijatelje, stoga je Remark dao lica i imena Francuzima, tj. neprijateljima, čime je istakao njihovu ljudsku prirodu, odnosno nije ih predstavljao samo kao metu za nemačke metke.

Međutim, glavna tema ovog dela je strašna brutalnost rata, i dok su ratni romani pre njega težili da romantizuju rat, ističući ideje kao što su slava, čast, patriotska dužnost i avantura, Remark je želeo da prikaže rat onako kako ga je on zaista doživeo, zamenjujući romantične slike slave i herojstva sa izrazito neromantičnom vizijom straha, besmisla i kasapljenja (v. Schneider 2016: 491–495). Na mnogo načina, Prvi svetski rat je zahtevao ovakav prikaz više nego bilo koji rat pre njega – jer je potpuno promenio shvatanje čovečanstva o vojnom sukobu sa svojim katastrofalnim nivoima pokolja i nasilja, bitkama koje su trajale mesecima i jezivim novim tehnološkim napretkom u vidu mitraljeza, otrovnog gasa i rovova, koji su ubijanje učinili lakšim i bezličnijim nego ikada ranije. Remarkov roman drammatizuje ove aspekte Prvog svetskog rata i prikazuje bezumni teror i divljaštvo rata sa nemilosrdnim fokusom na fizičku i psihičku štetu koju nanosi. Na kraju romana, skoro svaki glavni lik je mrtav, što reflektuje razarajući efekat rata na generaciju mladića koji su bili zavedeni da se bore. Na mnogo načina, vodeći uzrok Prvog svetskog rata bila je etika nacionalizma, ideja da su konkurentne nacionalne države osnovni deo postojanja, da se prvenstveno duguje odanost svojoj naciji i da je nacionalni identitet primarna komponenta celokupnog identiteta. Mada etika nacionalizma nije bila nova, ona je dostigla novu snagu u 19. veku, i taj žar i ostrašćenost su se generalno preneli na početak Prvog svetskog rata.

Mnoge od najoštrijih kritika nacionalizma u romanu rezervisane su za lik Kantoreka, učitelja čiji su strastveni govori ubedili Pavla i njegove prijatelje da se pridruže vojsci na početku rata. Kantorek koristi idealističku, patriotsku i poetsku retoriku da prenese koncepte nacionalne lojalnosti i slave. U svom pismu mladićima, na primer, naziva ih „gvozdenom omladinom” (Remark 1986: 37), implicirajući da su snažni i izdržljivi, što je opis koji ne uzima u obzir užas rata koji zarobljava muškarce u stalnom stanju panike i očaja. Kako se Kantoreka i njegovih govora prisećaju tokom celog romana, Pavle i njegovi prijatelji postaju sve jači, a njihovo iskustvo rata učinilo ih je sve ciničnijim prema patriotizmu i nacionalizmu. Još na početku romana, oni okrivljuju

Kantoreka za preranu smrt Josefa Bema, tvrdeći da učitelj nije shvatio da nijedan uzvišeni ideal ne može ponuditi fizičku ili emocionalnu zaštitu ili utehu u žaru bitke.

Jedan od najvažnijih simbola u romanu su Kemerihove visoke, meke čizme koje se prenose od vojnika do vojnika, i svaki sledeći vlasnik u nizu umire. Na ovaj način čizme predstavljaju izrazito nisku cenu ljudskog života u ratu. Dobar par čizama vredniji je – i izdržljiviji – od ljudskog života. Pitanje ko će ih naslediti stalno zasenjuje smrt njihovih vlasnika. Čizme takođe simbolizuju neophodan pragmatizam koji vojnik mora imati. Ne možemo popustiti pred svojim emocijama usred ratnih razaranja, nego se tuga i očaj moraju blokirati.

U svom prikazu užasa rata, delo predstavlja oštru kritiku ideje nacionalizma, pokazujući je kao ispraznu, licemernu ideologiju, oruđe koje koriste oni na vlasti za kontrolu nacionalnog stanovništva. Pavle i njegovi prijatelji podstaknuti su da se prijave u vojsku nacionalističkim idejama, ali iskustvo borbe brzo ih uči irelevantnosti nacionalizma pred ratnim strahotama. Relativna bezvrednost patriota Kantoreka i Himelštosa na bojnopolju naglašava neprikladnost zastarelih ideala u savremenom ratovanju. Remark ilustruje da se vojnici na frontu ne bore za slavu svoje nacije, već za sopstveni opstanak – ubijaju da ne bi bili ubijeni. Osim toga, Pavle i njegovi prijatelji ne smatraju protivničke vojske svojim pravim neprijateljima; prema njihovom mišljenju, njihovi pravi neprijatelji su ljudi na vlasti u njihovoj naciji, za koje veruju da su ih žrtvovali samo da bi povećali svoju moć i slavu.

Delo takođe govori o snažnom uticaju obrazovanja i propagande na formiranje svesti kod mladih ljudi. Studenti su se prijavili za odlazak u rat pod uticajem školskog profesora, koji im je nametao patriotsku propagandu, podstičući ih da se prijave. I dok se sećaju kako bi novine ponekad izveštavale da je raspoloženje među nemačkim vojnicima pre odlaska na prvu liniju fronta bilo gotovo veselo, na lakonski način svedoče o pokolju, distancirajući se tako od strašnih scena koje su se dešavale na svakodnevnom nivou.

Konceptualno, ovo delo se može primeniti na bilo koji rat. Iako u romanu stoji da prikazan sadržaj nije optužba, on svojim sadržajem ukazuje na zločin protiv mladih dečaka, bez obzira da li su umrli na bojnopolju ili preživeli i ostali zauvek promenjeni nakon ratnog iskustva. Ideje zbog kojih su ovi mladi ljudi krenuli u rat nisu bile autentično njihove, već su ih propagirali autoriteti kojima su mladići bezrezervno verovali. Sasvim očekivano, ova iluzorna konstrukcija se srušila sa prvim kontaktom sa smrću, koja se na ličnom i državnom nivou doživljava na različite načine. Veoma je plastičan momenat izveštavanja – na Zapadu nema ništa novo – koji smrt mladih vojnika dovodi u svakodnevicu i masovne smrti prikazuje kao sasvim redovna i normalna dešavanja.

Pored zabrane knjiga, ne samo u bibliotekama i knjižarama, nego i u privatnim domovima, na hiljade knjiga i pamfleta je spaljeno, i uopšteno posmatrano, čitava svetska pacifistička i socijalistička književnost je u ovom periodu u Nemačkoj tako uništena. Činilo se da je Nemačka zapala u veliki strah od znanja, usled čega su mnoga dela značajnih autora spaljena. Hajneovo zapažanje da će tamo gde spaljuju knjige, na kraju paliti i ljude (up. Asman 2002: 137), nastalo je početkom 19. veka, u vreme kada su nacionalistički nastrojani studenti demonstrirali svoj patriotizam bacajući u vatru sve knjige koje nisu nemačke³⁴¹. Malo ko je verovao da bi se to moglo

³⁴¹ Godine 1817. nemački studenti okupili su se u Vartburgu da proslave 300. godišnjicu raskida Martina Lutera sa Rimokatoličkom crkvom i početak protestantizma. Studenti su Lutera smatrali ne samo verskim vođom, već i nemačkim nacionalistom. Nakon što su se zavetovali da se nikada neće boriti protiv drugih Nemaca, nakon što su pevali brojne pesme i pozivali na mir, studenti su u vatru bacili desetine knjiga za koje su smatrali da spadaju u reakcionarnu literaturu, odnosno da su nenemačke, i to sve u ime pravde, otadžbine i duha zajednice (up. Press 2009 621). Ova proslava je bila u znaku „novog nacionalnog početka” koji se slavio pesmom *Naš je Bog tvrđava čvrsta, dobro oružje i odbrana* (*Eine feste Burg ist unser Gott, eine gute Wehr und Waffen*), a Luter je predstavljao simbol „политичког ослобођења од романске опресције” u ratovima protiv Napoleona (Кауфман 2019: 294). Uz stihove pesme *Naš je Bog tvrđava čvrsta* se još u Prvom svetskom ratu kretalo u boj, a bila je popularna i za vreme Vajmarske Republike i Trećeg rajha (v. Кауфман 2019: 295). Već su 1817. godine bile prisutne antisemitske tendencije u nemačkom društvu, a zanimljivo je objašnjenje da je nemački nacionalizam „у преформацији пронашао властиту концепцију

opet dogoditi u 20. veku, sve do 6. maja 1933. godine, kada su strogi društveno-politički šabloni novog režima doveli do poznatog paljenja knjiga. Desilo se to da je nemačko udruženje studenata najavilo nacionalnu *Akciju protiv nenemačkog duha*, kada su studenti Berlinske škole za fizičko vaspitanje upali na Institut za seksualnost Magnusa Hiršfelda (Magnus Hirschfeld), koji je zagovarao za to vreme previše liberalne ciljeve kao što je legalizacija homoseksualnosti i abortusa i u čijoj je biblioteci postojala velika kolekcija knjiga, radova i fotografija na temu seksualnih pitanja. Nakon četiri dana studentskog vandalizma, na Institut su stigli specijalni odredi i konfiskovali oko 10.000 knjiga, a potom ih zapalili (v. Brennan, Hegarty 2009: 26–27).

Tom prilikom, okupljenima se obratio Jozef Gebels, koji je, naglašavajući da je era ekstremnog jevrejskog intelektualizma sada pri kraju, otvoreno podržao čin paljenja nepodobnih knjiga, nazivajući ga snažnim, velikim i simboličnim delom, iz čijeg će se plamena uzdići novi nemački duh (v. Petley 2009:10).

U nacističkoj štampi, ovaj čin vandalizma definisan je kao pozitivna i energična akcija studenata protiv Instituta koji vodi Jevrejini Magnus Hiršfeld, i na ovaj način poslata je snažna imagolaska poruka građanstvu o tome šta je neprihvatljivo, a šta je pravi nemački duh, odnosno otpočela je dekonstrukcija jednog, do tada važećeg pogleda na svet i konstrukcija novog, nacističkog (v. Petley 2009: 9). Kulminacija se odigrala kod Univerziteta u Berlinu, 10. maja 1933. godine, kada je oko 20.000 knjiga nestalo u plamenu uz pratnju raznih nacionalsocijalističkih parola poznatih kao „Feuersprüche” (*vatreni govori*) (v. Lughofer 2010: 64).

Širom Nemačke, ovaj mudro osmišljen i organizovano izveden poduhvat nije naišao na mnogo otpora. Čak su i učitelji dobili ključnu ulogu koja je podrazumevala *čišćenje* školskih biblioteka od neprihvatljivih knjiga. Tako je, ne samo u sferi obrazovanja, već i u mnogim drugim oblastima nemačkog života proces prenošenja nemačke ideologije u praksu bio postignut ne silom i terorom nego uz entuzijastičnu podršku.

Nacisti su takođe obeshrabrivali svaki oblik savremene umetnosti, jer je ometala ono što su smatrali arijevim idealima. Ovo je dovelo do eliminacije Bauhauusa³⁴², jedne od najuticajnijih i najprogresivnijih škola za arhitekturu i primenjene umetnosti savremenog doba, koju je osnovao Valter Gropijus, a koja je zatvorena kao leglo kulturnog boljševizma u aprilu 1933. godine. Čistka arhitekata nastavljena je u većem obimu širom Nemačke i samo onima koji su se pridržavali grandioznih neoklasičnih stilova uobličениh u nacrtima Alberta Špera bilo je dozvoljeno da rade kao arhitekta ili da podučavaju druge (v. poglavlje 6.1)³⁴³.

Međutim, ono što je bilo najznačajnije za nacistički pokret bilo je masovno korišćenje propagande za pridobijanje podrške miliona Nemaca, prvo u demokratiji, a kasnije i u diktaturi, kako bi se podstakao progon, rat i na kraju genocid. Stereotipi i slike koji su bili prisutni u nacističkoj propagandi nisu bili novi, nego već dobro poznati njihovoj publici. Jedan od prvih Hitlerovih poduhvata sa pozicije kancelara bio je osnivanje *Ministarstva za narodno prosvetljenje i propagandu Rajha* (*Das Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda*), kao demonstracija sopstvenog uverenja da je kontrola informacija važna koliko i kontrola vojske i ekonomije (v. Buch, Worthen 2007). Za direktora je postavljen Jozef Gebels, koji je preko Ministarstva uspeo da prodre u gotovo sve nemačke medije, od novina, filma, radija, postera i

модернизације која се сматрала супериорном у односу на пут којим је кренула Француска револуција” (Кауфман 2019: 295).

³⁴² Bauhaus je škola dizajna, arhitekture i primenjene umetnosti u Nemačkoj koja je postojala od 1919. do 1933. godine. Uključivala je učenje različitih zanata, za koje je smatrano da su povezani sa arhitekturom. Obučavajući studente podjednako u umetnosti i u tehnički stručnom zanatu, Bauhaus je nastojao da okonča raskol između ova dva koncepta. U okviru Bauhauusa bili su angažovani poznati umetnici 20. veka – Paul Kle (vitraž i slikanje), Vasilij Kandinski (zidno slikarstvo), Oskar Šlemer (scenografija i skulptura), i drugi. Oštar, ali elegantan geometrijski stil izveden uz veliku uštedu sredstava smatra se karakterističnim za Bauhaus (v. Carmel-Arthur 2000).

³⁴³ Pogledati poglavlje 6.1 Metaistorijski osvrt na kulturu u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj.

skupova do muzejskih eksponata i školskih udžbenika, pritom snažno propagirajući nacističku ideologiju.

Za naciste je bilo nevažno da li je propaganda bila istinita ili ne, da li je bila prikladno prezentovana ili ne. Gebels je smatrao da propaganda ne može biti pregruba niti previše zlonamerna i da je jedini validni kriterijum da li može da dovede do uspeha. Slično Gebelsu, Hitler je u propagandnom delu *Moja borba* napisao da se za postizanje svrhe propaganda mora ograničiti na samo nekoliko najbitnijih tačaka i da se ove ideje moraju uklopiti u slogane, koje treba ponavljati sve dok poruka ne dođe do svih i dok ne bude usvojena na željeni način (v. poglavlje 8.1.2)³⁴⁴. Mada se propaganda ponekad koristila za kreiranje pozitivne slike o nacističkim liderima, mogla je imati i negativan prizvuk, i tada je bila usmerena na one koje je režim smatrao neprijateljima. Tako je distribucija nacističke antisemitske propagande, koja je uključivala filmove, novinske karikature, pa čak i dečje knjige, pobudila, imagološki gledano, vekovne predrasude prema Jevrejima, i predstavila nove ideje o njihovoj rasnoj nečistoti. Novine *Napadač (Der Stürmer)* bile su ključno sredstvo za antisemitsku propagandu, i nisu težile da objektivno istraže istinu, već da prikažu Jevreje kroz negativne stereotipe, koji nisu bili novi, već uveliko poznati publici i na taj način su efikasno sprovodili negativnu propagandu (v. Beck 2015: 322–324).

Nakon što su Nemci započeli Drugi svetski rat invazijom na Poljsku u septembru 1939. godine, nacistički režim je, iz imagološke perspektive, upotrebio propagandu kako bi ubedio nemačke civile i vojnike da Jevreji nisu samo podljudi, već i opasni neprijatelji nemačkog Rajha. Režim je težio da izazove podršku za politiku čiji je cilj bio trajno uklanjanje Jevreja iz područja nemačkog naseljavanja (v. Steuer 2014: 155–180).

Jasno je da je najefikasniji oblik cenzure i propagande onaj koji sprečava da sporni materijal uopšte nastane, što može da realizuje samo izrazito autoritarno društvo, u kom odsustvo demokratskih struktura omogućava takav stepen kontrole. Takvo je bilo nemačko međuratno društvo, u kom je Ministarstvo za propagandu kontrolisalo sve aspekte komunikacije i na taj način lako diskriminiralo i isključivalo Jevreje, socijaliste, komuniste i sve ostale koji su bili nepodobni iz sfere umetnosti, kulture i medija. Ovo je bila savršena postavka za potpunu cenzuru, koja, paradoksalno, samim tim biva svedena na minimum, pošto je sistem postavljen tako da se retko ko usuđivao da prekrši neko od pravila Ministarstva za propagandu. Nacisti su tako efikasno koristili propagandu da pridobiju podršku miliona Nemaca, kako bi olakšali progon, rat i na kraju genocid.

Na početku Prvog svetskog rata, arhitekta Paul Šulce-Naumburg (Paul Schultze-Naumburg) bavio se definisanjem izopačene umetnosti i borio se protiv „strašnog uništenja nemačke zemlje u svim oblastima vidljive kulture”³⁴⁵, pritom se fokusirajući na celokupnu kulturu, odnosno na sve ono što nastaje ljudskom rukom i čovekovom svesnom obradom (Gutschow 1992: 1–2). Šulce-Naumburg je sadržaj umetničkih dela upoređivao sa fotografijama bolesnika, čije su se bolesti fizički manifestovale i, samim tim, bile vrlo upečatljive. On je ovo poređenje iskoristio kao podršku za razradu vladajuće ideje da moderna umetnost predstavlja rasno iskvarene pojedince, stavljajući znak jednakosti između bolesti i prikaza na modernim umetničkim delima.

Nije više bilo poželjno baviti se modernom umetnošću, a svako ko je to nastavio, bivao je proglašen ludim ili krivim. Ideja je bila naučiti posmatrača da razlikuje ne samo lepo od ružnog, nego i ispravno od pogrešnog i tako stvoriti novu nemačku nacionalnu estetiku. Da bi ostvarili ovaj cilj, nisu se potpuno priklonili idejama prošlosti, niti su se u potpunosti distancirali od savremenih tendencija, već su težili stvaranju novog seta principa i pravila pod nazivom „Otadžbinski stil” (*Heimatstil*) – estetike koja treba da poveže državu i naciju (Isto: 5). Tako posmatrana, kultura stvara nacionalni identitet i obrnuto, identitet oblikuje kulturu (Isto: 7–8). Oslanjajući se na prošlost, Šulce-Naumburg nije išao mnogo daleko. Fokusirao se na period kada su živeli veliki nemački umovi – Gete, Herder i Vinkelman, koji su uobličili pravu nemačku estetiku (Isto: 11).

³⁴⁴ Pogledati poglavlje 8.1.2 Propaganda kroz delo *Moja borba*: metaistorijski i imagološki osvrt.

³⁴⁵ “to work against the terrible devastation of our country in all areas of visible culture”

Ipak, u celoj ideji o kontroli umetnosti najviše se istakao Gebels, koji je uspešno rukovodio *Ministarstvom za narodno prosvetljenje i propagandu Rajha (Reichministerium für Volksaufklärung und Propaganda)*. On je obezbeđivao donacije, oko sebe okupljao prominentne ljude i bio veoma blizak Hitleru, koji mu je predao potpunu jurisdikciju u oblasti duhovne indoktrinacije nemačke nacije, kulturne i ekonomske propagande i prosvetljenja javnosti u zemlji i u inostranstvu, kao i odgovornost za administraciju svih institucija koje služe ovoj svrsi (up. Petropoulos 1996: 22).

U to vreme postojale su dve glavne struje koje su davale definiciju nove nemačke umetnosti. Jednu je propagirao Alfred Rozenberg, a drugu Jozef Gebels. Rozenberg je zastupao tezu da nemačka umetnost proističe iz duše nemačkog naroda i njene slavne prošlosti, dok se Gebels zalagao za ekspresionistički pokret, koji su osnovali Nemci. Vremenom je ipak prevladala Rozenbergova ideja i moderna umetnost je bila na meti progona.

Gebels je podržavao ekspresionizam kao pokret, javno nazivajući stil *nova objektivnost (Neue Sachlichkeit)* nemačkom umetnošću naredne decenije i javno garantujući slobodu u umetnosti (Isto: 24). Ipak, u praksi se nije libio da kulturu podvrgne potrebama političkih i ideoloških ciljeva. Paradoksalno, bio je ultranacionalista sa ličnim afinitetom za modernu umetnost i naklonošću ka velikim imenima kao što su bili Nolde (Emil Nolde), Kolvic (Käthe Kollwitz), Kenih (Leo von König) i Barlah (Ernst Barlach), čija se ekspresionistička skulptura nalazila u Gebelsovoj kancelariji sve do sredine 1935. godine (Isto: 24–25). Imao je, dakle, stavove suprotne onima koje je propagirao Alfred Rozenberg, a koji su bili bezuslovno *narodni (völkisch)*. Zabeleženo je čak da je pokušao da ostvari saradnju sa umetnicima kao što su bili Štefan George (Stefan George), režiser Fric Lang (Fritz Lang) i muzičar Rihard Štraus (Richard Strauss), sa željom da kvalitetni umetnici vode umetnost u Nemačkoj (Isto: 26).

S druge strane, Rozenberg je vodio dosta konzervativniju politiku. Bio je urednik partijskog glasila *Nacionalni posmatrač (Völkischer Beobachter)*³⁴⁶ i na svim frontovima se trudio da širi kulturu koja je bila izvorno nemačka, dakle *völkisch*. Stavovi koje su propagirali bili su pretežno dogmatski i čak militantni (Isto: 29).

Grupa teoretičara oko Rozenberga, uključujući Švarca (Franz Xaver Schwarz), Bulera (Philipp Bouhler) i Epa (Franz Ritter von Epp) priključili su se radikalnoj tradicionalističkoj organizaciji pod nazivom *Nacionalsocijalističko društvo za nemačku kulturu*, a cilj im je bio da pokažu povezanost između rase, kulture, nauke, morala i vrline (Isto). Organizacija je vremenom stekla finansijsku nezavisnost i odvojila se od partije, ali su prominentni članovi iz Nemačke i inostranstva i dalje bili uz nju. Savez je često napadao jevrejskog pozorišnog umentika Maksa Rajnharta (Max Reinhardt) i levo orijentisanog pisca Hajnriha Mana (Heinrich Mann). Redovni napadi na modernu umetnost otpočeli su oko 1930. godine.

Rozenberg je u časopisu *Nacionalni posmatrač* veoma žustro pisao protiv modernističke struje u umetnosti, ali jezikom koji se razlikovao od onog kojim je pisao *Mit dvadesetog veka* – nije bio mističan, niti napadno zavodljiv, već jednostavan i vrlo konkretan (Isto: 30). Režim je imao za cilj da predstavi dve vrste izložbi: one pomoću kojih će glorifikovati pravu nemačku umetnost i takozvane „izložbe srama” (*Schandausstellungen*), gde će biti prikazani i izrugivani negativni, odnosno nepoželjni elementi. Kasnije je ta umetnost obeležena pridevom „entartet” (*izopačen*). Naravno, izložbe *izopačene umetnosti* 1937. godine bile su mnogo veće po obimu i eksplicitnije u odbijanju prikazane umetnosti u odnosu na *izložbe srama* iz 1933. godine, koje su imale više lokalni karakter, mada su u suštini bile iste i, zarad privlačenja pažnje, ulaz mladima ispod 18 godina bio je zabranjen (Isto: 32). Dela umetnika Maksa Libermana (Max Liebermann), Edvarda Munka (Edvard Munch) i ekspresionističke grupe *Most (Die Brücke)* bila su proglašena za sramna i izopačena. Sledile su izložbe pogrdnih imena, kao što su „Umetnost koja nije potekla iz naše duše” (*Kunst, die nicht aus unserer Seele kam*), „Kulturni boljševizam” (*Kulturbolschewismus*), „Horor

³⁴⁶ U decembru 1920. godine je ovaj časopis postao glasilo Nacionalsocijalističke partije (v. Keršo 2003: 207).

odaje umetnosti” (*Schreckenskammern der Kunst*), „Odrzi propadanja u umetnosti” (*Spiegelbilder des Verfalls in der Kunst*) i druge³⁴⁷.

U rivalstvu Gebels–Rozenberg Hitler se u jednom trenutku priklonio Rozenbergu, dajući mu zadatak da nadgleda duhovni razvitak nacije, delimično zbog lične odbojnosti prema modernoj umetnosti, usled koje je smatrao da je Gebels suviše liberalan kada je reč o odabiru adekvatne umetnosti, a delimično zato što je Gebels 1934. godine postao suviše moćan u kulturnoj sferi (Isto: 35). Ipak, Gebels je, kao izuzetno sposoban birokrata, uspeo na kraju da se izbori za ključnu propagandnu poziciju u državi.

Godine 1938. vlasti su usvojile nasilnu kulturnu politiku, i dok je državni teror rastao na svim frontovima, spoljna politika je postajala agresivnija, a vojska i vlada bile su reorganizovane. Petropulos ističe da je ovo bila godina konstituisanja Hitlerove države i logičan nastavak radikalizacije politike iz 1936. godine (Isto: 51). Najbitniji kulturni događaj koji je obeležio ovaj proces svakako je izložba *Izopačena umetnost* u Minhenu 19. jula 1937. godine. U procesu određivanja podobnih dela za režim, Gebels je preko 16 hiljada modernističkih dela označio kao izopačene i time je utemeljen i jasno prikazan i njegov konačan stav prema umetnosti. Izložbu je posetilo više miliona ljudi i od strane nacista je okarakterisana kao veliki uspeh, ali nije uzeto u obzir da su možda neki posetioci došli da se oproste od moderne umetnosti u Nemačkoj (Isto: 57). Mada Gebels nije radikalno promenio stav o modernoj umetnosti, bio je svestan da agresivna kulturna politika neće doneti dobro Nemačkoj, pogotovo ne na Olimpijskim igrama u Minhenu 1936. godine. Tada je uz svesrdno isticanje onoga što je nemačko, istovremeno prikrivano ono negativno što je pratilo kulturnu politiku do tada i donekle gurnuto u stranu, barem dok stranci ne napuste zemlju (Isto: 52).

Ovako značajna uloga cenzure i propagande u nacističkoj Nemačkoj svoje korene je imala u idejama samog Hitlera, koji je tokom svog dobrovoljnog učešća u Prvom svetskom ratu primetio da je propaganda oruđe koje je neprijatelj nemilice koristio kako bi Nemce predstavio negativno kao žestoke, krvoločne borbene mašine (v. poglavlje 8.1.2)³⁴⁸. Takođe je uviđao da nemačka vlada nije koristila takve prednosti propagande, što je smatrao jednim od glavnih uzroka teškog poraza Nemačke. To ga je podstaklo da propagandu vidi kao jedno od najefikasnijih oruđa rata, sredstvo pomoću kojeg se mase mogu lako usmeriti u željenom pravcu i, metaistorijski gledano, navesti da prihvate i sprovedu u delo nacistički diskurs o stvarnosti. Stoga je kao glavno propagandno oruđe u nacističkoj Nemačkoj u te svrhe poslužilo njegovo delo *Moja borba*, kome je težu pokušala da drži leвица, u ovom radu predstavljena kroz delo Bertolda Brehta.

³⁴⁷ v. United States Holocaust Memorial Museum. “Degenerate Art” Holocaust Encyclopedia, 2020

³⁴⁸ Pogledati poglavlje 8.1.2 Propaganda kroz delo *Moja borba*: metaistorijski i imagološki osvrt.

8.1.1 Odrazi (de)konstrukcije kroz Brehtovo stvaralaštvo

*Kakva su ovo vremena nastala,
Kad je razgovor o drveću već zločin,
Jer sadrži ćutanje o tolikim nedelima.*

— Bertold Breht (Bertold Brecht)

Među onima koji su bili primorani na egzil jer su odbijali da se povinuju novoj vlasti bio je i Bertolt Breht (Eugen Berthold Friedrich Brecht), istaknuti nemački pesnik, dramaturg i pozorišni reformator čiji je epski teatar, u to vreme, značajno odstupao od konvencija pozorišne iluzije razvijajući dramu kao društvenu i ideološku platformu inspirisanu levičarskim idejama.

Breht, rođen 1898. godine u Augsburgu, gde je živeo do 1924. godine, studirao je medicinu u Minhenu od 1917. do 1921. godine, a 1918. je služio u vojnoj bolnici. Već sa dvadeset godina bio je poznat kao pesnik i iz tog perioda datira i njegovo prvo dramsko delo, *Bal (Baal)*, izdato 1923. godine, o posrnulom bogu koga su progutali alkohol i požuda, i koji je svoj život završio sam. Usledili su *Doboši u noći (Trommeln in der Nacht)* 1922. godine, delo koje nam dočarava slom nemačke proleterske revolucije i građanske imperije, stavljajući u prvi plan prevare, siromaštvo i ekonomsku nestabilnost.

Tokom ovog perioda, Breht je razvio izrazito antiburžoaski stav koji je odražavao duboko generacijsko razočaranje u civilizaciju koja se srušila na kraju Prvog svetskog rata. Ovo razočaranje je delio sa članovima dadaističke grupe, koji su imali za cilj da unište ono što su prepoznavali i osuđivali kao lažne standarde buržoaske umetnosti kroz podsmeh i satiru. Paralelno sa povezivanjem sa dadaistima, Karl Korš (Karl Korsch), marksistički teoretičar i komunistički član Rajhstaga, mada izbačen iz nemačke komunističke partije 1926. godine, podučavao je Brehta marksizmu kasnih 1920-ih. Za intelektualce u to vreme, sam dogmatizam Kominterne pod Staljinom predstavljao je ideološko utočište. Iako se Breht nikada nije pridružio Komunističkoj partiji, počeo je da proučava dela Karla Marksa kasnih 1920-ih i u sebi je prepoznao naklonost ka komunističkim idejama (v. Thomson, Sacks 2007: 12). Time je, iz ugla imagologije, pristupio neprijateljskoj „drugosti” i predstavljao pretnju za vladajući diskurs o stvarnosti. Ozbiljnim proučavanjem marksizma bavio se u toku pisanja drame o tržištu žitarica, a zatim se tokom kasnih 1920-ih sve više bavio marksističkom teorijom društva i dijalektičkom metodom analize društva i istorije. U jednom trenutku je napisao: „Kada sam čitao Marksov *Kapital*, razumeo sam svoje drame” i prepoznao je Marksa kao „jedinog posmatrača” za ono što on piše, ističući tako sklad između njihovih pogleda na svet (Thomson, Sacks 2007: 91). Vremenom je postajao sve kritičniji prema Vajmarskoj Republici, i ponukan time, pisao je političke drame koje je vlada zabranjivala. U njima je kritikovao nemačko društvo srednje klase oslanjajući se na marksističke principe, i inspirisan idejama o proleterskoj solidarnosti, često je naglašavao „sa ritualnom strogošću [...] da pojedinac treba da se ugasi u zajednici” (Bihalji-Merin 1965: 301). Potom je usledila žestoka kritika usmerena na nacizam.

Iz dramatičnog društveno-političkog konteksta u kome je Breht pisao dolaze ključne poruke njegovih dela. Pored toga, treba imati u vidu i da je Hitlerova totalitarna diktatura nakon 1933. godine donela potpunu kontrolu nad državom, što se značajno odrazilo na umetnost, obrazovanje, religiju i politiku tog vremena. Prepoznavši represivnost nacističkog režima, koji je duboko potkopavao visoke standarde umetnosti, književnosti i nauke, cenzurisao i spalio dela onih koji su zastupali suprotne stavove, mnogi intelektualci i umetnici su, kao i Breht, bili osuđeni na egzil.

Breht je pre izgnanstva, u Berlinu 1928. godine, napisao uspešnu satiričnu *Operu od tri groša (Die Dreigroschenoper)*, kao i operu *Uspon i pad grada Mahagonija (Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonni)* 1930. godine. Napisao je i ono što je nazvao „poučnim komadima” – *Lehrstücke* — didaktička dela za izvođenje van konvencionalnog pozorišta. U ovom periodu razvio je svoju

teoriju „epskog pozorišta” i strogu formu nepravilnog stiha. Uz to, politički se gotovo u potpunosti približio marksizmu. Za Brehtovo dramsko i poetsko stvaralaštvo vezuje se ideja da su „arhaični, dalekoistočni elementi i disonantan žagor velegradskih ulica stopljeni u stvaralački izraz našeg vremena”, a ta kombinacija modernog i bezvremenog donosi „onu sintetičnu supstancu koja njegovom delu pored socijalnog daje i estetski značaj” (Bihalji-Merin 1965: 335).

Mada je Breht kao pesnik manje poznat od Brehta kao dramaturga i teoretičara epskog teatra, te je stoga oduvek bio „kao privatna senka iza javne persone”³⁴⁹ (Brooker 2017: 1–2), važno je ne zanemariti Brehtovo pesničko stvaralaštvo. Brehtove mnogobrojne pesme odišu strašću njegovih političkih uverenja, koja su donekle bila uslovljena možda baš Brehtovim sukobom sa veoma religioznom majkom i autoritarnom crkvom (up. Thomson, Sacks 2007: 23), te je taj sukob na neki način hranio njegovu kasniju vatrenu podršku autsajderima. Ipak prava prekretnica je za Brehta u stvari bila neuspela nemačka revolucija između 1918. i 1919. godine u Bavarskoj, koju su predvodili umetnici i pisci kao što su Kurt Ajzner (Kurt Eisner), Ernst Toler (Ernst Toller) i Erich Mizam (Erich Mühsam)³⁵⁰. I sam član radničkog i vojničkog saveta Augsburga, Breht je često putovao u Minhen kako bi ispratio dešavanja i tamo učestvovao u sastancima i demonstracijama. Međutim, Ajznerovo ubistvo početkom 1919. godine u Minhenu ubrzalo je propast revolucionarne utopije Minhenske Sovjetske Republike i početkom maja 1919. godine Minhen je pao, a revolucija je ugušena putem nasumičnih i organizovanih krvoprolića (v. Thomson, Sacks 2007: 10). Podrška koju je davao komunističkoj partiji, mada nikada nije bio njen član, kao i dešavanja u ovom periodu uslovlili su da simpatije prema radničkoj klasi i njenim nevoljama dominiraju Brehtovom poezijom, a iskustvo koje je donosila stvarnost rata iz vojne bolnice doprinelo je njegovom oštrom suprotstavljanju ratu.

Stil Brehtove poezije je svakako veoma specifičan, baš kao i njegovo pozorište. U svojim pesmama, on govori malo i govori uglavnom jednostavno, bez nakićenog jezika i složenih metafora iz različitih stilova, ali ima snažan efekat, navodeći čitaoca da se suočava sa samom suštinom, bez ukrasa, čime je pokušavao da stvori distancu i transformiše buržoasku koncepciju pesnika i poezije.

Pesmu *Spaljivanje knjiga (Die Bücherverbrennung)*, u kojoj se opisuje vekovni sukob između vladajuće klase i umetnika, Breht je napisao kada se suočio sa nacističkim progonom i zabranom u svojoj rodnoj zemlji (v. Breht 2018: 99). Pesma tematizuje zabranu knjiga koje sadrže „štetna znanja”, od strane predstavnika režima koji su naredili njihovo spaljivanje. Nije precizirano šta tačno predstavlja „štetno znanje”, ali je jasno nagovešteno da režim ima sopstveni interes da zabrani knjige čiji sadržaj dovodi u pitanje njegovu autokratsku vladavinu i ideološki se suprotstavlja nacizmu.

Lirski subjekt ove Brehtove pesme je pisac, jedan od najboljih, koji je prognan iz zemlje. Proveravajući spisak zabranjenih knjiga on biva šokiran kada na njemu ne nalazi naslove svojih dela. On žuri do svog stola „na krilima gneva” i ljutito piše pismo vlastima svoje zemlje, pozivajući ih da i njegova dela spale. Revoltirano, on preispituje mogućnost da u njegovim delima nije objavljivana istina, pošto ga vlasti, ne uključivši njegova dela na spisak, smatraju „lažovom”. Iz tog razloga, poziva na spaljivanje sopstvenih dela.

Ovo ukazuje na činjenicu da Breht smatra poželjnim, čak i časnim za pisca da dobije kritiku tiranina jer pravi pisac prikazuje oštru istinu koju režim pokušava da obuzda i spreči njeno širenje među običnim ljudima, kako bi se izbegla pobuna protiv režima. Kada je snaga tiranske obmane sveprožimajuća, kao što je to bio slučaj u nacističkom režimu, istina mora da traži svoje samouništenje kako bi ostala istinita. U tom smislu, ova pesma dočarava strahote koje su se dešavale 1933. godine. Važno je zapaziti da Breht ovde piše „spalite me” (verbrennt mich), a ne „zapalite moje knjige”, čime je u potpunosti internalizovana Hajneova ideja: „Gde spaljuju knjige, na kraju će i ljude spaljivati” (up. Asman 2002: 137).

³⁴⁹ “[...] like a private shadow behind the more public persona”

³⁵⁰ Pokušaj osnivanja Minhenske Sovjetske Republike, koja je trajala nepunih mesec dana (v. Mitchell 1965).

Breht je pobjegao iz nacističke Nemačke početkom 1933. godine, a njegova dela su ubrzo nakon toga spaljena na lomači knjiga iste godine, što je egzil kao opciju učinilo logičnom. Kako je ostanak u Nemačkoj značio podvrgavanje cenzuri i žrtvovanje sopstvenog integriteta, napuštanje Nemačke i beg u Ameriku bio je neminovan.

Piščevo iskustvo izgnanstva i iskonstruisani pogled na svet njegovog vremena motivisalo ga je da stvori novo pozorište, koje je politizovalo publiku i stimulisalo njihovu svest putem dijalektike. Brehtova ključna težnja, evidentna u njegovim dramama, bila je klasna jednakost, što jasno reflektuje uticaj teorija Karla Marksa.

Nakon što su mu u Nemačkoj spaljena dela, oduzeto mu je nemačko državljanstvo i bio je isključen iz nemačkog pozorišta. Međutim, većinu svojih velikih drama, napisao je baš u izgnanstvu, između 1937. i 1941. godine, kao i većinu svojih teorijskih eseja i dijaloga, i mnoge pesme iz zbirke *Svendborške pesme (Svendborger Gedichte)* iz 1939. godine. Drame iz perioda Brehtovog izgnanstva postale su poznate, a među njima se izdvaja hronika Tridesetogodišnjeg rata pod naslovom *Majka Hrabrost i njena deca (Mutter Courage und ihre Kinder)* iz 1941. godine i *Zadrživi uspon Artura Uija (Der Aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui)* iz 1957. godine.

Breht se 1948. godine trajno vraća u Berlin. Često osuđivan u istočnoj Evropi zbog svojih nekonvencijalnih estetskih teorija i bojkotovan na Zapadu zbog svoje komunističke provenijencije, ipak je doživeo veliki trijumf u Parizu 1955. godine, a iste godine u Moskvi je dobio i Staljinovu nagradu.

Sušтина njegove teorije drame jeste ideja da istinski marksistička drama mora da izbegava aristotelovsku premisu da publiku treba naterati da veruje da se ono čemu svedoče dešava ovde i sada. Umetnost prema Brehtovom mišljenju, dakle, nije mimikrija, kopiranje stvarnosti. Suština pozorišta, smatra Breht, nije

„u tome da otpusti gledaoca pošto je, po Aristotelu, prošao kroz katarzu, već u tome da ga otpusti kada je preobražen, ili bolje, da u njega usadi seme preobražaja koje treba da nikne izvan predstave” (Breht prema Bihalji-Merin 1965: 313).

Ova ideja jasno ukazuje na mehanizam dekonstrukcije jedne istinite priče i konstrukcije nove, izmenjene, u Brehtovom slučaju liberalne, širokih vidika i prilično altruističke. Ovakav pristup čini Brehtovo stvaralaštvo „poučnim komadima” (*Lehrstücke*).

Breht se zalagao da pozorište ne treba da nastoji da svoju publiku navede da se identifikuje sa likovima, već treba da sledi metod umetnosti epskog pesnika i navede publiku da shvati da je ono što vidi na sceni samo prikaz prošlih događaja koje treba da posmatra kritičkom nenaklonošću. Otuda je „epsko” (narativno, nedramsko) pozorište zasnovano na odvojenosti, na *efektu otuđenja (Verfremdungseffekt)*, ostvarenom nizom sredstava koja podsećaju gledaoce da im se predstavlja demonstracija ljudskog ponašanja, ali ne kroz iluziju stvarnosti, već u naučnom duhu, ukratko, da je pozorište samo pozorište, a ne sama stvarnost.

Brehtov „efekat otuđenja” (*Verfremdungseffekt*), što znači da se poznati sadržaji prezentuju na nepoznat način kako bi se dobio novi utisak, navodi publiku ne da saoseća sa pričom o drami, već da duboko razmišlja o drami, na krajnje kognitivnom nivou. Efekat otuđenja je pogodan i za tumačenje teksta, a njegov predmet jeste publika jer

„između igre i stvarnosti mora uvek da ostane nešto jave i svesti koja kontroliše ono što se događa” (Bihalji-Merin 1965: 320).

Osporavajući tako Aristotelov pristup drami, Breht je pokušao da promoviše nezavisnu svest i praksu publike. Efekat otuđenja tako postaje mehanizam pomoću koga se dobija etička književna

vrednost umetničkog dela. Ovu pozorišnu ideju možemo sumirati Brehtovim rečima da *Verfremdungseffekt* podrazumeva:

„pretvaranje predmeta kog treba da postanemo svesni, na koji treba da usmerimo pažnju, iz nečeg običnog, poznatog, odmah dostupnog, u nešto neobično, upečatljivo i neočekivano”³⁵¹ (Brecht prema Thomson, Sacks 2007: 49).

Efekat otuđenja postao je centralna ideja za dramsku teoriju Brehta, i uključuje upotrebu raznih tehnika dizajniranih da udalje publiku od emocionalne uključenosti u predstavu kroz stalne podsetnike na izveštačenost pozorišne predstave. Primeri takvih tehnika uključuju opise sa objašnjenjima ili ilustracije projektovane na ekranu; glumci koji izlaze iz uloge sa ciljem da drže predavanja ili pevaju pesme; i scenski dizajn koji ne predstavlja nikakav lokalitet, ali koji, izlaganjem svetla i užadi, pojačava svest publike da se nalazi u pozorištu. Na primer, za vreme izvođenja predstave *Doboši u noći* u Minhenu, na zidovima pozorišta postavljani su plakati sa porukom: „Ne zurite tako romantično!” (Bihalji-Merin 1965: 308). Na taj način kontroliše se stepen identifikacije publike sa likovima i događajima, te publika može jasnije da sagleda stvarnost koja se ogleda u drami.

Brecht je stoga efekat otuđenja shvatio ne samo kao specifičan estetski program, već i kao političku misiju pozorišta, i to sa ciljem da približi gledaocima složene veze istorijskog razvoja i društvenih odnosa. Stvarajući scenske efekte koji su bili čudni ili neobični, dodeljivao je publici aktivnu ulogu u produkciji tako što ju je primoravao da dovodi u pitanje veštačko okruženje i povezuje svaki pojedinačni element sa događajima iz stvarnog života, kako bi se emocionalno udaljili od problema koji zahtevaju intelektualna rešenja.

Pozivajući se na Marksovu 11. tezu o Fojerbahu, koja kaže da su „filozofi samo tumačili svet na različite načine; poenta je, međutim, da se on *promeni*”, želeo je da to primeni na pozorište, te je tako u svoje predstave uveo princip koji ne podrazumeva samo tumačenje sveta, već za cilj ima da edukuje publiku kako bi inicirao promene (up. Thomson, Sacks 2007: 210). Njegov politički cilj je snažno prožimao njegovu pozorišnu teoriju i praksu, pa on ni ne skriva ideološku motivaciju u svom stvaralaštvu. Smatrajući da kapitalistički sistem postoji zato što oblici zabave, obrazovanja i zakon pokušavaju da prikriju eksploatacije radničke klase koja je svojstvena kapitalizmu, Brecht je kroz svoj teatar, pokušavao da razotkrije ove oblike eksploatacije kako bi podstakao gledaoca na preispitivanje društvenih konvencija (up. Wasserstrom 1964: 283–292). Nekonvencionalni estetski stil je trebalo da ima upravo takav efekat:

„Podređene klase se nisu ujedinile i ne mogu se ujediniti, sem ukoliko ne osvoje Državu i ne steknu snagu”³⁵² (Pozzolini, Showstack 1970: 73).

Brecht je bio uveren da je kapitalizam inherentno ratoborni oblik ekonomske i društvene organizacije zasnovane na unutrašnjem klasnom ratu između eksploatatora i eksploatisanih i na spoljnoj agresiji prema konkurentima za tržišta ili za izvore sirovina ili jeftine radne snage (up. Wasserstrom 1964: 283–292). On je smatrao da je fašizam simptom kapitalizma u krizi (v. Speirs 2000: 8). Verujući da, iako pozorište pruža zabavu za gledaoca, treba prvenstveno da angažuje

³⁵¹ “[...] turning the object of which one is to be made aware, to which one’s attention is to be drawn, from something ordinary, familiar, immediately accessible, into something peculiar, striking and unexpected.”

³⁵² “[...] the ‘subordinate’ classes are not united and cannot achieve unity if they do not conquer the State and achieve power.”

rezonovanje gledaoca, a ne njihova osećanja, te je stoga koristio dijalektičko pozorište³⁵³ kako bi intelektualno angažovao svoju publiku kroz metode koje su promovisale Marksovu teoriju, naime da čoveka i društvo treba preispitati kako bi se stvorilo ravnopravno društvo:

„Zadatak pozorišta nije da 'odrazi' fiksnu stvarnost, već da pokaže kako su karakter i radnja istorijski proizvedeni, i kako su mogli biti, i još uvek mogu biti, drugačiji.”³⁵⁴ (Eagleton 2003: 60).

Iako nikada nije bio član Komunističke partije, Breht je bio posvećeni marksista i u njegovim delima vidljivi su pokušaji prenošenja marksističkih ideja na publiku, odnosno, Breht je postao „pesnik Partije” (Bihalji-Merin 1965: 312), a njegove drame su postale sredstvo dijalektike, predstavljajući situaciju, koja pruža priliku za racionalnu debatu i tako podstiče radnike na udruživanje i pobunu protiv kapitalizma koji ih kontroliše, odnosno poziva ih na dekonstrukciju jedne istinite priče i konstrukciju nove.

Jedno od dela koja su direktno inspirisana događajima i ličnostima u Nemačkoj između dva svetska rata je sigurno *Zadrživi uspon Artura Uija*. Ovu dramu je Breht napisao 1941. godine dok je u Danskoj čekao američku vizu. Kroz priču o gangsteru Arturu Uiju, koji preuzima kontrolu nad trgovinom povrćem u Čikagu i susednom Ciceru u američkoj državi Illinois, Breht u stvari daje satiričnu alegoriju uspona Hitlera i nacista. Svaki od likova i događaja u predstavi ima paralelu u istoriji nacističke Nemačke: na primer, Arturo Ui je Adolf Hitler, Ernesto Roma je Ernst Rem, Dogsborou je Fon Hindenberg, Emanuel Giri je Gering, a Đuzepe Givola – Gebels. Uz to, Brehtova scenska uputstva u didaskalijama nalažu da se tokom predstave prikažu znaci, koji objašnjavaju ove paralele publici.

Predstava počinje prologom, koji uvodi radnju i ohrabruje članove publike da se usredsrede na političku poruku predstave, a ne na njenu priču, koja je relativno jednostavna. Ukratko, udruženje trgovaca povrćem – *Karfiol korporacija* – traži način da poveća profit svojih članova u teškim ekonomskim vremenima. Korporacija, koja predstavlja pruske zemljoposjednike – Junkere – sastoji se od četiri člana: Klarka, Šita, Mesara i Boula, koji kuju plan da podmire gradonačelnika Čikaga Dogsboroou. U okviru internih razmena usluga, Dogsborou dodeljuje Šitovoj kompaniji ugovor, omogućavajući tako Korporaciji veliki javni zajam za projekat u vezi sa unapređenjem dokova, iako je jasno da se projekat neće realizovati. Ova epizoda sugerise na skandal Istočne pomoći³⁵⁵ u nemačkoj istoriji.

Nakon što gangster Arturo Ui sazna za Dogsboroovu izdaju i zloupotrebu službene moći, on pokušava da uceni gradonačelnika, zahtevajući njegovu javnu podršku u zamenu za ćutanje, što Dogsborou odbija, navodeći Ujija na „obećanje”, odnosno pretnju da će preuzeti čitav posao sa

³⁵³ *Dijalektika* u prevodu sa grčkog znači *veština razgovora* ili *diskusije* i podrazumeva „proces rezonovanja u cilju postizanja istine i znanja o bilo kojoj temi” (Bleakburn 2013: 78), s tim što postoje različite koncepcije koje zavise od filozofske pozicije, pa tako u sokratovskom smislu, dijalektika podrazumeva postavljanje pitanje o onome što je implicitno poznato i izlaganje protivrečnosti o poznatoj temi. Kod Platona, dijalektika je sveukupni proces prosvetljenja, kod Aristotela je racionalno razmišljanje zasnovano na verovatnim premisama, kod Kanta predstavlja zloupotrebu logike da bi se nečemu dao utisak čvrstog verovanja (up. Bleakburn 2013: 78). Kod Brehta, dijalektika primenjena u pozorištu može da se tumači kao postupak koji „baca svetlost na protivrečnosti i druge vrste suprotnosti koje ranije nisu bile uočene” (Riz 2004: 159), a uključuje marksističku ideju dijalektike, koja, prema Engelsu, podrazumeva sledeće ideje: „dijalektički proces se odvija u materijalističkom kontekstu”; „kvantitativne promene otuda vode u kvalitativne promene”; „pošto je sve u nastajanju, istorijski smisao je ključ za razumevanje stvarnosti”; „proces teza-antiteza-sinteza se u ljudskim društvima odvija kroz klasne sukobe” (Riz 2004: 159).

³⁵⁴ “The task of theater is not to ‘reflect’ a fixed reality, but to demonstrate how character and action are historically produced, and so how they could have been, and still can be, different.”

³⁵⁵ *Istočna pomoć (Osthilfe)* bila je politika Vajmarske Republike između 1929. i 1939. godine i podrazumevala je finansijsku podršku bankrotiranim Junkerima u Istočnoj Pruskoj, uprkos teškoj ekonomskoj situaciji i nedostatku državnih sredstava, kako bi se zadržala podrška uticajnih Junkera (v. Vincent 1997: 350–351).

povrćem. Kada gradske vlasti počnu da istražuju sumnjivi ugovor o dokovima, Karfiol korporacija zapada u paniku, a Šita pozivaju u gradsku većnicu da javno potvrdi da je i dalje vlasnik broderske kompanije, međutim, on se ne pojavljuje. Sledi vest da je Šit pronađen mrtav, a Klark primećuje da Šit mora da nije uspeo da postigne „sporazum” sa agentom Karfiol korporacije, na osnovu čega postaje jasno da je Šit ubijen od strane pomenute korporacije.

Bez Šita, Dogsborou je potrebna dodatna zaštita i on dovodi Artura Uija – jedinu osobu koja je spremna na sve. Gradski službenik O’Kejsi zvanično optužuje Dogsboroua za kršenje javnog poverenja i poziva svog prvog svedoka Boula, baš u momentu kada se van scene čuje mitraljeska paljba, nakon čega donose Boulovo telo. Kako je glavni svedok optužbe mrtav, O’Kejsi je primoran da odustane od istrage, a Dogsborou postaje Uijev dužnik.

Ui sada bez prepreka kreće u posao sa povrćem, zahtevajući od piljara novac za „zaštitu”. On šalje svoje agente Givolu – koji predstavlja Hitlerovog propagandistu Jozefa Gebelsa – i Girija – Herman Gering – da im postave izbor – ubistvo ili zaštita. Jedan od piljara, Džim Krok, pruža otpor gangsterima, zbog čega njegovo skladište biva spaljeno do temelja. Kroz didaskalije je objašnjeno da ova epizoda predstavlja požar Rajhstaga³⁵⁶ 1933. godine.

Pokreće se još jedna istraga o požaru u skladištu, ali Ui i njegovi gangsteri prete sudiji, koji, zastrašen, ne osuđuje Girija i Givolu. Umesto njih, Uijeva banda žrtvuje nevinog Fiša, koji je proglašen krivim za podmetanje vatre, dok su gangsteri oslobođeni. U Karfiol korporaciji prisutna su i unutrašnja previranja i zamke. Na primer, Uijev pratilac Roma pokušava da ubedi Uija da drugi članovi, Giri i Givola, kuju zaveru protiv njega, nakon čega dobija Uijevu dozvolu da im postavi zasedu u kojoj njega (Roma) iznenađuju i savladavaju Ui i Givola.

U međuvremenu, Ui najavljuje svojim ljudima da će proširiti kriminalne aktivnosti na susedni grad Ciceron. U cilju pripreme, uzima časove javnog govora, a zatim poziva na sastanak novinara iz Cicerona Ignacija Dulfuta, koji predstavlja austrijskog kancelara, i njegovu ženu Beti, koja vodi trgovinu povrćem u Ciceronu. Tom prilikom izlaže predlog o uvođenju zaštitnog reketa u Ciceronu. Dulfut se ne slaže i biva ubijen.

Podržan od strane Karfiol korporacije, Ui preuzima trgovinu povrćem u Ciceronu, objavljujući da se kompanija Beti Dulfut udružila sa Karfiol korporacijom i navodeći da je Ignatius Dulfut predložio uvođenje Uijevog sistema zaštite Ciceronu, na osnovu njegovog uspeha u Čikagu. Stoga nudi prodavcima da glasaju i izjasne se o prihvatanju ili neprihvatanju ovog predloga, pri čemu su oni iz Uijeve retorike u potpunosti svesni posledica ukoliko se ne povinuju. Hitler je postupio na isti način i osvojio 98 procenata glasova u Austriji nakon što je prestrašio glasače smrću, što je napomenuto u pratećoj didaskaliji.

U epilogu, glumac koji igra Artura Uija, na kraju predstave izlazi iz svog lika, skidajući brkove i direktno se obraćajući publici. Ovim potezom glumac ukazuje na činjenicu da Brehtov teatar nije samo zabava, već parabola koju treba razumeti kako se neki događaji više ne bi ponavljali.

„Stoga naučite kako da vidite, a ne da buljite.
Kako da delate umesto da pričate ceo dan.
Svet je gotovo osvojio takav jedan klip!
Nacije su ga postavile tamo gde njegova vrsta pripada.
Ali nemojte slaviti prerano što ste umakli –

³⁵⁶ Paljenje zgrade Rajhstaga u Berlinu u noći 27. februara 1933. godine predstavlja ključni događaj u uspostavljanju nacističke diktature, za koji se veruje da ga je sama novoformirana nacistička vlada organizovala kako bi usmerila mišljenje javnosti protiv svojih protivnika i kako bi preuzela vanredna ovlašćenja (v. Wehler 2003). Konkretnije, Hindenburg je 30. januara 1933. godine postavio Hitlera za kancelara, koji je agresivno krenuo u uspostavljanje apsolutne diktature, a već nakon mesec dana, 27. februara, došlo je do pomenutog požara u Rajhstagu za koji je optužen holandski komunist Marinus van der Lube (Marinus van der Lubbe), koji je vrlo brzo osuđen i streljan, dok je četiri hiljade članova Komunističke partije u toku ove akcije uhapšeno (v. Cawthorne 2016: 17).

Utroba iz koje je izašao je još uvek jaka.”³⁵⁷ (Brecht b.g.: 99)

Ovim govorom Ui se direktno obraća publici da bi preneo poentu drame: a to je da korupcija pohlepkih biznismena koja je iznedrila Adolfa Hitlera još uvek postoji, i da ne možemo više da držimo oči zatvorene pred tim, niti smemo da budemo inertni, već moramo obratiti pažnju na dešavanja oko nas i svi zajedno se suprotstaviti korupciji i pohlepi, koje predstavljaju osnovu uspona Artura Uija, to jest, Adolfa Hitlera.

Osim što na jednostavnom primeru objašnjava kontekst i političke mahinacije koje su dovele Hitlera na vlast, *Zadrživi uspon Artura Uija* ukazuje na to da se uspon fašizma može desiti bilo gde, ali da su takvi usponi *zadrživi*, odnosno da im se možemo suprotstaviti samo ukoliko na vreme delujemo, umesto da zatvaramo oči pred stvarnošću.

Kao što je ranije napomenuto, ova drama predstavlja analogiju uspona Adolfa Hitlera i nacističke partije 1930-ih. Arturo Ui predstavlja Hitlera, a Breht, kroz mnogobrojne didaskalije, postavlja na scenu projekcije stvarnih događaja koji su se dogodili 1930-ih i koji inspirišu dramu. Mada je predstava komedija, mešavina satire i farse, Breht želi da publika ne napusti pozorište samo zabavljena onim što je videla, nego da uvidi realnost Hitlerovog dolaska na vlast. Činjenica je da je on bio vrlo mračna figura kada se uzme u obzir istorija čitavog sveta, ne samo Nemačke, i da tu stvarnost ništa ne može izmeniti, međutim, Breht ističe da oni koji su izabrali korupciju kako bi za sebe obezbedili ličnu korist takođe snose odgovornost za Hitlerov dolazak na vlast.

Dakle, Breht decidno ukazuje na to da moramo biti svesni sopstvenog doprinosa u usponu jednog Artura Uija ukoliko odaberemo da stojimo po strani i ne vidimo korupciju. Stoga sledi da se naši životi zauvek menjaju ukoliko dozvolimo da pohlepa prevlada u nama. Brehtova drama je upozorenje da svako snosi odgovornost za ono što se dešava u našim životima i mestima u kojima živimo, odnosno mi smo ti koji konstruišemo našu stvarnost. Dodatno, Breht ukazuje na našu obavezu da preispitujemo nosioce moći, jer smo u suprotnom u opasnosti da konstruišemo gradove, države i svet u kojima strah ima moć nad ljudima pre nego pravda.

Breht snažno skreće pažnju na korupciju koju uspešne korporacije šire kako bi povećale svoj profit, jer im to omogućava da preuzmu kontrolu nad onima koji imaju vlast, što na kraju dovodi do toga da narod pati pod ljudima poput Hitlera i Uija.

U vezi sa tim prepliće se i tema pohlepe ljudi na položaju, a cena te pohlepe su životi nevinih ljudi, što ljudima kao što su Ui otvara put ka apsolutnoj moći, poput Hitlerove. Ta moć je ono što Uija pokreće, te je on spreman na sve samo da je dobije. On ne teži novcu, kao Dogsborou, već želi da vlada, a kada oseti minimalnu moć, želi je sve više i više i bez razmišljanja oduzima život svom prijatelju kako bi osigurao Ciceron pod svojom vlašću.

Mnogo je simbola i motiva u ovoj drami, kao što su karfiol koji truli, kao simbol opšte iskvarenosti i sklonosti korupciji; Ciceron – grad koji simboliše pridruživanje Austrije Trećem rajhu tokom Hitlerovog uspona na vlast u Nemačkoj 1930-ih; Šeširi koje nosi Givola su šeširi ljudi koje ubija, dakle simbol njegove bahatosti, i ujedno upozorenje svakome ko se usprotivi njemu i Uiju, da će ih ubiti.

Simbol cene koja se plaća za izdaju, pogotovo za izdaju prijatelja, dat je u duhu lika Ernesta Rome koji posle smrti uhodi svog prijatelja Uija. Ovde kao da Breht sugerise da zlodelo takvih razmera ne može proći nekažnjeno, te ako ništa drugo, ono neminovno donosi mentalnu patnju i proganja počinioca do kraja života.

³⁵⁷ “Therefore learn how to see and not to gape.
To act instead of talking all day long.
The world was almost won by such an ape!
The nations put him where his kind belong.
But don't rejoice too soon at your escape –
The womb he crawled from still is going strong.”

Snažna ironija je prisutna na nekoliko mesta u predstavi. Breht prikazuje ironiju glasanja u sceni kada se Ui obraća trgovcima na kraju predstave dajući im do znanja da mogu da glasaju za koga žele, ali implicira da će ih, ako glasaju protiv njega, ubiti i tako obezbediti glas. Takođe, Dulfuta koji prestaje da objavljuje kritičke članke o Uiju u svojim novinama u zamenu za zaštitu, Ui ironično ubija ubrzo nakon sporazuma.

Slično tome, Uijeve saradnici Giri i Givola, iako spremni da iskoriste Dogsborou kako bi Uija skinuli sa vlasti, ostaju pošteđeni. Ui ih zadržava i šalje da ubiju Roma, njegovog najboljeg prijatelja i desnu ruku, koji je spreman da ubije i žrtvuje svoj život kako bi Ui dobio više moći. Ironično, Ui ga ubija kada sazna da upravo Roma sprečava njegovo osvajanje Cicerona.

Sa druge strane, Dogsborou, koji je imao blistavo čistu reputaciju čitavog života, ironično, pristaje da, u zamenu za sopstvenu korist dozvoli Karfiol korporaciji krađu zajma od grada.

Pored već pomenutih didaskalija, Breht nudi dodatna scenska uputstva – karte, koje sadrže istorijske činjenice o dolasku Adolfa Hitlera na vlast. Ove slike se poklapaju sa radnjom predstave i otkrivaju stvarnost Hitlerovih metoda i ograničavanje slobode naroda. Breht kroz svoje stvaralaštvo, a naročito u ovoj drami, otvara pitanje slobode jer

„ličnost koja živi u uverenju da je slobodna može da se mesi kao testo u pekarevoj ruci” (Bihalji-Merin 1965: 308).

Jedna od glavnih karakteristika Brehtovih predstava je izlazak iz lika, dakle jasno podsećanje da to nije samo predstava, već stvarnost, istinita priča koju je značajan deo jednog naroda živeo. Tako se glumac koji igra Artura Uija obraća publici na kraju predstave, govorom o našoj odgovornosti i podsticajem na pobunu, odnosno dekonstrukciju te stvarnosti, navodi nas na shvatanje da Breht govori o veoma stvarnim problemima u svojoj upotrebi pozorišta.

Boulova smrt na samim stepenicama pravde je Brehtov način da pokaže koliko očigledno ljudi poput Uija mogu da ismevaju sistem i tako se potvrđuju kao svemoćni kroz manipulaciju strahom. Tokom suđenja čuje se samo mitraljeska paljba na ulici, što je znak da je Boul, ključni svedok, mrtav. Užasavajuća stvarnost u kojoj ljudi koji moraju da biraju između čudovišta ili smrti je prikazana u sceni kroz trgovce okupljenje u razjarenu gomilu koja je ljuta zbog Uijeveg tretmana i sve većeg iznuđivanja. Ovaj brzi dijalog razjarene gomile, koji ubrzava tempo predstave, biva usporen Uijeveim dugim govorom. Slike prikazuju kako Ui njihov otpor lako slama silinom svoje pretnje da će ih ubiti ako ne glasaju za njega.

Karfiol korporacija, grupa ljudi koji nastoje da osiguraju ostvarenje profita u Čikagu 1930-ih na račun stanovnika grada, predstavlja snažnu metaforu za pruske junkere koji su nasledili ogromnu zemlju na kojoj su seljaci radili sa vrlo malo prava. Ciceron, grad izvan Čikaga, predstavlja metaforu za Austriju, koja je priključena Trećem rajhu nakon Hitlerovog nacističkog proboja pre glasanja. Šekspirovski glumac od koga Ui dobija lekcije o sedenju, stajanju, hodanju i govoru, je metafora za glumca koga je Hitler angažovao za obuku u javnom govoru tokom svog uspona 1930-ih³⁵⁸. Vidimo čak i da je većina Brehtovog teksta napisana jambskim pentametrom, poetskim stihom u kome je pisao Šekspir. Ova metafora jasno aludira na to da su Uijeve reči bile proračunate i smišljene, baš kao i Hitlerove.

Strah i beda Trećeg rajha (Furcht und Elend des Dritten Reiches), drama koju je Breht napisao 1938. godine, predstavlja još upečatljivije svedočanstvo o nacističkoj stvarnosti. Nije slučajno da je književno izlaganje ružne stvarnosti Hitlerovog Trećeg rajha serija dramatizovanih ilustracija života tokom prvih pet godina nacionalsocijalističke vladavine (up. White, White 2010: 1). Ovde je Nemačka prikazana i kao žrtva i kao uzrok zaraznog straha, a nemački narod, pripadnici

³⁵⁸ Prema pojedinim izvorima, Hitler je angažovao operskog tenora po imenu Paul Devrient, koji mu je pomagao u pripremama za scenski nastup i vatrene govore pred publikom (v. Linge 2009: 75).

novog Volksgemeinschaft-a, su prikazani kao kolektivno zastrašeni do tačke gde vide potencijalnu mogućnost da budu uhapšeni i optuženi u svemu što rade ili ne urade, i u svakome vide potencijalne uhode. S druge strane, agenti režima plaše se svega što ne mogu da kontrolišu – posebno nepredvidivog ponašanja koje bi potencijalno moglo predstavljati otpor (up. White, White 2010: 51). Umesto bilo kakvog određenog zapleta, ova drama predstavlja niz scena, koje daju utisak kao da se spuštamo liftom i na svakom nivou otvaramo vrata za samostalnu, a ipak povezanu radnju kroz 24 scene, od kojih svaka daje drugačiju perspektivu nacističke vladavine i izaziva drugu vrstu odbojnosti.

Scene izazivaju uznemirujući osećaj, kao da gledamo na živote kroz iskrivljenu prizmu. U osmoj sceni, na primer, tamo gde bismo očekivali naučnike koji mirno rade na gravitacionim talasima, mi ih nalazimo uznemirene dok krišom prebiraju po Ajnštajnovim jednačinama i frustrirano ispisuju njegovo ime na papiru koji odmah zatim uznemireno cepaju. U desetoj sceni, umesto blisko povezane porodice vidimo porodicu u rasulu, roditelje koji zbog sinovljeve opčinjenosti Hitlerjugendom, zapadaju u zamku nepoverenja i straha od izdaje, pretnje da će njihov sopstveni sin svedočiti protiv njih u sudnici. Ovde likovi neravnomerno klize između paničnih izliva i krajnje neizvesnosti, tražeći naše saosećanje.

Ovi pozivi na sažaljenje, međutim, potpuno se razlikuju od brutalnijih scena, koje od nas zahtevaju trenutno gađenje. Scena bičevanog zatvorenika koji se grči od bola dok se SS oficir žali na umor od bičevanja, jeste zastrašujuća, užasna i skoro suluda – ali istinita – pri čemu zatvorenik u svojoj agoniji u gledaocu ili čitaocu izaziva osećaj krivice, kao da on sam maše bičem.

Ovo je mračna drama, u kojoj se jedna neprijatna priča nadovezuje na drugu, dok su sve koordinisane od strane službenika u nacističkim uniformama. Drama ne donosi spasonosnu poruku, osim sumorne činjenice da je ovo sada prošlost. To je kao da virimo u kuće mnogih ljudi i opterećujemo se njihovim problemima, bez mogućnosti da rešimo ijedan od njih. Ali stvarnost i realnost ove drame, podmuklo građenje teške atmosfere sloj po sloj, čine je jednom od onih izuzetno uznemirujućih drama koje treba doživeti, da bismo ostali na tragu Brehtove filozofije da je dobro biti povremeno uznemiren kako bismo sprečili neko gore zlo.

Ono što ovu Brehtovu antifašističku dramu čini izuzetnom je upravo metod, jer *Strah i beda Trećeg rajha* nije ni strogo didaktička predstava (*Lehrstück*) u maniru Brehtovog ranog političkog pozorišta, niti je komad epskog teatra koji je svoje propagandne poente pravio nizom često smišljene „antiiluzionističke” ilustracije. U generičkom smislu, ova drama je jedinstvena među Brehtovim antifašističkim delima zahvaljujući svojoj suptilnoj kombinaciji dokumentovanog izvornog materijala, niza fiktivnih, ali verovatno realističnih incidenata i okvira dizajniranog da obuhvati i epske i aristotelovske elemente.

Svestan efekta koji je njegovo stvaralaštvo imalo na vladajuću istinitu priču, Breht nije znao hoće li on i njegovo delo preživeti nastale okolnosti, pa je zamolio svoju blisku prijateljicu Rut Berlau (Ruth Berlau) da njegove pesme nauči napamet, kako bi potrajale (v. Gillett, Weiss-Sussex 2008: 278). Brehtove drame daju jedan drugačiji osvrt na (de)konstrukciju stvarnosti koju živimo. Pozivajući gledaoca ili čitaoca na buđenje, dozivajući ga svesti, on kroz svoje stvaralaštvo nudi alat za „razbijanje” vladajuće istinite priče i poziv na razmatranje nove. Pokušava, dakle, da da drugačiju metaistorijsku perspektivu i novi pogled na aktuelna dešavanja. Problematično je bilo to što je Hitlerova stvarnost „očvrsnula” do te mere da su Brehtove ideje isključene sa ciljem da ostanu neme, čime su, imagološki posmatrano, pripadale „drugosti”, neprihvaćenom i neprihvatljivom sistemu, koji se kosio sa vladajućim diskursom o stvarnosti. Brehtov glas se prolomio Evropom i svetom tek kada je Hitlerova stvarnost srušena, a tom rušenju je sigurno pomogla i ona stvarnost za koju se on zalagao. U međuratnom periodu, ipak je odjek Hitlerovog diskursa o stvarnosti bio značajno glasniji.

8.1.2 Propaganda kroz delo *Moja borba*: metaistorijski i imagološki osvrt

Propaganda je za demokratiju ono što je batina za totalitarnu državu.

— Noam Čomski (Noam Chomsky)

S obzirom na dalekosežne tragične posledice diskursa o stvarnosti koji je Adolf Hitler u međuratnom periodu kreirao svojim stavovima iznetim u propagandnom delu *Moja borba*, ne čudi što i Hitler i pisani trag koji je ostavio za sobom predstavljaju jednu od najzastupljenijih tema mnogobrojnih biografija i monografija (v. Lukacs 1997; Ullrich 2016; Keršo 2003). Stoga je prirodno na ovom mestu u radu pozabaviti se detaljnije, sa jedne kritičke tačke gledišta, delom *Moja borba* kao glavnim propagandnim spisom toga vremena.

Pritom imamo u vidu da Hitler pristupa propagandi kao instrumentu kojim treba ubediti druge da je neka tvrdnja istinita, bez obzira na raspoložive dokaze i naučnu podlogu, pa tako navodi da:

„zadatak propagande ne leži u naučnom obrazovanju pojedinca, nego u ukazivanju masama na određene činjenice, događaje, nužnosti itd., čije značenje tek time treba da se pomeri u vidno polje mase. Umetnost je sad isključivo u tome da se to učini na što je moguće perfektniji način, da se stvori opšte uverenje o stvarnosti jedne činjenice, nužnosti jednog događaja, ispravnosti nečega što je neophodno” (Hitler 2011: 139).

Zbog uverenja da propagandu treba iskoristiti za usmeravanje mase, za navođenje u željenom smeru i konstrukciju određenog sistema kome će se mase povinovati, Hitlerova propaganda je evidentno redukcionistička kako bi postala narodska i „podešena prema sposobnosti primanja i najograničenijeg pojedinca” (Hitler 2011: 139). Na ovom tragu pisana su sva nacionalistička propagandna dela u tom periodu, kako bi privukla što više pristalica i tako dodatno afirmisala poželjni diskurs o stvarnosti, kao što ćemo kasnije videti i na primeru Kodreanuovog propagandnog dela *Za moje legionare*. Metaistorijski posmatrano, propagandna dela su imala za cilj da doprinesu konstrukciji željenog diskursa o stvarnosti, dajući mu unapred osmišljeno, specifično značenje, koje je iziskivalo masovnu podršku sledbenika. Stoga, imajući u vidu da ni Hitler ni njegove ideje nisu dolazile izvan istorije u kojoj su nastale – naprotiv, bile su njen proizvod, uslovljen vladajućim diskursom o stvarnosti, koji je time bio dodatno validiran – ovo delo se mora posmatrati kao čvrsto ukorenjeno u političkim, kulturnim i intelektualnim tokovima svog vremena. Dakle, iako u ovom slučaju nije reč o književnosti, Hitler se može razumeti samo ako se čita i analizira kao i svaki drugi autor, pri čemu mu pristupamo metaistorijski i imagološki. Pritom treba imati u vidu da samo delo predstavlja krajnje heterogenu mešavinu:

„polupromišljenih ideja, nacionalističkog i socijalnog ogorčenja, romantičnog usijanja i agresivno-revolucionarnih teorija aktivizma koji su se spojili u filozofski jedva shvatljivu strukturu 'nacionalsocijalističkog pogleda na svet'”³⁵⁹ (Bracher et al. 1960: 22).

Evidentno je da Hitler praktikuje eklektički pristup, obrađujući, prilagođavajući i vulgarizujući opšte ili moderne nemačke (i evropske) intelektualne tradicije, kao što je fašizam u Italiji, koji je zastupao Musolini, Gobinoove eugenističke ideje i koncept biološkog rasizma u Francuskoj, i samim tim olakšava transkulturološko preslikavanje nacističkih obrazaca na druge prostore, što u ovom radu obrađujemo na primeru Rumunije. Ovaj heterogeni model

³⁵⁹ „halbdurchdachten Ideen, nationalistischen und sozialen Ressentiments, romantischen Gefühlswallungen und aggressiv-revolutionären Aktivismustheorien, die sich in dem philosophisch kaum erfassbaren Gebilde der "nationalsozialistischen Weltanschauung" zusammenfanden.”

nacionalsocijalističkog ideološkog diskursa o stvarnosti mogao je da pruži „zadovoljenje najrazličitijih instinkata, potreba, maštanja, čežnji”³⁶⁰ (McGuire 1977: 12). S tim ciljem, Hitler koristi jezik, „koji ne artikuliše i ne daje formu sadašnjoj aktuelnosti, ali nalazi zadovoljstvo u odlučivanju o biću i nebiću, životu i smrti, snagom svog čistog jezičkog izvršenja”³⁶¹ (Koschorke 2017: 154). Upravo je:

„nedoslednost i nedorečenost teorije, programa, pogleda na svet u bombastičnom smislu te reči omogućila da se nacionalsocijalizam dopadne svim klasama i konačno probije u masovnu partiju”³⁶² (Bracher et al. 1960: 22–23).

Zato deluje da je nepreciznim, nenaučnim i teatralnim izražavanjem Hitler zapravo postigao mnogo više, ostavljajući prostora za ličnu interpretaciju čitaoca, koga je na taj način navodio da praznine popunjava konstruisanim pogodnim sadržajem, navođen unapred zadatim okvirima, koji odgovaraju željenom diskursu o stvarnosti.

Analizi stoga pristupamo sa sveću da se dela ove vrste stvaraju sa suštinskim zadatkom da daju novo ruho prošlosti i istovremeno autokratski oboje sadašnjost, sa ciljem dekonstrukcije vladajućeg i uspostavljanja novog totalitarnog poretka, odnosno poželjnijeg diskursa o stvarnosti, koji je sa sobom doneo i značajne posledice (up. Koschorke 2017: 132).

Dakle, cilj dela *Moja borba* je upravo snažna propaganda, tj. pokušaj pružanja osnove za političku formaciju koja je nastala iz burnih događaja Prvog svetskog rata i koja teži postizanju legitimiteta u društvu i stabilnosti u postojanju. Iz ovog razloga se pomenuto delo može posmatrati kao „simbolični centar totalitarnog sistema”³⁶³, zbog čega je trebalo da „ima kvazireligijsku funkciju i trebalo je da nasledi plašt svetih knjiga velikih svetskih religija”³⁶⁴ (Koschorke 2017: 131). U prilog tome ide i činjenica da je kroz čitavo delo akcenat na dogmatski datom tumačenju ideologije, a ne na konkretnim istorijskim događajima sa preciznim podacima.

Pritom vrlo dramatičan, snažno emotivno obojen i krajnje isključiv jezik ga dodatno znatno redukuje u naučnom pogledu. I sam Hitler je bio svestan ove činjenice, jer navodi da:

„što je skromniji njen [propagandni] naučni balast i što više ona [propaganda] uzima u obzir osećanje mase, time je i podobniji njen uspeh” (Hitler 2011: 139).

Oslanjao se, dakle, na emotivni faktor, pomoću kog je pokušavao da dopre do što većeg broja pristalica, budeći u njima emocije, koje je u delu zagovarao. S obzirom na to da je bio očevidac aktuelnih i bolnih događaja u Nemačkoj, koje je mogao da adresira, poentirajući tačno one aktuelnosti, na kojima se nalazio društveni fokus – a to su po Nemce neslavni završetak Prvog svetskog rata, uticaj stranih faktora na nemačku nacionalnu svest i same Nemce, izdajnici nemstva u domaćim redovima, kao i liberalne ideologije koje su, poput marksizma, pokušavale da prodru u nemačko društvo – ovaj pristup je uspešno mogao da sprovede u delo.

Hitler nije bio usamljen u svojim nastojanjima. Njegovi antisemitski i antimarksistički stavovi dobili su snažnu podršku i kroz spis tadašnjeg ministra propagande Gebelsa – *Mihael*

³⁶⁰ “to satisfy the most diverse instincts, needs, imaginings, longings.”

³⁶¹ “that does not articulate and give form to present actuality but finds satisfaction in deciding on being and nonbeing, life and death, by the power of its pure linguistic execution”

³⁶² „Aber eben diese Inkonsistenz und Unklarheit der Theorie, des Programms, der "Weltanschauung" im bombastischen Sinn des Wortes waren es, die dem Nationalsozialismus den Appell an alle Schichten und schließlich den Durchbruch zur Massenpartei ermöglicht haben”

³⁶³ “symbolic center of the totalitarian system.”

³⁶⁴ “the book serves a quasi-religious function and is meant to inherit the mantle of the holy books of the great world religions”

(*Michael*)³⁶⁵, koji dodatno afirmiše neprijateljsku predstavu o „drugosti”, koristeći govor mržnje i krajnje diskriminacije. Gebels tako navodi:

„Dobiti pohvalu od Jevreja: to je najstrašnija kazna koja može zadesiti Nemca”³⁶⁶ (Goebbels 1942: 58).

Kao i Hitler, Gebels iznosi podatke krajnje subjektivne prirode, dogmatski formulisane i bez bilo kakve utemeljene podrške. Ovakav pristup nam pokazuje da su metaistorijska značenja koja stvarnost dobija kroz propagandne aktivnosti, veoma često daleko od istorijske istine:

„Hristos uopšte nije mogao biti Jevrejin. Ne moram to ni naučno dokazati. To je jednostavno tako!”³⁶⁷ (Goebbels 1942: 58).

U skladu sa Hitlerovim stavom i antimarksističkim usmerenjem, Gebels eksplicitno iznosi antimarksističko usmerenje: „Borba koju danas vodimo do pobjede ili do gorkog kraja je, u svom najdubljem smislu, borba između Hrista i Marksa. Hristos: princip ljubavi. Marks: princip mržnje”³⁶⁸ (Goebbels 1942: 82). I kod njega se jasno uočava dogmatski pristup, kojim se bombastičnim konstrukcijama i direktnim nametanjem srednjeobrazovani čitalac podrvgava postupku brze indoktrinacije, u kom mu se ne daje prostora za kritičko razmatranje, niti mu se nudi bilo kakav materijal na osnovu koga bi on mogao da izgradi sopstveni stav.

Vođen Gebelsovom idejom da se „moderna propaganda uglavnom zasniva na efektu izgovorene reči”, te stoga „revolucionarni pokreti nisu delo velikih pisaca, već velikih besednika” (Gebels prema Sington, Weidenfeld 1942: 42), Hitler je svoje ideje iznesene u delu, u kontekstu revolucionarnih potreba, sa mnogo pažnje dalje propagirao u svojim govorima. Uz to, treba imati na umu da je čitava javna sfera bila angažovana sa ciljem da ideološke poruke dopru do očiju i svesti javnosti – od novinarstva, angažovane književnosti, drame, slikarstva, skulpture, arhitekture, filma i muzike. Ono što se nameće kao zaključak jeste činjenica da je u svim svojim oblicima nacistička ideološka poruka bila ista, i da su sve proistekle iz Hitlerovog dela *Moja borba*³⁶⁹ (v. Mosse 1966).

Samo delo se može klasifikovati kao autobiografija i propagandna politička rasprava u dva toma. Prvi tom je nastao u toku Hitlerovog boravka u zatvoru nakon neuspelog pokušaja puča u Minhenu 1923. godine³⁷⁰, dok je drugi napisan nakon izlaska iz zatvora. Hitler se posvetio pisanju, sa ciljem da izloži i obrazloži osnovne koncepte nacionalističke ideologije, u pokušaju da se tako konstruiše ekstremno nacistički diskurs o stvarnosti u svesti opšte nemačke populacije. Sa tim ciljem, osnovni koncepti propagiraju ideje o rasi, naciji, narodu, rasnoj čistoti, herojskom vođi, kulturnoj superiornosti, eliminacionizmu, hijerarhiji, iredentizmu i ekspanzionizmu, kojih ćemo se dotaći u nastavku. Uz to, delo je svojim čitaocima ponudilo širok spektar emocionalnih nagrada:

„Naciji traumatizovanoj ratom i porazom, nudi obećanje vraćene časti i nove veličine; pojedincima koji se osećaju izgubljeno, daje dozvolu da se ambivalentnost zameni

³⁶⁵ Gebelsov u ovom romanu predstavlja ratnog veterana, koji nije u stanju da se prilagodi običnom, neratničkom životu i u potrazi je za političko-religijskim buđenjem. O Gebelsovim književnim pokušajima i verzijama dela *Michael* videti detaljnije u Michel: 1999.

³⁶⁶ „Vom Juden gelobt zu werden: das ist die furchtbarste Strafe, die einen Deutschen treffen kann”

³⁶⁷ „Christus kann gar kein Jude gewesen sein. Das brauche ich erst gar nicht wissenschaftlich zu beweisen. Das ist so!”

³⁶⁸ „Der Kampf, den wir heute ausfechten bis zum Sieg oder bis zum bitteren Ende, ist im tiefsten Sinne ein Kampf zwischen Christus und Marx. Christus: das Prinzip der Liebe. Marx: das Prinzip des Hasses”

³⁶⁹ Inicijalna ideja za naslov je bila *Četiri i po godine borbe protiv laži, gluposti i kukavičluka*, ali je, na nagovor izdavača, to promenjeno u *Moja borba* zarad čitljivosti (Širer 2015: 76).

³⁷⁰ Ovaj puč predstavlja borbu nacista protiv „Crvenog fronta”, a rezultirao je smrću 13 učesnika, zabranom nacističkih okupljanja i Hitlerovim hapšenjem, što je iskorišćeno za konstrukciju slike o Fireru i preciziranjem okvira njegove ideologijom u delu *Moja borba* (v. Širer 2015: 67-70, Bleicken i dr. 1990: 640).

nedvosmislenim značenjem i da se to sprovede u delo sa nesputanom mržnjom. Sve ovo doprinosi zadovoljenoj želji za 'koherentnošću izmišljenog sveta', što se ogleda u Hitlerovoj viziji državnog poretka zasnovanog na verovanjima o biološkoj rasi³⁷¹ (Koschorke 2017: 154).

Tako Nemačkom kome se Hitler obraća pripada nemačkom Volk-u, a njegovo poniženje, koje je posledica poraza u Prvom svetskom ratu, biva umanjeno. Pritom Hitler domaće izdajnike krivi za nesreću koja je zadesila nemačku vojsku, podstičući na taj način već pomenutu ideju o nožu u leđa.

Prvi tom je objavljen 1925, drugi 1927. godine, a skraćeno izdanje pojavilo se 1930. godine, nakon čega su usledila mnoga korigovana izdanja, u kojima su saradnici dorađivali rečenični stil i ispravljali greške, kako bi knjiga dobila čitljiviju, propagandno učinkovitiju formu (v. Hammer 1956: 165–176). Tako je u oktobru 1938. godine bila naređena prodaja samo novih izdanja ove knjige, pošto je „svakom Nemcu koji razmišlja u terminima nacionalsocijalizma neprijatno da u naše vreme Firerovo delo bude opisano kao 'antikvarno'”³⁷² (Hammer 1956: 161). Do 1939. godine prodato je u 5.200.000 primeraka i prevedeno je na 11 jezika (v. Širer 2015: 76–77).

Prvi tom obrađuje svet Hitlerove mladosti, Prvi svetski rat i „izdaju” Nemačke 1918. godine, dok drugi tom obrazlaže politički program, uključujući metode, koje nacionalsocijalizam mora da sprovodi, kako u osvajanju vlasti, tako i u njenom sprovođenju u novoj Nemačkoj. U oba toma, Hitler detaljno izlaže svoju rasisticku ideologiju, identifikujući Arijevece kao genijalnu rasu, a Jevreje kao „parazite u telu drugih naroda” (Hitler 2011: 215), dok sebe predstavlja kao sudbinski predodređenu ličnost – Mesiju (v. poglavlje 4.2)³⁷³ – čiji je zadatak da Nemcima i Nemačkoj omogući ostvarenje sudbinski date uloge, što će ih dovesti u poziciju da nametnu svoj diskurs o stvarnosti, odnosno svoju kulturu, svoje viđenje rada i discipline i tako, na kraju, zavladaju svetom. Na ovom tragu mističnog, neuhvatljivog i dogmatski datog, Hitler započinje svoje delo rečima:

„Kao srećno predodređenje važi za mene to da mi je sudbina za mesto rođenja naznačila upravo Braunau na reci In. Ne leži li taj gradić na granici onih dveju nemačkih država, čije ponovno ujedinjenje se nama mladima postavlja kao životni zadatak koji se mora izvršiti svim sredstvima!” (Hitler 2011: 25).

Ove ideje daju ton celom delu i određuju ga kao izabranog Mesiju, čije je rodno mesto pažljivo odredila sudbina, tj. bogovi. Hitler uspostavlja mitsko vreme, neprecizno se poigravajući sa prošlošću, ali je predstavljajući kao relevantnu za sadašnjost i budućnost kroz vizije životne misije i nemačko-austrijskog jedinstva, čime će božanska volja biti konačno ostvarena. Izvršilac te volje je upravo on, praćen hegemoniskim nastrojenom partijom koju zastupa i njenim arijevim sledbenicima, superiornim u odnosu na druge.

U prilog ovoj priči, kada opisuje svoje preseljenje iz Beča u Minhen, Hitler tvrdi da je poznavao grad kao da je već godinama tu živio, u samoj prestonici nemačke umetnosti, gde je i dijalekat nemačkog jezika bio više njegov nego onaj u Beču, pa se tamo osećao kao preporođen u svojoj domovini:

„Sam grad bio mi je tako dobro poznat kao da sam već godinama boravio među njegovim zidinama. Razlog za to bio je moj studij koji me je na svakom koraku upućivao na

³⁷¹ “To a nation traumatized by war and defeat, it offers the promise of restored honor and new greatness; to individuals who feel lost, it gives permission to replace ambivalence with unequivocal meaning and to act it out with unconstrained hatred. All this adds up to the satisfied wish for the “coherence of a fictional world,” as mirrored in Hitler’s vision of a state order grounded in beliefs about biological race.”

³⁷² „da jeder nationalsozialistisch denkende Deutsche peinlich berührt sei, das Werk des Führers in unserer Zeit als ‚antiquarisch‘ bezeichnet zu sehen”

³⁷³ Pogledati poglavlje 4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme.

ovu metropolu nemačke umetnosti [...] Jedan nemački grad! Kakva razlika prema Beču! Meni je bivalo muka kad bih samo i pomislio na onaj Vavilon različitih rasa. A k tome još i ovaj meni bliži dijalekat, koji me je posebno u razgovoru sa Donjim Bavarcima mogao podsetiti na vreme moje mladosti” (Hitler 2011: 106).

Dakle, sva dešavanja su posledica sudbinskih pomeranja, a Hitler je taj koji, kao onaj odabrani, nepogrešivo prepoznaje i prati znakove pored puta, vođen božanskom i sudbinskom vizijom. Ovakav konstrukt zavedenim čitaocima obezbeđuje određenu vrstu sigurnosti i ispravnosti, afirmiše Hitlerove izbore i omasovljuje pristalice, te na ovaj način, pruža i neku vrstu utehe i opravdanja razočaranim Nemcima nakon neslavnog poraza u Prvom svetskom ratu, sugerišući ne samo da je sve izloženo sudbinski dato, već i da on sam poseduje saznanja i sposobnost da ih dovede do konačne sudbinske pobeđe.

Na tragu te ideje, Hitler produžava diskusiju, predstavljajući koncept arijevtva kao produženje sopstvene ličnosti, koju su bogovi lično sudbinom doveli na tlo Nemačke, provukli ga kroz težak život u Beču i strahote Prvog svetskog rata, što je on pretrpeo herojski, upravo zato što njegova ličnost odiše arijevsom superiornošću. Ovo nas vraća na mistifikaciju sopstvene ličnosti. On tvrdi da porazi na bojištu u avgustu 1918. godine

„nisu bili ni u kakvoj vezi sa pobeđama našeg naroda. Nisu nas rušili oni, već ona sila, koja je te poraze pripremila, tako što je decenijama planski otimala našem narodu političke i moralne instinkte i snage, koje narode čak osposobljavaju za život, a time i opravdavaju” (Hitler 2011: 229).

Dakle, sam poraz u Prvom svetskom ratu nije bio poraz od strane neprijatelja, već splet viših, sudbinskih sila, iza kojih se krije određeni cilj, a samo on, zahvaljujući svojoj sudbinski datoj superiornoj arijevske krvi, može da prepozna znakove, koji nemački narod treba da izvedu iz mraka.

Koristeći se pomenutim znakovima pored puta, koji ga navode da ispuni predodređenu sudbinu, Hitler u delu upotrebljava ideje iz raznovrsnih tekstova 19. i ranog 20. veka, a njegov jezik borbe potiče iz socijalno-darvinističkog³⁷⁴ razmišljanja 19. veka. Na neki način, i Šekspirovo „biti ili ne biti” je takođe tu, jer je postavljen isključivi kontekst u kome su postojale samo dve opcije – ili će opstati jevrejska rasa ili nemačka nacija. Delo jasno demonstrira snažan uticaj ranijih ideja, koje od 1918. godine dobijaju potpuno nove dimenzije u uslovima neočekivano izgubljenog svetskog rata, neispunjenih nada, teških društvenih kriza i borbenih nagona, koji su bili dominantni u svesti nemačkog stanovništva u međuratnom periodu.

Možda najupečatljiviji komentar, kojim Hitler već na početku nagoveštava svoju ratobornu prirodu jeste sledeći:

„Kao dečak nisam bio ’pacifista’ i svi vaspitni pokušaji u tom pravcu završili su kao ćorci” (Hitler 2011: 125).

Dakle, vrlo eksplicitno Hitler izražava svoju sklonost ka nasilju, otvoreno zagovarajući rat i pokazujući svoju pravu prirodu, koja će se manifestovati tokom njegove čitave političke karijere.

³⁷⁴ Socijalni darvinizam je propagirao „retoriku o preživljavanju najjačih” (Kuper 2004: 413), društvo koje oponaša prirodu, koja „nemilosrdno iskorenjuje svaki defekt” (Kuper 2004: 416). Prema shvatanju Herberta Spensera, predstavlja ideju da će država izumreti i da će preostati liberalno društvo, očišćeno od predrasuda i iluzija, sa konzensusom oko zajedničkih ciljeva i u kome će svaki pojedinac moći potpuno da manifestuje svoju individualnost (Kuper 2004: 414), što predstavlja uspon na evolutivnoj lestvici sa težnjom ka „najvećoj mogućoj raznolikosti i individualnoj složenosti” koje okruženje dopušta (Kuper 2004: 416).

Kako navodi, početke svog militarističkog pogleda na svet pronašao je u kontekstu rata između Nemaca i Francuza:

„Pri uronjavanju u očinsku biblioteku, naišao sam na raznorazne knjige vojnog sadržaja, među kojima i na jedno narodsko izdanje o nemačko-francuskom ratu 1870/71³⁷⁵. Bila su to dva toma jednog ilustrovanog časopisa iz tih godina, koji otad postaje moja omiljena lektira. Nije dugo potrajalo, a ta velika herojska borba postade moj najveći unutrašnji doživljaj. Od tada sam sve više sanjao i maštao o svemu što bi bilo kako stajalo u vezi s ratom ili sa vojništvom” (Hitler 2011: 26–27).

Evidentno je, dakle, da je njegova rana zanesenost herojstvom i borbom usloвила njegovo kasnije ubedenje da je vojska najmoćnija i najbitnija institucija nemačke nacije (up. Hitler 2011: 201). Jaka vojska bila je temelj na kome će se graditi i konstruisati konkretni nacionalni identitet i čisto arijeviski diskurs o stvarnosti, ali je ona, kao takva, bila i čvrsta podloga na kojoj se održavala iluzija nadmoći nemačkog naroda.

U svom ideološkom shvatanju rata, pozivao se na Bizmarka, verujući da Bizmarkovo zakonodavstvo, njegove namere, borbe i uspeši predstavljaju „granitni temelj” za njegova sopstvena uverenja i smatrao je da se Bizmarkovih načela treba rigidno držati, bez obzira na okolnosti (Hitler 2011: 123–124). S tim u vezi, duboko je žalio zbog činjenice što Austrija i Nemačka nisu jedna država, jer bi ujedinjene imale bolju perspektivu u budućnosti. Stoga je smatrao da na realizaciji te ideje treba raditi, kako bi svaki Nemačkin posedovao „tu sreću da pripada Bizmarkovom carstvu” (Hitler 2011: 27). Na taj način produbljivao je mit koji je postajao oko Bizmarka kao sposobnog vojničkog vođe, mit u koji je trebalo verovati i koji je i dalje trebalo graditi. Takva usmerenost na uspešnu ličnost iz lokalne istorije podrazumevala je kult vođe, u koga su svi zagledani i u čiju zaleđinu se uzdaju, što predstavlja pojavu tipičnu za opresivne režime i ekstremizovani diskurs o stvarnosti. Iz ovoga sledi da koncept iredentizma ima izuzetno značenje u Hitlerovoj ideologiji, a podrazumeva neophodnost ujedinjenja svih etničkih Nemaca u jednu državu, što je podrazumevalo i pomenutu aneksiju Austrije. Tako je iredentizam usko povezan sa njegovim konceptom ekspanzionizma, koji se manifestuje kroz težnju ka osvajanju tuđih teritorija, kao bogatim izvorima onih resursa, prvenstveno hrane, koji su Nemačkoj bili potrebni za dalji rast i napredak:

„Spoljna politika narodne države treba da obezbedi egzistenciju rase obuhvaćene državom, na ovoj planeti, tako što između broja i porasta naroda s jedne strane i veličine i dobra tla s druge strane stvara zdrav, životno sposoban, prirodan odnos. Zdravim odnosom se pri tom uvek može smatrati samo ono stanje, koje osigurava ishranu naroda na sopstvenom tlu. [...] Samo dovoljno velik prostor na ovoj zemlji garantuje narodu slobodu bitka” (Hitler 2011: 418).

U skladu sa svojom ratobornom prirodom, uz opravdanje da želi dobrobit i napredak Nemačkoj, on insistira na proširenju životnog prostora (Lebensraum) i to objašnjava činjenicom da se „na žalost i suviše često, samo najbolje nacije ili još tačnije jedino istinske kulturne rase, nosioci svakog ljudskog napretka, u svom pacifističkom zaslepljenju” odriču proširenja svog životnog prostora, dok one manje vredne nacije „umeju da za sebe osiguraju ogromne životne površine na ovom svetu”, iz čega proizilazi da bi „po kulturi bolje rase [...] morale da smanje svoje

³⁷⁵ Rat je vođen između Francuske i severnih nemačkih država na čelu sa snažnom Prusijom, koja je težila ujedinjenju i nemačkih država na jugu, čemu se Francuska protivila jer nije želela jaku susednu zemlju. Povodom za ovaj rat smatra se kandidatura nemačkog princa Leopolda (Leopold von Hohenzollern-Sigmaringen) na španski presto, što je dodatno uznemirilo Francusku, koja je zatražila povlačenje ove kandidature. Pruski kralj Vilhelm I je odbio francuski zahtev preko predsednika pruske vlade – Bizmarka – i Francuska je objavila rat, tokom koga se paralelno odvijalo i ujedinjenje severnih i južnih nemačkih država (v. Gažević 1973/a: 50–53).

razmnožavanje, dok će kulturno nazadniji, ali prirodno brutalniji narodi, usled većih životnih površina, biti u situaciji da se još neograničenije dalje razmnožavaju” (Hitler 2011: 111). To bi značilo, prema njegovom shvatanju, da će čovečanstvo u nekom trenutku predvoditi nazadnije kulture, što će dovesti do propasti onih koji su u kulturnom smislu superiorniji i, samim tim, poželjniji da vladaju svetom. Sledi da zbog toga treba pojačati brutalnost nemačkog naroda, kako bi se izbegao ovaj neželjeni scenario.

Sušтина Hitlerovih ideja može se sumirati njegovim rečima:

„Ono za šta mi imamo da se borimo jeste osiguranje postojanja i širenja naše rase i našeg naroda, ishrana njegove dece i održanje čistote njegove krvi, sloboda i nezavisnost otadžbine, da bi naš narod radi ispunjenja misije, koja je i njemu dodeljenja, od strane Tvorca univerzuma, mogao da sazri” (Hitler 2011: 161).

Upravo u ovom navodu je sadržana sama bit nacističkih ciljeva, kojima se dodatno mistifikuje uloga nemačke rase i stavlja fokus na održanje čistote nemačkog naroda. Da bi postigao pomenute ciljeve, Hitler koristi instrument demonizacije, demonizujući sve one koji se ne uklapaju u vladajući diskurs o stvarnosti oko 1900. godine, a objekat demonizacije, i posledične diskriminacije je, kao što vidimo kroz brojne navode, svaki Jevrejin u nemačkom društvu.

On tako vidi korumpirani uticaj Jevreja u svakoj sferi društva: pre svega u štampi, koju naziva jevrejskom štampom, kao i u vladi, koja je uglavnom sastavljena od korumpirane buržoazije pod uticajem Jevreja, i veruje da pripadnici te niže rase dugoročno rade u senci sa ciljem da unište Nemačku. Domaćim izdajnicima smatrao je upravo predstavnike nemačke štampe i vladu, koja je bila pasivna u kontekstu neprijateljske ratne propagande:

„Krajem leta 1918, posle povlačenja sa južne obale Marne, ponašala se pre svega nemačka štampa već tako bedno nespretno, čak zločinački glupo, da se meni sa svakodneвно rastućim besom javljalo pitanje: pa zar zaista baš nikoga nema ovde ko će stati jednom na kraj ovom duhovnom upropašćavanju herojstva armije?” (Hitler 2011: 144).

Na ovaj način konstruisana je slika o Nemcima kao žrtvama izdaje, koja je, posledično, budila revolt i otpor prema izdajnicima, kao i želju za borbom protiv njih.

Pored neadekvatnog odgovora štampe na ratna zbivanja, Hitler smatra da se jevrejski uticaj infiltrirao u samu srž ovog medija, pa, osvrćući se na jevrejsku okupaciju lokalne štampe, na jevrejski uticaj i nemačku nemoć da se odbrani, piše sledeće:

„Upravo za naš duhovni polusvet, piše Jevrejin svoju takozvanu inteligent štampu. Za njega su „Frankfurtske novine” i „Berlinski dnevni list” napravljeni, za njega je njihov ton uštimovan, a na njega oni vrše svoj uticaj. I dok oni svi naizgled najbrižljivije izbegavaju spoljne sirove forme, sipaju ipak otrov iz drugih posuda u srca svojih čitalaca. Uz trabunjanje u lepim tonovima i frazama, uljuljkuju oni čitaocima u verovanje, kao da su zaista pogonske snage njihovog delovanja čista nauka ili čak moral, dok je to uistinu samo isto tako genijalna kao i prevejana veština da se protivniku na takav način ukrade iz ruke oružje protiv štampe uopšte [...] A kod ovakve galame postaju i najsnažniji ljudi slabi, jer to dolazi iz usta sve samih ’pristojnih’ listova” (Hitler 2011: 189).

Za razliku od ovoga, Hitler navodi da je odnos Jevreja prema članovima sopstvene zajednice potpuno drugačiji. Ovim pristupom, on, iz imagološke perspektive, dodatno osnažuje vladajuću sliku o Jevrejima kao neprijateljima:

„Tu jevrejska štampa pomaže na način pun ljubavi tako što o svakom i najprosečnijem šepRTLji, samo ako je Jevrejin, uzvine takav pozdravni poklič, da ostali svet najzad pomisli kako pred sobom vidi umetnika, dok se u stvari radi o jednom komedijašu” (Hitler 2011: 214).

Povlačeći ovu paralelu, Hitler sugerise na nepravdu i lošu prezentaciju nemačke nacije, za koju su zaslužni Jevreji. Time on želi da iskaže nezadovoljstvo i pojača prezir prema pripadnicima društva jevrejskog porekla, kako bi napravio što očigledniju razliku između Nemaca kao Arijevaca i Jevreja kao rase koju prate isključivo negativne konotacije.

Pored izdajnika u domaćim redovima, Hitler je smatrao da je municijski štrajk 1917. godine bio pokušaj gušenja nemačkog napada i onemogućavanja nemačke pobeđe

„dok je front ponovo preduzimao poslednje pripreme za konačno okončanje večne borbe, a na zapadni front odlazili beskrajni transporti ljudi i materijala” (Hitler 2011: 149).

Hitler je verovao da je ovaj štrajk, predvođen marksistima, „ojačao veru u pobeđu neprijateljskih naroda i otklonio nemoćno očajanje savezničkog fronta – a posledica toga je bila da su hiljade nemačkih vojnika imale ovo da plate svojom krvlju. Pokretači ovog najpodlijeg mangupskog pokreta bili su, međutim, kandidati za najviše državne pozicije u Nemačkoj” (Hitler 2011: 151). Iz ovoga sledi da su se neprijatelji infiltrirali u nemačko društvo, rušeći ga iznutra.

Pored usmerenosti na stranog neprijatelja, primetni su i pokušaji buđenja ponosa, utemeljeni na kulturnoj tradiciji Lutera i Vagnera, koja je sastavni deo nemačke krvi i na koju se Hitler poziva kako bi ovom diskursu o stvarnosti pružio legitimitet, a za njih navodi da su „veliki borci na ovom svetu, koji su od savremenika neshvaćeni”, ali su

„ipak bili spremni da izbore bitku za svoje ideje i ideale. To su oni dični muževi, koji će se jednoga dana najviše i približiti srcu naroda; izgleda, onda, gotovo tako kao da se svaki pojedinac tada oseća obaveznim da popravi u prošlosti ono što je sadašnjost i nekad zgrešila u odnosu na te velikane. Njihov život i rad biće praćeni dirljivo zahvalnim divljenjem, i naročito će u sumornim danima ponovo podizati slomljena srca i očajne duše naroda” (Hitler 2011: 160).

U delu, stoga, posebno mesto zauzimaju heroji, geniji, ličnosti, dakle oni koji se nalaze na najvišem mestu u hijerarhiji i jedini mogu da doprinosu napretku istorije. Bez vođstva takvih heroja, društvena transformacija prema rasnim principima jednostavno nije bila moguća. Ovo je dodatno trebalo da učvrsti njegov položaj vođe i da mu gotovo mitski karakter, što je rezultiralo privlačenjem sve većeg broja pristalica. Radi se o pokušaju da se u nemačkoj kulturi pronađe podrška za propagirane ideje, i velika je verovatnoća da je većina tadašnjeg nemačkog Volk-a ideje iznesene u *Mojoj borbi* prihvatila baš tako kako su predstavljene.

Pored toga, Hitler u delu razjašnjava načela svoje redukcionističke ideologije zasnovane na rasi, rasnoj hijerarhiji i superiornosti Arijevaca i u skladu sa tim, on zastupa stanovište da su Arijevci uspeli da se izdignu iznad primitivnog društva, zahvaljujući svom naglašenom nagonu za samoodržanjem, koji im omogućava da sopstveno „ja” stavljaju u službu zajednice, kao i da rade tako da ne protivreće interesima celine i na taj način održe istinsku kulturu (up. Hitler 2011: 211). U svojoj rasnoj hijerarhiji, Hitler je Čehe, Ruse, Poljake i druge istočnoslovenske narode pozicionirao ispod superiorne arijevske rase, dok su na samom dnu te hijerarhijske lestvice bili Jevreji, prema kojima on konzistentno izražava duboki prezir i pripisuje im karakteristike kao što su proračunatost, hladnokrvnost i oportunistički, što je u delu predstavljeno kao ozbiljna pretnja za nemački identitet i, samim tim, nacionalizam. Ovo ne čudi, s obzirom na to da su Jevreji bili aktivno uključeni u

kulturu, ekonomiju i politiku nemačkog i austrijskog društva, koja su pritom imala slabu demokratiju i nesiguran nacionalni identitet (up. Vistrih 2012: 79).

Pozivajući se na Getea, Hitler navodi da je iz njega govorio „čisti glas krvi i razuma” (Hitler 2011: 219) i stoga njega uzima za primer dokazanog nemačkog velikana, nasuprot nepoželjnim elementima društva, koje želi da izbegne ili eliminiše, te tako navodi: „Ako se međusobno takmiče dva naroda, koja su po sebi podjednako nadarena, pobjedu će osvojiti onaj kojeg u celom duhovnom vođstvu zastupaju njegovi najveći talenti, a podleći će onaj čije vođstvo predstavlja samo velike zajedničke jaslje za određene staleže ili klase, bez obzira na urođene sposobnosti pojedinih nosilaca”. Jasno je da se Hitler ovde koristi aluzijom na Jevreje, čijeg se uticaja pribojavao, nazivajući ih „fabrikantima umetnosti”, čiji „niski duhovni i moralni nivo samo nagrđuje čovečanstvo”, te zato navodi:

„Pomislimo pritom još i na neograničenost njihovog broja; zamislimo da na jednog Getea priroda uvek još i do deset hiljada takvih šmiranata lako poturi svetu pod kožu, koji onda kao nosioci bacila najgore vrste truju duše” (Hitler 2011: 61).

Ujedno, Hitler u *Mojoj borbi* pripisuje arijevskoj rasi sav napredak u kulturi: „Ono što mi danas vidimo kao ljudsku kulturu, kao rezultate umetnosti, nauke, i tehnike, gotovo je isključivo stvaralački proizvod Arijevaca” (Hitler 2011: 206). Uloga Arijevca u prošlosti se mistifikuje tako što mu se dodaju božanska svojstva. Za tog Arijevca navodi:

„On je Prometej čovečanstva iz čijeg svetlog čela je iziskrila božanska iskra genija za sve vremena, uvek iznova paleći ovu vatru, koja kao saznanje osvetljava noć ćutljivih tajni omogućujući ljudima da se vinu putem vladaoca nad ostalim bićima zemljine kugle. Ukoliko se on isključi, duboka tama će se možda već posle nekoliko hiljada godina ponovo spustiti na zemlju, a ljudska kultura će propasti i svet opusteti” (Hitler 2011: 206).

Dakle, Hitler zagovara ideju da, bez arijevske uloge u razvoju čovečanstva, ljudske civilizacije i kulture ne bi ni bilo, ili bi ona postojala na mnogo nižem stupnju razvoja nego sada. On takođe tvrdi da arijevska plemena, iako često brojčano mala, potčinjavaju strane narode i za kratko vreme razvijaju kulture, koje su „prvobitno potpuno nosile unutrašnje crte njihovih bića” (Hitler 2011: 208). Ono što je prisutno u istoriji, prema Hitlerovom mišljenju, jeste sklonost da se i ovi superiorni narodi:

„ogreše o onaj svoj na početku poštovani princip održavanja čistote svoje krvi, počinju da se mešaju sa podjarmljenim urođenicima i završavaju time svoje sopstveno bitisanje. [...] Posle hiljadu godina i više, često se pokazuje poslednji vidljivi trag nekadašnjeg naroda gospodara u svetlijem tonu kože, koji je njegova krv ostavila podjarmljenoj rasi, i u jednoj okoštaloj kulturi koju je on kao nekadašnji stvaralac zasnovao” (Hitler 2011: 208).

Tako Hitler naglašava sposobnosti Arijevaca, koji brzim razvojem prevazilaze sve druge, nedovoljno razvijene, nečiste i, samim tim, nedostojne ravnopravnosti sa Arijevcima. On takođe ističe da je neophodno održavati čistotu arijevske krvi, kako bi se izbeglo propadanje superiorne nemačke zajednice. Verujući u posebnost arijevske rase i značaj održanja rasne čistote, Hitler se najviše pribojavao mešanja Nemaca sa drugim nacionalnostima, narodima i rasama, što se na transkulturološkom nivou preslikalo i na pojedine druge redukcionističke ideologije u međuratnoj Evropi. U tom kontekstu, on navodi da su:

„mešanje krvi i time prouzrokovani pad rasnog nivoa jedini uzrok odumiranja svih kultura; jer ljudi ne propadaju zbog izgubljenih ratova, već zbog gubitka one sile otpora koja je svojstvena jedino čistoj krvi” (Hitler 2011: 210).

Hitler je, dakle, smatrao da je apsolutno neophodno da se po svaku cenu očuvaju karakteristike arijevske rase, smatrajući da su sve velike civilizacije iz prošlosti postale dekadentne usled kontaminacije prvobitne stvaralačke rase, do čega je došlo mešanjem krvi. Ovde uočavamo koncept *eliminacionizma* u Hitlerovoj ideologiji, koji je u uskoj sprezi sa nasiljem, jer zagovara upotrebu sile protiv neprijatelja i opasnih elemenata koji ugrožavaju opstanak rase, gde su ponovo uočljivi nasilnički i antisemitski uplivi. Nasilje se takođe pojavljuje kao ključni koncept i osnova na kojoj društvo mora počivati, s obzirom da je svet mesto borbe za opstanak na koji samo najjači imaju pravo, što se može povezati sa socijalnim darvinizmom, koji nudi navodno biološko opravdanje za nasilje, rat i eliminacionizam.

U kontekstu kulture, prema Hitlerovoj ideologiji, svet je podeljen na tri različite rase, a to su *osnivači* kulture, *nosioci* kulture i *rušitelji* kulture (v. Hitler 2011: 207–210). Ovim je stvorena iluzija da samo jedna rasa može stvoriti velike civilizacije, pa je tako sve ono čemu se danas divimo u svetu – nauka, umetnost, tehnički razvoj i otkrića – proizvod te superiorne rase. Rase koje pripadaju drugom rangu u hijerarhiji, *nosioci* kulture, među kojima se nalaze i Japanci, mogu asimilirati tehničko i naučno znanje koje stvaraju superiorne rase, ali nisu sposobni da stvore bilo šta bez uticaja arijevske rase. Na samom dnu hijerarhije nalazi se inferiorna rasa, odnosno Jevreji, koje prate Romi, Poljaci, crnci i prema kojima nacistički vođa oseća samo prezir i smatra ih *rušiteljima* kultura. Zato navodi da:

„nikad nije bilo jevrejske kulture i da je prema tome ni danas nema, da obe kraljice umetnosti, arhitektura i muzika, ni za šta izvorno ne mogu da zahvale Jevrejima. Ono što su postigli na polju umetnosti je ili popravljano nagore ili duhovna krađa. Uz to Jevrejinu nedostaju one osobine koje odlikuju stvaralačke a time i kulturno obdarene rase” (Hitler 2011: 214).

Pod tim Hitler podrazumeva „nedostatak požrtvovanosti” i preterani „egoizam pojedinca”, što rezultira činjenicom da Jevreji nemaju svoju državu, za koju je preduslov „pravilno shvatanje pojma rad”, čime „opada i osnova na kojoj jedino može da nastane kultura” (Isto). Na ovom mestu, Hitler eksplicitno ignoriše jevrejska dostignuća u domenu kulture i velika imena jevrejskog porekla, kao što su Šenberg, Vajl, Kafka, Marks, Frojd, Ajnštajn i drugi. Bez njihovog udela, ne bi bilo „fin-de-siècle Beča” krajem 19. i početkom 20. veka, kao ni „Berlina tokom Vajmarske republike”, ali, kako su ih desne ekstremizovane struje poistovećivale s liberalizmom ili marksizmom, posledično su postali žrtve nacionalsocijalističkog zanemarivanja i proterivanja sa kulturne scene (up. Vistrih 2012: 79).

U pokušaju da validira svoje stavove, Hitler navodi da „jevrejska država nikad nije bila prostorno ograničena, već univerzalno neograničena po prostoru, ali ograničena na povezanost jedne rase. Stoga je ovaj narod uvek i formirao državu u okviru drugih država” (Hitler 2011: 121). Uz to, on naglašava da je njegov antisemitizam rezultat postepenog procesa učenja, jer na samom početku knjige ne navodi antisemitske stavove, odnosno ne suočava čitaoca naglo sa unapred pripremljenom antisemitskom dogmom, već ih postepeno uvodi u svoja razmišljanja³⁷⁶. Slično je Hitler pristupio i antimarksizmu:

³⁷⁶ Ovaj proces učenja, odnosno konstruisanja antisemitskog diskursa o stvarnosti, koji se kod recipijenata kreće od humanističkih nedoumica do rasističkih ubeđenja dokumentovan je i u literaturi nezavisno od *Moje borbe* (v. Koonz 1991: 79).

„Počeh ponovo da učim i tek tada sam dospao do pravog razumevanja i htenja životnog dela Jevrejina, Karla Marksa. Njegov *Kapital* mi je tek sad postao razumljiv, isto tako kao i borba socijaldemokratije protiv nacionalne privrede, koja je imala samo da pripremi teren za vladavinu stvarnog internacionalno-finansijskog i berzanskog kapitala” (Hitler 2011: 161).

Ovakvim izjavama on sugerije čitaocu da se iza njegovih tvrdnji krije dugotrajno, iscrpno i detaljno izučavanje i poznavanje jevrejstva, čime pokušava da zadobije dodatno poverenje, validira i proširi svoj prezir prema Jevrejima i, samim tim, privuče još pristalica. Na ovaj način, on afirmiše imagološku predstavu o „drugosti” koju je sam konstruisao i nudi jasnu sliku odnosa „mi” protiv „drugih”.

Kao posledica ovakvih shvatanja, uočava se Hitlerova težnja da u *Mojoj borbi* iznese planove za postizanje čiste nemačke države i za proširenje njene moći. On kritikuje trenutnu praksu nemačke naturalizacije, u kojoj se nemačko državljanstvo dodeljuje imigrantima različitih rasa samo na osnovu prebivališta u Nemačkoj:

„Ne samo da se niko ni ne zabrine o rasi takvog jednog novog građanina države, novog nemačkog državljanina, nego niko čak ne vodi računa ni o njegovom telesnom zdravlju [...] Tako svake godine primaju ove tvorevine, nazvane državom, u sebe otrove, koje jedva da su više u stanju da ih savladaju” (Hitler 2011: 294–295).

Tako se uočava da u Hitlerovoj ideologiji *nacija* predstavlja ključni koncept, a nacionalizam se pojavljuje kao ključni pojam za razumevanje sveta iz Hitlerove perspektive; to je koncept koji je osnova njegovog tumačenja istorije. Naciju posmatra kao homogeni entitet i na osnovu toga smatra nebitnom religijsku podelu unutar Nemačke, isto kao i sukobe između protestanata i katolika (up. Hitler 2011: 366). S tim u vezi, za budućnost je od ključne važnosti bila isključivo borba protiv zajedničkog neprijatelja, za koju je bilo potrebno ujedinjenje. Time je konstruisao nacionalni podvig, u kome su pozvani da učestvuju svi pravi Arijevci, čiji je cilj bio da zajedničkim snagama poraze neprijatelja. Tako je Hitler, iz perspektive nacionalnog identiteta, s jedne strane, konstruisao sistem pripadnosti arijevskoj naciji, dok je, s druge strane, konstruisao ideju zajedničkog neprijatelja. U ovako rigidnom diskursu o stvarnosti konstruisala se snažna netrpeljivost između koncepata „ja” i „onaj drugi”, što je eskaliralo najvećim ratnim konfliktom na tlu Evrope.

Zanesen pangermanskim idejom još od vremena kada je živeo u Austriji, Hitler je pokušao da ostvari ciljeve nacionalsocijalizma i ujedini nemačku naciju oko svog pangermanskog projekta. U njegovoj ideologiji, *rasa*, koja je blisko povezana sa konceptom *naroda* (*Volk*), neodvojiva je od nacije i zauzima centralno mesto:

„Čovek koji ne uviđa i ne vodi računa o rasnim zakonima [...] sprečava pobednički pohod najboljih rasa, ali time i preduslov za celokupan ljudski napredak. Sledstveno tome on se učvršćuje, opterećen osećajnošću čoveka, u prostor bespomoćne životinje” (Hitler 2011: 206).

Na ovaj način Hitler negira pojedinačne germanske identitete i konstruiše veliki, arijevski pangermanski diskurs o stvarnosti, koji je isključivao druge rase, narode ili nacije.

Kao ključ istorijskog napretka, revolucija i rasna borba se u Hitlerovoj ideologiji odnose na transformaciju u društvu koja ima duhovnu dimenziju, budući da se stalno poziva na neophodnost usađivanja i stvaranja *nove* ideje, i novog duhovnog poretka. Međutim, da bismo razumeli jedinstvene karakteristike nacističkog cilja stvaranja *novog* čoveka, važno je primetiti povezanost sa konceptom *rase*, jer je kod novog čoveka upravo *rasa* bila suštinska odlika. Kako je kult mladosti usko povezan sa revolucijom, Hitler vidi mladost kao idealno doba za buđenje revolucionarnog

duha, zbog čega rasna država mora da obezbedi i unapredi pravilan razvoj mladih, jer od njih zavisi budućnost arijevske rase:

„Pitanje 'nacionaliziranja' jednog naroda je u prvom redu pitanje stvaranja zdravih socijalnih odnosa kao fundament jedne mogućnosti vaspitanja pojedinca. Jer onaj koji kroz vaspitanje i školu upozna kulturnu, ekonomsku, a pre svega političku veličinu sopstvene države, biće u stanju da stekne i steći će onaj unutrašnji ponos što sme da bude pripadnik takvog jednog naroda” (Hitler 2011: 44).

Iz ovog razloga je obrazovanje mladih poslužilo kao glavna platforma za indoktrinaciju društva i, samim tim, dala osnov za precizno konstruisanje nacionalne svesti, odnosno poželjnog diskursa o stvarnosti. Naglašavanje značaja obrazovanja u kontekstu stvaranja nacionalne svesti, može se povezati sa Fihteovim insistiranjem na istom (v. poglavlje 4.1.1)³⁷⁷. Istovremeno, Hitler napominje da nije siguran šta ga više užasava, da li loša ekonomska situacija sugrađana, koja usled neizmernog siromaštva urušava porodicu ili „vaspitna i moralna sirovost, odnosno niskost njihove moralne kulture” (Hitler 2011: 42). Prema njegovom mišljenju, trebalo je uspostaviti odgovarajuće vaspitanje i obrazovanje za razvijanje osećanja ponosa usled pripadnosti nemačkoj naciji, jer, kako navodi:

„Boriti se ja mogu samo za nešto što ja volim, voleti samo ono što ja poštujem” (Hitler 2011: 44).

Glavna ideja ove poruke zapravo je usmerenost na obrazovni sistem kao mehanizam koji može da upravlja kulturom, ali i nacionalnim identitetom i, samim tim, diskursom o stvarnosti. To je nešto što se uči i prihvata od drugih iz zajednice, nešto čemu će se čovek lako, veoma često i neprimetno prikloniti ukoliko se na pravi način usmerava.

Hitler sa žaljenjem navodi kako živi u vremenu „u kome je mudrost ništa, a brojnost sve”, jer najmasovnija grupa koju čine neobrazovani, priprosti i lakoverni ljudi odlučuje preko glasačkih listića (Hitler 2011: 178). Hitler zato piše:

„Jedna od najgorih pojava propadanja bila je u Nemačkoj predratnog doba polovičnost, koja se posvuda sve više rasprostirala u svemu i svačemu. Ona je uvek posledica sopstvene nesigurnosti u nekoj stvari, kao i kukavičluka koji je rezultat ovih ili onih navika. Ova bolest pojačavana je još i vaspitanjem” (Hitler 2011: 175).

Polovičnost o kojoj Hitler ovde govori, verovatno se odnosi na poniženje nemačke nacije nakon poraza u Prvom svetskom ratu – ratu koji je Hitler želeo da završi nemačkom pobedom. U ovom kontekstu, Hitler smatra da je pre rata uzrok slabog nemačkog obrazovanja i vaspitanja bio u naglasku na usvajanje čistog znanja, a ne na razvijanju umeća, na unapređenju spremnosti za preuzimanje odgovornosti, na razvijanju volje i snage za odlučivanje. Takav jedan Nemačac služio je drugima, malo su ga poštovali „zbog slabosti volje” i najlakše je gubio „nacionalnost i otadžbinu” (Isto). Zbog toga je trebalo ponovno definisati vaspitanje i obrazovanje u duhu novog diskursa o stvarnosti, čime bi se ojačao osećaj zajedništva i čime bi se negovao čisto nemački duh i pristup radu i disciplini.

U kontekstu recepcije *Moje borbe*, treba imati u vidu da je delo u početku imalo prilično ograničen uspeh, posebno ako se razmatraju komentari koji su dolazili izvan Nemačke. Percepcija Hitlera i njegovih ideja je, dakle, vrlo intrigantna i svakako ne treba zaobići Orvelovu:

³⁷⁷ Pogledati poglavlje 4.1.1 Od ujedinjenja do ekstremizacije diskursa o stvarnosti u Nemačkoj: istorijska paradigma.

„To je patetično, pseće lice, lice čoveka koji pati od nepodnošljivih pogrešaka. Na muževan način reprodukuje izraz bezbrojnih slika razapetog Hrista, i nema sumnje da Hitler tako sebe vidi. Početni, lični uzrok njegovog protesta protiv univerzuma može se samo nagađati; ali u svakom slučaju protesta je prisutna. On je mučenik, žrtva, Prometej okovan za stenu, samopožrtvovani heroj koji se sam bori protiv nemogućih prilika. Da je ubijao miša, znao bi kako da učini da to izgleda kao ubistvo zmaja. Oseća se, kao i kod Napoleona, da se on bori protiv sudbine, da ne može da pobjedi, a da to ipak nekako zaslužuje. Privlačnost takve poze je naravno ogromna; polovina filmova koje gledamo okreće se sličnoj temi”³⁷⁸ (Orwell, Ian 1975: 1).

Iz ovoga uočavamo da Orvel prepoznaje one elemente u Hitlerovom delu koje su zavele mase, ali istovremeno biva svestan mistifikovane megalomanije koja je prenaglašena i, u krajnju ruku, groteskna. Pored Orvela, Vinston Čerčil (Winston Churchill) je delo okarakterisao kao „pompezno, opsežno, bezoblično”³⁷⁹ (Churchill 1948: 55), a Hitlerov biograf Konrad Hajden (Konrad Heiden) je tvrdio sledeće:

„Čak su i Hitlerovi najbolji prijatelji rekli: Da, on je neverovatan govornik, verovatno veliki vođa, možda čak i politički genije – ali šteta što je morao da napiše ovu glupu knjigu... *Moja borba* je malo učinila za uspostavljanje Hitlerovog intelektualnog autoriteta u njegovoj partiji”³⁸⁰ (Heiden 1944: 283–284).

Zanimljiva je činjenica da je Albert Šper, Hitlerov bliski saradnik, naveo da nije pročitao Hitlerovo delo:

„Politika je za Hitlera bila stvar svrsishodnosti. Čak i njegova knjiga 'Mein Kampf' – njegov ideološki credo, nije bila iznimka. Prema njegovim riječima, ona u velikom dijelu više ne odgovara stvarnosti, on nije smio tako rano definirati svoju ideologiju. Zbog te primjedbe odustao sam od svojih uzaludnih pokušaja da pročitam tu knjigu” (Speer 1972: 115). Na istom tragu, Vilijam Širer je za *Moju borbu* rekao da „ne treba ni spomenuti da se normalnom umu XX veka taj pogled na svet doima kao groteskna kaša skuvana u mozgu nezrelog, neobrazovanog neurotičara” (Širer 2015: 77). Očigledno je da su savremenici izvan nacističkog diskursa o stvarnosti prepoznavali manjkavosti dela i oštro ga kritikovali. Razlozi za to se uočavaju već u samom stilu pisanja, ali i u sadržini koju su prepoznali kao opasnu.

Stilski posmatrano, *Moja borba* je turbulentna, repetitivna, sa lutajućim, nelogičnim skokovima i, barem u prvom izdanju, ispunjena gramatičkim greškama – odražavajući tako poluobrazovanog čoveka, pa se navodi da

³⁷⁸ “It is a pathetic, dog-like face, the face of a man suffering under intolerable wrongs. In a rather more manly way it reproduces the expression of innumerable pictures of Christ crucified, and there is little doubt that that is how Hitler sees himself. The initial, personal cause of his grievance against the universe can only be guessed at; but at any rate the grievance is here. He is the martyr, the victim, Prometheus chained to the rock, the self-sacrificing hero who fights single-handed against impossible odds. If he were killing a mouse he would know how to make it seem like a dragon. One feels, as with Napoleon, that he is fighting against destiny, that he can't win, and yet that he somehow deserves to. The attraction of such a pose is of course enormous; half the films that one sees turn upon some such theme.”

³⁷⁹ “turgid, verbose, shapeless”

³⁸⁰ “Even Hitler's best friends said: Yes, he is an amazing speaker, probably a great leader, perhaps even a political genius – but it's a pity he had to write this stupid book... Mein Kampf did little to establish Hitler's intellectual authority in his party.”

„akademski obrazovani čitaoci, ako se uopšte potrudu da pročitaju ovu Hitlerovu s brda s dola mešavinu, jednoglasno izveštavaju koliko im je knjiga dosadna, neoriginalna, umišljena, stilski iskvarena, koliko predstavlja trućanje do sramotnih granica i, sve u svemu, smatraju da je smešna”³⁸¹ (Koschorke 2017: 133).

Beleži se i da *Moja borba*, „iako [je u pitanju] narativ, nije u skladu sa linearnom, sekvencijalnom organizacijom, koja se očekuje od diskurzivnog traktata ili naracije”³⁸² (McGuire 1977: 2). Ovakve reakcije su postojale 1920-ih, kada su podstakle „snažnu pretpostavku da autor takve knjige nema političku budućnost”³⁸³ (Koschorke 2017: 133–134). Inspirisani time, mnogi strani posmatrači su, godinama kasnije, doživljavali Hitlera kao komičnu karikaturu, ličnost sličnu drugim diktatorima, koji, „uprkos strahu koji stvaraju, nekako uspeju da ispadnu smešni”³⁸⁴, zbog čega je nemački komičar, pisac i režiser turskog porekla Serdar Somundžu (Serdar Somuncu), čitajući *Moju borbu* 1990-ih, komentarisao: „Hitler plus moć jednako je surovost, ali Hitler minus moć je komedija”³⁸⁵ (Somundžu prema Koschorke 2017: 146–151). Poznata je i Čaplinova (Charlie Chaplin) satirična interpretacija Hitlera u ratnoj komediji *Veliki diktator (The Great Dictator)* iz 1940. godine, u kojoj Čaplin potvrđuje svoje stanovište da su sadašnji diktatori „najobičnije lutke kojima rukuju industrijalci i finansijeri” (Sadul 1960: 124). U vreme kada je Čaplin počeo da snima *Velikog diktatora*, septembra 1939. godine, Drugi svetski rat je bio na samom početku, a veliku prednost je predstavljala činjenica da je Čaplin bio sam svoj finansijski gospodar, što mu je davalo nezavisnost u radu (Isto: 125). Ipak, producentima je bilo zaprećeno da će proglasiti „potpuni bojkot” holivudskih filmova u Nemačkoj, „ako Čaplin ili ma ko drugi pokuša da napadne nacizam”, a sam Čaplin je dobijao pretnje atentatima, što je dovelo do određenog pritiska, pod kojim Čaplin nije popustio i jedini se usuđivao da napadne Hitlera (Sadul 1960: 125–127). On je čak u vreme pripremanja filma izjavio da su diktatori „komični” i da je njegov cilj da postigne „da im se publika smeje” (Isto: 130). Ipak, u vreme kada je film počeo da se prikazuje, 1940. godine, sile Osovine su bile formirane, rat je bio u jeku, a nacistička pretnja nije više bila nimalo apstraktna. Film je premijerno prikazan tog decembra 1940. godine u Londonu, usred nemačkih vazdušnih napada. Svakako je to bio neobičan trenutak za pravljenje komedije o Adolfu Hitleru.

Nasuprot reakcijama iz inostranstva, gde su vladali neki drugačiji diskursi o stvarnosti, popularnost dela *Moja borba* u Nemačkoj rasla je zajedno sa popularnošću Hitlera i nacista, da bi vremenom postala obavezna lektira, sa statusom nacionalsocijalističke biblije Trećeg rajha. Kako Širer navodi:

„ono što ga čini značajnim jeste činjenica da su ga onako fanatično prihvatili milioni Nemaca, te, ako je njih naposljetku odveo, kao što jeste, u propast, doveo je takođe do uništenja mnogih miliona nedužnih, poštenih ljudi u samoj Nemačkoj, a posebno van nje” (Širer 2015: 77).

Uprkos svesti o praznini koju bilo koje propagandno delo može da ponudi, u datom kontekstu, vremenu i prostoru, došlo je do gotovo apsolutnog prihvatanja ovog redukcionističkog pogleda na svet, odnosno diskursa o stvarnosti. U prilog tome, u sekundarnoj literaturi o propagandnim delima navodi se i da:

³⁸¹ “academic readers, if they even go to the trouble of reading Hitler’s hodgepodge, unanimously report how boring, unoriginal, bloviating, stylistically mangled, driveling to the point of embarrassment, and altogether laughable they find the book”

³⁸² “Mein Kampf, although it is a narrative, ill conforms to the kind of linear, sequential organization expected of a discursive treatise or narrative”

³⁸³ “the confident assumption that the author of such a book had no political Future”

³⁸⁴ “despite the fear they create, also somehow appear ridiculous”

³⁸⁵ “Hitler plus power is cruel, but Hitler minus power is a comedy.”

„što je mračnija i dvosmislenija frazeologija knjige koja osniva autoritet, to se lakše može apsorbovati kroz selektivnu upotrebu i to je veća unutrašnja sloboda među interesnim grupama koje se formiraju kao odgovor na njen poziv”³⁸⁶ (Koschorke 2017: 133).

Tako je *Moja borba* bila vešto demagoški koncipirana, čime je privukla one koji su bili nezadovoljni situacijom u društvu, okupljajući tako militarističke, ultranacionalističke, antisemitske, antidemokratske i antimarksističke struje. Ovako posmatrano, nije retorička jasnoća, već upravo nejasnost programa to što je utrlo put usponu nacističke partije od male grupe do većinske stranke, a kako je nacistička ideologija raspolagala uglavnom praznim borbenim rečnikom, upravo je ova činjenica ponudila određenim grupama podsticaj da intelektualno pomognu svojim preciznijim formulacijama (up. Koschorke 2017: 148). Tako, zahvaljujući neodređenosti, svako je u ovom delu, tumačeći ga, subjektivno pronalazio podršku za svoje ideje, koje su dodatno afirmisale nacistički diskurs o stvarnosti.

Ali to ne znači da su glavne pristalice nacizma bile lojalne svojim vođama čisto iz ubeđenja, jer oni „više liče na glinu koju treba modelirati, a osnovna organizaciona matrica je konstruisana prema različitim gradacijama volje za odlučnošću”³⁸⁷, pa je tako jedinstvo u odlučnosti, a ne slepa ideološka poslušnost, bilo ujedinjujući element među nacionalsocijalističkim akterima, dovoljno „jak i privlačan da uravnoteži centrifugalne tendencije sistema kojim su dominirali [...] sukobi i rivalstva”³⁸⁸ (Koschorke 2017: 146–147). Volja za ujedinjenjem u jednom diskursu o stvarnosti podrazumevala je aktivno konstruisanje ubeđenja, tamo gde je ono nedostajalo, često represivnim merama, koje su izazivale osećaj bespomoćnosti i strah, ne dozvoljavajući tako glasove onih koji bi se pobunili. Stoga su od neprocenjive važnosti bili glasni i relevantni odjeci otpora Mana, Brehta i svih drugih koji su se usudili na pobunu. Oni su ujedno za Hitlera predstavljali veliku opasnost.

Jasno je da su koncepti iskazani u *Mojoj borbi* značajno uticali na konstrukciju diskursa o stvarnosti koji je Evropu trajno obeležio. Time su joj, iz metaistorijskog ugla, veoma snažno dali značenje o kome se i danas govori i piše. Sve pomenute ideje ne potiču originalno iz Nemačke i treba uzeti u obzir već razne elemente evropske politike između dva svetska rata, koji su mahom antihumanističke i pseudoreligiozne prirode. Ipak, odjek i implementacija ovih ideja, kao i sa njom povezani mehanizam konstrukcije diskursa o stvarnosti bio je toliko jak, da se iz Nemačke kao centra relativno lako proširio po drugim državama Evrope, zahvatajući i njen krajnji istok, uključujući i Rumuniju kao periferiju, odnosno malu zemlju u razvoju, čiji se jedan deo stanovništva priklonio Hitlerovoj filozofiji, koja je bila propagirana kroz Kodreanuovu politiku.

³⁸⁶ “the darker and more ambiguous the phraseology of the authority-founding book, the more easily it can be absorbed through selective usage, and the greater the internal latitude among the interest groups that form in response to its call”

³⁸⁷ “more like clay to be modeled, and the basic organizational matrix is constructed according to the various gradations of the will to decisiveness.”

³⁸⁸ “strong and attractive enough to balance the centrifugal tendencies of a system dominated by [...] skirmishes and rivalries.”

8.2 Cenzurisana stvarnost i propaganda u međuratnoj Rumuniji

Osećao sam da smo na ivici da uđemo u period koji sam predvideo i kojeg sam se plašio još od studentskih godina, eru koju sam u sebi nazvao „vreme kada više nećemo biti slobodni da radimo šta želimo.” Bilo je to ne stvar anarhične, antisocijalne slobode, već slobode stvaranja u skladu sa svojim pozivima i mogućnostima. U suštini, sloboda da se „kultura” učini jedinim što je za sada izgledalo kao odlučujuće za nas Rumune.

— Mirča Elijade (Mircae Eliade)

Nakon Prvog svetskog rata, kulturna i politička scena u Rumuniji nije bila homogena, što je predstavljalo značajnu prepreku za političke stranke koje su pretendovale na nacionalnu političku misiju. Mada su se očekivanja i situacije uveliko razlikovale od Banata do Besarabije, političke partije su mahom primenjivale tradicionalne metode mobilizacije kao što su govori, brošure i predizborni plakati. Iako nije poznato kakav efekat su ove metode imale na terenu, neke partije, prvenstveno Kodreanuova Legija, sistematično su se prilagođavale ruralnim sredinama i njihovim potrebama, gde su veoma često koristile izvornu kulturu, a posebno narodne pesme, za prenošenje svojih poruka, kao i sistem novih, inovativnih metoda propagande (v. Schmitt, Radu 2017: 18). Ovim metodama se, iz imagološke perspektive, kao i na primeru Nemačke, gradio diskurs o stvarnosti gde su postojali Rumuni i „oni drugi”, neprijatelji, koji su ugrožavali rumunstvo.

Takođe, između dva svetska rata stranke počinju da razvijaju jedan novi vid vizuelne propagande kome ranije nisu pridavali veliki značaj – fotografije partijskih lidera i karikature kojima se negativno prikazuju politički protivnici ili manjinske grupe poput Jevreja (v. Schmitt, Radu 2017: 18). S druge strane, žandarmerijske snage su tradicionalno sprovodile vladine politike u ruralnoj Rumuniji, distribuišući alkohol i sitne poklone među seoskim glasačima, vrlo često tako doprinoseći visokom stepenu nasilja u izbornim periodima, koje je kulminiralo kada su se paravojne grupe povezale sa političkim strankama (Isto). Ipak, uprkos fenomenu partijske propagande, seosko stanovništvo bi ubrzo bivalo razočarano u politički život, shvatajući da ih stranka manipuliše, te su jedini izlaz iz siromaštva i gladi nalazili upravo u legionarskom pokretu koji je svojim radnim kampovima konkretno pružao pomoć seoskoj zajednici.

Rumunski ultradesničarski fašizam Kodreanuove Legije, poznat kao „palingenetski³⁸⁹ oblik populističkog ultranacionalizma” (Griffin 1993: 26), svoju popularnost u znatnoj meri duguje vrlo specifičnom propagandnom stilu, koji je bio proizvod ne samo njegovih ideoloških principa, nego i datog istorijskog i društveno-ekonomskog konteksta. Sama organizacija pokreta je umnogome doprinela njegovoj velikoj ezoteričnoj privlačnosti (up. Eatwell 1992: 162, 172–174). Upravo sprega ideologije i specifične propagande može da objasni takav rast popularnosti organizacije koja se razvila za svega deset godina iz grupe od pet studenata do jedinog masovnog pokreta u istoriji Rumunije i treće najveće fašističke organizacije u Evropi (up. Payne 2006: 357).

Kako bi to postigla, Legija je usvojila strategije koje su doprinele njenoj popularnosti u međuratnom periodu. Te strategije nisu bile samo „instrument legionarske propagande” (v. Haynes 2008: 943–967), nego i obrazovni projekat, usmeren na fizičku i duhovnu komponentu, a njihova propagandna vrednost leži upravo u doživljaju samih legionara, što predstavlja izraz palingenetičkog projekta usmerenog na radikalnu transformaciju rumunskog društva.

Distinktivno za rumunski kontekst bilo je shvatanje da je pokretanje radnih kampova, pored toga što je doprinelo izgradnji rumunskog društva, bilo daleko značajnije kao propagandno sredstvo nego što je to bila tada savremena izborna propaganda putem medija, koja bi u pretežno ruralnoj zemlji, kao što je bila Rumunija, bila daleko manje efikasna od direktnog kontakta sa stanovništvom. Tako je legionarski ultradesničarski pokret kroz svoje radne kampove sebe

³⁸⁹ Palingeneza označava koncept novog stvaranja nacije (v. Klajn, Šipka 2006: 876).

predstavio kao primer altruističke posvećenosti opštem dobru i solidarnosti između ljudi iz različitih delova Rumunije. Sami radni kampovi su bili koncipirani kao praktična primena principa pokreta, demonstracija legionarske ideologije u praksi, dok je njihova retorika istovremeno prevedena u uzornu praksu aktivizma, što je pokret činilo drugačijim od svih drugih političkih organizacija u međuratnoj Rumuniji.

Sa druge strane, upravo ovi projekti konstruktivnog rada su poslužili da se ublaži efekat ekstremnog političkog nasilja naoružanih paravojnih grupa, politički terorizam i izvođenje ili podsticanje antisemitskih pogroma. Kroz konstruktivan rad su se promovisali kao nepravedno proganjana pozitivna politička snaga, a sopstvene nasilne akcije su predstavljali kao reakcije na brutalnost vlasti, ono na šta je većinsko seosko stanovništvo već naviklo, posebno tokom predizbornih kampanja. Upravo ti sukobi sa vlastima, kao i sve veće protivljenje države onome što je zapravo bio alternativni, nedržavni projekat modernizacije Rumunije umnogome su doprineli popularnosti pokreta, što im je pomoglo da se predstavljaju kao autentični predstavnici običnog naroda.

Kodreanu je, nakon boravka u zatvoru, preinačio putanju kojom je krenuo pokret, ostavljajući nasilje iza sebe i preusmeravajući se na samousavršavanje kroz stvaralački rad i disciplinu, a pre svega veru u boga i u sebe, čime je razrađena vizija pokreta za konstrukciju novog, modernog Rumuna (up. Nagy-Talavera 2001: 397–398, 402–406). Nakon oslobađajuće presude, legionari su pokrenuli prvi radni projekat – izgradnju studentskog doma, koji su Kodreanu i dvadesetak njegovih sledbenika otpočeli proizvodnjom cigle. Kamp je otvoren na obali reke Prut 8. maja 1924. godine uz versku službu, i vrlo brzo je ispunio jedan od primarnih ciljeva – demonstraciju činjenice lokalnim seljacima i radnicima da intelektualci ne beže od rada – čime su pridobili opštu podršku, istovremeno ostvarujući i obrazovnu komponentu, odnosno „oplemenjivanje radom” (Sima 1995: 21), što će postati karakteristično za slične naredne poduhvate. Izgradnja studentskog doma podstakla je još jednu radnu akciju, usled nedostatka finansiranja, pa se deo legionara fokusirao na baštu sa povrćem u Jašiju, gde je bio plan da studenti proizvode hranu potrebnu onima koji rade na građevinskom projektu sa ciglama.

Pod maskom mirnog dobrovoljnog rada, studenti nacionalisti su i dalje podsticali stanovništvo na antisemitizam i nasilje, a brza i brutalna reakcija vlasti je dovela do rastućih simpatija prema nacionalistima. Kao rezultat intervencije policije, ovaj prvi dobrovoljni radni projekat je ugašen, a hapšenje studenata privuklo je znatno veću pažnju javnosti nego sam projekat. Naknadno, Kodreanu je ubio prefekta policije koga je smatrao odgovornim za hapšenje, zatvaranje i mučenje studenata nacionalista, a njegovo suđenje i konačno oslobađanje doneli su mu nacionalnu slavu (up. Cârstocea 2017: 170). U svemu tome Kodreanu je video potvrdu svog stava da su disciplina i rad iznad ideja, što se zaista pokazalo od najveće važnosti za ideologiju, organizaciju i propagandnu strategiju legijskog pokreta.

Legionarski pristup organizacionim principima i strategijama mobilizacije se takođe pokazao veoma uspešnim u privlačenju novih regruta. Čelijska organizacija legionarskog pokreta, u grupama od tri do trinaest članova, koji su se u početku nazivali „jezgrom”, a kasnije „gnezdom”, dok su ćelije u ženskoj organizaciji bile poznate kao „tvrđave”, omogućavala je autonomno delovanje svake ćelije ponaosob sa vođom koji nije bio izabran ni imenovan, već je tu poziciju preuzimao na osnovu svojih izvornih leaderskih veština, prepoznatih od strane članova gnezda (up. Codreanu 1940: 15–20). Dodatno, kako im se povećavao broj, gnezda i tvrđave su se organizovale u mreže na nivou sela ili grada, pokrajine, okruga i regiona (Codreanu 1976), i to po paravojnim linijama. Kako su, usled finansijske situacije, morali da se oslanjaju skoro isključivo na dobrovoljne priloge, to su uspešno pretvorili u vrlinu, naglašavajući altruizam i posvećenost svojih sledbenika, koji su žrtvovali svoje vreme i rad da bi se obezbedilo dalje postojanje organizacije.

Ovaj novi legionarski propagandni stil, delimično podstaknut nedostatkom sredstava, može se definisati kao praksa koja je imala za cilj da navikne svoje članove na trud, strogu disciplinu, ćutanje i odgovornost, što je naišlo na dobar prijem među seoskim stanovništvom. Kako bi se još

više približili običnom narodu, legionari su krenuli peške ili na konjima po selima Besarabije, obučeni u tradicionalnu seljačku nošnju, koristeći se verskom simbolikom, kako u svojim govorima tako i u izgledu, a jedna takva propagandna turneja, koju je započeo Kodreanu sa svojih dvadeset sledbenika u januaru 1930. godine, završila se skupom na kojem je prisustvovalo oko 13.000 ljudi (v. Cârstocea 2017: 173).

Dokazano uspešan, ovaj metod je primenjen i u izbornoj propagandi, i mada pokret nije ušao u parlament na opštim izborima u maju 1931. godine, uspeo je da pobedi na dva naknadna izbora u dva okruga, tokom avgusta 1931. i aprila 1932. godine, na osnovu čega su Kornelije Kodreanu i njegov otac ušli u parlament kao predstavnici pokreta (v. Cârstocea 2017: 173).

Rastuća popularnost Legije pokazala se i kroz rezultate opštih parlamentarnih izbora u julu 1932. godine, na kojima je broj glasova uočljivo rastao i Legija je uspela da uđe sa pet predstavnika u parlament. Štaviše, popularnost pokreta se ogledala i u proširenju izbornog učešća na teritoriji: 1931. godine, legionari su imali registrovane liste kandidata u sedamnaest okruga; a samo godinu dana kasnije u trideset šest okruga (v. Codreanu 1976). Pozivajući se na propagandne metode koje su koristili, policijski izveštaji navode da je uspeh Legije posledica intenzivne i stalne propagande koju sprovodi po selima sa svojim odanim pristalicama, jer su seljaci impresionirani njihovim posetama, dok legionari znaju kako da dopru do njih, raspitujući se za sve njihove potrebe i nevolje dok sede u opuštenoj atmosferi oko ključale supe ili palente i razgovaraju o svemu (up. Cârstocea 2017: 173–174).

Kodreanu se i lično sastajao sa seljacima, slušao njihove pritužbe i prikupljao njihove peticije (Isto), što je bilo izuzetno retko u međuratnoj Rumuniji, pošto su se vođe tradicionalnih stranaka oslanjale na profesionalne predstavnike, zanemarujući značaj ličnog kontakta u psihologiji masa, pomoću kog je bilo lakše konstruisati određene predstave i narative. Obučeni u seljačku nošnju i veoma često i sami seljačkog porekla, legionari su izgledali mnogo bliži stvarnosti običnog naroda u većinski poljoprivrednoj zemlji. Kao rezultat toga, jedan policijski izveštaj hvali ovakvu propagandnu strategiju i smatra je mnogo efikasnijom od drugih pristupa, zaključujući da je organizacija u punom zamahu i, ako opstane u tom obliku, moći će samo da napreduje (Cârstocea 2017: 174). Ipak, legionarska propaganda po ruralnim delovima Rumunije pretvarala se često u kvazimesijanizam:

„Причало се да групе студената тихо стижу у села, помажу сељацима у њиховим пословима, поправљају путеве и мостове, проширују канале за наводњавање и копају канале у сушним областима, и тада одлазе, најављујући да ће Онај који треба да дође ускоро посетити село. Ускоро Капетан са групом својих момака стиже у центар села, сјаше с коња, пољуби земљу, и одлази без речи. Народ гледа широм отворених очију, маше главом и пита се: 'Је ли ово неки светац?' Тада неколико легионара стиже у село, скривају на разне начине свој идентитет и заврше посао освајања душа” (Argetoianu prema Димитријевић 2021/a: 9).

Populističke karakteristike ovakvog propagandnog stila su tako donele pokretu prve izborne uspehe, što se odražavalo tokom čitavog perioda njegovog postojanja. Istovremeno, sličnost legionarske propagande sa drugim fašističkim pokretima zabeležena je i u policijskim izveštajima, u kojima se navodi kako je Kodreanu mnogo bliži Hitleru, pošto radi aktivno i praktično, dok je, za razliku od njega, A.C. Kuza običan doktrinarac, što objašnjava činjenicu da Kuza, uprkos karijeri koja je trajala četrdeset godina, nije napravio napredak, dok je Kodreanu za relativno kratko vreme stekao značajan broj pristalica (v. Cârstocea 2017: 168). Zaista, iz gotovo beznačajne organizacije, koja je u januaru 1929. godine brojala manje od četiri stotine članova, do 1933. godine Legija je postala ozbiljan pokret, čiji je propagandni stil, inače novina u međuratnoj Rumuniji, značajno doprineo njenoj sve većoj brojnosti i popularnosti (up. Sima 1995: 56).

Uz popularnost, rasla je i prisutnost pripadnika pokreta u projektima izgradnje. Tako su u narednim godinama usledili projekti u okviru objekata za verske namene, izrada cigli za izgradnju domova kulture, puteva, mostova, kuća za siromašne meštane, škola, štabova legionara, domova učenika, kabina za skijaše, mauzoleja za poginule vojnike u Prvom svetskom ratu, bolnica, kanala za skretanje toka reke i sprečavanje poplava i spomenika legionarskim herojima (v. Cârstocea 2017: 194).

Mada su neki od radnih kampova osnovani i u gradovima, većina projekata je bila usmerena na selo i u njima su učestvovali seljaci, često imajući i vodeću ulogu (up. Țurcan 1936: 19). Ovo interesovanje za ruralnu sredinu razlikovalo je legionarski pristup modernizaciji od državnog pristupa u međuratnoj Rumuniji, koja je težila ubrzanoj urbanizaciji i usklađivanju Rumunije sa zapadnom Evropom. Povrh toga, legionarski pristup je bio drugačiji i od drugih fašističkih režima, poput italijanskog ili nemačkog, gde jesu slavili selo, ali su se iza toga krili viši ciljevi urbane modernosti (v. Griffin 2007). Kao takva, Legija je bila prilagođena stvarnosti Rumunije u pokušaju da ostane verna onome što su legionari doživljavali kao autentičnu priču običnog, ruralnog naroda za koji su tvrdili da ga predstavljaju. Takođe, s obzirom na sveobuhvatnu geografsku rasprostranjenost, čini se opravdanom tvrdnja Legionarskog pokreta da je sistem radnih kampova bio nacionalni projekat, mada brojčana distribucija takođe ukazuje na izbor lokacija gde su etnički Rumuni predstavljali većinu stanovništva, i izbegavanje područja sa značajnim nacionalnim manjinama, što je očekivano za ultranacionalistički pokret i predstavlja još jedan pokazatelj njihovog propagandnog pristupa.

Standardan dnevni raspored u jednom od kampova bio je vrlo rigidan i podrazumevao je trubu za buđenje u 5.30 časova, gimnastičke vežbe od 6 do 7, doručak u 7, rad na gradilištu od 7.30 do 13 časova, ručak od 13 do 14 kada se čitaju naredbe, odmor od 14 do 15 časova, rad od 15 do 19, večeru od 19 do 20 časova, građansko vaspitanje od 20 do 22 i gašenje svetla u 22 časa (v. Macrin 1935: 19). Nedeljom i hrišćanskim praznicima legionari su prisustvovali crkvenoj službi, a to su bili i jedini dani kada su posetioci formalno primani u kampove (Isto: 22). U okviru obrazovanja omladine u radnim kampovima, gde su se kombinovali fizički i intelektualni aspekti, naglašavana je nova duhovnost – hrišćanski nacionalizam koji je legionarski pokret promovisao, te su glavne teme na građanskom vaspitanju bile odnos Legije prema crkvi, značaj radnih kampova, razlika između legionarske i demokratske duhovnosti, duh rada, Legionarska disciplina i drugarstvo, odnos legionara prema svetu van Legije, misticizam, deset legionarskih zapovesti, i mnoge druge slične teme (Isto). Dakle, bile su to sesije indoktrinacije, pri čemu se legionarski pokret posmatrao kao mikrokosmos koji je predstavljao oličenje predviđenog fašističkog rumunskog društva, konstantno ističući razlike između legionarskog pokreta i svih demokratskih političkih partija u Rumuniji, kao i legionarsko odbacivanje „drugosti” kao što su bili judaizam i slobodno zidarstvo. Legionari su osuđivali demokratske politike uopšte, a Jevreje predstavljali kao najveće neprijatelje svega rumunskog (v. Codreanu 1976).

Kampovi su konačno zabranjeni u jesen 1936. godine (Heinen 2006: 262), a zatvaranje jednog od poslednjih kampova, kod grada Predeala, gde su legionari gradili mauzolej vojnicima palim u borbama na nekadašnjoj granici Rumunije i Austrougarske u Prvom svetskom ratu, izazvalo je burno negodovanje javnosti, jer su žandarmi brutalno napali kamp i uništili mauzolej, oskrnavivši kosti vojnika i verskih predmeta (ikone, raspeća, zavetne sveće, knjigu jevanđelja) postavljenih u izgradnji koja se privodila kraju (up. Codreanu 1951: 78–80). Priča o legionarskim radnim kampovima u međuratnoj Rumuniji završila se onako kako je i počela – samovoljnom i brutalnom akcijom vlasti.

Popularnost pokreta potvrđena je na opštim izborima, kada je stranka *Sve za zemlju (Totul Pentru Tara)* – preimenovana Legija – zauzela treće mesto, premašujući tako i najoptimističnija očekivanja legijskog rukovodstva (v. Cârstocea 2017: 184). Strategije mobilizacije koje je pokret koristio oko 1930. godine bile su ključne za ovaj izborni uspeh, a među njima je sistem radnih kampova bio jedna od najvažnijih, a vrlo verovatno i najvažnija strategija.

Pored masovne propagande kroz radne kampove, medijska pokrivenost u legionarskim i drugim desničarskim publikacijama nije zaostajala. Na primer, legionari su 1936. godine izdali dva albuma sa fotografijama legionarskog pokreta tokom međuratnog perioda, a te slike su korišćene za štampanje legionarskih kalendara, razglednica, pa čak i izbornih plakata za opšte izbore 1937. godine (v. Cârstocea 2017: 191). Čak je i jedan od najstarijih i uglednijih nacionalističkih nedeljnika u Transilvaniji, *Sloboda (Libertatea)*, u to vreme imao stalnu kolumnu posvećenu aktuelnim legionarskim projektima.

Kako su mnogi legionarski projekti bili usmereni na crkvenu imovinu, podrška sveštenstva je postala još jedan važan faktor u obezbeđivanju simpatija veoma religioznog stanovništva i javni blagoslovi crkvenih velikodostojnika nisu bili retki. Primer za to je potez mitropolita besarabijskog Gurijala, koji je sa javnošću podelio duboku očaranost legionarskom omladinom i običnim ljudima koji legionare prate u konstruktivnom radu, moleći se bogu za jačanje i rast legionarske organizacije, koja ima čisto hrišćanski karakter (Isto: 192). Učešće sveštenstva u radnim kampovima, posebno u službama povodom otvaranja ili zatvaranja logora i u raznim verskim ceremonijama koje su se tamo proslavljale, kao na primer venčanja i krštenja, takođe je bilo veoma važno, s obzirom na njihov autoritet među seljačkim stanovništvom (up. Haynes 2008: 957), jer su na taj način doprinosili ugledu pokreta i davali mu verski legitimitet. Iako je od strane patrijarha prvobitno bilo zabranjeno pravoslavnim sveštenicima da pružaju podršku ovim projektima, uz obrazloženje da se pod okriljem dobrovoljnog rada krije pridobijanje stanovništva za legionarske ideje, niže sveštenstvo se priključivalo pokretu, što samo potvrđuje popularnost Legije (v. Cârstocea 2017: 192).

Dakle, sistem radnih kampova je, kao bitan sastavni deo fašističkog projekta izgradnje nove Rumunije, od samog početka bio strateški osmišljen da se suprotstavi optužbama za promovisanje nasilja. Iako je pokret u znatnoj meri uspeo da ostvari međuklasnu i međuregionalnu solidarnost učesnika u radnim kampovima, i uspeo da mobilise javnu podršku za njih, sistem legijskog dobrovoljnog rada je na kraju promovisao mnogo radikalniji i isključiviji nacionalistički i antisemitski projekat od onog koji je započeo u međuratnom periodu. Nastali među antisemitskim studentskim pokretima oko 1920. godine, baš kao i sama Legija, radni kampovi su bili reakcija na kapitalističku eksploataciju, usko povezanu sa jevrejskom manjinom, pa su legionari, vođeni tim idejama, često imali direktne podstreke na ubistvo Jevreja, ponekad čak koristeći izraz *istrebljenje* (v. Cârstocea 2017: 194). Kroz antisemitsku propagandu i propagiranje vojničke discipline, u skladu sa Kodreanuovom vizijom organizacije kao paravojne organizacije mladih, legijski pokret je sasvim sigurno bio mnogo više škola i vojska nego obična politička partija (v. Codreanu 1976).

Kada je na rumunskim parlamentarnim izborima u decembru 1937. godine, Legija dobila 16 procenata glasova, vlada je postala ozbiljno zabrinuta za političku stabilnost zemlje, nakon čega je Kodreanu ubijen 1938. godine po naređenju kralja Karola II.

Nacionalistička, antisemitska ideologija i teror kojim je Kodreanu indoktrinirao svoje legionare u zelenim košuljama nastavljeni su i nakon njegove smrti. Još jedan premijer je ubijen na ulici 1939. godine, kao i dva bivša premijera i druge značajne političke ličnosti u jednoj noći nasilja u novembru 1940. godine.

U periodu od septembra 1940. do januara 1941. godine Legija je delila vlast u nacionalnoj vladi i sistematski sprovodila fašistički diktatorski program svog osnivača, što je bio period sve većeg antisemitskog zastrašivanja i progona, koji je kulminirao masakrom 121 Jevreja, uništavanjem sinagoga i pljačkom stotina jevrejskih domova i kancelarija u pogromu u Bukureštu januara 1941. godine. Kodreanuove ideje su takođe imale odjeka u periodu tokom rata, kada je naciju predvodio fašistički orijentisani Jon Antonesku. Rumunija se tako nalazi na neslavnom drugom mestu po broju ubijenih Jevreja tokom Holokausta, dakle odmah posle Nemaca (up. Ancel 2005: 252–275).

S druge strane, mada cenzura nije postojala u onom obliku u kom je bila zastupljena u nacističkoj Nemačkoj, zabranjivanje i zatvaranje radnih kampova, kao i ukidanje grupe *Kriterion*

1934. godine jasno je pokazalo da ipak postoje granice umetničkog izražavanja u to vreme. Pozorišni skandal u štampi, koji je izjednačio intelektualnu i umetničku hrabrost sa moralnom korupcijom uspeo je da uništi najeksperimentalnije, najdemokratskije, intelektualno i kulturno društvo u Bukureštu. Udruženje *Kriterion*, koje su u Bukureštu oko 1930. godine osnovali neki od najbriljantnijih mladih intelektualaca u zemlji, vezani prijateljstvom i snom o novoj, modernoj Rumuniji, sa članovima kao sto su istoričar Mirča Elijade, kritičar Petru Komarnescu (Petru Comarnescu), jevrejski dramaturg Mihail Sebastijan i mnoštvo drugih filozofa i umetnika, izgradilo je živu kulturnu scenu koja je cvetala nekoliko kratkih godina, pre nego što je fašizam podelio njihove redove, a krajnje desničarska Gvozdena garda zasenila privlačnost liberalizma za većinu rumunske intelektualne elite (v. Bejan 2019). Tokom dve godine svoga postojanja, društvo je organizovalo niz događaja, od vizuelne umetnosti do izvođenja uživo, od čitanja do predavanja, a njihovo postojanje je okončano skandalom i optužbama za ispoljavanje homoseksualizma i to nakon plesne predstave Gabrijela Negrija (Gabriel Negri). Taj skandal, prisutan u štampi dugo nakon incidenta, bio je toliko ponižavajući za članove društva da su se neki članovi u potpunosti povukli sa scene, odbijajući da ikada više drže predavanja u javnosti, dok je tiraž novina *Vera (Credinta)*, koji je skandal inicirao naglo skočio (v. Bejan 2019: 177–193).

U tom smislu, umetnička scena u međuratnom Bukureštu je bila na neki način toliko neodređeno slobodna da učesnici nisu bili sigurni gde su granice, te su učili na osnovu pokušaja i grešaka. Dakle, cenzura jeste postojala u to vreme, samo ne otvoreno i ne zvanično, nego više prećutno i potajno u dosluhu sa vladajućim normativima tadašnjeg političkog miljea, a mete su uključivale sve aspekte koji su ugrožavali tradicionalnu rumunsku pravoslavnost i bezbednost države.

Jedan članak u novinama *Univerzum (Universul)* žalio se na proizvoljnost cenzure koju je nametnula vlada, jer nije postojao jasan okvir i teme o kojima su mogli da pišu, te ono o čemu su pisali u toku jednog dana, već sutra je moglo biti cenzurisano (up. *Universul* 1935: No 44)³⁹⁰. Osim antinacionalističkih, irendentističkih i prosemitskih tekstova, glavna meta cenzora bila je literatura koju su smatrali pornografskom, mada su intelektualni krugovi Bukurešta bili prilično liberalni po pitanju takvih književnih tema.

Pisci i umetnici su neosporno nastavili dalje da stvaraju i objavljuju svoje tekstove i u uslovima te prikrivene cenzure. Mada u Rumuniji nije bilo tajnog izdavaštva, pisci su pokušavali da idu do krajnjih granica dozvoljenog, a od čitalaca se očekivalo da čitaju između redova i zamisle neizgovorenu, ali sugerisanu poruku. Međutim, situacija je bila znatno drugačija među jevrejskim stvaraocima u tom periodu. Uprkos tome što jevrejski pisci nisu bili zabranjivani i njihova dela uništavana kao u Nemačkoj, izdavači su odbijali da objavljuju njihove tekstove, moguće i iz straha, s obzirom da granice dozvoljenog nisu bile jasne i njihove predstave su bile isključivane iz repertoara i oni sami izopštavani iz društava kojima su pripadali.

Jedno od najboljih dela koje detaljno opisuje ovu situaciju je posthumno objavljen *Dnevnik 1935–1944* Mihaila Sebastijana (v. Sebastian 2000), rumunskog pisca jevrejskog porekla, koji je bio član boemskih krugova Bukurešta kao pisac i novinar lista *Reč (Cuvântul)*, časopisa koji je uređivao njegov mentor, filozof i publicista Naje Jonesku. Njegovi dnevnički zapisi prate promenu u stavu njegovih savremenika kao što je Naje Jonesku. Sebastijan prati ovu promenu u realnom vremenu, iz sopstvenog iskustva kada njegovi prijatelji počinju da ga izbegavaju, njegove drame se povlače iz pozorišnih programa, a novine za koje je nekada pisao postaju sve ekstremnije desničarske. Sa druge strane, nije bio pošteđen ni od strane same jevrejske zajednice, koja ga je smatrala izdajnikom jer je izabrao da piše pod rumunskim, a ne svojim jevrejskim imenom, Josif Hehter. Nakon što je 1934. godine objavio roman *Već dve hiljade godina...*, o kome je već bilo reči u ovom radu (v. poglavlje 6.1.1)³⁹¹, Sebastijan se našao na udaru čitavog političkog spektra,

³⁹⁰ *Universul literar*. nr 44, 1925

³⁹¹ Pogledati poglavlje 6.1.1 Metaistorijski pogled na nemačku književnost u ekstremizovanom diskursu o stvarnosti.j

uključujući i cionističke zajednice i jevrejske komunističke krugove, koji su mu zamerali što je objavio knjigu sa izrazito antisemitskim predgovorom svog mentora Joneskua.

Dakle, na ovaj način, putem vrlo agresivne, inovativne propagande i prikrivene cenzure u međuratnom periodu, konstruisala se svest rumunskog stanovništva, kako seljaka tako i intelektualaca, pa je stanovništvo, indoktrinirano takvom propagandom, pružalo sve veću i безусловnu podršku ekstremizovanoj političkoj desnici i Gvozdenoj gardi. To znači da je, kao na primeru Nemačke, totalitaristički diskurs o stvarnosti uspeo da, imagološki posmatrano, putem propagande napravi jasnu granicu i razliku u odnosu „mi” i „drugi”, čime su među sledbenicima konstruisana uverenja o drugima kao neprijateljima, što je podsticalo konkretne diskriminatorne akcije. U ovakavom kontekstu se, iz metaistorijskog ugla, konstruisao fašistički diskurs o stvarnosti, koji je značajno obeležio istorijsku paradigmu Rumunije.

8.2.1 Odrazi (de)konstrukcije kroz Celanovo stvaralaštvo

Tvoja kosa od pepela Sulamko kopamo grob u vazduhu tu nije tesno

— Paul Celan (Paul Celan)

Jedna od mnogih žrtava fašističkog režima u Rumuniji bio je Paul Celan (Paul Celan), po poreklu nemački Jevrejin, inicijalno nastanjen u Rumuniji. Smatra se jednim od najuticajnijih pesnika koji je stvarao na nemačkom jeziku. Uprkos tome što je proveo neko vreme u nemačkom logoru i što su mu roditelji stradali u koncentracionom logoru, Celan je nastavio da piše zagonetne stihove na nemačkom jeziku, jer, kako je sam rekao:

„Samo je jedna stvar ostala dostupna, bliska i sigurna usled svih gubitaka: jezik. Da, jezik. Uprkos svemu, ostao je siguran od gubitka. Ali morao je da prođe kroz sopstveni nedostatak odgovora, kroz zastrašujuću tišinu, kroz hiljadu tama smrtonosnog govora. Prošao je. Nije mi dao reči za ono što se dešava, ali je prošao kroz to. Prošao i mogao se ponovo pojaviti, 'obogaćen' svim tim”³⁹² (Celan prema Waldrop 2003: 34).

Rođen kao Paul Ancel (Paul Ancel) 1920. godine u porodici jevrejskog porekla u Černovcima, glavnom gradu Bukovine, pisao je pod pseudonimom *Paul Celan*. Černovci, koji su prethodno pripadali Austriji, posle pada Austrougarske 1918. godine pripojeni su Rumuniji, a danas se nalaze u Ukrajini i već iz ovih podataka naslućuje se da je geopolitička dinamika ovog mesta bila izrazito turbulentna.

Poznato je da je obrazovano jevrejsko stanovništvo ovog kraja u to vreme govorilo nemački (up. Dol 1971: 506), usled snažnog austrougarskog uticaja u multikulturalnoj sredini glavnog grada Bukovine. Snažan nemački uticaj u ovim krajevima bio je uslovljen velikim brojem doseljenih Nemaca iz Austrije i jugozapadne Nemačke krajem 18. veka, nakon što je austrougarski car Jozef II počeo da naseljava ove krajeve Nemcima kako bi zaštitio svoje istočne provincije od otomanskog i ruskog uticaja, čime je Bukovina³⁹³ postala jedna heterogena sredina (up. Colin 1991: 6).

³⁹² “Only one thing remained reachable, close and secure amid all losses: language. Yes, language. In spite of everything, it remained secure against loss. But it had to go through its own lack of answers, through terrifying silence, through the thousand darknesses of murderous speech. It went through. It gave me no words for what was happening, but went through it. Went through it and could resurface, 'enriched' by it all.”

³⁹³ Tokom Prvog svetskog rata, rumunske i ruske trupe su okupirale Bukovinu, želeći da je pripoje rumunskoj, odnosno ruskoj (ukrajinskoj) strani. Nakon nemira, Bukovina je pripala Rumuniji 1918. godine, međutim, kako Kolin navodi,

Paulovo obrazovanje bilo je tipično za srednju klasu, a u okviru takvog obrazovanja judaizam je služio više kao moralna struktura, manje kao religija (up. Chalfen 1991: 37). Školovanje je započeo na nemačkom, ali ga je porodica premestila u cionističku hebrejsku školu, gde je učio i rumunski. Međutim, Celan je od samog početka bio naklonjen nemačkom jeziku, čak i nakon Holokausta, kada je nastavio da piše svoje pesme na nemačkom, ili, kako se u literaturi navodi, pisao je svoje pesme na jeziju, koji je zbog porodične priče za njega „i jezik ubica”, „što stvara fundamentalni sukob u njegovoj poeziji”³⁹⁴ (Englund 2012: 39).

Celan je studirao u Parizu, a vratio se u Rumuniju neposredno pre izbijanja Drugog svetskog rata. Do kraja rata Černovci su, kao rezultat dogovora između Hitlera i Staljina, pripali sovjetskoj Ukrajini (up. Žukovski, Subteljni 2018: 149–150). Menjajući zvaničnu državu u kojoj se nalazi, sam grad je podrazumevao multikulturalnost, pa je Celan odrastao govoreći nekoliko jezika, uključujući nemački, rumunski, ruski, francuski i jidiš. U tom okruženju, veoma rano je postao svestan rastućeg antisemitizma i na tu temu je u pismima svojoj rođaci 1934. godine napisao:

„Kada je reč o antisemitizmu u našoj školi, na tu temu bih mogao da napišem knjigu od tri stotine strana”³⁹⁵ (Celan prema Chalfen 1991: 51).

Ejmi Kolin navodi da su jevrejski elementi rumunske kulture kulminirali, uprkos nacionalizmu i fašizmu, koji su postajali sve prisutniji u Bukovini između 1920. i 1930. godine (up. Colin 1991: xiii). U vreme kada je Celan bio adolescent, jačanje nacionalizma bilo je vidno prisutno u svim aspektima društva: sve vodeće položaje u državnoj službi, u parlamentu i u vladi, zauzimali su isključivo Rumuni, jedini dozvoljeni jezik u nastavi postao je rumunski, a levičarske novine, koje su uređivali uglavnom Jevreji nemačkog maternjeg jezika, bile su podvrgavane ozbiljnoj cenzuri, i bilo je obavezno da se prva strana svakog izdanja uvek štampa na rumunskom jeziku – ova ekstremna diskriminacija podsticala je Jevreje da se masovno okreću cionizmu i komunizmu (up. Colin 1991: 8). To im je, imagološki posmatrano, dodavalo još jednu „drugost” na njihovu već postojeću „drugost”, kojoj po jevrejskom poreklu pripadaju. U junu 1940. godine, u skladu sa Sporazumom Ribentrop-Molotov³⁹⁶, Rumunija je bila u obavezi da se odrekne severnog dela Bukovine u korist Sovjetskog Saveza, koji je veoma brzo uspostavio gvozdeni režim, sprovodio opštu rusifikaciju i na sva vidna i bitna gradska mesta postavio portrete Staljina, Lenjina, Marksa i Engelsa (v. Colin 1991: 9). Ova dešavanja su služila dekonstrukciji lokalne istinite priče i nametanju sovjetske, kroz proces konstrukcije putem propagande, cenzure i ostalih instrumenata građenja jedne istinite priče.

Celan se u Černovce vratio juna 1939. godine, gde ga je već u septembru dočekao rat, tako da nije mogao da se vrati u Francusku. Upisao je studije romanistike, a nakon što je Crvena armija okupirala grad u junu 1940. godine, a okupacione snage sovjetizirale univerzitet, Celan je naučio ruski kako bi bio prevodilac (up. Bekker 2008: xiii). Tada je upoznao glumicu Rut Lackner (Ruth Lackner), svoju prvu veliku ljubav i inspiraciju za mnoge pesme. Kako Bekker navodi, u junu 1941. godine, Sovjeti su deportovali na hiljade ljudi iz Černovaca u Sibir, nakon čega su Rumuni, a ubrzo zatim Nemci, preuzeli kontrolu nad gradom (up. Bekker 2008: xii). Prvi sistematski masakri Jevreja – nakon pljačke i pogroma – počeli su ubrzo nakon što je grad zauzet, a zatim su usledile i naknadne deportacije. Paulovi roditelji su deportovani u koncentracioni logor, gde 1942. godine njegov otac

naredne, 1919. godine, sporazumom u Sen Žermenu ovo pripajanje je poništeno, i građanima Bukovine dato je pravo da biraju rumunsko ili austrijsko državljanstvo, što se ispostavilo kao fatalna odluka, jer su Sovjeti tokom Drugog svetskog rata sve građane Bukovine sa austrijskim ispravama tretirali kao nemačke građane, smatrali ih nacistima i kao takve slali u Sibir (up. Colin 1991: 7–8).

³⁹⁴ “the often-noted fact that Celan’s language is also the language of the murderers, and that this creates a fundamental conflict in his poetry.”

³⁹⁵ „Ja, was den Antisemitismus in unserer Schule betrifft, da könnte ich ein 300 starkes Buch darüber schreiben.”

³⁹⁶ U pitanju je Sporazum o nenapadanju između Nemačke i Saveza Sovjetskih Socijalističkih Republika, potpisan 1939. godine (v. Širer 2015: 457–460).

umire, nije poznato da li od tifusa ili je ubijen, njegova majka je ubijena, a sam Celan biva poslat u radni logor (up. Bekker 2008: xii). Od tada je njegovu poeziju proganjala tragična sudbina Jevreja i smrt.

Nakon strašne sudbine roditelja i ličnog iskustva u radnom logoru, Holokaust je postao glavna tema Celanovog književnog stvaralaštva, koje je bilo pod snažnim uticajem francuskog nadrealizma:

„Celanovi enigmatski stihovi uzburkavaju mitove prošlosti, uznemiruju snove o budućnosti i navode čitaoce da razmišljaju o uticaju Holokausta na ljudsko postojanje” (Colin 1991: xiii).

Njegova poezija možda najbolje iskazuje težinu Holokausta i sva metaistoprijska značenja koja on nosi sa sobom. Stihovi koje stvara nam približavaju samu smrt i stradanje toliko, da su u mogućnosti da stvore plastične slike, verne prikaze događaja iz Holokausta i emocija koje su iz tih događaja proisticale. Njegova poezija:

„posvećena je sećanju na žrtve Holokausta: one žrtve koje su postale anonimne kada su uništene kao ličnosti pre nego što su fizički ubijene. 'Efikasnost' kojom su bili ubijani imala je za cilj da usavrši tu anonimnost. Nije trebalo da ostane ni trag od njihovih života, nisu dobili ni grobove ni nadgrobne spomenike, i smrt im je došla kao konačna potvrda tog ništavila koje im je bilo nametnuto još za života. Poezija o žrtvama Holokausta ne može hvaliti njihova herojska dela (koja ostaju uglavnom nepoznata), niti može da hvali njihove živote (čin koji bi, po svim konvencijama, predstavljao svetogrđe), niti može da nas opominje da čuvamo njihove grobove (koji ne postoje); nego mora stvoriti za njih ono što je njihovo, a što su im ubice uskratili: postojanje, stvarnost. Celanova poezija čini ono što i najuspešnija proza ne može učiniti: Ona stvara pejzaž smrti u koji čitalac mora da uđe sa njim”³⁹⁷ (Wundheiler 1976: 24).

Celan je napisao osam tomova poezije na nemačkom, a u javnom obraćanju u Bremenu 1958. godine, povodom dodele književne nagrade, kako navodi Vundhajler, govorio je o nemačkom jeziku, kao o jedinom posedu koji je ostao, kako smo već videli, „dostupan, blizak i neizgubljen usred gubitaka... iako je morao proći kroz hiljadu tama smrtonosnog govora”³⁹⁸ (Celan prema Wundheiler 1976: 24). Paradoksalna je činjenica da je nemački jezik Helderlina, Bihnera i Rilkea, kojima se Celan divio, ali i jezik na kome su skovane fraze *konačno rešenje* (*Endlösung*)³⁹⁹, *poseban tretman* (*Sonderbehandlung*) i *očišćen od Jevreja* (*judenrein*), pa ga je do kraja života pratila krivica zbog činjenice da je preživeo Holokaust, dok njegovi roditelji i milioni drugih nisu (up. Lyon 2006: 1). Mada je Celan:

³⁹⁷ “His poetry is dedicated to memorializing the dead of the Holocaust: those victims who were made anonymous when they were destroyed as persons before they were murdered physically. The 'efficiency' with which they were killed was intended to perfect that anonymity. No trace of their lives was supposed to remain, they were given no graves or tombstones, and death came to them as a final confirmation of that nothingness that had been inflicted upon them while still alive. Poetry about the victims of the Holocaust cannot praise their heroic acts (which remain largely unknown), nor eulogize their lives (an act that, in its conventionality, would amount to a sacrilege), nor admonish us to tend to their graves (which do not exist); rather it must create for them what their murderers deified them: an existence, a reality. Celan's poetry does what even the most accomplished prose cannot do: It creates a landscape of death into which the reader must enter with him.”

³⁹⁸ “reachable, close, and unlost in the midst of losses...although it had to pass through a thousand darknesses of death dealing speech.”

³⁹⁹ Konačno rešenje jevrejskog pitanja značilo je istrebljenje svih Jevreja u Evropi (up. Širer 2015: 834).

„geografski živeo u Parizu, duhovno je bio beskućnik i najveći deo svog odraslog života proveo je u mentalnom stanju koje bi se moglo opisati kao 'ekstrateritorijalno'⁴⁰⁰ (Lyon 2006: 1), pa je jednom prilikom prijatelju u Parizu opisao svoj doživljaj rečima: „Ti si kod kuće, unutar svojih referentnih tačaka i jezika, ali ja sam napolju"⁴⁰¹ (Celan prema Lyon 2006: 1).

Uz to, do kraja života je ostao duboko paranoičan i sumnjičav prema posleratnom nemačkom kulturnom establišmentu, u kome je smatrao da dominiraju bivši nacisti, mada je takođe sve vreme očajnički pokušavao da među njima bude prihvaćen, kako bi stekao priznanje za svoju poeziju (up. Lyon 2006: 1).

Celanova knjiga *Mak i sećanje (Mohn und Gedächtnis)* postala je osnov njegove književne reputacije. U najpoznatije pesme iz ove zbirke ubraja se *Fuga smrti (Todesfuge)*, koja započinje rečima:

„Crno mleko zore pijemo ga uveče / pijemo ga u podne i ujutru ga pijemo noću"⁴⁰² (Celan 2015).

Međutim, ono što je danas poznato kao *Todesfuge*, kako navodi Felstiner, Celan je prvobitno nazvao *Tango smrti (Todestango)* (Felstiner 1986: 252). Tango je za vreme Celanvog detinjstva, kasnih 1920-ih i ranih 1930-ih, bio vrlo popularan u Evropi, pa je možda baš zbog toga za pesmu odabrao naziv *Tango smrti*. Novi naziv je doprineo tome da se poništi sve ono vitko, graciozno, nonšalantno, što sa sobom nosi tango, i da se umesto toga intenziviraju pesničke slike kao što su crno mleko, grobovi, zmijske, psi, obeležene Celanovom ironijom. U jednom prilogu iz 1995. godine, *Fuga smrti* je opisana kao pesma:

„dovoljno velika i užasna da može da probudi miris zla, da izazove delirijum logora smrti"⁴⁰³ (Eskin et al. 2021: 223).

Ovom pesmom Celan je otvorio vrata jednog novog, do tada nepoznatog univerzuma, koji je savremenicima bio zagonetan i stran (up. Arnold 2004: 76). Već u uvodu se snažno priziva odnos života i smrti u nacističkim koncentracionim logorima, a Celan kroz ostatak pesme izlaže svoj tok misli u logoru. U pesmi se pojavljuje čovek plavih očiju, koji se igra sa zmijama, živi u kući i noću piše svojoj dragoj Margareti u Nemačku, dok danju poziva svoje pse i naređuje im da sazovu Jevreje. Pod pretnjom oružjem, on jednim naređuje da kopaju sopstveni grob, a drugima da sviraju. On im poklanja smrt i njihovi životi nestaju u dimu koji se rasipa vazduhom. Pesnik nekoliko puta zaključuje da je „smrt gospodar iz Nemačke"⁴⁰⁴.

Kao retko koja druga pesma, *Fuga smrti* donosi uvek novo čitalačko iskustvo, i bezbrojne mogućnosti za interpretaciju (up. Bekker 2008: 171). Možda upravo zbog toga što može da se tumači kao pesma o Aušvicu, ona nudi adekvatan odgovor na Adornovo razmišljanje da li je pisanje poezije nakon Aušvica jedan varvarski čin i kako je poezija uopšte moguća (v. Adorno 1963: 26). Ova pesma ujedno predstavlja i deo nemačkog „suočavanja sa prošlošću" (*Vergangenheitsbewältigung*) (Colin 1991: 42). Iako je nastala nakon međuratnog perioda, ona se tematski vezuje za Holokaust i, kao takva, pronalazi svoje logično mesto u ovom radu.

⁴⁰⁰ “Geographically he lived as an exile in Paris, but spiritually he was homeless and spent most of his adult life in a mental state that might be described as “extraterritorial.”

⁴⁰¹ “you are at home, inside your reference points and language, but I’m outside.”

⁴⁰² “Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends, wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts...”

⁴⁰³ “great and terrible enough to evoke the smell of evil, the delirium of the death camps”

⁴⁰⁴ „der Tod ist ein Meister aus Deutschland”

Celanova poezija naglašava „neprijatnu nepoetičnost svog objekta”⁴⁰⁵ i ukazuje na uznemirujuću „zbunjenost oko toga kako pristupiti temi”⁴⁰⁶ (Gubar 2003: 411). Ukratko, ova poezija, kroz medijatorsku ulogu pisca, pruža jedno dokučivo, gotovo prihvatljivo sredstvo prenošenja zajedničkog sećanja. Što je najvažnije, ona priznaje nespoznatljivu neizrecivost prošlosti, dok istovremeno čini ključne aspekte te prošlosti smisljeno dostupnim novoj publici u novom vremenu.

Postoji više motiva u pesmi *Fuga smrti*: patnja, smrt, nehumanost, ljubav, nadrealizam i autoritarnost. Ipak, pesmom dominira motiv smrti, koja nije obična, iznenadna smrt, već *živa*, opipljiva smrt onih koji su mučno stradali u koncentracionim logorima, pripremajući sopstvene grobove, zbog čega je i motiv patnje sveprisutan u pesmi. Svaki red pesme na simboličan način prikazuje put Jevreja u teško zamislivim užasima logora. U pesmi je prisutan i lik komandanta logora, koji simboliše diktatora, predstavnika čistokrvnih Arijevaca, koji odražava staloženu okrutnost u ubijanju i nedostatak bazične ljudske empatije.

S obzirom da je Celan ovu pesmu napisao nakon što se dodatno upoznao sa dešavanjima u koncentracionim logorima (up. Colin 1991: 44), pesma obiluje simbolima, od kojih mnogi potiču iz hrišćanske simbolike, kao što je *zmija*, koja je u hrišćanstvu simbol opasne moći zla i prevrtljivosti, ne samo zbog svoje uloge lukave zavodnice u padu čoveka u nemilost boga, kako je opisano u *Prvoj knjizi Mojsijevoj – Postanje* (up. Daničić b.g.: 3), već je karakteriše i gluvoća, te se u hrišćanskom smislu, u psalmu 58, spominje otrov gluvih zmija koje zatvaraju svoje uši, zbog čega postaju gluve za reč božiju: „kao gluhe aspide, koja zatiskuje uho svoje, koja ne čuje glasa bajaču, vračaru, vještu u vraćanju” (Daničić b.g.: 517). Stoga je u pesmi čovek koji živi u kući i igra se sa zmijama jasna aluzija na Hitlera i naciste, koji su postali gluvi i neosetljivi na patnje koje izazivaju svojim režimom, zavedeni čarima vlasti i moći. Simbolično, zmije mogu da se odnose i na početno slovo imena *Sulamit - Sulamka*, i to kao zmije koje sve jače i jače stežu svoj obruč oko jevrejstva. Takođe, nepravilna organizacija stihova, koja podrazumeva da se strofe četiri, pet i šest povezuju na drugu, treću i prvu može biti asocijacija na uvijanje i obmotavanje zmija, što služi komandantu logora da uspostavi potpunu vlast i kontrolu (up. Bekker 2008: 162).

„Grob u vazduhu” aludira na gasne komore, u kojima su stradali milioni jevrejskih žrtava, dok su fizičke rane na telu izrazito upečatljivo nagoveštene: „olovnim zrnom te pogađa zanavek te pogađa”⁴⁰⁷ (Colin 1991: 43). I mada žrtva nije jasno određena, telo koje je često izranjavano u Celanovoj ranoj poeziji je majčino telo (Bekker 2008: 164).

Margarete asocira na Greticu u Geteovom *Faustu*, dok nas Sulamka navodi na *Pesmu nad pesmama* i Celanovo jevrejsko poreklo (v. Felstiner 1986: 258–259). Greticu Gete prikazuje kao savršenu ljubavnicu, pri čemu se tako ljubav kao element prenosi i u carstvo nasilnika. Margaretina „zlatna kosa”⁴⁰⁸ se odnosi na prototip Nemice prema nacionalsocijalističkoj rasnoj ideologiji, dok je kosa kod Sulamke pepeljasta⁴⁰⁹, što može da se tumači kao pepeo spaljenih Jevreja u koncentracionim logorima. S obzirom na to da Margaretina uloga u *Fugi smrti* deluje potpuno pasivno, to je takođe stavlja u izvesnu ulogu žrtve, i time dovodi u vezu sa Sulamkom. Ova paralelizacija može se objasniti i činjenicom da se ime Sulamka u jevrejskoj kulturi takođe povezuje sa ulogom ljubavnice (up. Pavletić 1965: 11, 13).

Samo ime Sulamka verovatno potiče iz *Starog zaveta*, tačnije iz *Pesme Solomonove*, ili *Pesme nad pesmama*⁴¹⁰, koja se sastoji od osam pojedinačnih pesama. Ona peva o ljubavi između

⁴⁰⁵ “the awkwardly unpoetic nature of its subject”

⁴⁰⁶ “perplexity about how to approach that subject”

⁴⁰⁷ „er trifft dich mit bleierner Kugel er trifft dich genau”

⁴⁰⁸ „dein goldenes Haar Margarete”

⁴⁰⁹ „dein aschenes Haar Sulamith”

⁴¹⁰ Pesma nad pesmama je poetsko delo stare hebrejske književnosti i predstavlja sastavni deo Biblije. Originalno je napisana na hebrejskom i prevedena je na mnoge jezike. Pripisivana je kralju Solomonu iz 10. veka pre nove ere, ali, kako je nastala 5-6 vekova kasnije, ne može se reći da je Solomonova, već da peva o Solomonu. Neki tumači su je interpretirali kao alegoriju, drugi kao evidentno ljubavnu pesmu o devojci Sulamki, njenom izabraniku pastiru i kralju Solomonu, koji joj se udvara i odvodi je u harem (up. Pavletić 1965: 8–18).

muškarca i žene. Mada je Sulamka – Sulamit – ili Šulamit⁴¹¹ – nevesta koja se opeva u datoj pesmi, u *Fugi smrti*, ona je predstavnic (jevrejskih) žrtava i tako dobija paralelnu poziciju sa Margaretom, koja se zbog imena može tumačiti kao predstavnic nemačke strane – strane počinioca, iako njena uloga u *Fugi smrti* nije najjasnija. I Margarete i Sulamka se nalaze u kući kod čoveka koji se igra sa zmijama, što se tumači kao igranje ženskom kosom (up. Bekker 2008: 163–164); muškarac u kući igra se i sa Margarete i sa Sulamkom na neki način. Vizija Margarete kasnije postaje zamagljena, dok Sulamka ostaje jasno vidljiva sve vreme, ali do samog kraja pesme deluje da njih dve predstavljaju dva polariteta – jevrejsku i nemačku stranu. Moguće je da Celan između redova postavlja pitanje da li će ove dve strane ikada moći da pruže ruku jedna drugoj (up. Glenn 1972: 25).

Čovekove plave oči svakako treba shvatiti kao referencu na arijevsku rasnu ideologiju, prema kojoj je idealan Arijevac morao da bude visok, snažan, plavokos i plavook (up. Gillette 2001: 188). Sa ovom aluzijom na nacionalsocijalističku rasnu ideologiju, osobine „arijevskog prototipa” su dovoljne za ukazivanje na pripadnike nacističkog režima.

Ples i pevanje koji se izvode u logoru imaju jevrejske korene (up. Bekker 2008: 167), mada se odvijaju po naređenju čoveka koji se igra sa zmijama, komandanta logora, evidentno naciste. Ples koji Celan ovde prikazuje ima uporište u svedočenjima žrtava o stvarnim dešavanjima u logorima smrti, u kojima se navodi da su u koncentracionim logorima neretko sastavljane jevrejske muzičke grupe, uglavnom na podsticaj nadzornika logora, i to sa idejom da kroz muziku smiruju logoraše, te su oni svirali često za dobrodošlicu pri dolasku novih logoraša kao i svako jutro pri odlasku logoraša na rad (up. Fénelon 1997: 36). Ove grupe su bile aktivirane da sviraju i tokom čina ubijanja, kako bi smirivale ostale zatvorenike (v. Bergen 2016: 218). Međutim, mnogi logorski stražari su ovu psihološki motivisanu ideju izopačili i pretvorili u poniženje logoraša zahtevajući od muzičara da sviraju marševe (up. Fénelon 1997: 36). Izvođenje muzike na mestima kao što su bili koncentracioni logori reflektovalo je ozbiljan nesklad između Nemaca kao kulturnog naroda i nacionalsocijalističkog varvarstva.

Motiv plesa, pored muzike koja se izvodila u logorima, odnosi se i na ples smrti – *danse macabre*⁴¹² – alegorijski prikaz ljudi koji plešu sa mrtvima u obliku skeleta, demonstrirajući nenadmašivu snagu smrti, koja – uglavnom svirajući na „violini” od kostiju – zavodi ljude na ples. Često je slikovni prikaz bio dopunjen upozorenjima na sujetu i prolaznost zemaljskih dobara ili pozivima na pokajanje. Ples smrti bio je zasnovan na narodnom verovanju iz 14. i 15. veka da mrtvi ustaju iz svojih grobova kao kosturi i zavode žive na ples kako bi ih priveli sebi. Ples smrti šalje poruku o neizbežnosti smrti i jednakosti svih ljudi po tom pitanju.

Ako se osvrnemo na Celanov poetski izraz, uviđamo da teško da je bilo koja druga književna fraza bila podložna tolikom broju tumačenja kao što je to metafora „crno mleko zore”. Ekspresionistički jezik Celana sa sopstvenim svetom slika, boja, motiva i simbola pod uticajem simbolizma i nadrealizma nije lako razumeti, i pesme su često logički teško shvatljive, te stoga ne čudi, kako Mejerhofer (up. Meyerhofer 1981: 72) navodi, što su mnogi Celanovi kritičari, možda naterani željom da se u sopstvenom pisanju izbore sa izvesnom neizrecivošću ili „transcendencijom” koju smatraju karakterističnom za Celanovu poeziju, izabrali da ga poetski etiketiraju, tako da se o njegovom često neuhvatljivom i paradoksalnom radu može lakše raspravljati. Prema Majerhoferovom viđenju, svaki pokušaj da se inteligentno i razumljivo uhvati u koštac sa ovim pesnikom je, svakako, vrlo

⁴¹¹ U verziji *Pesme nad pesmama* na srpskom jeziku, ime joj je Sulamka i pojavljuje se u šestom od ukupno osam delova *Pesme nad pesmama* (Daničić b.g.: 451).

⁴¹² Kako Sofi Oosterwijk (Sophie Oosterwijk) navodi, poreklo plesa macabre, ili plesa smrti, nije najjasnije, ali njegova zastupljenost i popularnost od kasnog srednjeg veka, pa naovamo je neosporna, pa je kao tema i motiv prisutan u evropskoj književnosti, umetnosti i dramama, ali i u vizuelnoj umetnosti, po vitražima i muralima, a u 19. i 20. veku bio je inspiracija za kompozitore kao što je Franc Šubert (Franz Schubert), Franc List (Franz Liszt) i Kamij Sens-Sans (Camille Saint-Saëns), filmskog reditelja Ingmara Bergmana u filmu *Sedmi pečat* (*Det sjunde inseglet*) i animatora Volta Diznija u crtanom filmu *Ples skeleta* (*The Skeleton Dance*) (up. Oosterwijk 2013: 61).

zahtevan zadatak, jer ne treba zaboraviti da tumač, kao i sam Celan, u slučaju ovog pesnika, mora da se bavi ovim zadatkom sa stalnom spremnošću da se kognitivno prilagođava (Isto).

Pesma o nehumanom progonu i okrutnom ubijanju Jevreja u nacionalsocijalističkoj Nemačkoj istovremeno je i žalba i optužba. Raspad moralnog poretka, koji se manifestuje u jezivim događajima, postaje vidljiv u različitim poetskim slikama. Paradoksalno formulisana metafora „crno mleko zore” na početku pesme je upečatljiv primer toga i kao takva postala je neka vrsta šifre za izopačenost nacističkog poretka.

Stihovi „crno mleko zore pijemo ga uveče / pijemo ga u podne i izjutra pijemo ga noću / pijemo i pijemo” i njihovo ponavljanje u različitim strofama daje utisak glasova koji kroz ponavljanje postaju monotoni, kao da sugerišu nekakvo pomirenje i prihvatanje užasne smrti, čime kao da se gubi samo značenje reči i ostaje dim koji se simbolično nadvija nad logorom.

Ono što karakteriše *Fugu smrti* i izdvaja iz sličnih svedočenja o Holokaustu je svesna upotreba tropa. Poezija je za Celana pokušaj da se istakne uloga koju jezik ima u formiranju društvene stvarnosti, ili, preciznije, u formiranju „istinitih priča”. U tom slučaju, metafora se može upotrebiti kao diskurzivna strategija koja nam pruža nove poglede na svet. Ona postaje „retorički proces kroz koji diskurs oslobađa moć kojom određene fikcije moraju ponovo da opišu stvarnost”⁴¹³ (Ricoeur 2004: 5). *Crno mleko zore* je prva metafora gde mleko predstavlja život, rađanje, mladost, hranu, a u Starom zavetu, u *Knjizi proroka Jezekilja* (20.6) ono je simbol bogatstva, plodnosti i čistoće:

„Onoga dana podigoh im ruku svoju da ću ih odvesti iz zemlje Misirske u zemlju koju sam pronašao za njih, gdje teče mlijeko i med, koja je dika svijem zemljama” (Daničić b.g.: 718).

U *Prvoj sabornoj poslanici svetog apostola Petra* (1.2:2), mleko je izvor života, eliksir bez koga se ne može:

„Žarko želite razumnoga i pravoga mlijeka, kao novorođena djeca, da o njemu uzrastete za spasenje” (Daničić b.g.: 261).

Međutim, mleko u *Fugi smrti* je crno, te tako odmah negira bilo kakve pozitivne konotacije. Odabirom ove poetske slike ukida se postojanje, nada u bolju budućnost u svetu koji je sam sebi ukinuo osnove za razvoj. Kako se u literaturi navodi, „crno mleko predstavlja moralni status društva koje može da generiše i toleriše neprekidne oblake dima koji se pojavljuju iz krematorijuma u logorima smrti”⁴¹⁴ (Bleiker 1999: 665).

Beskrajna patnja logoraša tako je prikazana kroz ispijanje crnog mleka ujutru, popodne, uveče i noću. Ponavljanje ove radnje ukazuje na ponavljanje patnje, koju prati doza monotonije i, čak, melanholije, koja je pojačana nedostatkom znakova interpunkcije. Ovo se dalje intenzivira kada fraza „mi ga pijemo”⁴¹⁵ postane „mi te pijemo”⁴¹⁶, što pojačava osećanje teskobe i očaja, koji preplavljaju pesmu. Jedini izlaz i jedina sloboda koju mogu steći je da pobegnu iz svog izmučenog smrtnog tela i potraže izlaz u „grob u vazduhu”⁴¹⁷, gde za njih postoji jedina sloboda (Bleiker 1999: 665).

Izraz „dim u vazduhu”⁴¹⁸ u Celanovoj *Fugi smrti* svakako se odnosi na spaljivanje ubijenih

⁴¹³ “metaphor is the rhetorical process by which discourse unleashes the power that certain fictions have to redescribe reality.”

⁴¹⁴ “Blackened milk is the moral status of a society that can generate and tolerate constant clouds of smoke emerging from the crematoriums of its death camps.”

⁴¹⁵ „wir trinken sie”

⁴¹⁶ „wir trinken dich”

⁴¹⁷ „ein Grab in den Lüften”

⁴¹⁸ „als Rauch in die Luft”

Jevreja u koncentracionim logorima. Masovno spaljivanje Jevreja – od kojih su većina bili ubijeni u gasnim komorama – sprovodilo se u koncentracionim logorima. Nemačke kompanije su specijalno za ovaj zadatak razvile postrojenja za spaljivanje sa ciljem da efikasno izvrše zadatak (up. Mattogno 2016: 30). Prema svedočenjima, scene iz logora bile su nestvarno stašne:

„Videli smo tela u gasnoj komori. Kada smo počeli da ih uklanjamo, videli smo kako postaju jedna masa. Zatim su usledila nova naređenja: 'Utovaritelji: sa gas maskama unutra i izvadite tela. Zubari: pregledajte usta u potrazi za zlatnim zubima, a zatim ih izvadite kleštima. Berberi: ošišajte kosu makazama.' Utovariteljima je rečeno da utovare tela u vozila, a zatim da ih bace u jame. Druga grupa su bili ložači; njihov posao je bio da održavaju vatru u kojoj su tela kremirana”⁴¹⁹ (Greif 2005: 223).

Poslednji stihovi pesme – „Smrt je gospodar iz Nemačke”⁴²⁰ – predstavljaju direktnu optužbu nacističke Nemačke koja je postala zemlja smrti za Jevreje 1940-ih, a poslednji redovi pesme imaju prizvuk poslednjih reči umirućeg: „Tvoja zlatna kosa, Margarete / tvoja pepeljasta kosa Sulamko”⁴²¹. Scena odaje utisak kao da ove reči postaju sve tiše i nestaju zajedno sa dimom i pepelom spaljenih ljudi, koji se nadvijaju u vazduhu iznad logora.

U Celanovoj upotrebi jezika, nemački je taj koji ide do granice tišine, i ono što obeležava *Fugu smrti* je jezička transformacija kroz koju Celan prelazi u specifičan poetski pristup, upotrebljavajući sve mračniji i hladniji jezik, adekvatniji da prenese njegov odgovor na Holokaust (up. Eskin et al. 2021: 36). U svom mnoštvu značenja, Celan sugerise da putovanje u svoje najdublje „ja” – putovanje preduzeto kroz jezik – vodi do samooslobođenja i potpune lične slobode.

Celan je pokazao da je moguće pisati poeziju o iskustvima iz logora, pritom čuvajući autentičan izraz jezika kojim je govorio, a koji je ipak bio jezik ubica njegovih roditelja, što zahteva izvesnu pomirljivost i genijalnost (up. Bernstein 1994: 76). Možda je baš zato Celanova poezija toliko teška za razumevanje i analizu. Činjenica je da je on namerno pisao zagonetnim izrazom, koji uključuje poređenja, teško raščlanjive i još teže razumljive metafore, pomoću čega je konstruisao svoju hermetičnu istinitu priču. Ovo potiče od pokušaja da forma istinski odražava sadržaj: Celan se bavi teškim pitanjima, na koja pokušava da dokuči odgovor i tako gradi svoju stvarnost, na primer kako je Holokaust bio moguć ili kako su ljudska bića mogla počiniti takvu monstruoznost, pa stoga i njegove pesme moraju biti teške za čitanje. Međutim, ono što razlikuje Celana od Brehta i drugih savremenika koji su kroz svoju poeziju kritikovali nacizam, je upravo to što on odbija da ide dalje od pesme i da se upušta direktno u konkretna politička pitanja, te stoga ne koristi eksplicitni jezik koji srećemo kod Brehta. Kod Celana nema Brehtovog efekta otuđenja, nema pomoći u razumevanju za one izvan njegovog stvaranja. Njegova poezija je apolitična i on odbija da bude uvučen u bilo kakav politički cilj. Kako sam naglašava u govoru koji je održao povodom dobijanja nagrade Georg Bihner 1960. godine:

„Ako se pesnici udalje i istražuju sopstvenu poetičnu realnost, to nije da bi tragali za savršenim jezikom ili da bi ignorisali višestruke realnosti društvenog i političkog života” (Celan prema Bleiker 1999: 671).

⁴¹⁹ “We saw the bodies in the gas chamber. When we began to remove the bodies, we saw how they'd become a single mass. Then came new orders: “Shlepern: go in with gas masks and take the bodies out. Dentists: examine the mouths of the bodies for gold teeth and then rip them out with the pliers. Barbers: cut their hair with the scissors.” The Shlepern were told to load the bodies on to the carts and then throw them into the pits. Another group there was called the Heizer (stokers); its job was to keep an eye on the fire in which the bodies were cremated.”

⁴²⁰ „der Tod ist ein Meister aus Deutschland”

⁴²¹ „dein goldenes Haar Margarete / dein aschenes Haar Sulamith”

Deluje da je ovo potez kojim se konstruiše mikro stvarnost, kojoj pojedini čitaoci mogu da pristupe, ukoliko upotrebe pravi ključ, koji nije dostupan u racionalnom delu čoveka, već negde u dubinama, iza empatije.

Na kraju, počivši samoubistvo skokom u reku, Celan je nagovestio da poezija nakon Holokausta ima samo jednu misiju: „Da dodeli stvarnost nezamislivom, i postojanje mrtvima kroz sećanje i radnje onih koji su živi”⁴²² (Wundheiler 1976: 36). Dakle, njen cilj je da konstruiše narativ za njih, obeležen njihovim teškim iskustvima. Nakon što je to učinio, krenuo je putem nemih, pridružujući se „mrtvima o kojima je pisao”⁴²³ (Wundheiler 1976: 36). Ovim potezom, odgovornost da svedoči o životima onih koji nisu više tu, prenosi se sa pesnika na čitaoca. Kako metaistorija ne može da postoji samostalno, bez našeg doprinosa, ostaje na nama Celanovoj poeziji dodeljujemo nova značenja koja prepoznajemo u njoj.

8.2.2 Propaganda kroz delo *Za moje legionare*: metaistorijski i imagološki osvrt

Cele te godine životinje su radile kao robovi. Ali su bile srećne u svom poslu, nije im smetao ni trud ni žrtvovanje, svesni da je sve što su radile za dobrobit njih i onih koji će doći posle njih, a ne za čopor besposlenih, lopovskih ljudskih bića.

— Džordž Orvel (George Orwell)

Rumunski fašizam međuratnog perioda najjasnije se može sagledati kroz Legiju arhanđela Mihaila i iz nje proisteklu Gvozdenu gardu, koja se opisuje kao „mističan kenotski”⁴²⁴ oblik polureligijskog fašizma” (Martins 2020: 142). Dodatnu perspektivu daje nam Kodreanuovo propagandno delo u formi memoara iz 1936. godine, pod nazivom *Za moje legionare*, koje se može posmatrati kao ideološki manifest i pandan Hitlerovom propagandnom delu *Moja borba*. S obzirom na to da je nastalo u turbulentnom međuratnom periodu, kao i delo Adolfa Hitlera, mora se čitati i analizirati metaistorijski i imagološki. Metaistorijski – sa svešću da je cilj ovog dela bio da ponovo osmisli i oblikuje vezu sa prošlošću, kako bi uspostavio novi poredak u datom periodu (up. Koschorke 2017: 132), dekonstruisao stari i formirao novi, željeni diskurs o stvarnosti. I imagološki – da jasno postavi granicu između pravih Rumuna novog, legionarskog vremena i Jevreja kao neprijatelja koji ugrožava strpljivo i teško konstruisano rumunstvo.

Kodreanu je imao tri glavna cilja – da edukuje rumunsku omladinu u ratničkom duhu, da propagiraja Legiju i da se fanatično zalaže za rešavanje jevrejskog pitanja (up. Iordachi 2019: 24). Stoga on u ovom delu opširno citira druge autore, sa ciljem da potvrdi ili opovrgne njihove tvrdnje, konstruišući na taj način vrlo specifičan diskurs o stvarnosti, koji je njegovo propagandno delo trebalo da validira i afirmiše. U pitanju je mračni fašistički diskurs o stvarnosti, koji je zavladao kod jednog dela rumunskog stanovništva u međuratnom periodu.

U delu se Kodreanu obraća, kako na početku navodi, svojoj „legionarskoj porodici” i napominje da ovo delo piše za sve legionare, za „one u selima, u fabrikama i na univerzitetima”⁴²⁵, ne obraćajući pažnju na bilo kakvo pravilo pisanja, jer kako tvrdi:

⁴²² “to give reality to the unimaginable and existence to the dead in the memory and actions of the living.”

⁴²³ “the dead he had written about”

⁴²⁴ Kenotski (od grč. kénōsis – isprazniti) podrazumeva učenje u hrišćanstvu prema kom je Isus Hrist odbacio neke attribute Boga da bi postao čovek i pretrpeo raspeće.

⁴²⁵ “For all legionaries: those in villages, in factories and in the university.”

„Nemam vremena. Ja pišem žurno na bojnopolju, usred napada“⁴²⁶ (Codreanu 1976: 10).

To bojnopolje je njegov posleratni diskurs o stvarnosti u Rumuniji, u kom se Rumuni bore za opstanak svoje nacije, a napad koji spominje je ono što u delu naziva jevrejskom invazijom i što vidi kao najveću opasnost za rumunstvo. On takođe piše o svojoj „mladosti, od 19. do 34. godine, sa svim osećanjima, verom, mislima, delima i greškama“⁴²⁷ (Codreanu 1976: 9). Pomenuta osećanja su izrazito nacionalističke prirode, pomešana sa verom u pravoslavlje i idejom o rumunskom narodu, koji tek treba da postane svestan sebe i da se izbori za život u zemlji koja pripada Rumunima i samo Rumunima (up. Codreanu 1976: 14).

Opisujući začetak svojih ideja 1919. godine, kao i opšte stanje u društvu i tadašnji diskurs o stvarnosti, Codreanu navodi da su u to vreme „svi razmišljali o boljševičkoj revoluciji“⁴²⁸ u susednoj Rusiji, kojoj su se seljaci instinktivno protivili i koje su se pribojavali, ali s obzirom na potpunu dezorganizaciju, nisu mogli da pruže nikakav ozbiljan otpor“⁴²⁹ (Codreanu 1976: 12). S druge strane, industrijski radnici, koji su živeli u nezavidnim uslovima, težili su komunizmu, kako on tvrdi:

„sistematski hranjeni kultom ovih ideja od strane jevrejske štampe, i uopšte od celog jevrejstva u gradovima. Svaki Jevrejin, trgovac, intelektualac ili bankar-kapitalista, kroz svoje aktivnosti, bio je nosilac ovih antirumunskih revolucionarnih ideja. Rumunska inteligencija bila je neodlučna, državni aparat dezorganizovan. U svakom trenutku mogla se očekivati ili unutrašnja erupcija nekih odlučnih i organizovanih elemenata, ili invazija preko Dnjestra“⁴³⁰ (Codreanu 1976: 12).

U datom kontekstu, neposredno nakon Prvog svetskog rata i nakon ujedinjenja Rumunije, evidentno je postojao strah, kako od nezadovoljstva u zemlji tako i od stranog uticaja, gde se činilo da su Jevreji najveći neprijatelji Rumunije. Taj strah se očitavao u sve većem nacionalizmu, te je, u to vreme, kako navodi Klark, jedna od najpopularnijih pesama među antisemitskim studentskim aktivistima bila *Probudi se, Rumune (Desteapta-te, romane)*⁴³¹ (v. Clark 2015: 9), o kojoj i Codreanu piše u svom propagandnom delu (v. Codreanu 1976: 18, 97). Pevana je tokom uličnih

⁴²⁶ “I have no time. I write hastily on the battlefield, in the midst of attacks.”

⁴²⁷ “This volume contains the story of my youth, from 19 to 34 years of age, with its feelings, faith, thoughts, deeds, and its errors.”

⁴²⁸ Boljševizam predstavlja Lenjinovo tumačenje i primenu marksizma, pri čemu je prošao kroz nekoliko etapa u svom razvoju – pripremanje revolucije 1903–1905, godine revolucije 1905–1907, godine reakcije 1907–1910, godine poleta 1910–1914, period Prvog svetskog rata, Februarske i Oktobarske revolucije 1917 (v. Kostrenčić i dr. 1955: 554). Lenjin je 1917. godine bio spreman na potpuni ustanak i „prelazak na komunu“, što je podrazumevalo „državu sovjeta, u kojoj ne bi bilo mesta za ideologe malograđanske mase“ (Van Dilmen 2012: 325). Ova revolucija predstavlja prekretnicu u kontekstu revolucija, jer „stare predstave o „građanskoj“ i „proleterskoj“ revoluciji nisu više imale efekta kada se u Rusiji kao agrarnoj državi dogodila revolucija, koja se u socijalnom pogledu pretežno oslanjala na sitnograđanske mase, a koju je politički predvodila obrazovana manjina, sa svesnom težnjom ka moći“ (Van Dilmen 2012: 327). Više o uticaju Boljševičke revolucije na Rumuniju videti u Печикан 2015: 515–517.

⁴²⁹ “Everybody was thinking about the Bolshevik revolution which was well underway only a few steps over the border. The peasantry was opposed to this destroying wave out of instinct, but completely disorganized, could not put up a serious resistance.”

⁴³⁰ “being systematically fed the cult of these ideas by the Jewish press, and generally by the entire Jewry of the cities. Every Jew, merchant, intellectual or banker-capitalist, in his radius of activity, was an agent of these anti-Romanian revolutionary ideas. The Romanian intelligentsia was undecided, the state apparatus disorganized. One could expect at any moment, either an internal eruption of some determined and organized elements, or an invasion from over the Dniester.”

⁴³¹ Sam tekst pesme je nastao tokom revolucije 1848. godine, kada su Rumuni u Transilvaniji tražili autonomiju Rumuna u okviru Habzburškog carstva, a kasnije protiv otomanskog i ruskog uticaja, dakle protiv bilo kakvog stranog uticaja i vladavine (v. Clark 2015: 9).

protesta, pri ometanju predavanja i napada na Jevreje i krivi strane ugnjetače za inerciju i apatiju etničkih Rumuna, pozivajući ih da se dignu kao narod i zbace tiraniju:

„Probudi se, Rumunijo, iz mrtvog sna, U koje su te tiranski varvari uronili, Sada ili nikad, stvori svoju sudbinu, Pred kojom bi se i tvoji najžešći neprijatelji trebali pokloniti”⁴³² (Clark 2015: 9).

Pesma deli svet na Rumune i strance i prikazuje nacionalističke aktivnosti kao bitku za slobodu ili smrt. Ona takođe govori o bratstvu, drugarstvu i izdajnicima i tako povezuje studente sa tradicijom rodoljubivih ratnika, koje je država prihvatila kao herojske članove rumunskog društva. Ta pesma je na neki način davala legitimitet „borbi protiv Jevreja” i „judaizovanih” političara i pozivala ih da budu branioci rumunske nacije (Clark 2015: 10). Kodreanu u kontekstu stranog uticaja navodi:

„Ova spoljna akcija, iznutra koordinisana judeo-komunističkim grupama – koje bi mogle da se obruše na nas, rušeći mostove i dižući u vazduh zalihe municije – tada bi odlučivala o sudbini našeg naroda”⁴³³ (Codreanu 1976: 12).

Smatrajući kako komunizam tako i Jevreje velikom opasnošću po tek ujedinjenu Rumuniju i po samo rumunstvo, Kodreanu kreira takav kontekst u kome je glavno osećanje strah. On na ovaj način, iz imagološkog ugla, u indukovanom strahu pronalzi opravdanje za neprijateljstvo prema „drugosti”:

„U takvim okolnostima, u našim mislima, u previranju, brizi za život i slobodu naše zemlje, tek ujedinjene na kraju teškog rata, u našim mladalačkim glavama proključala je ideja, koja nas je dovela do zakletve u Dobrinoj šumi”⁴³⁴ (Codreanu 1976: 12).

Navodeći Rusiju kao veliku pretnju rumunstvu, Kodreanu iznosi tvrdnju da, pri pobedi komunista, niti bi na čelu Rumunije bio rumunski radnički režim, niti bi rumunski radnici postali gospodari zemlje, već bi postali robovi „najprljavije tiranije: talmudske, jevrejske tiranije”⁴³⁵ (Codreanu 1976: 16). Velika Rumunija bi vrlo brzo propala, a rumunski narod bi bio nemilosrdno istrebljen, pobijen ili deportovan širom Sibira, dok bi zemlju „od Maramureša do Crnog mora, otetu iz rumunskih ruku, kolonizovale jevrejske mase”⁴³⁶ (Codreanu 1976: 16). Iz ovoga se jasno tumači da je Kodreanu težio sistematskom formiranju jednog zastrašujućeg diskursa o stvarnosti, u kom su „bili u pitanju život i smrt rumunskog naroda”⁴³⁷ (Isto). Takođe, kod njega je sveprisutno duboko razočaranje u tadašnje rumunske intelektualce, koji datu opasnost nisu uviđali, te su bili nemi i pasivni, umesto da u teškim vremenima prosvetuju i vode narod.

⁴³² “Wake up, Romanian, from the sleep of the dead,
Into which tyrannous barbarians immersed you
Now or never, create your own fate,
At which even your harshest enemies should bow.”

⁴³³ “This external action, coordinated with that of the Judeo-communist bands within - who could bear down on us, destroying bridges and blowing up stores of ammunition - would have then decided our fate as a people.”

⁴³⁴ “It was in such circumstances, our thoughts, in turmoil, worrying about the life and liberty of our country just unified at the end of a difficult war, that in our youthful minds the idea that led us to the oath in the Dobrina Forest germinated.”

⁴³⁵ “the dirtiest tyranny: the Talmudic, Jewish tyranny.”

⁴³⁶ “The land from Maramures to the Black Sea, snatched from Romanian hands, would have been colonized by Jewish masses.”

⁴³⁷ “the life and death of the Romanian people was at stake.”

U istorijskom kontekstu u kome se rumunski nacionalizam razvijao, nacionalisti su često izražavali zabrinutost oko svog nacionalnog identiteta, i svoje svrhe i mesta u Evropi kroz napade na Jevreje i strance (up. Clark 2015: 11). Stoga ne čudi što je u međuratnom diskursu o stvarnosti u jesen 1919. godine, osnovana Garda nacionalne savesti, koja je, iako bez velikog odjeka, pokušala da skrene pažnju na opasnost, ne samo od sve zastupljenijeg komunističkog pokreta, već i od jevrejskog uticaja. Kodreanu je prepoznao svoja razmišljanja u ovim idejama, te je odmah pristupio Gardi i ostao njen aktivni član sve do raspada organizacije.

Garda nacionalne savesti je, kako Kodreanu navodi, bila borbena organizacija sa ciljem da uguši komunizam, da se bori protiv oligarhijskih partija, i da, stvarajući nacionalne radničke organizacije, pomogne rumunskim radnicima da „ostvare svoja prava unutar okvira države, a ne protiv države”⁴³⁸ (Isto: 19). Ideja je bila da se ne dozvoli „nikome da pokuša da podigne još jednu zastavu na rumunskom tlu, osim zastave naše nacionalne istorije”⁴³⁹ (Isto). Kodreanu je u tom kontekstu izražavao svoju veru:

„u jednu i jedinstvenu rumunsku državu, od Dnjestra do Tise, državu svih Rumuna i samo Rumuna, vrednih, radoljubivih, časnih i pobožnih, posvećenih svojoj zemlji i narodu; koja bi garantovala jednaka prava, kako građanska tako i politička, i muškarcima i ženama”⁴⁴⁰ (Isto: 20).

Svoju nacionalističku orijentaciju, kako navodi, zasnovao je na onome što je naučio iz rumunskih klasika, članaka Jorge i Kuze u časopisima *Sejač (Sămănătorul)* i *Rumunska nacija (Neamul Românesc)*, te je iz toga izvukao tri životna ideala rumunstva koja je propagirao: ujedinjenje rumunskog naroda, uzdizanje seljaštva kroz zemljišnu reformu i politička prava i, na kraju, rešenje jevrejskog problema. U skladu sa tom retorikom, na omotima svih nacionalističkih publikacija tog vremena našle su se dve maksime: „Rumunija Rumuna, samo Rumuna i svih Rumuna. – N. Jorga.”⁴⁴¹ i „Nacionalnost je stvaralačka snaga ljudske kulture, kultura je stvaralačka snaga nacionalnosti. – A.C. Kuza”⁴⁴² (up. Codreanu 1976: 14). Ova sprega između Rumunije kao zemlje stvorene samo za jednu naciju i, s druge strane, potenciranje veze između kulture i nacionalnosti, neodoljivo asocira na Hitlerove ideje iznete u delu *Moja borba*, kao i na čitav nacistički diskurs o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj. Pomenute sličnosti su očigledne, a u narednim redovima ćemo skrenuti pažnju na još neke.

S obzirom na to da su vodeći članovi organizacije, Kuza i Jorga živeli u Jašiju, univerzitet u ovom gradu je ubrzo postao „škola nacionalizma”⁴⁴³, a sam Jaši je postao mesto „velikog rumunskog pomaka, naše nacionalne veličine, ideala i težnji”⁴⁴⁴, te je tako na neki način bio predodređen da, kako Kodreanu piše:

„godine 1918. Jaši bude grad ujedinjenja svih Rumuna; veliki po svojoj velikoj prošlosti i veliki po svojoj sadašnjoj tragediji – grad od četrdeset crkava – koji svakodneвно

⁴³⁸ “gain their rights within the framework of the state and not against the state.”

⁴³⁹ “We permit no one to try raising on Romanian soil another flag, save that of our national history.”

⁴⁴⁰ “the one and undivided Romanian State, from Dniester to the Tisa, the holder of all Romanians and only of Romanians, lover of work, honor and in fear of God, concerned about the country and its people; giver of equal rights, both civil and political, to men and to women”

⁴⁴¹ “Romania of the Romanians, only of the Romanians and of all Romanians.” - N. Iorga.

⁴⁴² “Nationality is the creative power of human culture, culture is the creative power of nationality.” - A.C. Cuza.

⁴⁴³ “a school of nationalism”

⁴⁴⁴ “the city of the great Romanian thrust forward, of our national greatness, ideals and aspirations”

umire, zaboravljen pod nemilosrdnom jevrejskom invazijom, poput Rima, izgrađen na sedam brda, jeste i ostaje večni grad rumunstva⁴⁴⁵ (Isto).

Dešavanja na univerzitetu poprimala su, dakle, snažnu nacionalističku dinamiku. U tom ruhu je prvi posleratni studentski kongres održan u Klužu. Bio je to prvi susret mladih rumunskih intelektualaca nakon ujedinjenja Rumunije i, prema rečima Kodreanu, prvi takav susret nakon „dve hiljade godina nepravde i stradanja⁴⁴⁶ (Isto: 28). Međutim, uprkos entuzijazmu omladine, osetna je bila dezorijentacija u pogledu toga koji smer bi mladi Rumuni trebalo da slede u budućnosti.

Zato su glavne teme kojima su se bavila studentska udruženja bile međunarodna jevrejska moć i istorija jevrejskog pitanja. Proučavali su njihove metode borbe, judaistički duh i mentalitet, i predlagali strategije za odbranu, insistirajući pri tome na „identifikaciji judaističkog duha i mentaliteta”, za koje su smatrali da su se „potajno infiltrirali u obrazac razmišljanja i osećanja velikog dela Rumuna⁴⁴⁷ (Isto: 33). Stoga je ono što Kodreanu naziva eliminacijom judaizma, što je uvedeno u razmišljanje studenata kroz knjige u školama, književnost, uticaj profesora, kroz predavanja, pozorište i kinematografiju, smatrano ključnim faktorom i prvim korakom ka stvaranju novog čoveka – novog Rumuna svesnog svoje nacionalnosti i njene važnosti. Uz to, radili su na tome da prodube razumevanje i razotkrivanje, prema Kodreanuovom ubeđenju, skrivenih jevrejskih planova (up. Codreanu 1976: 39). Takođe su smatrali da postoje političke partije koje vode Rumuni, ali preko kojih govori judaizam, kao i da su neke rumunske novine koje pišu Rumuni vođene interesima Jevreja⁴⁴⁸. Gradeći zajednički front protiv invazije judaizma, sebe su videli kao bratstvo u istoj veri, koje se bori za svoju hrišćansku zemlju protiv Jevreja i jevrejske ideologije. Bila je to borba protiv stranaca, koji su prigrabili njihovu zemlju i koji su težili da preuzmu rukovodstvo zemlje. Ovu borbu su videli kao način da obezbede budućnost za svoje potomke, kako ne bi bili proterani iz svoje zemlje siromaštvom i bedom, kako rumunski narod ne bi „krvario pod tiranijom tuđinskog naroda⁴⁴⁹ i kako bi pružili „odbranu svoje otadžbine od jevrejske invazije⁴⁵⁰ (Isto). Članovi Gvozdene garde su prezirali Jevreje, smatrajući ih „simbolom rumunskog srednjeg staleža koji je eksploatisao narod” (Mos 2005: 206). Istovremeno, članovi Garde su bili uglavnom seljaci, koji su smatrali Jevreje „eksploatatorima i saboterima Rumunije” (Isto: 207), koji žele „da preotmu veliki deo Rumunije da bi osnovali novu Palestinu” (Isto). Kao i komunisti, legionari su koristili populističku propagandu, a populizam je, zajedno sa moralnim i religijskim faktorom, bio produktivan čak i među intelektualcima. Stoga je nova nacionalistička rumunska kultura bila neophodan legionarski projekat. Oko ovih ideala formirano je Udruženje hrišćanskih studenata na Univerzitetu u Jašiju.

Objašnjavajući svoje uzore i poglede na ono što naziva „jevrejskim problemom” 1922. godine, Kodreanu ističe fašistički marš na Rim i Musolinijevu pobedu⁴⁵¹, te piše kako je osetio

⁴⁴⁵ “in 1918 the city of union of all Romanians; great by virtue of its great past and great by its present tragedy- for the city of the forty churches - dies daily forgotten under the merciless Jewish invasion Iasi, like Rome, built on seven hills, is and remains the eternal city of Romanianism.”

⁴⁴⁶ “two thousand years of injustices and suffering”

⁴⁴⁷ “the identification, at every step, of this Judaic spirit and mentality, that have stealthily infiltrated the thinking and feeling pattern of a large portion of Romanians.”

⁴⁴⁸ Međutim, činjenica je da, kako navodi Sorescu (Adriana Sorescu), rumunska štampa u Transilvaniji evidentno nije bila vođena interesima Jevreja, već je imala upravo suprotan uticaj na nacionalistički diskurs tokom tih međuratnih godina, s obzirom na to da su „mnoge najpopularnije rumunske novine aktivno gradile, cirkulisale i reprodukovale retoriku integralnog nacionalizma, ideologije zasnovane na principima etničke isključivosti, ksenofobije i militantnosti” (Sorescu 2015: 4).

⁴⁴⁹ “so that our people not bleed under the tyranny of an alien people”

⁴⁵⁰ “defending our fatherland against Jewish invasion.”

⁴⁵¹ Musolini je demagoški spretno najavljiavao demonstraciju sile, ne govoreći o „državnom udaru”, već o „misiji spasavanja države” i „nacionalne duše”, pritom javno omalovažavajući nedostatak bilo kakve političke vizije u italijanskom parlamentu (Lekić 2013: 233). Na fašističkom kongresu u Napulju, tik pre marša na Rim, Musolinijevi

„srodstvo simpatije, kao ono što postoji i među onima koji rade na uništenju naroda”⁴⁵² (Codreanu 1976: 43). Bez obzira na to što Musolini nije bio antisemita⁴⁵³, Kodreanu je smatrao da bi Musolini, da je živeo u Rumuniji, sasvim sigurno bio antisemita, jer fašizam znači pre svega „odbranu svoje nacije od opasnosti koje joj prete”⁴⁵⁴ (Isto: 44). Dakle, prema Kodreanovom mišljenju „u Rumuniji je fašizam mogao da znači samo otklanjanje opasnosti koje prete rumunskom narodu, odnosno uklanjanje jevrejske pretnje i otvaranje slobodnog puta ka životu i slavi, kojoj Rumuni imaju pravo da teže. Judaizam je postao gospodar sveta kroz masoneriju, a u Rusiji kroz komunizam. Musolini je kod kuće uništio ove dve judaističke glave koje su pretile Italiji smrću: komunizam i masoneriju”⁴⁵⁵ (Isto). Smatrajući da je italijanski fašistički model rešenje za Rumuniju, Kodreanu je otpočeo sa planovima za pretvaranje studentskog pokreta u nacionalni pokret Rumunije.

U to vreme, ultranacionalisti, koji su odavno prihvatili centralne ideje rumunskog nacionalizma 19. veka, videli su nacionalizam kao moralni imperativ koji je zahtevao žrtve, vreme, novac i ugled. Kriveći političare za ekonomsku i društvenu propast zemlje, optuživali su demokratske partije da su prodali Rumuniju strancima, odnosno Jevrejima, koje su smatrali etničkim, religioznim, ekonomskim i socijalnim neprijateljima naroda, zbog čega su zagovarali njihovo proterivanje iz zemlje, i verovali da je rešenje problema Rumunije u negovanju autohtonih rumunskih tradicija, uz neophodnost reformacije kroz rumunsku disciplinu i žrtvu (up. Clark 2015: 22). Svi ovi elementi mogu se naći u diskursima rumunskog nacionalizma i antisemitizma tokom međuratnog perioda.

Godine 1923, Kodreanu je postao vođa novoosnovane Lige hrišćanske nacionalne odbrane. Kako ova organizacija nije imala značajnu finansijsku podršku, organizovan je prvi radni kamp sa ciljem da se obezbedi mesto za sastanke. Kako Kodreanu navodi, pre svega, bila je potrebna volja da krenu od nule i hrabrost da se sruši mentalitet u kome su odrasli, „mentalitet koji čini mladog intelektualca, koji se drugi dan nakon što je postao student stidi da nosi paket na ulici”⁴⁵⁶ (Codreanu 1976: 106). Bio je to veoma važan korak u kreiranju i propagiranju slike legionara kao vrednog radnika, i prvi korak u formiranju onoga što Kodreanu naziva – novim Rumunom. Jedan mali građevinski izvođač im je ponudio da prave cigle na njegovom placu u Ungeni, ostavivši im na raspolaganju i svoju kuću (Isto).

Pijačni grad Ungeni bio je dominantno naseljen Jevrejima, te tako Legionari nisu naišli na dobrodošlicu kod lokalnih vlasti, usled čega su bili progonjeni i hapšeni, na šta je profesor Kuza odreagovao u novinama: „Protestujući sa najvećim negodovanjem protiv ove neprekidne provokacije, tražimo da superiorne vlasti intervenišu, kako bi okončali nedolično i opasno stanje,

fašisti su primenili taktiku „zapaljivih i retoričkih govora, teatralnih gestova, koreografskih efekata i spektakularne propagande” (Isto). Fašistički nastrojani crnokošuljaši krenuli su 28. oktobra u marš na Rim, a cilj je bio da Musolini dobije mesto predsednika vlade, što se i ostvarilo, usled okolnosti u kojima kralj sa svojim saradnicima nije pronašao drugačije rešenje, pa je Musolini zajedno sa svojim pristalicama crnokošuljašima ušao u Rim uz parolu „Rim ili smrt”, što je poznato kao „marš na Rim” (Isto: 236–237). Tako je Musolini došao na tada još ograničenu vlast u „neobičnoj kombinaciji ustavnog legitimiteta i državnog udara” (Isto: 238).

⁴⁵² “a kinship of sympathy, as there is such a kinship among those who labor for the destruction of peoples.”

⁴⁵³ Sve do 1937. godine, ideja o italijanskom državnom antisemitizmu nije bila aktuelna, a čak je i Musolini u početku izjavljivao da su mu „strane pomisli o rasnoj superiornosti”, ali se situacija u tom pogledu drastično promenila nakon što su uvedeni rasistički zakoni (Lekić 2013: 304).

⁴⁵⁴ “Fascism means first of all defending your nation against the dangers that threaten it. it means the destruction of these dangers and the opening of a free way to life and glory for your nation.”

⁴⁵⁵ “In Romania, Fascism could only mean the elimination of the dangers threatening the Romanian people, namely, the removal of the Jewish threat and the opening of a free way to the life and glory to which Romanians are entitled to aspire. Judaism has become master of the world through Masonry, and in Russia through Communism. Mussolini destroyed at home these two Judaic heads which threatened death to Italy: Communism and Masonry.”

⁴⁵⁶ “I can understand that we need in the first place the courage to break down the mentality in which we have grown up, the mentality that makes the young intellectual who, the second day after becoming a student, is ashamed to carry a package on the street.”

koje ni jašijevski ni hrišćanski studenti više ne mogu da tolerišu⁴⁵⁷ (Codreanu 1976: 116). Hapšenja članova i suđenja su donekle odložili njihove planove, te su se tek godinu dana kasnije vratili u radni kamp. Nakon ovih aktivnosti, profesor Kuza je 1925. godine smenjen sa mesta univerzitetskog profesora zbog podsticanja studenata na proteste i nemire, što je i priznao, ponosno izjavivši: „Ja sam pokretač nacionalnih energija”⁴⁵⁸ (Codreanu 1976: 138). Kodreanu je, međutim, smatrao da je time neslavno okončan „životni vek borbe i slavnog učenja u službi rumunske nacije”⁴⁵⁹ i da su za to odgovorni judeo-političari (Isto).

Krajem 1923. godine Kodreanu je sa grupom prijatelja planirao niz atentata, nakon čega su mnogi članovi uhapšeni. Njihovo suđenje tom prilikom ujedinilo je ultranacionalističku zajednicu sa studentskim vođama i pružilo im priliku da artikulišu ideje o pravdi, mladosti, i herojstvu, koje su postale fokus legionarske ideologije. Optuženi su tom prilikom za planiranje „građanskog rata”, ubistva ministara i jevrejskih bankara. Zbog ovih aktivnosti, proveli su šest meseci u zatvoru, čekajući suđenje. U pismu napisanom u zatvoru početkom 1924. godine, Kodreanu je priznao da su on i njegovi prijatelji imali plan protiv „marša naših ljudi prema smrti”⁴⁶⁰, i protiv „jevrejskog napada na rumunsku dušu”⁴⁶¹ (up. Clark 2015: 43). I upravo tu, tokom boravka u zatvoru iskristalisali su se Kodreanuovi planovi za novu omladinsku organizaciju, koja bi funkcionisala u okviru *Lige nacionalhrišćanske odbrane (Liga Apărării Național Creștine, LANC)*, ali sa ciljevima koji bi bili usmereni na obrazovanje i borbu.

Nakon zatvora, Kodreanu je neko vreme proveo u Francuskoj, a po povratku u Rumuniju, uvideo je unutrašnju podeljenost uslovljenu Kuzinim proterivanjem ostalih vođa Lige nacionalhrišćanske odbrane na osnovu sumnje da su sklopili savez sa Jevrejima i da su pokušali da organizaciju pretvore u političku stranku. Sukob između Kuze i Kodreanua je izašao na videlo početkom 1926. godine, a kontrola nad Ligom nacionalhrišćanske odbrane bila je u središtu tog sukoba. Kuza je pokušavao da se uspostavi kao apsolutni vođa pokreta, dok su Kodreanu i njegove pristalice tražili otvoreniji proces donošenja odluka u organizaciji (v. Clark 2015: 67).

Kao posledica toga, Kodreanu je formirao novu organizaciju – Legija arhandela Mihaila⁴⁶² – koja će nastaviti borbu za rumunstvo. Inspirisan ikonom iz zatvorske kapele, Kodreanu je izabrao arhandela Mihaila za zaštitnika novog pokreta, zbog čega je ikona doneta u Jaši i 24. juna 1927. godine je nad njom zvanično osnovana Legija arhandela Mihaila pod vođstvom Kodreanua. Njihova ideologija bila je fokusirana na ujedinjenje nacionalnog fronta, a za moto su odabrali reči profesora Jorge:

„Postoje porazi i smrti koji mogu povratiti naciju u život, baš kao što postoje trijumfi koji naciju mogu uspavati”⁴⁶³ (Codreanu 1976: 153).

Ovo „гнездо” mladih, kako ga Kodreanu naziva, bilo je početak legionarskog života, sa malim brojem pristalica, kojima se u toku čitave naredne godine tek još nekolicina pridružila. Mada su težili tome da budu politička partija, nisu imali program, već samo želju da osvoje Rumuniju.

⁴⁵⁷ “Protesting with utmost indignation against this action of continuous provocation, we demand that the superior authorities intervene in order to put an end to an undignified and dangerous state of affairs, that neither Iasi nor Christian students can tolerate any longer.”

⁴⁵⁸ “I am an instigator of national energies.”

⁴⁵⁹ “A lifetime of fighting and of illustrious teaching in the service of the Romanian nation”

⁴⁶⁰ “this march of our people toward death”

⁴⁶¹ “an attack on the Romanian soul” by the Jews”

⁴⁶² Arhandel Mihailo je „vrhovni vođa anđelske vojske” i „borac protiv svih božjih neprijatelja” i „protiv satane i demona koji hoće da zavladaju svetom” (Nedeljković 2013: 80). Pored toga, on je i „moćni iscelitelj, kod čijih su se hramova događala mnoga izlečenja” (Isto).

⁴⁶³ “There are defeats and deaths which can awaken a nation to life, just as there are triumphs of the kind which can put a nation to sleep”

Legionari su se trudili da omasove svoju organizaciju, te su prolazili kroz sela i pozivali narod da im se pridruži i u te svrhe, napisali su novu političku platformu, na osnovu koje su se razlikovali od svih ostalih političkih organizacija. Okosnica njihove platforme je bila da država umire zbog nedostatka ljudi, a ne nedostatka programa i da je najveće zlo to što je „dakijsko-rimska rasna struktura deformisana i unakažena”⁴⁶⁴ jevrejstvom, te da, ako političari koji nemaju više ništa zajedničko sa „plemenitošću rase, nastavljaju da vode ovu zemlju, rumunski narod će zauvek sklopiti oči i Rumunija će se urušiti, uprkos svim sjajnim programima sa kojim će ’lukavstvo’ ovog degenerisanog bića da zaslepi oči nesrećnog naroda”⁴⁶⁵ (Isto: 237).

Kodreanu je, evidentno, strani uticaj bilo kakve vrste smatrao pogubnim po Rumuniju i rumunstvo, a jevrejstvo je bilo glavni pokretač kako njegove mržnje, tako i njegove filozofije. Ipak, zagovarao je ideju da rumunski narod može tome da se odupre samo ako se osvesti i udruži, jer kako tvrdi:

„Svi narodi sa kojima smo došli u kontakt i borili se, od varvarskih invazija do danas, napadali su nas na fizičkom, ekonomskom ili političkom nivou, ostavljajući netaknuto naše moralno i duhovno nasleđe, našu savest, iz koje se pre ili kasnije izrodila pobjeda, zbacivanje stranog jarma – čak i kada su došli u velikom broju i uzeli sve naše bogatstvo, čak i kada su nas politički nadvladali”⁴⁶⁶ (Isto: 158).

Sa tim ciljem, Legija je bila zamišljena kao armija rumunskog ljudstva pre nego kao politička organizacija. Trebalo je da vaspitava i obrazuje stanovništvo, pogotovo omladinu u militantno-nacionalističkom duhu, kako bi se iz nje pojavio novi čovek, novi Rumun, čovek sa herojskim kvalitetima; da se bori i pobjedi nad svim neprijateljima otadžbine; moćniji, mudriji, čistiji, marljiviji i herojskiji (up. Codreanu 1976: 158):

„Ovaj heroj, proizvod legionarskog obrazovanja, takođe će znati kako da razradi programe; takođe će znati kako da reši jevrejski problem; takođe će znati kako da dobro organizuje državu; takođe će znati kako da ubedi druge Rumune. Ovaj heroj, legionar hrabrosti, rada i pravde, sa božjim moćima usađenim u njegovu dušu, vodiće našu otadžbinu na putu njene slave”⁴⁶⁷ (Codreanu 1976: 158).

Osnivanje legionarskih novina *Zemlja predaka (Pământul strămoșesc)* 1927. godine, Kodreanu u svom delu opisuje kao prvu dobijenu bitku, te navodi:

„Ovaj naziv nas vezuje za zemlju naše zemlje na kojoj počivaju naši preci; zemlju koju treba braniti, on nas uranja duboko u nedefinisana područja; to će biti više od imena, to

⁴⁶⁴ “deformed, disfigured our Daco-Romanic racial structure”

⁴⁶⁵ “the politician who has nothing in common with the nobility of our race any more; who dishonors and kills us, If this species of man continues to 'lead this country, the Romanian people will close its eyes forever and Romania will collapse, in spite of all the brilliant programs with which the "trickery" of this degenerate creature is able to dazzle the eyes of the unfortunate multitudes.”

⁴⁶⁶ “All peoples with whom we Romanians came in contact and fought, from the barbarian invasions till today, have attacked us on a physical, economic or political level, leaving untouched our moral and spiritual patrimony, our conscience, from which sooner or later sprang forth our victory, the breaking of the foreign yoke-even when they came upon us in large numbers and took all our riches, even when they ruled us politically.”

⁴⁶⁷ “This hero, the product of legionary education, will also know how to elaborate programs; will also know how to solve the Jewish problem; will also know how to organize the state well; will also know how to convince the other Romanians; and if not, he will know how to win, for that is why he is a hero. This hero, this legionary of bravery, labor and justice, with the powers God implanted in his soul, will lead our Fatherland on the road of its glory.”

će biti stalni poziv na bitku, poziv na hrabrost, raspirivanje ratnih osobina naše rase”⁴⁶⁸ (Isto: 162).

Ove novine su povezale legionare sa difuznom mrežom pristalica širom zemlje, i u njima su objavljivane sve legionarske aktivnosti i promovisani simboli i slogani pokreta. Kroz pisanje, legionari su sve češće artikulisali svoje stavove i sve veći značaj davali intelektualcima i novinarima koji su jasno pisali o ekonomiji, umetnosti, književnosti, politici, nasilju i evropskom fašizmu. Ovo je značilo ne samo uspon intelektualaca unutar Legije, već i zamagljivanje granica između legionarskih pisaca i ultranacionalističkih publicista koji su bili naklonjeni legionarima. Samostalno štampanje i distribucija umnogome su doprineli da ova propaganda dopre do svih građana, kao i da se jasnije izrazi šta je legionarizam na intelektualnom nivou.

Kroz neumornu indoktrinaciju svojih članova i rumunskog naroda, Legija je sticala sve više pristalica, sistematski propagirajući mržnju prema Jevrejima kroz svoje aktivnosti, pamflete i novine, kao i kroz Kodreanuove spise. Kada su stekli dovoljnu podršku, počeli su da dominiraju putem zastrašivanja i nasilja (up. Clark 2015: 75). S obzirom na to da su njihove aktivnosti često bile zabranjivane, ideja Gvozdene garde rodila se iz pukog pragmatizma, kako bi izbegli suprotstavljanje vlasti u svom antisemitskom pohodu na Besarabiju 1930. godine, gde je jevrejsko stanovništvo bilo mnogobrojno (v. Codreanu 1976: 188–189). Pod pritiskom štampe koja se nije uklapala u legionarski diskurs o stvarnosti, marš na Besarabiju bio je zabranjen, i tom prilikom, Kodreanu je napisao protestni spis koji je distribuiran širom glavnog grada, proklamujući da se:

„Nova Rumunija ne može roditi osim u bici; iz žrtve svojih sinova. Zbog toga se ne obraćam političarima, već tebi, vojniče! Ustani! Istorija te ponovo zove! Srčano. [...] Uskoro će vas 'Gvozdena garda' pozvati na veliki skup u Bukureštu za odbranu Maramurešana, decu Dragoša-Vode i Bukovinaca, sinova Stefana Velikog i Svetog. Ispišite svoje protestne znakove: 'Stranci su nas napali', 'Otuđene štamparije nas truju', 'Politički sistem nas ubija'. Oglasite trube u znak opasnosti. Duvajte iz sve snage. U ovom trenutku, kada nas neprijatelj napada i političari nas izdaju, Rumuni, kao nekada davno, sa strepnjom jure planinskim stazama u času oluje. OTADŽBINA! OTADŽBINA! OTADŽBINA! Korneliju Zelea Kodreanu, šef Legije”⁴⁶⁹ (Codreanu 1976: 196).

Zagovarajući ideju da „ljudska prava” nisu ograničena samo pravima drugih ljudi, već i drugim pravima, smatrao je da je velika greška demokratije zasnovane na „ljudskim pravima” u prepoznavanju i pokazivanju interesa samo za jedan od tri relevantna entiteta – za pojedinca – dok se nacionalni kolektivitet zanemaruje ili ismeva, a narod poriče. I dok demokratija vodi računa o osiguranju prava pojedinca, i tako vodi anarhiji u kojoj pojedinac ne prepoznaje ništa van svog ličnog interesa, nacionalni kolektivitet pokazuje trajnu tendenciju da žrtvuje budućnost – prava nacije – za svoje trenutne interese, te nemilosrdno eksploatiše i otuđuje šume, rudnike, naftne rezerve, „zaboravljajući da posle nas dolaze stotine rumunskih generacija, deca naše dece, koja

⁴⁶⁸ “This title keeps us tied to our country's earth in which our ancestors rest; the land which must be defended, it plunges us deep into undefined realms; it will be more than a name, it will be a constant call to battle, the appeal to bravery, the stirring up of the warlike qualities of our race”

⁴⁶⁹ “A New Romania cannot be born except by battle; from the sacrifice of its sons. That is why I do not address myself to politicians but to you, Soldier! Rise up! History calls you again! As you are. With your broken arm, With your fractured leg, With your bullet-riddled chest. Let the powerless and the imbecile tremble. You, engage courageously in the battle. Soon 'The Iron Guard' will be calling you to a great rally in Bucharest for the defense of Maramuresans, the children of Dragos-Voda and of the Bucovinans, the sons of Stefan the Great and the Saint. Write on your banners: 'The foreigners have invaded us', 'The alienated press poisons us,' 'The political system kills us'. Blow your trumpets in alarm. Blow them with all your power. At this moment, when the enemy invades us and the politicians betray us, Romanians, with trepidation as of old on mountain paths in hours of storm. FATHERLAND! FATHERLAND! FATHERLAND!”

takođe očekuju da žive i nastave život našeg naroda⁴⁷⁰ (Isto: 214). Harmonija se, kako Kodreanu navodi, može ponovo uspostaviti samo ponovnim uspostavljanjem prirodnog poretka, u kome je pojedinac podređen nacionalnom kolektivu, a ovaj naciji, dok su ljudska prava ograničena pravima nacionalnog kolektiviteta, koja su pak ograničena pravima nacije (up. Codreanu 1976: 215). Stoga je smatrao da je potrebna vojnička disciplina i poštovanje hijerarhije da bi se došlo do pobeđe, čime već na samom početku ispoljava militarističke tendencije koje su bile prisutne tokom njegovog političkog angažovanja. Donekle je za to, kako sam navodi, bilo odgovorno njegovo vojno obrazovanje:

„red, disciplina, hijerarhija, ukalupljeni u moju krv u ranom detinjstvu, zajedno sa osećanjem vojničkog dostojanstva, činiće nit vodilju za čitavu moju buduću aktivnost. I ovde su me naučili da malo govorim, što me je kasnije dovelo do toga da mrzim 'brbljanje' i previše priče. Ovde sam naučio da volim rov i da prezirem salon⁴⁷¹ (Isto: 13).

U kontekstu uređenja, on se zalaže za Veliku Rumuniju, čija je osnova državno jedinstvo i odbrana državne teritorije. Velika Rumunija je proizvod legionarskih aktivnosti i legionarskog diskursa o stvarnosti, koji joj je, metaistorijski posmatrano, dao smisao:

„Verujem u trobojku okruženu zracima nacionalno-hrišćanskog socijalizma, simbola harmonije među braćom i sestrama veće Rumunije⁴⁷² (Isto: 20).

Njegov fokus nije na osvajanju novih teritorija niti na redefinisaju rumunskih granica, već pre na teritoriji koja je dodata zemlji nakon Prvog svetskog rata i ljudima koji na njoj žive, ali još uvek nisu pravi deo nacionalne zajednice. Iz tog razloga, posebno hvali i ceni nekoliko zajednica koje žive unutar granica rumunske teritorije, kao što je narod Moti iz centralne Transilvanije, koji je vekovima živeo u kontekstu u kom su dominirali siromaštvo i borba za slobodu:

„Moti još uvek žive u planinama centralne Transilvanije. Stari kao i one planine, živeli su vekovima pod dominacijom dve karakteristike: siromaštva – oni su jedini Rumuni, možda jedini ljudi na zemlji koji nikada nisu poznavali tokom svoje istorije nikakvog dana sreće i obilja, i borbe za slobodu. Ceo njihov život je bila borba za slobodu⁴⁷³ (Isto: 182).

Kodreanu naglašava njihov doprinos Rumuniji i na taj način u svoje nacionalističke ambicije uključuje ideju o vraćanju poštovanja prema ovim zaboravljenim ljudima koji žive na rumunskom tlu i u teškoj situaciji. Takođe, smatra da Velika Rumunija postignuta nakon rata nije uspela da stvori pravo nacionalno jedinstvo usled neprijateljskih spoljnih uticaja, te iz tog razloga, za ljude poput naroda Moti, Velika Rumunija nije značila pobeđu. Tu činjenicu Kodreanu osuđuje i pripisuje korupciji rumunskih političara:

⁴⁷⁰ “forgetting that there are hundreds of Romanian generations, our children's children to come after us, who likewise expect to live and carry on the life of our nation.”

⁴⁷¹ “Order, discipline, hierarchy, molded into my blood at an early age, along with the sentiment of soldierly dignity, will constitute a guiding thread for my entire future activity. Here too, I was taught to speak little, a fact which later was to lead me to hate "chatter boxing" and too much talk. Here I learned to love the trench and to despise the drawing room”

⁴⁷² “I believe in one tricolor surrounded by the rays of National-Christian Socialism, symbol of harmony among the brothers and sisters of Greater Romania”

⁴⁷³ “The Moti still live in the mountains of central Transylvania. Old as those mountains, they have lived for centuries the same existence always dominated by two characteristics: poverty-they are the only Romanians, perhaps the only people on earth who have never known throughout their history a single day of happiness and plenty and the struggle for liberty. Their whole life has been a struggle for liberty.”

„Kada državu vodi takozvana 'elita' sačinjena od najgorih, najkorumpiranijih, najnezdavijih, zar nije dozvoljeno pitati zašto država ide ka uništenju?“⁴⁷⁴ (Isto: 212).

S tim u vezi, Kodreanu smatra da stara aristokratija više nije imala moć da zaštiti Rumune, te je njihova dužnost da formiraju novu „aristokratiju mača“, dakle elitu koja se mora dokazati u borbi (Kodreanu prema Clark 2015: 45). U tom smislu imali su podršku rumunskih liberala, konzervativaca, nacionalista i ultranacionalista (Isto).

S druge strane, Kodreanu hvali Veliku Rumuniju, jer je vidi kao rezultat borbe Rumuna i kao tvorevinu koja je proizašla iz žrtvovanja rumunske krvi, kako sam tvrdi, kao „rezultat ujedinjenja rumunskih naroda silom oružja i njihove žrtve“⁴⁷⁵ (Codreanu 1976: 28). Međutim, takođe naglašava da, kao takva, ona daje privid jedinstva, jer je rumunska duša i dalje podeljena na mnoge delove, imajući u vidu razne političke stranke. U tom kontekstu, Kodreanu poziva na snažnu akciju za spasenje rumunskog naroda, „tako da naši potomci ne lutaju stranim zemljama progonjeni sa svoje zemlje siromaštvom i bedom, i da naši ljudi ne krvare pod tiranijom stranog naroda, odlučno se dižemo oko novog i svetog ideala, da branimo našu otadžbinu protiv jevrejske invazije“⁴⁷⁶ (Isto: 39).

Zagovarajući koncept holizma i revolucije, Kodreanu ističe duhovnu dimenziju revolucije. Ovim potvrđuje mit o sebi kao Mesiji, kome su potrebni verni sledbenici za odbranu naroda (v. poglavlje 4.2)⁴⁷⁷:

„Pojedinaac [je] u okviru i u službi svog naroda. Narod u okviru i u službi svog boga i božjeg zakona“⁴⁷⁸ (Isto: 41).

Stoga, biti revolucionar u očima Legije znači biti svestan istorijske uzvišene misije koju je bog dao rumunskom narodu i postupati u skladu sa tim, uvek imajući u vidu više božanske ideje, koje su vrednosno iznad fizičke smrti. Prema njegovim rečima, narod postaje svestan sebe kada dostigne svest ove celine, a ne samo svojih ciljeva:

„Čekam vaskrsenje nacionalne savesti čak i u najponiznijem pastiru i spuštanje obrazovanih među umorne, da ojačaju i pomognu u pravom bratstvu, osnivanje buduće Rumunije, amen!“⁴⁷⁹ (Isto: 20).

U tom smislu, konačni cilj rumunske revolucije ima transcendentni karakter, i ne može se postići u materijalnom svetu. On izričito naglašava da konačni cilj nije život, već vaskrsenje naroda u ime Isusa Hrista, zbog čega sve materijalne stvari koje je nacija proizvela nisu konačni cilj same sebi, već su one sredstvo da se postigne vaskrsenje, pa tako Kodreanu teži nacionalnom spasenju sa duhovnom i božanskom dimenzijom, što je:

⁴⁷⁴ “When a state is led by a so-called "elite" made up of the worst, most corrupt, most unhealthy it has, is it not permitted a person to ask why the state is headed for ruin?”

⁴⁷⁵ “a result of the unification of the Romanian people by force of arms and their sacrifice.”

⁴⁷⁶ “so that our descendants not wander through foreign lands chased from their land by poverty and misery, and so that our people not bleed under the tyranny of an alien people, we determinedly rise around a new and sacred ideal, that of defending our fatherland against Jewish invasion.”

⁴⁷⁷ Pogledati poglavlje 4.2. Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme.

⁴⁷⁸ “The individual within the framework and in the service of his people. The people within the framework and in the service of their God and of God's laws.”

⁴⁷⁹ “I await the resurrection of national conscience even in the most humble shepherd and the descent of the educated into the midst of the tired, to strengthen and help them in true brotherhood, the foundation of Romania of tomorrow, Amen!”

„plod talenta koje je Bog posadio u našem narodu koje moramo da opravdamo. Doći će vreme kada će svi narodi Zemlje vaskrsnuti, sa svim svojim mrtvima i svim svojim kraljevima i carevima, svaki narod sa svojim mestom pred božjim prestolom. Ovaj poslednji trenutak, 'vaskrsenje iz mrtvih', je najplemenitije i najuzvišenije ka kojem se ljudi mogu uzdići”⁴⁸⁰ (Isto: 216).

Međutim, ovo vaskrsenje i spasenje podrazumevalo je čišćenje rumunskog društva i uništavanje nekih nečistih, tačnije korumpiranih elemenata, što ukazuje na to da je postojala i materijalistička dimenzija u holističkoj revoluciji, ili barem dimenzija sa ciljevima koji su ovozemaljski. Kodreanuov glavni cilj u odnosu na materijalističku stranu revolucije bio je stvaranje novog čoveka. Kako i on navodi:

„iz ove legionarske škole moraće da se pojavi novi čovek, čovek sa herojskim osobinama; gigant istorije da vodi bitku i pobedi sve neprijatelje otadžbine, njegova bitka i pobeda moraju se preneti čak izvan materijalnog sveta u oblast nevidljivih neprijatelja, moći zla”⁴⁸¹ (Isto: 158).

Ovo će biti čovek u kome postoje sve mogućnosti ljudske veličine koje je bog usadio u krv naroda, razvijene do maksimuma; čovek koji će se boriti protiv korupcije i propadanja i biti sposoban za odbacivanja i voljan za žrtvu. U stvaranju takvog čoveka, mladost i Legija će imati presudnu funkciju, jer, kako tvrdi:

„Nova politička stranka, neka je ona čak i kuzistička, u najboljem slučaju može nam dati novu vladu i novu administraciju; Međutim, legionarska škola može dati ovoj zemlji sjajnu vrstu Rumuna. Može da proizvede nešto veličanstveno, što nikada ranije nismo imali, što bi moglo podeliti našu celokupnu istoriju na dva dela, da postavi temelje za početak jedne drugačije rumunske istorije na koju ovaj narod ima pravo. Naš narod na osnovu milenijumske patnje i stradanja, zahvaljujući čistoti i galantnosti duše, možda je jedini narod na svetu, koji, u svojoj celokupnoj istoriji, nikada nije počinio greh invazije i pokoravanja drugih nacija”⁴⁸² (Isto: 159).

Razvoj takvog novog Rumuna, jednog novog tipa ljudskog bića predstavlja iskonski cilj Kodreanuove politike i ugrađen je u samu osnovu njegove ideologije, te kao takav zauzima centralni koncept legionarskog pokreta.

Osnovni koncept legionarske revolucije usko je povezan sa autoritetom zahvaljujući bliskim konceptima vođe i elite. U Kodreanuovoj postavci, vođe su proroci, svesni večitih zakona života i smrti, pomoću čega određuju opstanak nacije. Kako navodi, vođa nacije mora slediti razum i delo, uzimajući u obzir istorijsku čast te nacije i njene večite interese, odbacujući istovremeno lične

⁴⁸⁰ “the fruit of the talent God planted in our people for which we have to account. There will come a time when all the peoples of the earth shall be resurrected, with all their dead and all their kings and emperors, each people having its place before God's throne. This final moment, "the resurrection from the dead," is the noblest and most sublime one toward which a people can rise.”

⁴⁸¹ “From this legionary school a new man will have to emerge, a man with heroic qualities; a giant of our history to do battle and win over all the enemies of our Fatherland, his battle and victory having to extend even beyond the material world into the realm of invisible enemies, the powers of evil.”

⁴⁸² “A new political party, be it even a Cuzist one, at best can give us a new government and a new administration; a legionary school however, can give this country a great type of Romanian. It can produce something great we never had before, which could break in two our whole history, to lay foundations for the beginning of a different Romanian history to which this people is entitled. For our people by virtue of its millenary suffering and sufferance, by virtue of its purity and gallantry of soul, has been perhaps the only people in the world which, in all its history, never committed the sin of invading and subjugating other nations.”

težnje i interese, kao i interese određenih grupa ili klasa, kako bi se podredio opštoj koristi svog naroda. Karakteristične duhovne osobine koje vođa političkog pokreta mora da poseduje, prema Kodreanuovom mišljenju, su:

„Unutrašnja snaga privlačnosti, [...], kao što u solarnom sistemu svaka planeta prati svoju orbitu oko tačke privlačnosti, tako i ljudi, posebno u domenu politike, moraju gravitirati oko nekih privlačnih ličnosti; [...] Kapacitet za ljubav – vođa mora da voli sve svoje drugove i svakog člana zajednice pokreta; Znanje i osećaj za organizaciju [...]; Poznavanje ljudi [...]; Moć da se edukuje i nadahnjuje herojstvo; Savladavanje zakona liderstva [...]; Osećaj za vreme, dakle prepoznavanje datog diskursa o stvarnosti; Hrabrost; Savest pravednosti i moralnosti, pored svih vrlina vojnika, duh žrtvovanja, otpora, predanosti itd., [...] jer ne postoji trajna pobjeda ako se ne zasniva na pravdi i zakonitosti”⁴⁸³ (Isto: 137).

Konstruišući takav kult vođe, Kodreanu se često, gotovo pobožno, poziva na nekadašnje nacionalne vođe, kao što su Mihaj Hrabri i Stefan Veliki, koji su odgovarali željenom modelu vladara:

„Pevali smo one pesme u kojima su naša osećanja nalazila zadovoljstvo [...] pesmu Stefana Velikog, [...] na zvuk ove melodije Stefan Veliki [je] trijumfalno ušao u svoju tvrđavu u Sučavi pre 500 godina. Kada smo je pevali osećali smo saživljenost sa tim vremenima rumunske veličine i slave; [...] u kontaktu sa Stefanom Velikim i njegovim vojnicima i strelcima. [...] pesmu Mihaja Hrabrog; pesmu Avrama Jankua; [...] 'Ustanite Rumuni' [...] koju smo proglasili himnom Legije”⁴⁸⁴ (Isto: 156).

Međutim, iako zagovara elitizam, Kodreanu odbacuje ideju da je svaka elita večna. Kako postojeća elita nestaje ili postaje dekadentna, neophodno je zameniti je drugom podmlađenom elitom preko procesa obnove koji se naziva *društvena selekcija*:

„Prema principu društvene selekcije, stalno osvežavana elementima iz dubine nacije, elita se uvek održava snažnom”⁴⁸⁵ (Isto: 213).

To ukazuje na činjenicu da Kodreanu ne priznaje nasleđivanje statusa elite preko krvnih veza, kao ni demokratiju i navodi da ovakvi koncepti dovode do izbora najgorih elemenata u društvu:

⁴⁸³ “An inner power of attraction. [...], just as in the solar system each star follows its own orbit on which it turns around a greater power of attraction, likewise people, particularly in the field of political action, gravitate around some attracting personalities.[...] Capacity for love. A leader must love all his comrades-in-arms. His love must penetrate to the edges of a movement's community. Knowledge and sense of organizing. [...] Knowledge of people. [...] The power to educate and to inspire heroism. Mastering the laws of leadership. [...] sense of timing. [...] Courage [...] The conscience of just and moral objectives to be pursued by honest means. In addition to all the virtues of a soldier that a leader must possess, spirit of sacrifice, resistance, devotion, etc., [...] for there is no lasting victory if it is not based on justice and legality.”

⁴⁸⁴ “We sang those songs in which our feelings found satisfaction [...] Stefan the Great's song, [...] It is said that at the sound of this melody Stefan the Great triumphantly entered his fort at Suceava 500 years ago. When we were singing it we felt alive with those times of Romanian greatness and glory;we sank 500 years back into history and lived there for a few moments in touch with Stefan the Great and with his soldiers and archers. "Like a Globe of Gold," the song of Michael the Brave; Avram Iancu's song; [...] 'Arise Romanians' [...] which we proclaimed as the Legion's hymn.”

⁴⁸⁵ “According to the principle of social selection, continually refreshed by elements from within the nation's depths, an elite keeps itself always vigorous.”

„Glavna istorijska greška je bila u tome što je elita stvorena na osnovu principa selekcije već sledećeg dana odbacila sam princip koji ju je iznedrio, zamenivši ga principom naslednosti, čime je osveštao nepravedan i osuđen sistem privilegija kroz rođenje. Bio je to protest protiv ove greške; za uklanjanje degenerisane elite; a za ukidanje privilegija kroz rođenje rođena je ta demokratija. Napuštanje principa selekcije dovelo je do lažne i degenerisane elite, što je zauzvrat dovelo do degradacije demokratije”⁴⁸⁶ (Isto: 213).

Iz tog razloga, nova elita mora biti formirana procesom prirodne selekcije. To predstavlja proces koji će, na osnovu superiornih kvaliteta, sa rumunskog tla i iz rumunske krv izabrati najvažnije članove zajednice i postaviti ih na nove pozicije moći, što postaje jasno kada navodi da se:

„ova rumunska elita [...] mora zasnivati na principu društvene selekcije. Drugim rečima, kategorija ljudi obdarenih određenim kvalitetima [...] prirodno je izabrana od tela nacije, tačnije iz velike zdrave mase seljaka i radnika, koja je trajno vezana za zemlju i državu. Ova kategorija ljudi postaje nacionalna elita koja treba da vodi našu naciju”⁴⁸⁷ (Isto: 213).

Dakle, iako ima elitistički stav o društvu, Kodreanu ne beži od ideje da nova elita može poteći iz svih društvenih klasa, uključujući i one najskromnije. Misija ovih elita nije samo vođenje nacije, već i stvaranje budućih elita koje će zameniti trenutnu. Njihov zadatak je da garantuju da nacija neće ostati bez elita, i da vladari neće biti birani na demokratskim izborima, niti nasleđivanjem. Pritom, karakteristike elite moraju da uključuju čistotu duše, kreativnost i spremnost na težak rad, hrabrost, tešku i trajnu borbu protiv teškoća sa kojima se suočava nacija, dobrovoljno odricanje od sticanja bogatstva, kao i veru u Boga i ljubav, što povezuje koncept elite sa revolucijom tako što se nova elita bira iz redova novog čoveka, što je jedna od glavnih komponenti obnove nacionalne zajednice (up. Codreanu 1976: 213).

U Kodreanuovom fašizmu, nasilje se visoko kotira i utemeljeno je u stavu da je život nemilosrdna borba između dobra i zla; stoga on vidi politički aktivizam kao bitku u kojoj se nasilje mora konstantno primenjivati nad neprijateljima:

„instinkt antisemitizma ponekad može biti praćen divljaštvom i mržnjom. Jer instinkt je slep – tako kažu – iako je neophodan u odbrani života”⁴⁸⁸ (Isto: 38).

Ovakav stav razvio je još kao mladić u vreme Prvog svetskog rata, zbog nasilja koje je bilo sveprisutno i koje je doprinelo njegovom divljenju vojnicima koji se bore za naciju. Pravi legionar je zato predstavljen kao izrazito militantno nastrojeni vojnik, koji se ne plaši fizičkog suočavanja sa neprijateljima, kao ni polaganja života za otadžbinske ideale u koje i sam veruje. Takav legionar pravi je odraz *novog* čoveka, kome Kodreanu teži. Upravo zato se stiče utisak da se čitavo delo sastoji od poziva na oružje i podsticaja legionara na borbu. Usko sa kultom nasilja povezan je i kult

⁴⁸⁶ “The main historical mistake has been that where an elite was created on the basis of the principle of selection, it dropped next day the very principle which gave it birth, replacing it with the principle of heredity thus consecrating the unjust and condemned system of privileges through birth. It was as a protest against this mistake; for the removal of a degenerated elite; and for the abolition of privilege through birth, that democracy was born. The abandonment of the principle of selection led to a false and degenerate elite which in turn led to the aberration of democracy.”

⁴⁸⁷ “The new Romanian elite [...] must be based on the principle of social selection. In other words, a category of people endowed with certain qualities [...] is naturally selected from the nation's body, namely from the large healthy mass of peasantry and workingmen, which is permanently bound to the land and the country. This category of people becomes the national elite meant to lead our nation.”

⁴⁸⁸ “The instinct of anti-Semitism can sometimes be accompanied by savagery and hatred. For instinct is blind - so they say - though it is essential in defending life.”

smrti, koji čak nadilazi poštovanje prema onima koji su pali u borbi. Pali borci moraju se večno poštovati, jer kada oni umiru, ceo narod živi od njihove smrti i preko njih dobija čast (up. Codreanu 1976: 46). Tako kult smrti predstavlja posledicu duhovne komponente Kodreanuovog holizma, koji smatra da legionari treba da nauče da vole smrt i da je vide kao čin vrhunskog odricanja protiv materijalizma.

Za nasilje su pak vezane dve dimenzije, jedna *materijalna*, a druga *duhovna*. Prva dimenzija je povezana sa borbom protiv neprijatelja, među kojima nalazimo Jevreje i boljševike i podržana je idejom da bi gori tip nasilja zadesio naciju ukoliko legionari ne uzvrate udarac, što objašnjava zašto legionari izazivaju nered i velike poremećaje – „ako se ne budemo borili protiv jevrejskog elementa, propašćemo kao nacija”⁴⁸⁹ (Isto: 73).

U duhovnoj dimenziji, nasilje dobija transcendentalnu komponentu jer se odnosi na večitu borbu između dobrog i lošeg, između božanskih i satanističkih materijalističkih sila. Zato je zadatak *novog čoveka* prevazilaženje zla u sebi: „Iz ove legionarske škole moraće da izađe novi čovek, čovek sa herojskim osobinama; div naše istorije da se bori i pobedi sve neprijatelje naše Otadžbine, njegova bitka i pobeda moraju da se protežu čak i izvan materijalnog sveta u carstvo nevidljivih neprijatelja, sila zla” (Isto: 158), što znači da se borba između dobra i zla odvija na tri različita nivoa: transcendentalnom, fizičkom i unutrašnjem.

S obzirom na svoju materijalnu dimenziju, nasilje je usko povezano sa eliminacionizmom i antisemitizmom, budući da je mržnja prema Jevrejima osnova Kodreanuove ideologije, jer ih je smatrao glavnim krivcima za propadanje, materijalizam i korupciju. U tom smislu, on u svojoj ideologiji reflektuje nemački fašizam i antisemitizam, što se vidi po samoj upotrebi svastike na odabranim zastavama:

„Materijal ovih zastava bio je crn – znak žalosti; u sredini okruglo belo mesto, označavajući naše nade, okružene tamom, koju će morati osvojiti; u centru belog, svastika, simbol antisemitske borbe širom sveta; I svuda oko zastave, traka rumunske trobojke – crvene, žute i plave boje”⁴⁹⁰ (Isto: 65). Tu zastavu je i profesor Kuza odobrio.

Eliminacionističko gledište je evidentno u trenutku kada podseća svoje čitaoce na neophodnost čišćenja nacije od elemenata koji je ugrožavaju. On tako, imagološki posmatrano, dodatno afirmiše i produbljuje jaz između rumunstva i „drugosti”:

„Nauka o antisemitizmu zasniva svoje zaključke na onome što su razne [...] nauke objektivno ustanovile [...]. Eliminacija Jevreja iz sredine drugih ljudi okončava njihovo neprirodno, parazitsko postojanje, koje je posledica anahronističkog koncepta suprotstavljenog civilizaciji i miru svih nacija, koje to više ne mogu tolerisati”⁴⁹¹ (Isto: 38).

Ova eliminacija uključuje ne samo neprijatelje, odnosno Jevreje, već i izdajice, tj. korumpirane političare koji, mada nisu jevrejskog porekla, dopuštaju Jevrejima da se naseljavaju u Rumuniji (up. Codreanu 1976: 178). Kako i sam ističe, veću mržnju gaji prema ovim izdajnicima nego prema neprijateljima, jer, s jedne strane, smatra da su Jevreji rumunski neprijatelji, koji nastoje da unište jedinstvo i duhovnu baštinu rumunskog naroda i ugrožavaju rasnu čistotu nacije, dok su, s druge strane, Rumuni koji se njima pridruže ili potčine gori od neprijatelja – oni su izdajnici koji

⁴⁸⁹ “We, if we will not fight against the Jewish element, will perish as a nation.”

⁴⁹⁰ “The cloth of these flags was black - a sign of mourning; in the center a round white spot, signifying our hopes surrounded by the darkness they will have to conquer; in the center of the white, a swastika, the symbol of anti-Semitic struggle throughout the world; and all around the flag, a band of the Romanian tricolor-red, yellow and blue.”

⁴⁹¹ “The science of anti-Semitism bases its conclusions on what various [...] sciences objectively established [...]. The elimination of Jews from the midst of other people putting an end to their unnatural, parasitic existence that is due to an anachronistic concept opposed to the civilization and peace of all nations who can no longer tolerate it.”

zaslužuju najgoru kaznu (up. Codreanu 1976: 91). Verovanje da su Jevreji napali Rumuniju i da je rumunski narod žrtva nepravde, jedna je od osnova na kojima Kodreanu opravdava svoj antisemitizam.

Još jedna glavna karakteristika njegovog antisemitizma je percepcija Jevreja kao zasebne rase i zatvorene zajednice sa nizom zakona kodifikovanih u verskim tekstovima, koja je povezana krvlju i talmudskom religijom (up. Codreanu 1976: 38). Najveći problem u vezi sa ovom zajednicom jeste njena različitost, „drugost”, koja je Rumunima strana, počevši od porekla, preko jezika, odevanja, običaja, pa čak i osećanja:

„U Rumuniji, Jevreji ne samo da čine drugu versku zajednicu; oni čine u punom smislu reči nacionalnost, stranu Rumunima na osnovu porekla, jezika, odevanja, običaja, pa čak i osećanja” (Isto: 75).

Kako je snaga pokreta postajala očigledna, dekretom Ministarskog saveta 1931. godine, Gvozdena garda i Legija su raspuštene, a njihovi štabovi pretreseni, zapisi zaplenjeni, i sve njihove kancelarije zapečaćene. Na osnovu zaplenjenih dokumenata, a posebno na osnovu pisma koje je Kodreanu, kako on navodi, navodno napisao Adolfu Hitleru, vojne sudije su ga osudile na deset godina teškog prinudnog rada zbog „zločina izdaje i podsticanja na društvenu revoluciju”⁴⁹² (Codreanu 1976: 200). Ovo pismo, u kojem je zatražena pomoć od Adolfa Hitlera za „podržavanje socijalne revolucije”, Kodreanu je kategorično proglasio lažnim na sudu (Codreanu 1976: 201).

Ubrzo je u štampi objavljen dokument kao dokaz ciljeva i sredstava koje koristi organizacija Arhandel Mihailo, a koji je izdala Legija u Jašiju. U pitanju je bilo cirkularno pismo Legije, u kom se poziva na pojačanje propagandnih napora, kreiranje spiskova svih legionara koji su položili zavet, po četama i vodovima, sazivanje legionarskih vođa sa zadatkom da obaveste članove o daljoj akciji, koja se odnosila na odluku da se nadalje radi konspirativno u apsolutnoj tajnosti – bez javnih sastanaka i propagande – a da vođe gnezda održavaju stanje pobune među seljaštvom. Državni udar je planiran za jesen, i sa tom idejom je planirano da se legionarska omladina izvodi na vežbe, priprema i ohrabruje (up. Codreanu 1976: 201).

Zbog toga se u štampi pojavila informacija da Legija priprema krivične akcije, uz podršku određenog broja javnih funkcionera, čija su imena i funkcije navedene u tom pismu. Kodreanu je poslat u zatvor, ali je nakon 87 dana pušten kao nevin. Pošto je Legija bila raspuštena, pokret je za izbornu kampanju registrovan pod imenom *Grupa Korneliju Z. Kodreanu*, izabравši kao svoj izborni simbol gvozdenu mrežu. Međutim, taj simbol i naziv nisu zaživeli, jer su ljudi, štampa, čak i vlada nastavili da pokret zovu *Gvozdena garda* (up. Codreanu 1976: 206). Kodreanu i Legija su imali sve veću podršku naroda, koji je bio zaveden Kodreanuovom filozofijom. Ta filozofija se bazirala na glorifikovanju holističkog nacionalizma i ideje o Velikoj Rumuniji, praćene totalitarnim konceptima nacije, države i carstva. Kodreanu naciju nije video kao grupu pojedinaca koji žive na istoj teritoriji i dele zajedničke tradicije, već kroz koncept holizma i teme kao što su duhovnost, transcendencija i večnost. Zahvaljujući tome, legionarski koncept dobija jednu jedinstvenu metafizičku dimenziju zbog koje rumunska nacija obuhvata sve ljude, i žive, i mrtve i one koji se još nisu rodili: dakle prošlost, sadašnjost i budućnost tako postaju deo nacije, koja je holistički entitet, ne samo u prostoru, već i kroz vreme (up. Codreanu 1976: 214).

U skladu sa tim, duhovna dimenzija nacije postaje očigledna kada Kodreanu piše da je nacija entitet koji postoji i izvan okvira ove zemlje i sadrži tri vrste nasleđa, a to su fizičko (to jest njeno meso i krv), materijalno (tlo i bogatstvo zemlje) i duhovno, koje je najvažnije, jer samo ono nosi pečat večnosti:

⁴⁹² “crime of treason and incitation to social revolution”

„I hleb i pšenica mogu biti internacionalni kao potrošni artikli, ali svuda nose pečat zemlje u kojoj su rasli. Svako od ova tri nasleđa ima svoj značaj. Narod mora braniti sva tri. Najvažnije je, međutim, njegovo duhovno nasleđe, jer samo ono nosi pečat večnosti, samo ono traje kroz sve vekove”⁴⁹³ (Codreanu 1976: 216).

Zahvaljujući duhovnom nasleđu, nacija stiče svoju holističku dimenziju, odnosno večnu dimenziju koja ima večni kvalitet. Ova baština sastoji se od tri različite komponente. Prva je *bog*, jer je to sposobnost nacije da pojmi duhovnu dimenziju boga koja stvara njegovu veličinu; druga je *čast*, koja blista do one mere do koje se nacija usaglasila tokom svoje istorije sa normama koje proističu iz njenog koncepta boga, sveta i života, te navodi:

„Naše izbavljenje je u trudu, časti, ljubavi prema otadžbini i veri u boga”⁴⁹⁴ (Isto: 22).

Kao treću komponentu Kodreanu navodi *kulturu*, koja je rezultat napora izražavanja kroz umetnost i misao i predstavlja „izraz nacionalnog genija i krvi”⁴⁹⁵ (Isto: 216). Naglašavajući da je „kultura međunarodna samo koliko njena luminescencija može doseći”⁴⁹⁶, ali da je suštinski „nacionalna u poreklu”⁴⁹⁷, Kodreanu se zalaže za upravo takvu – nacionalnu kulturu (Isto). Ovo obožavanje duhovne prošlosti rumunske nacije ima i svoje materijalno utemeljenje, što se ogleda u poštovanju kulturnih dostignuća i herojskih ličnosti poput Mihaja Hrabrog i Stefana Velikog. Slično tome, Kodreanu ističe mesta relevantna za razvoj rumunske kulturne baštine, kao što je već pomenuti grad Jaši, gde, ne samo da je studirao, već se i angažovao u nacionalističkim aktivnostima. Zbog značaja ovog grada i nacionalističke borbe koja se dogodila u gradu kada je tamo bio student, Kodreanu ovaj grad smatra presudnim mestom za opstanak nacije.

Osim toga, materijalna strana nacije prisutna je i u konceptu *rase*. Kada je reč o rasnim pitanjima, rumunski pisac i političar Vasile Konta smatrao je da ista krv teče kroz vene svih pripadnika jednog naroda i da svi pripadnici dele ista osećanja, čak da u njima žive i iste ideje. Treba napomenuti da se Kodreanu oslanjao upravo na njegove ideje (up. Codreanu 1976: 73). Takva raso homogena zajednica podrazumeva da su svi njeni članovi ujedinjeni opštim osećanjem ljubavi i onim što se naziva rasna simpatija (Isto). Tako je, kao što se uočava kod Hitlera, i prema Kodreanuovom mišljenju, postojanje raso homogene zajednice neophodan preduslov za postojanje državnog aparata (Isto). Ipak, rasni momenat nije dominantan kao kod nacista. Vasile Konte, jedan od osnivača rumunskog ideološkog antisemitizma, predstavlja polazište za Kodreanu, koji se fokusira na njegovu ideju o mogućnosti da različite rase formiraju snažnu zajednicu, ukoliko imaju dovoljno jak zajednički interes. U takvoj zajednici, svi članovi društva mogu živeti mirno i može se zamisliti kontekst u kome nema razlike između stranaca i Rumuna, u pogledu krvi ili ljubavi prema zemlji (up. Codreanu 1976: 73). Međutim, ovaj pogled, iako etnički relativno tolerantan, brzo se poništava kada autor ističe da postoje određeni tipovi ljudi koji se nikada ne asimiliraju i stoga predstavljaju opasnost. Među njima postoji rasa koja predstavlja posebnu opasnost zbog svoje nesposobnosti da se asimiluje i tako utopi u društvo – jevrejska rasa – od koje se Rumuni moraju odbraniti (Isto: 74).

⁴⁹³ “Culture is international as far as its luminescence may reach, but national in origin. Someone made a beautiful comparison: both bread and wheat can be international as consumption items, but they carry everywhere the stamp of the earth in which they grew. Each of these three patrimonies has its importance. A people must defend all three. The most important however is its spiritual patrimony, for only it carries the stamp of eternity, it alone endures through all the centuries.”

⁴⁹⁴ “Our deliverance is in labor, honor, love of country and faith in God page.”

⁴⁹⁵ “the expression of national genius, of the blood”

⁴⁹⁶ “Culture is international as far as its luminescence may reach”

⁴⁹⁷ “national in origin”

Svojim delom *Za moje legionare*, Kodreanu je pozivao na čišćenje Rumunije od prisustva *jevrejskih parazita (jidanii paraziți)*, opravdavajući to *prirodnim zakonom (legea teritoriului)*. Citirajući Kuzu, Pauleskua, Ksenopola i Jorgu, Kodreanu ukazuje na potrebu romanizacije gradova, ekonomskih i kulturnih centara nacije. Jasno je dakle, a ovo Kodreanuovo delo to i dokazuje, da u rumunskom slučaju neprihvatanje Jevreja u rumunsko društvo nije bio isključivi proizvod radikalno desničarskih političkih doktrina, već je, naprotiv, to bilo široko rasprostranjeno uverenje koje se ispoljavalo, kako na suptilan i prefinjen način, tako i ekstremno rasističkim i agresivnim jezikom. Jasno je uočljiv pristup *mutatis mutandis*, koji podrazumeva unošenje neophodnih promena u već postojeći koncept (v. Blekburn 2013: 260), pa je tako Hitlerovom delu dato novo, rumunsko ruho, rumunski kontekst, kako bi se ono prikazalo kao autentično rumunsko, i kako bi se podržala tendencija da se konstruiše izrazito nacionalistički i antisemitski diskurs o stvarnosti, koji je, metaistorijski posmatrano, dao smisao i svrhu jednom delu rumunskog stanovništva, a imagološki, radikalno odvojio taj isti deo Rumuna od „onih drugih” – Jevreja, uzrokujući na taj način jačanje antisemitizma i sam progon tog „drugog” stanovništva.

9. Priroda diskursa o stvarnosti

Stvaranje pogleda na svet je pre delo generacije nego pojedinca, ali svako od nas, u dobru i u zlu, dodaje svoju ciglu u zdanje.

— Džon Dos Pasos (John Dos Passos)

Weltanschauung, koji se često prevodi kao *pogled na svet*, predstavlja sveobuhvatnu koncepciju ili teoriju sveta i pozicije čovečanstva u njemu (v. poglavlje 1)⁴⁹⁸. To je intelektualni konstrukt koji obezbeđuje i jedinstveni metod analize i skup rešenja za probleme postojanja. Ovaj koncept je usko povezan sa radom Vilhelma Diltaja, koji je želeo da pruži humanističkim naukama mogućnost objektivnog i izvesnog znanja. On je smatrao da je za razliku od prirodnih nauka, čiji je cilj kauzalno objašnjenje, ono čemu humanističke nauke teže zapravo postizanje razumevanja putem tumačenja (v. Dilthey 1996). Svako tumačenje, smatra on, odvija se u okviru šireg razumevanja sveta, odnosno *Weltanschauung-a*, koje je samo po sebi istorijski uslovljeno. Dakle, oni koji tumače istoriju i kulture moraju prepoznati svoju određenu istorijsku situaciju i tradiciju i u tom procesu se pomiriti sa konačnošću svoje perspektive. Ironija Diltajevih istoricističkih⁴⁹⁹ zaključaka leži u činjenici da oni potkopavaju njegov prvobitni cilj da uspostavi univerzalnu validnost suda u nauci. Ova podela ili kontradikcija je rezultirala različitim orijentacijama u okviru koncepta *Weltanschauung* među misliocima kao što su Frojd, Huserl, Hajdeger i Gadamer.

Za Zigmunda Frojda, doba modernosti je predstavljalo nastanak racionalnog ili naučnog *Weltanschauung-a* i kasniji pad ili pomračenje alternativnih religioznih ili filozofskih *Weltanschauung-a*. Naučni *Weltanschauung* vidi i prirodni i kulturni svet kao krajnje transparentne za moć ljudske spoznaje, te tako svesno zamenjuje poglede na svet koji određene pojave stavljaju van domašaja ljudskog razumevanja. Prema Frojdovom mišljenju, psihoanaliza je predstavljala poslednji doprinos kritici nenaučnog *Weltanschauung-a*. Takođe, smatrao je da bi dolazak naučnog *Weltanschauung-a* razrešio Diltajev paradoks. Ovo je bio istorijski uslovljen pogled na svet, ali, kako je predstavljao krajnju tačku ili kraj ljudske spoznaje, mogao je da pruži objektivno i izvesno znanje za sve ljudske aktivnosti i poduhvate.

Direktniji naslednik Diltaja bio je Edmund Huserl, koji je, odbacujući snažne tvrdnje naučnog racionalizma, tvrdio da objekte posmatrač doživljava samo iz „intencionalnog horizonta svesti”, ili „sveta života” (Husserl 1970: 108–109, 133, 142). Drugim rečima, objekti se ne nalaze u objektivnom ili autonomnom prostoru i vremenu; oni ne postoje izvan odvojenog posmatrača koji ih može objektivno i konačno upoznati. Za njega, značenje ne postoji „tamo napolju”, već se nalazi samo tamo gde se subjekt i svet susreću, te je cilj da se uklone predrasude istorije i nauke kako bi svest mogla da razume objekat kakav on zaista jeste.

Huserl je, međutim, kao i Frojd, ignorisao istorijsku prirodu Diltajevog pristupa. Samu mogućnost istorijskog značenja osporavali su i Huserlovi naslednici u fenomenologiji i hermeneutici, uključujući Martina Hajdegera i Hansa Georga Gadamera.

Hajdeger je isticao konačnost svih istorijskih i kulturnih interpretacija na račun neistorijskih prikaza, i njegova hermeneutika, kao teorija i praksa tumačenja, mora ostati svesna različitih *Weltanschauung-a* koji deluju u određenim istorijskim kontekstima. Čovek može spoznati objekat samo iz svog obimnog i istorijski uslovljenog *Weltanschauung-a* ili *Weltbild-a* (*slika sveta*). Kao tumači sveta oko sebe, ljudi se uvek nalaze unutar određenog jezika i kulture, te tako ne mogu

⁴⁹⁸ Pogledati poglavlje 1. Uvodna reč.

⁴⁹⁹ *Istoricizam* predstavlja tumačenje prirode i društvenog života i njihovo razmatranje u procesu postanka i razvitka (v. Klajn, Šipka 2006: 542).

ignorirati pretpostavke svog *Weltanschauung-a* kako bi objasnili stvarnost; u stvari, te pretpostavke postaju deo samog postojanja koje zahteva pojašnjenje.

Hans Georg Gadamer (Hans-Georg Gadamer), čije delo *Istina i metod (Wahrheit und Methode)* iz 1975. godine predstavlja glavni cilj savremene hermeneutike, proširio je Hajdegerovu kritiku ahistorijske interpretacije na mnogo načina. Za Gadamera razumevanje podrazumeva interpretativni dijalog sa *Weltanschauung-om* u kome se čovek nalazi. Ljudski načini razumevanja (njihove *metode*) su istovremeno i sredstva interpretacije i objekti koji zahtevaju tumačenje. Gadamer se ponovo povezuje sa zaključcima Diltaja kroz tvrdnju da se razumevanje može postići samo uz osvrt na *Weltanschauung* u kojem se to shvatanje odvija. Za razliku od Diltaja i Hajdegera, međutim, Gadamer tvrdi da ne može biti konačnog tumačenja stvarnosti jer će novi životni svetovi ili slike sveta prouzrokovati da budući tumači vide i doživljavaju svet drugačije.

Upravo ta ahistorijska interpretacija i tumačenje sadašnjosti u stvari omogućavaju manipulaciju prošlošću i ljudskom potrebom za pripadanjem. Džordž Orvel u svom delu *1984* navodi: „Ko kontroliše prošlost, kontroliše budućnost: ko kontroliše sadašnjost, kontroliše prošlost” (Orwell 2012: 33, 227) i na osnovu ovih reči zaključujemo da manipulacijom događaja iz prošlosti i kontrolom istorijskih narativa, režim može zadržati svoju poziciju autoriteta. Tako se kontrolom sadašnjosti može relativno lako manipulirati prošlošću i na taj način u modifikovanoj prošlosti pronaći opravdanje i podrška za sve postupke u sadašnjosti, čime se oblikuje budućnost.

Ono što omogućava i olakšava političku manipulaciju prošlošću je prvenstveno čovekova potreba za smislom, kako navodi Kuljić, odnosno njegova potreba da bude deo nečega što je veće od pojedinačnog postojanja (up. Kuljić 2006: 18). Za konzervativne ideologije to znači da odgovarajući odabir slika iz prošlosti i nega kulta koji one predstavljaju podrazumeva potencijal za mobilizaciju širokih masa, koje će se ujediniti oko zajedničke ideje. Svetovne, liberalne ideologije u fokus ne stavljaju slike iz prošlosti, nego plasiraju neke druge, prosvetiteljske ideje. Sama manipulacija prošlošću moguća je i usled prirode samog pamćenja, koje jeste, kako ističe Kuljić, subjektivni čin, ali je isto tako „društveno organizovano” i „posredovano” (Isto: 54). To znači da se jedan događaj može interpretirati na bezbroj načina, a da kolektivno pamćenje nije samo skup individualnih pamćenja nego „izraz nadindividualnih potreba grupe u određenom trenutku”, i usmerava se pod uticajem imperativa sadašnjeg vremena (Isto). Pamćenje ne podrazumeva, dakle, puko čuvanje informacija o prošlosti, nego predstavlja aktivan i, pre svega, *kreativan* proces, pomoću kog je moguće konstruisati nove stvarnosti, koje se itekako mogu razlikovati od objektivne istine. Ove nove stvarnosti, odnosno njihova konstrukcija zavise od svesnih ili nesvesnih potreba pojedinca ili grupe, što donekle može da objasni prihvatanje ekstremnih režima i ekstremnog nacionalizma kao sasvim normalnih pojava.

Individualno sećanje, navodi Kuljić, oslabilo je pronalaskom štamparije u 15. veku (v. Kuljić 2006: 25), čime je individualna veština sećanja relativisana usled pristupa kolektivnom pamćenju čitavih naroda na papiru. Ta dostupnost kolektivnog sećanja znatno je dalje umanjila individualni napor za sećanje, što je pojedinca učinilo izuzetno podložnim nametanju novog smisla, nove istinite priče i, samim tim, nove stvarnosti. Nemogućnost ljudskog razuma da prati sva dostignuća u nauci dovela je do štampanja enciklopedija u 18. veku, i do otvaranja nacionalnih muzeja i biblioteka kao zvaničnih riznica kolektivnog sećanja, koje su umnogome uticale na formiranje *nove istinite priče* i datih nacionalnih identiteta. Tako je 18. vek, koji je sa sobom doneo racionalizam, počeo kritički da gleda na prošlost.

Međutim, početkom 20. veka došlo je, zajedno sa avangardom i njenim -izmima, do dekonstrukcije u poimanju stvarnosti, pa i umetnosti, te je pojedinac dobio mogućnost da pripada različitim grupama i da sam bira svoj identitet. Time je ekskluzivnost crkvenog tumačenja prošlosti, odabira pamćenja i istinite priče postalo ugroženo, odnosno dekonstruisano, i crkva nije više bila ta koja diriguje smisao i daje okvir vremena i pamćenja koji je vođen božjim spasenjem i neizbežnim kaznenim postupkom ukoliko pravila ne budu ispoštovana.

Ovo je dalje otvorilo put nekim novim istinama i tumačenjima, kako prošlosti i sadašnjosti, tako i budućnosti jer, evidentno, više nije postojao samo jedan poseban i opšteprihvaćeni hrišćanski *Weltanschauung* kao metadiskurs koji opisuje stvarnost. Kao posledica toga, primećuje se nastanak različitih ideoloških i kulturnih sistema, takozvanih -izama, u većem delu Evrope, koji mogu predstavljati, pored političkih totalitarizama, i razna bezazlena kulturološka ili pak teorijska usmerenja, te je na prostoru Evrope 20. veka paralelno postojalo više diskursa o stvarnosti, više pogleda na svet.

Bez obzira na mnoštvo -izama i „stvarnosti” koje stoje iza njih, Mirča Elijade smatra da, uprkos tome što je u različitim stvarnostima objekat verovanja promenljiv, čovekov mehanizam identifikovanja sa određenom stvarnošću ostaje isti (v. Eliade 2003). Nebitno je da li reke vernika hrle da posete Isusov grob, ili reke ateista odlaze da odaju počast Lenjinovom mauzoleju (v. poglavlje 4.1)⁵⁰⁰ – mehanizam verovanja i samodoživljaja je isti i podrazumeva dodelu religijske vrednosti nekom konceptu, odnosno poseban identitet, koji proizlazi iz zajednice kojoj čovek oseća da pripada, odnosno iz njenog pogleda na svet. Mehanizam te identifikacije ne može se objasniti isključivo logikom. On je deo kolektivnog pamćenja i kulturnog aparata i predstavlja mehanizam koji stvara smisao (Kuljić 2006: 18). Smisao se, dakle, stvara, konstruiše, a vrlo je verovatno da je ta konstrukcija daleko od objektivnosti. Ona može biti prihvaćena kao istinita priča, ali ne mora nužno da odgovara objektivnoj istini, kao što smo videli kroz metaistorijsko i imagološko tumačenje primera iz Nemačke i Rumunije.

U prilog ovoj priči, možemo se pozvati na definiciju mita koju nam daje Mirča Elijade, predstavljajući ga kao narativ koji prepričava svetu priču, a odnosi se na događaj koji se odigrao u prvobitnom, čarobnom vremenu „početaka” (up. Elijade 1978: 6). Bitno je naglasiti da mit, mada prikazuje ono što se stvarno dogodilo, interpretacijom tog stvarnog događaja, menja, odnosno dekonstruiše stari i konstruiše novi, aktuelni pogled na svet, odnosno diskurs o stvarnosti. Mit je istinita priča, koju društvo bez pogreške razlikuje od lažne, izmišljene priče – bajke ili pripovetke.

Prošli vek je bio vek noviteta, i kao takav, stvorio je prostor za različite mehanizme shvatanja identiteta, koji se direktno vezuju za različita poimanja sebe i stvarnosti u prostoru i vremenu. Na kraju, trebalo bi podsetiti i naglasiti da se u ovom radu stvarnost ne shvata kao objektivna datost, nego kao *Weltanschauung* ili pogled na svet, jer je to što se naziva stvarnošću vrlo promenljivo u zavisnosti od ugla gledanja, odnosno istorijskog i geopolitičkog konteksta. U određenom trenutku ta zvanična stvarnost može da se poistovećuje ili ne poistovećuje sa istinom o svetu. Stvarnost je istinita priča, bez obzira na to da li je poimanje stvarnosti religijski ili laički konstrukt. Važna je činjenica da čovek čvrsto veruje u nju i da za njega ona postaje i ostaje istinita priča, tj. vladajući diskurs o stvarnosti. Iz ovih razloga Elijade stavlja znak jednakosti između pojma *Weltanschauung* (pogled na svet) i pojma *mit* (up. Eliade 1978: 18). Pogled na svet, dakle, sa svim svojim gnoseološkim implikacijama, danas vrši funkciju mita.

U delu *Sveto i profano* (*Le Sacré et le Profane*), Elijade ističe da „u homogenom, neograničenom prostranstvu ne postoji nijedna referentna tačka i nikakva mogućnost da se čovek orijentiše u prostoru” (Eliade 2003: 22). To znači da se naš koncept prostora i vremena mora postaviti u okvir, odnosno da se mora ograničiti našim mogućnostima i konstruisati našim mehanizmima. Ovde se možemo pozvati na već spomenute Kantove kategorije i njegovu ideju da čovek poima svet onako kako može, shodno svojim fizičkim ograničenjima i mentalnim kategorijama (v. poglavlje 2.2)⁵⁰¹. Elijade dopunjuje Kantovu ideju, dajući joj pečat intuicije i umetnosti, odnosno subjektivnog shvatanja. Mehanizam shvatanja stvarnosti kod čoveka je urođen, dok se mehanizmi razumevanja menjaju pod uticajem novih otkrića, na osnovu čega se menja i sama slika stvarnosti, koja zavisi od specifičnih uslova u kojima nastaje. Zato je Elijade odustao od naziva *primitivne kulture* i uveo pojam *tradicionalne kulture*, koje, ukoliko želimo da razumemo,

⁵⁰⁰ Pogledati poglavlje 4.1 Osvrt na političku desnicu i njen uticaj na konstrukciju istorijske paradigme u međuratnoj Nemačkoj i Rumuniji.

⁵⁰¹ Pogledati poglavlje 2.2 Lični i nacionalni identitet iz teorijske perspektive.

moramo posmatrati iz njihovog centra, odnosno iz njihovog pogleda na svet. U njima nema ništa primitivno, sve je isključivo specifično. Tako sama kovanica *primitivna kultura* predstavlja svojevrsan paradoks i ne treba da se koristi. Kako bismo tumačili drugi pogled na svet, potrebna nam je distanca:

„Kao što ribe nisu otkrile da postoji voda, tako se ni od naučnika koji ne prevazilaze okvire sopstvenog društva ne može očekivati da uoče u kojoj meri su običaji sredine uticali na formiranje njihove misli” (Fabijeti 2002: 13).

Međutim, spoznavati, tumačiti i razumevati ponovo, znači stvarati novi *Weltanschauung*. Izgleda da je petlja beskonačna, odnosno da je ovaj svet prepun različitih mogućnosti za stvarnost i njeno tumačenje. Čovek ne teži samo naučnom okviru, nego i posebnom individualizovanom konstrukt, u kome pronalazi svoju svrhu i svoj identitet. *Saznati* ne znači nužno i *shvatiti* (up. Marino 1980: 57). Razliku između razumevanja i shvatanja sveta ističe i Mirča Elijade. Način na koji mi razumemo svet zavisi od načina na koji ga shvatamo, percipiramo, što je suštinski Kantova ideja, koju smo i pomenuli na početku ovog rada. Elijade tvrdi da se naučni pogled na svet jednog naroda ne može tumačiti bez prethodnog znanja o uslovima u kojima važi taj pogled na svet, odnosno o uslovima u kojima pomenuti narod živi. Naučna logika, dakle, ne zamenjuje umetničku. Razumevanje, odnosno evropski uzročno-posledični koncept stvarnosti, ne zamenjuje shvatanje, koje je bliže intuiciji (up. Dan 2009: 128). Svako stvarnosti mora se pristupiti iznutra, te se tako duhovni, religijski i drugi fenomeni ne mogu redukovati i objašnjavati spolja kroz prirodne fenomene, već isključivo iznutra, u skladu sa suštinskim duhovnim situacijama koje provociraju (up. Marino 1980: 62).

Mada se *Weltanschauung* ispoljava u pojedincu, on nastaje i traje u kolektivu, jer „ja” podrazumeva neizbežno, iako često nesvesno – „mi” (up. Dan 2009: 132). Kako je, prema mišljenju Elijadea, stvarnost podložna pravilima mitizacije (v. poglavlje 9.2)⁵⁰², može se smatrati da i identitet nastaje na taj način: ne zasniva se na istorijskim činjenicama, nego na doživljaju tih činjenica. U moru istorijskih događaja javlja se mnoštvo potencijalnih mitova, pri čemu jedan događaj ima bezbrojne mogućnosti tumačenja. Čovek je, dakle, obeležen identifikacijom kao mehanizmom potvrđivanja sopstvenog identiteta, pri čemu suočava sa mitom” (up. Dan 2009: 136). Ova pozicija otvara mnoge imagološke perspektive za tumačenje stvarnosti, od kojih su neke izložene kroz ovaj rad.

Ovom tumačenju treba pridodati i Lakanovu (Jacques Lacan) ideju o stadijumu ogledala u formiranju funkcije *ja*, što Lakan ilustruje na sledeći način: Dete vidi u ogledalu svoj odraz, odnosno konturu. Dete vidi poseban oblik – *Gestalt* – kao „zamrznutu spoljašnost”, koju dete pokreće i tim kretanjem izgrađuje potpuniju sliku o svojoj spoljašnjosti. Pokretima se konture ispunjavaju različitim iskustvima. Zamrznutu sliku dete umnožava i pamti, zatim uništava novim pokretom, što znači nastanak nove slike, nakon čega se ovaj dinamički proces ponavlja u procesu spoznaje unutrašnjeg „ja” i spoljašnjeg, društvenog „ja”. Spoljašnje, kao statično, deo je stvaranja unutrašnjeg dinamičnog „ja” (up. Lacan 2006: 93). Lakan stadijum ogledala shvata kao identifikaciju, poistovećivanje. Transformacija se događa u subjektu koji „usvaja svoju sliku”, odnosno, ponavljanje istog predstavlja preobražaj. Udaljavanjem od sebe dolazi se do spoznaje. Taj put Lakan naziva „matricom u kojoj se „ja” razlaže u provobitnoj formi”. To je stadijum u kom se ego „upućuje u pravcu fikcije” i „objektivizuje u dijalektici poistovećivanja sa drugim”. Iz toga sledi da je čovek u svojoj suštini upućen na fikciju, na *izmišljanje* stvarnosti, dekonstruisanje starih i konstruisanje novih mogućih značenja. Dete konstruiše sliku svoje stvarnosti kao što su ljudi antičkog sveta objašnjavali stvarnost pomoću svojevrsnog sistema pravila, u kom nije postojala razlika između stvarnog i imaginarnog. Antropomorfni bogovi bili su stvarni koliko i imaginarni, i

⁵⁰² Pogledati poglavlje 9.2 Teorijski model konstrukcije diskursa o stvarnosti.

to je stvarnost koja je opstajala kao *istinita priča* nekoliko vekova, i bila toliko jaka da njene uticaje vidimo i danas. Štaviše, tu stvarnost smatramo kolevkom evropske civilizacije, učimo o njoj u školama, pozivamo se na njene filozofe, pesnike i umetnike. Naučna validnost te istinite priče nije dovođena u pitanje i nedostatak naučne potvrde nije uticao na njen opstanak. Čovek, dakle, nesvesno konstruiše svoj mit, koji kao živa priča može da bude i religijska i laička.

U formiranju diskursa stvarnosti često dolazi do mitizacije istorije. I svako poimanje stvarnosti u suštini je identifikacija sa nekom istinitom pričom, tj. sa mitom. Naš konstrukt postaje naša stvarnost, koja nosi nešto sveto u sebi, ono što nastaje usled čovekove „ontološke žeđi” (Elijade 2003: 108). Uprkos promene objekta verovanja, ljudski mehanizam identifikacije sa istinitom pričom ostao je nepromenjen. Stvarnost i traganje za smislom postaju stubovi pogleda na svet, pritom stvarnost nije isto što i istina. Mit kao živa priča postaje stvarnost u određenom prostoru i vremenu, koje, iako se tako doživljava, ne predstavlja istinu, jer je podložan promeni. Elijade ističe da je čovek „homo religiosus”, koji uvek teži da se postavi na sam „izvor apsolutne stvarnosti”, kako bi obezbedio vezu sa bogovima, ma koji bogovi bili u pitanju, i kako bi živeo u kosmiziranom haosu u svom malom sakralizovanom univerzumu (Elijade 2003: 108), odnosno u svojoj stvarnosti, koju definiše mit.

Mišel Fuko u svojoj *Arheologiji znanja (L'archéologie du savoir)* piše o *praksama* koje su deo čovekovog *habitusa* i kojima se konstruišu predmeti o kojima je reč. Šopenhauer vidi svet kao *predstavu (Vorstellung)*. Stvarnost je podložna konstrukciji, a samim tim i identitet koji zavisi od vremensko-prostornih uslova. Čovek s kraja 20. i početka 21. veka je zbunjen, jer je vera u boga poljuljana. Njemu danas nije više stalo do totalitarizma u kom je bio zarobljen veći deo 20. veka. Postoji potreba da se stvarnosti da neki smisao, da se dobije koherentna priča. Na taj način stvara se novi identitet, i dolazi do pokušaja identifikacije sa novom *istinitom pričom*.

Za ilustraciju čovekove težnje da stvori stvarnost treba se pozvati na razliku između dva nivoa prošlosti, koju postavlja Todor Kuljić, a to su ontološki i eksplikativni, pri čemu prvi predstavlja činjenični događaj iz prošlosti, a drugi otvara mogućnost za mnoštvo tumačenja istog događaja (up. Kuljić 2006: 7). Za ovu priču Kuljić navodi primer Cezara i Bruta: Brut je ubio Cezara, nije bilo obrnuto, ali koje su to okolnosti dovele do ubistva – tu se nazire neiscrpan izvor mogućnosti koje se mogu aktivno upotrebljavati zarad stvaranja aktuelnih stvarnosti, o kojima je već bilo reči. To znači da postoji istorijska i praktična prošlost, a samim tim da sećanje na tu prošlost ima kognitivnu ulogu, tj. predstavlja pokušaj objektivne spoznaje, ili predstavlja „sredstvo stvaranja selektivnih grupnih znanja o prošlosti”, i ono je obično kolektivno i služi stvaranju kulture i vrednosti (Kuljić 2006: 10). Kod Kuljića je reč o istoriji koja nije puka historiografija, zato što se činjenice različito interpretiraju od strane istoričara. Istorijska priča je naracija koju obavezno sačinjava trijada prošlost–sadašnjost–budućnost, i u okviru te trijade od primarnog značaja je smisao koji daje istoričar. Interpretacije su diskutabilne. Svaka istorijska naracija ponaša se slično mitu.

Na primer, postoji sličnost između Marksa i hrišćanstva, što je na prvi pogled nekompatibilno, jer je reč o nauci i veri. Tako u marksizmu postoji uloga izbavitelja, onog pravog, *odabranog*, Mesije, proletarijata, poslatog i pozvanog da promeni ontološki status sveta. Društvo bez klasa o kome je Marks govorio, kao i nestanak istorijskih tenzija, nalaze svoju prethodnu priču u mitu zlatnog doba, odnosno raja, kojom počinje i završava sama istorija. Marks je obogatio ovaj prastari mit pravom mesijanskom judeohrišćanskom ideologijom: s jedne strane stoji proročka uloga i soteriološka funkcija proleterstva, a sa druge strane je prisutna konačna borba između dobra i zla, koja se može porediti sa apokaliptičkom konfrontacijom između Hrista i antihrista. Čovek ne živi samo materijalno u istoriji, poput biljke i njegovo bivstvovanje u svetu ne može se svesti isključivo na njegovo materijalno postojanje, na njegovu biografiju. Čovek živi u okviru objašnjenja koje daje (sebi) o postojanju, društvu, o svetu uopšte. Kultura predstavlja, dakle, transistorijski značaj postojanja, i satkana je od *istinitih priča*, tj. *mitova*, koje udaljavaju i uzdižu čoveka iznad samog života. Bez ovih priča ne bi bilo moguće razumeti arheologiju – setimo se

Tezejevog broda s početka ovog rada – brod nije važan, nego verovanje na koju istinitu priču se kolektivna svest referencira. A ta priča, bilo da je istorijska, religijska, ideološka, naučna (istorijska), bavi se smislom života i učestvuje u slici o svetu, tj. u *Weltanschauung-u*, odnosno u „stvarnosti”. Diskurs o stvarnosti je sama stvarnost, i to predstavlja metadiskurs o činjenicama, a ima transistorijsko značenje jer se uzdiže iznad samog života. Ono što se menja kroz prostor i vreme, to je istinita priča, iako se ona kao „stvarnost” predstavlja kao fiksna. Prema Eljadijevom mišljenju, religioznost je potreba čoveka da stvori transistorijske priče, bez obzira da li su one svete ili profane, kako bi pronašao neki smisao o svetu i svom položaju u svetu. Prema tome, *religioznost* predstavlja strukturu svesti i ona ne zavisi od promenljivih efemernih opozicija između svetog i profanog. Nestanak religija ne predstavlja nestanak religioznosti. Sekularizacija predstavlja slabljenje uloge religioznih verovanja, oslobođenje društvenih ustanova i individualnog ponašanja od religioznog uticaja. Prema mišljenju nekih društvenih teoretičara, sekularizaciju možemo posmatrati iz tri ugla: po broju članova koje okupljaju; po nivou društvenog uticaja, bogatstva i prestiža; i prema stepenu religioznosti članova (up. Gidens 2007: 558). Međutim, pojam sekularizacije u 19. veku sve više gubi svoju pravno-političku konotaciju, a dobija kulturološku, i posmatra se kao oslobađanje kulture i školstva od uticaja religije i crkve, i ovo značenje se sve više približava današnjem značenju pojma sekularizacije (up. Blagojević 2005: 71). Bitno je naglasiti da kroz ovaj proces religijske organizacije ne postaju pasivni i nemi posmatrači kardinalnih socijalnih i kulturnih promena u savremenom društvu, nego aktivno odgovaraju na te izazove, pre svega redefinišući svoje aspiracije i menjajući svoj odnos prema mnogim svetovnim aspektima suštinski sekularizovanog ponašanja velikog broja potencijalnih vernika (Isto: 79). Eljide zastupa ideju da su stare teološke ideje, dogme, verovanja, rituali i institucije u ovom periodu izgubile svoj značaj, a samim tim i smisao. Čovek, sa druge strane, ne može da se redukuje na svoju svesnu, racionalnu aktivnost, jer nastavlja da sanja, da sluša muziku, da se zaljubljuje, da ide u pozorište, da gleda filmove, da čita – ukoliko, on ne živi samo u istorijskom i prirodnom svetu, već u egzistencijalnom, privatnom svetu i u imaginarnom univerzumu, te tako ima potrebu da veruje u nešto. U delu *Sveto i profano* Eljide piše da postoje dve vrste vremena za religioznog čoveka, a to je *profano* vreme, koje prolazi sporo, i *sveto* vreme, koje se periodično ponavlja tokom praznika (up. Eljide 2003: 137). U navedenom delu Eljide teži da objasni cilj istoričara, a to je razumevanje i objašnjenje ponašanja homo religiosusa i njegovog duhovnog sveta. Ovaj poduhvat je vrlo kompleksan, jer se u modernom svetu kombinuje religija kao *Weltanschauung* i hrišćanstvo kao religiozni sistem. (Isto: 177).

Čovek modernog doba u sebi nosi čitav niz negacija i odbijanja, ali njega opsedaju stvarnosti od kojih je pokušao da se otrgne. On je namerno prisvojio neko ponašanje koje je baš suprotno ponašanju njegovih predaka, čime je obesvetio svoju egzistenciju. Nereligiozni čovek *u čistom stanju* je redak fenomen, jer svaki čovek u sebi nosi pregršt tabua koji imaju magijsko i religijsko značenje, odnosno čitavu skrivenu mitologiju i razne degradirane rituale: novogodišnje proslave, proslave za preseljenje, slavlja prilikom venčanja ili rođenja deteta, novi posao, unapređenje. Ovi rituali predstavljaju, iako u laičkom obliku, strukturu rituala obnove (up. Eljide 2003: 209).

Čovek takođe ima potrebu da izlazi iz vremena. Tako, na primer, pribegava filmovima i romanima, koji su svojevrsne „ubice vremena” (*time killers*), ali su snažno prisutne, jer čovekova kognitivna struktura ima snažnu potrebu za nekom pričom. U tom smislu, bioskop predstavlja „fabriku snova” (Isto: 210), jer postoji mnoštvo mitskih motiva: borba između junaka i zlog protivnika, inicijatička suočavanja (sa protivnikom, sa olujom) i iskušenja. Tu ima raznih egzemplarnih figura i slika: devojka, junak, rajski pejzaž, pakao, i tako dalje. Gledanje filma u kom se prikazuje borba između dobra i zla takođe predstavlja izlazak iz vremena – ulazi se u strano vreme – slično kao i religiozni čovek koji vidi Hrista za vreme Uskrsa. Mi se, dakle, projektujemo van svog ličnog vremena i na određeno vreme smeštamo u drugu istoriju i pratimo druge ritmove.

Dakle, većina onih „bez religije” nisu oslobođeni religijskog ponašanja – setimo se Hitlerovih fanatičkih opsesija o izabranom narodu, svastici, novoj veri, ili Kodreanuovog konstrukta Gvozdene garde, koja odiše mitskim (uniformisanost, pravila ponašanja, rituali, i dr.). Metadiskurs se menja kroz vreme, ali čovek prema svojoj strukturi ima potrebu da se identifikuje sa nekom istinitom pričom, da bude deo nje. Ateisti nisu oslobođeni religijskih ponašanja, a neretko se nalaze u vrtlogu magijskog ponašanja koje je degradirano do karikature. Često se to teško uočava – horoskopi, sitna sujeverja, razni drugi hibridni oblici verovanja koji su sveprisutni oko nas. Kada se velike religije dekonstruišu, rađaju se mnoge male religije – sekte, neospiritualizmi, hermetizmi. Ovakva vrsta ponašanja pripada sferi religioznosti, iako poprima, skoro bez izuzetka, najniže vidove religioznosti. Ovo je posledica činjenice da čovek nije isključivo racionalno biće, već predstavlja sklop svesnog i nesvesnog. U nekim vidovima psihoanalize se kaže da u borbi između svesnog i nesvesnog, svesno nema nikakve šanse za pobedu, dok je nesvesno aspekt koji uvek pobeđuje.

U uslovima kada država od religije preuzima primat, otvara se znatan prostor za nihilizam, jer ona nije u stanju da preuzme sve sfere čovekovog postojanja. Kada država postaje centar svih zbivanja i istinita priča nije više religijska, onda se javlja identifikacija sa nacijom, a ne sa religijom. Međutim, kasnije se religija koristi kao oruđe za taj pogled na svet, kao na primer, kada se stavlja znak jednakosti između Srbije i pravoslavlja. Sekularizacija podrazumeva udaljavanje od religijskog poimanja sveta, što uslovljava stvaranje novih „sredstava sećanja” (Kuljić 2006: 25). To znači da se prošlost, kao politički instrument, oblikuje od strane različitih grupa, čime se otvara prostor za manipulaciju sećanjima u onoj meri u kojoj je režim autoritaran. Tako možemo reći da organizovano pamćenje (konstrukcija) podrazumeva i organizovani zaborav (dekonstrukcija). U ovom kontekstu se prirodno otvorilo pitanje kako iskoristiti koncept nacije, pa je, posledično, pripadnicima pojedinih nacija ponuđen snažno mitologizovani narativ oko koga su se okupljali i za koji su vremenom postali spremni da se bore na život i smrt. Ovo znači da su ideje iz prosvetiteljstva dovođene do svojevrstne euforije. Svaki stanovnik, recimo Nemačke, osećao je pripadnost narodu i naciji, odnosno pripadnost onome što su nazivali *narod (Volk)*. Osećao je jednakost sa svojim i pripadnost masi koja mora da legitimiše identitet jedne politički zakasnele Nemačke. Ovde je važan naglasak na *Volk*, jer svaki pripadnik naroda može da ima prevedenu Bibliju, da se školuje na maternjem jeziku, da vozi *narodni auto (Volkswagen)*. Tako su i rumunski intelektualci iz Transilvanije u okviru imperije dobili pravo da se obrazuju na maternjem jeziku (erdeljska škola) i da imaju crkvene službe na maternjem jeziku, iako kao nacija još uvek nisu bili priznati.

Mogućnost obrazovanja na maternjem jeziku potiče od Luterove reforme, koju su mnogi narodi prihvatili kako bi mogli da čitaju Bibliju na jeziku na kom razmišljaju. Za to je bila potrebna i pismenost, tako da su od tada crkva i obrazovanje bile bliže vezane. To je kasnije, u ateističkom društvu, lako prešlo na naučno definisanje nacije, što je išlo paralelno sa potrebom za stvaranjem nacionalnog identiteta.

Kulić, na primer, navodi da se Prvi svetski rat može tumačiti preko raspada imperije, preko stvaranja nacionalnih država. Nije u pitanju samo datum, relevantne su priče koje istoričar stvara. A sve priče obavezno imaju prošlost, sadašnjost i budućnost. Ako imaju samo sadašnjost i budućnost, to su utopije. Ako imaju samo prošlost i sadašnjost, to je romantizam i žaljenje za prošlim vremenima. Istorijske priče nužno moraju da imaju sve tri komponente, jer u njima leži smisao dat naraciji. U odnosu na taj smisao, ove *istinite priče* su različite. Na primer, na Drugi svetski rat možemo gledati iz perspektive partizana, četnika, iz perspektive neoliberalizma, ali koju god perspektivu da izaberemo, mada će izgledati sasvim drugačije, ta priča će biti podjednako istinita (up. Kuljić: 2006: 245).

Iako je Elijade verovao u historiografiju kao modernu nauku stvorenu u 19. veku, moderna sociološka istraživanja upućuju da se ta objektivnost mora staviti pod znak pitanja. Međutim, Elijade je u pravu kada kaže da se struktura modernog čoveka ne razlikuje od strukture

tradicionalnog čoveka, jer je i jednom i drugom potrebno objašnjenje stvarnosti. Obojici je potreban smisao te stvarnosti. Na isti način istoričari daju objašnjenje događajima u svojim istorijskim naracijama. Te istorijske naracije ponašaju se kao *istinite priče*, tj. Elijadeovi mitovi. Velika većina nereligioznih ljudi nije oslobođena religioznog ponašanja teologije i mitologije i preplavljena je magijsko-religioznom zbrkom. Tu se javlja proces desakralizacije ljudske egzistencije koji vodi hibridnoj formi plitke magije i rudimentirane religioznosti (up. Elijade 2003: 210).

Većina studija o Hitlerovom pogledu na svet fokusirala se na genealogiju njegovih verovanja, pristup koji je doveo do anahronog shvatanja pogleda na svet. Međutim, Hitlerova sopstvena upotreba termina *pogled na svet (Weltanschauung)* bila je oblikovana nemačkim kulturnim ratovima koji su prethodili njegovom ulasku u politiku 1919. godine.

Adolf Hitler je u svom pisanju i govorima posvetio značajnu pažnju toj ulozi pogleda na svet u funkcionisanju i konačnom uspehu nacionalsocijalizma. U delu *Moja borba* napisao je da svaki pogled na svet, čak i ukoliko je ispravan i od koristi za čovečanstvo, ostaje bez značaja za praktični život nacije ukoliko nije deo borbenog pokreta, zbog čega je najbitniji zadatak transformacija idealnog pogleda na svet u jasno razgraničenu, strogo organizovanu, duhovno i voljno jedinstvenu političku zajednicu vere i borbe (up. Hitler 2011: 975).

Ovakva razmišljanja o instrumentalnoj upotrebi pogleda na svet doprinela su da mnogi istoričari zauzmu dualan pristup analizi Hitlerovog političkog obraćanja, za koji su smatrali da balansira između doktrinarnih zagovaranja fiksnih uverenja i pragmatičnog populizma. Ovde se pri tome često pozivaju na njegovu diskusiju o dve vrste lidera od kojih zavisi pogled na svet: *programatičar*, vođen večnom istinom i *političar*, koji je okrenut praktičnoj stvarnosti (v. Hitler 2011: 977). Hitler je zagovarao ideju da poseduje jedinstveni dar da spoji pomenute dve uloge, međutim, postoje teoretičari koji smatraju da je fokus i glavni princip nacizma bio moć i dominacija radi sebe samih (up. Jäckel 1981: 16). S druge strane, Martin Broszat je zaključio da se Hitlerov pogled na svet može svesti na puku frazeologiju, pošto predmet *verovanja* nije bio *mentalni koncept*, koji se smatra istinitim, već *partija, organizacija, njene aktivnosti i uspeh* koji postiže (up. Broszat 1960: 26).

Udaljenost između proročke vizije koju je postavio ovaj harizmatični diktator i svakodnevnih političkih operacija onih koji su mu bili potčinjeni bila je ključna za dinamiku režima, jer je za njih stvarao prostor da *rade za Firera*, tako što o njemu nije bilo pisano sa željom da informacije budu utemeljene na činjenicama, „već pre svega da bi ostvarili određeni politički cilj” (Keršo 2003: 64). Jekelova studija dalje je razradila dualno razumevanje Hitlerovog pogleda na svet, deleći ga na dve dimenzije: Hitlerove lične poglede i sistem mišljenja koji je ponudio za javnost (v. Jäckel 1981: 24–25).

Na osnovu svega pomenutog, postavlja se pitanje šta se nalazilo u osnovi Hitlerovog pogleda na svet. Mnogi istoričari su smatrali da je u pitanju bilo stavljanje religije u središte Hitlerovih motiva, te su podrazumevali da je nacizam u osnovi bio *politička religija*. Prema jednom od zagovornika ove teorije, Klausu Fondungu (Klaus Vondung), nacistički, apokaliptični pogled na svet predstavljao je manifestaciju njihove političke religije i, pre svega, jedino „objašnjenje” za Holokaust koje su mogli da ponude (up. Vondung 2005: 92). Ovo objašnjenje nisu prihvatili svi, međutim, mnogi su koristili aspekte teorije političke religije, predstavljajući utopijske političke ideologije kao kompenzacioni odgovor na brzu modernizaciju i sekularizaciju nemačkog društva (v. Peukert 1989: 102–119). Drugi su opet koristili teološku terminologiju koja opisuje duboke strukture odgovorne za režim nasilja. Tako je, na primer, Saul Fridlander nazvao *iskupiteljski antisemitizam* „izrazitim aspektom [Hitlerovog] pogleda na svet” (Friedländer 1997: 3).

Ono u šta je Hitler verovao jeste upotreba verskih simbola, koje su on i Nacistička partija prisvojili, zajedno sa terminologijom i emocijama u svojim govorima na masovnim skupovima i ceremonijama. Na primer, na partijskom kongresu u Nirnbergu 1936. godine, oko 100.000 političkih lidera stranke okupilo se u petak uveče na trgu Cepelin. Sto pedeset moćnih reflektora raspoređenih u pravougaonik oko okupljenih ljudi sijalo je prema nebu, stvarajući stubove svetlosti.

Nacisti su ovaj spektakl nazvali *katedralom svetlosti (Lichtdom)*, a pre nego što je Hitler izašao na tribinu da održi govor, vođa nemačkog Radničkog fronta Robert Laj (Robert Ley) je predvodio nacističko rukovodstvo u, kako ga je on nazvao, *ispovedanju vere*, rekavši:

„U ovom času posvećenja, gde se nad nama nadvija beskrajna katedrala, idući u beskonačnost, zaklinjemo se: Verujemo u Gospoda Boga na nebu, koji nas je stvorio, koji nas vodi i štiti, i koji je Vas, moj Fireru, poslao nama, da oslobodite Nemačku. To je ono u šta mi verujemo, moj Fireru” (Ley 1937: 103–114).

Hitler je verovao da su glavni krivci za sve ono čemu se suprotstavljao Jevreji. Krivio ih je za komunizam, kapitalizam, internacionalizam, liberalizam, materijalizam, egalitarizam, pacifizam i, naravno, hrišćanstvo. Smatrao je da je rabin Pavle formulisao svoju verziju hrišćanstva na osnovu „jevrejsko-boljševičkih” principa ljudske jednakosti (up. Jochmann 1980: 41, 279). U delu *Moja borba*, on takođe kritikuje hrišćanske crkve zbog nedovoljno antisemitskog stava, smatrajući da, kada je reč o jevrejskom pitanju, ni katolička ni protestantska crkva ne zauzimaju stanovište koje odgovara bilo zahtevima nacije bilo stvarnim potrebama religije, te primećuje da je protestantizam u tom smislu bolji od katolicizma u odbrani nacionalnih interesa Nemačke, uprkos tome što ne uspeva da se izbori „sa najvećim neprijateljem” nacije (Hitler 2011: 111–113). Za Hitlera, hrišćanstvo je u suštini bilo jevrejsko i ta činjenica je znatno oslabila nemačke napore u borbi protiv jevrejske pretnje. Samim tim, njihovo poimanje Jevreja nije bilo u skladu sa njegovim antisemitizmom. Smatrajući jevrejstvo rasnom, a ne religioznom kategorijom, Hitler je Jevreje video kao opaku bolest – „rasnu tuberkulozu naroda” (Jäckel 1980: 156). Međutim, protivio se *emocionalnom* antisemitizmu, koji je rezultirao popularnim merama protiv Jevreja, kao što su pogromi, i, s druge strane, zagovarao je *racionalni* antisemitizam, koji bi uveo diskriminatorno zakonodavstvo sa ciljem da se Jevreji uklone u potpunosti (Isto: 88–90).

Međutim, kako teološki, tako i rasistički, antisemitizam je u okviru hrišćanstva postojao mnogo pre Hitlerovog antisemitizma širom Evrope, i kao takav, antisemitizam nije bio produkt samo nemačke istinite priče, niti Hitlerovog pogleda na svet; on je bio sveprisutan i u rumunskoj priči i u mnogim evropskim pričama tog vremena (v. Michael 2005). Moglo bi se čak reći da je antisemitizam u istorijskom procesu sakralizacije religije i nacionalizacije istinitih priča u stvari bio nit koja ih povezuje, a koja je evidentno nastala s jedne strane razvojem *sebe* i neophodne „drugosti” u toj istinitoj priči, kao i datim istorijskim, ekonomskim i društvenim okolnostima. Prema rečima Encensbergera (v. Encensberger 1980), a u skladu sa tim, Aušvic nije bio nemački proizvod, već proizvod čoveka, a Nemačac samo puki izvršitelj u datom slučaju Aušvica, te tako satanizam tih razmera, za njega nije tipična, nepromenljiva osobina nemačke nacije, nego osobina i sklonost čovekovog uma, koji će realizovati strašne zamisli ukoliko se stvore odgovarajući uslovi za to, odnosno, ukoliko se čovekov um nađe u za to pogodnom socijalnom konstrukt.

Elijade ističe da „današnji istoričar koji je samog sebe proglasio za roba dokumenta nema pravo da odbija jedan tekst iz racionalnih, filozofskih razloga; jer to pretpostavlja prihvatanje apriorne teorije o stvarnosti” (Eliade 1991: 177). To znači da i istoričar poseduje svoj *Weltanschauung*, svoju viziju stvarnosti i percepciju sveta, koju „ne sme da nametne iz racionalističkih razloga” (Dan 2009: 129). Međutim, kao što je prethodno navedeno u primerima nemačke i rumunske nacije, istoričari nisu samo manipulirali istorijom, nego su je i kreirali i konstruisali tako da odgovara potrebama datog momenta.

Jedan od najupečatljivijih primera manipulacije istorijom jeste delo Alfreda Rozenberga pod nazivom *Mit dvadesetog veka*, koje je na više mesta citirano u ovom radu. U pitanju je obavezna lektira i bukvar nacionalsocijalista, koji je poslužio kao osnov za građenje nacističkog mita, čemu je doprinela činjenica da je delo napisano pitkim nemačkim jezikom, elegantnim stilom i sa neverovatnim znanjem o istoriji i mitologiji evropskog tla, ali i sa namernim iskrivljenjem stvarnosti, koja, puštena kroz Rozenbergov filter, postaje *istinita priča*.

Prilikom tumačenja istorije možemo da se pozovemo na Osvalda Špenglera, koji navodi: „Priroda je oblik u kome čovek visokih kultura daje jedinstvo i značaj neposrednim utiscima svojih čula. Istorija je oblik iz koga njegova uobrazilja pokušava da shvati živo biće sveta u odnosu na sopstveni život, i da ovome pokuša, na taj način, dati produbljenu stvarnost.” (Špengler 1989: 41). Ponovo nailazimo na razliku između kognitivnog i intuitivnog. Opet je reč o čoveku koji daje značaj utiscima svojih čula i koji pokušava da pronađe produbljenu stvarnost.

Veber pak, 1916. godine vidi ključnu ulogu nemačke nacije u istoriji, te naglašava razliku između *malih* i *velikih* naroda i ističe da se brojčano veliki narod, koji je uz to organizovan kao država moći (*machtstaatlich organisiert*), nalazi pred drugačijim zadacima u odnosu na male narode kao što su Švajcarci, Danci, Norvežani, Holandani (up. Veber 2006: 127). To što su mali, ne znači da su ovi narodi manje vredni, ili pred istorijom manje važni, objašnjava on, već da veliki narodi samo imaju drugačije dužnosti, i da se, shodno tome, njihovoj kulturi otvaraju drugačije mogućnosti. Tako je, prema njegovom mišljenju, i nemački narod – veliki narod, a pred njim stoji istorijska odgovornost da ne dozvoli da Rusija i Engleska, odnosno njihova kultura, preplave čitav svet. U suprotnom, stvaranje nemačkog carstva je uzaludno i Nemcima ne bi preostalo ništa drugo nego da svoje jedinstvo razbiju „na male i politički nemoćne kantone bogate dvorcima u kojima se jedino neguje fina umetnost” (Veber 2006: 128).

Veber ističe i da bi, radi slobode u političkom odlučivanju, za svaku moćnu državu bilo bolje da je okružena što slabijim državama čiju slobodu uslovljava ravnoteža velikih sila, ili barem što manjim brojem moćnih država, a da je Nemačka u položaju u kom se nijedna druga država ne nalazi, jer oko sebe ima tri velike kopnene sile, zbog čega mora da bude veoma dobro naoružana, a njena politika mora biti usklađena sa geografskim položajem (up. Veber 2006: 142). Nemačka je, dakle, konstruisala svoj identitet uslovljena spoljnim parametrima. Slično je bilo i u Rumuniji, maloj i ne toliko jakoj državi, koja je uzor za svoj politički konstrukt u 20. veku tražila i našla u moćnoj Nemačkoj.

Ne bi se smeo zaobići uticaj umetnosti, a posebno književnosti, kada se govori o nacionalnom identitetu jednog naroda. Renata Lahman (Renate Lachmann) ističe da je književnost mnemonička umetnost *par excellence*, koja snabdeva i beleži pamćenje kulture, a i sama predstavlja čin pamćenja, jer se upisuje u prostor pamćenja sačinjen od tekstova i iscertava prostor pamćenja u koji se prethodni tekstovi posebno apsorbuju i transformišu (up. Lachman 1997: 15).

Alaida Asman (Aleida Assmann) navodi da se, kako lično, tako i kulturno, odnosno kolektivno pamćenje, ostvaruje kroz dinamiku sećanja i zaborava (v. Assmann 2008). Ova igra sećanja i zaborava doprinosi konstruisanju kolektivnog identiteta i ide u prilog određenim vrednosnim i političkim idejama ili protiv njih (up. Erll, Nünning 2005: 278). Iz tog razloga ne bismo smeli izostaviti književnost kao bitan faktor stvaranja ideje oko koje se okuplja značajan broj ljudi i neguje zajednički pogled na svet. Uzmimo za primer dadaistički pokret, čije su se avangardne pristalice okupljale u Kabareu Volter, gde su čitali delove svog stvaralaštva, diskutovali o aktuelnim temama i organizovali manifestacije. Oni su na taj način stvorili dadaistički identitet i konstruisali svoj pogled na svet pod uticajem spoljašnjih faktora iz njihovih matičnih zemalja, ali i onih lokalnih, evidentno prisutnih u Cirihu. Ista definicija može se primeniti i na nacionalni identitet, koji podrazumeva pripadnost naciji sa određenim setom osobenosti, pomoću kog se pomenuta nacija pozicionira u odnosu na druge nacije. Teško možemo govoriti o objektivnosti snažno subjektivnih konstrukata kao što su identitet ili nacija. Uprkos tome, toj jakoj subjektivnosti mora se dati legitimitet, pošto ona *de facto* obeležava stvarnost.

Dakle, možemo zaključiti da, za koju god opciju da se odlučimo, mi biramo da, kako na individualnom, tako i na kolektivnom nivou, konstruišemo svoj diskurs o stvarnosti koji živimo sve do trenutka kada se stvore uslovi za njegovu dekonstrukciju, kada odlučujemo, ponovo individualno i kolektivno, da pratimo novi diskurs, koji ćemo ili sami nametnuti ostatku kolektiva ukoliko smo harizmatični i uticajni pojedinci, ili ćemo biti navedeni da ga pratimo. Bilo da svesno ili nesvesno postajemo deo priče, sa njom pristajemo na poteze koji dovode do određenih posledica, odnosno

dajemo legitimnost odabranom konstrukt, odnosno istorijskoj paradigmi. Potom se metaistorijskom analizom objektivnije sagledava dublji smisao te istorijske paradigme i tumači njeno značenje u određenom vremenu i na određenom prostoru.

9.1 Teorijski model dekonstrukcije diskursa o stvarnosti

Svaka rasprava o idealima obrazovanja je trivijalna i beznačajna u poređenju sa ovim jedinim idealom: nikada više Aušvic.

— Teodor Adorno (Theodor Adorno)

Jedan od onih koji su se bavili pitanjem uzroka koji su doveli do konstrukcije nacističkog/fašističkog pogleda na svet, kao i pitanjem dekonstrukcije takvog pogleda na svet koji bi mogao dovesti do ponovnog Holokausta bio je svakako Adorno (Theodor Wiesengrund Adorno). On sam nije verovao u dugovečnost nacističkog režima i Hitlerove vlade, te je ostao u Nemačkoj sve do 1935. godine. Nakon što je frankfurtska škola zatvorena ubrzo po dolasku Hitlera na vlast, on je izgubio pravo da predaje, te je kao i većina članova frankfurtske škole otišao u egzil u Ameriku. To znači da se, imagološki posmatrano, kao nepodoban element društva, priključio tada već precizno definisanoj „drugosti” i, samim tim, postao neprijatelj vladajućeg diskursa o stvarnosti.

Adorno, čiji je otac bio asimilirani Jevrejin koji je prešao u protestantizam, a majka katoličke veroispovesti, rođen je 1903. godine u Frankfurtu. Bio je filozof, kompozitor, esejista, i društveni teoretičar. Sa petnaest godina, započeo je druženja i razgovore sa više od decenije starijim Zigfridom Krakauerom (Siegfried Kracauer), urednikom liberalnog lista *Frankfurter Zeitung*, a tokom niza godina, Kantova *Kritika čistog uma* bila je njihov glavni predmet proučavanja (up. Huhn 2006: 1). Adorno je studirao filozofiju, sociologiju, muziku i psihologiju u Frankfurtu, gde se sprijateljio sa Maksom Horkhajmerom (Max Horkheimer) i Valterom Benjaminom (Walter Benjamin). Po završetku doktorskih studija filozofije, otišao je u Beč sa idejom da nastavi muzičko usavršavanje i posveti se karijeri kompozitora i koncertnog pijaniste. Tamo je stvarao muzičku kritiku i objavio mnogobrojne kritike opera i koncerata, nove muzike, kao i eseje o estetici (up. Leppert 2002: 5).

Još u Frankfurtu 1927. godine, Adorno se sprijateljio sa Horkhajmerom i drugim članovima Instituta za društvena istraživanja (*Institut für Sozialforschung*), koji je kasnije postao poznat kao frankfurtska škola (v. poglavlje 3)⁵⁰³. Institut je otvoren u Frankfurtu 1924. godine sa ciljem da spoji filozofiju i društvenu nauku u kritičku teoriju društvene egzistencije. Adorno je 1932. godine počeo da piše za Institut, koji je zbog svoje marksističke orijentacije zatvoren nakon Hitlerovog dolaska na vlast. Samo nekoliko meseci potom, nacisti su ukinuli Adornu zvanično pravo da predaje, nakon čega je usledio egzil u Sjedinjenim Državama, gde je dobio američko državljanstvo. U pismu iz 1957. godine, Adorno je napisao o svom jedanaestogodišnjem izgnanstvu u Americi:

„Verujem da je 90 posto svega što sam objavio u Nemačkoj napisano u Americi”⁵⁰⁴
(Adorno prema Jay 1985: 41).

⁵⁰³ Pogledati poglavlje 3. Relevantni diskursi o stvarnosti 20. veka.

⁵⁰⁴ “I believe 90 percent of all that I’ve published in Germany was written in America.”

Nakon povratka u Nemačku 1949. godine, počeo je da predaje kao redovni profesor na fakultetu u Frankfurtu, a nakon Horkhajmerovog penzionisanja 1958. godine, postao je direktor Instituta, gde je radio do smrti, koja je nastupila kao posledica srčanog udara dok je boravio na odmoru u Švajcarskoj, 1969. godine. Njegova najpoznatija dela su *Negativna dijalektika* (*Negative Dialektik*) iz 1966. godine i *Estetička teorija* (*Ästhetische Theorie*), delo koje nije u potpunosti završeno. Tokom života je bez prekida komponovao, a skoro trećina od 23 Adornove sveske bave se muzikom (up. Huhn 2006: 2). Adorno je učestvovao u više od 150 radio programa i često je objavljivan u vodećim listovima i časopisima (Isto: 3).

Kao mislilac, Adorno je sumnjao da bi istinsko mišljenje ikada moglo da postigne transparentnost:

„Istinite su samo one misli, koje ne razumeju same sebe”⁵⁰⁵ (Adorno 1951: 364).

Njegova kritika sistematske filozofije bila je u skladu sa njegovom kritikom metodološkog razmišljanja, jer je smatrao da sistematska filozofija i metodološko mišljenje često vode do donošenja zaključaka, koji uglavnom potvrđuju samo pretpostavke ugrađene u samu njihovu premisu (up. Huhn 2006: 3). Ovo nas navodi na zaključak da često ne pokušavamo da se otrgnemo ideji ili uverenju koje je snažno prisutno kod nas pojedinačno, ili potiče od kolektiva kome pripadamo. Tako, mišljenje postaje ne samo netransparentno, već i kruto, što sprečava njegovo suprotstavljanje drugačijem mišljenju i samim tim sprečava promenu tog mišljenja (Isto). Posledično, ovo nepromenljivo mišljenje može da nas dovede u opasnost od ugrožavanja drugih, pa i samih sebe. Adornov angažman u muzici, umetnosti i književnosti, i posebno njegovo interesovanje za filozofiju, smatra se stoga sredstvom za prevazilaženje te krutosti i ograničenosti mišljenja, što je ujedno i razlog zašto se Adorno smatra jednim od najprodornijih i najuspešnijih mislilaca 20. veka (Isto).

Adorno je u egzilu napisao nekoliko knjiga po kojima je kasnije postao poznat, uključujući *Filozofiju nove muzike* (*Philosophie der neuen Musik*), saradnički projekat *Autoritarna ličnost* (*Autoritäre Persönlichkeit*), *Minima Moralija* (*Minima Moralia*) i druge. Iz ovog stvaralačkog perioda potiču Adornove provokativne kritike masovne kulture i kulturne industrije, kao što je *Dijalektika prosvetiteljstva* (*Dialektik der Aufklärung*). Adorno je bio ključni učesnik u debatama o restrukturiranju nemačkih univerziteta, aktivnostima studentskih aktivista i njihove desničarske kritike, a paralelno s tim je nastavio intenzivno da piše i objavljuje u domenu muzike, sociologije i filozofije.

Ako se fokusiramo na dekonstrukciju nacističkog/fašističkog pogleda na svet, neizostavna su Adornova razmišljanja koja je izneo u radu na temu Holokausta *Vaspitanje posle Aušvica* (*Erziehung nach Auschwitz*). Ovde Adorno pokušava da dosegne do uzroka koncepata kao što su logori i Holokaust, i esej započinje snažnom tvrdnjom: „Zahtev da se Aušvic nikada ne ponovi upućen je prvenstveno na vaspitanje.”⁵⁰⁶ (Adorno 2013: 135).

Analizirajući aspekte društva koji su doveli do užasa nacizma, Adorno navodi:

„Među Frojdovim uvidima koji se zaista protežu čak i u kulturu i sociologiju, jedan od najvažnijih čini mi se da je taj da civilizacija sama proizvodi i sve više podstiče anticivilizaciju. Njegovi spisi *Civilizacija i njena nezadovoljstva* i *Grupna psihologija i Analiza Ega* zaslužuju najširu moguću difuziju, posebno u vezi sa Aušvicom. Ako je samo varvarstvo upisano u civilizacijski princip, onda postoji nešto očajno u pokušaju da se ustane protiv toga”⁵⁰⁷ (Adorno 2013: 136).

⁵⁰⁵ „Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen.”

⁵⁰⁶ „Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung.”

⁵⁰⁷ „Unter den Einsichten von Freud, die wahrhaft auch in Kultur und Soziologie hineinreichen, scheint mir eine der tiefsten die, daß die Zivilisation ihrerseits das Antizivilisatorische hervorbringt und es zunehmend verstärkt. Seine

Dakle, Adorno tvrdi da je neophodno da kao civilizacija učinimo sve kako bismo sprečili još jedan genocid kao što je Holokaust i to tako što ćemo se suprotstavljati uslovima, tačnije onome što doprinosi konstrukciji takvih istinitih priča, u kojima je uopšte bilo moguće da se on desi (up. Weinstein-Dobbs 2015: 9). Smatrajući da „genocid ima svoje korene u ovom vaskrsavanju agresivnog nacionalizma, koji se u mnogim zemljama razvio od kraja devetnaestog veka”⁵⁰⁸ (Adorno 2013: 137), on uzroke ne traži u psihologiji, već u društvu i u tehnološkom razvoju savremenog sveta, gde se „današnji brzi rast stanovništva naziva eksplozija populacije; izgleda kao da je istorijska sudbina reagovala spremanjem kontra eksplozije, ubijanjem čitavih populacija stanovništva. Ovo treba samo da ukaže na to koliko su snage protiv kojih se mora delovati iste one iz toka svetske istorije”⁵⁰⁹ (Isto). Tvrdio je da

„varvarstvo traje sve dok se fundamentalni uslovi, koji su favorizovali to zastranjivanje, nastavljaju uglavnom nepromenjeni. To je ceo užas. Pritisak društva se i dalje nastavlja, mada opasnost danas ostaje nevidljiva. To tera ljude ka neizrecivom, koje je kulminiralo svetsko-istorijskim razmerama u Aušvicu”⁵¹⁰ (Adorno 2013: 135–136).

On zastupa ideju da „postoji mogućnost promene objektivnih – naime društvenih i političkih – uslova”⁵¹¹ (Isto: 137–138), te smatra da je potrebno gledati na subjektivnu dimenziju, dakle na psihologiju ljudi i tražiti korene prvenstveno u počiniocima, a ne u žrtvama. Adorno, dakle, zastupa neophodnost zamene teza i duboke analize mehanizama koji omogućavaju ljudima da takva zlodela počine. Kako sam navodi:

„Nisu žrtve te koje su krive, čak ni u onom sofističkom i karikaturalnom smislu, u kojem i danas mnogi vole da protumače. Krivi su samo oni koji su svoju mržnju i agresiju bez razmišljanja ispoljili na njima”⁵¹² (Adorno 2013: 138).

Adorno stoga smatra da se čovek mora boriti protiv takvog nedostatka refleksije i mora težiti dubokoj samorefleksiji, te zagovara ideju da

„jedino obrazovanje koje ima smisla uopšte je obrazovanje u domenu kritičke samorefleksije. Ali, pošto prema nalazima dubinske psihologije, sve ličnosti, čak i one koje počine zločine u kasnijem životu, jesu formirane u ranom detinjstvu, obrazovanje koje teži da spreči ponavljanje mora da se koncentriše na rano detinjstvo”⁵¹³ (Adorno 2013: 139).

Schriften ›Das Unbehagen in der Kultur‹ und ›Massenpsychologie und Ich-Analyse‹ verdienten die allerweiteste Verbreitung gerade im Zusammenhang mit Auschwitz. Wenn im Zivilisationsprinzip selbst die Barbarei angelegt ist, dann hat es etwas Desperates, dagegen aufzubegehren.”

⁵⁰⁸ „Der Völkermord hat seine Wurzel in jener Resurrektion des angriffslustigen Nationalismus, die seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts in vielen Ländern sich zutrug”

⁵⁰⁹ „Die sprunghafte Bevölkerungszunahme heute nennt man gern Bevölkerungsexplosion: es sieht aus, als ob die historische Fatalität für die Bevölkerungsexplosion auch Gegenexplosionen, die Tötung ganzer Bevölkerungen, bereit hätte. Das nur, um anzudeuten, wie sehr die Kräfte, gegen die man angehen muß, solche des Zuges der Weltgeschichte sind.”

⁵¹⁰ „Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fort dauern. Das ist das ganze Grauen. Der gesellschaftliche Druck lastet weiter, trotz aller Unsichtbarkeit der Not heute. Er treibt die Menschen zu dem Unsäglichen, das in Auschwitz nach weltgeschichtlichem Maß kulminierte.”

⁵¹¹ „die Möglichkeit, die objektiven, nämlich gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen [...] zu verändern”

⁵¹² „Nicht die Ermordeten sind schuldig, nicht einmal in dem sophistischen und karikierten Sinn, in dem manche es heute noch konstruieren möchten. Schuldig sind allein die, welche besinnungslos ihren Haß und ihre Angriffswut an ihnen ausgelassen haben.”

⁵¹³ „Erziehung wäre sinnvoll überhaupt nur als eine zu kritischer Selbstreflexion. Da aber die Charaktere insgesamt, auch die, welche im späteren Leben die Untaten verübten, nach den Kenntnissen der Tiefenpsychologie schon in der

Uz to, on smatra da: „Jedina istinska moć koja stoji nasuprot principa Aušvica je autonomija”⁵¹⁴, odnosno „moć refleksije, samoopredeljenja, nesaradnje”⁵¹⁵ (Isto: 143). Da bi rasvetlio okolnosti koje su dovele do Aušvica, Adorno se kroz ceo esej *Vaspitanje posle Aušvica* bavi detaljnim opisom stavova i ponašanja, koji doprinose konstrukciji takvog identiteta počinioca, koji je doveo do Holokausta uključujući: kolektivni identitet, čvrstinu, hladnoću, tehnologiju, varvarizaciju sela, i izbegavanje. Adorno prilično eksplicitno zagovara ideju da obrazovanje koje ima na umu treba da bude usmereno na počiniocima Holokausta:

„Koreni [zašto ljudi vrše genocid] moraju biti traženi u počiniocima, a ne u žrtvama, koje su ubijene pod najjadnijim izgovorima”⁵¹⁶ (Adorno 2013: 138).

Adorno, dakle, povlači jasnu granicu između počinioca i žrtava Holokausta. Takva razlika je opšteprihvaćena u kontekstu Holokausta, gde je jasno da su Jevreji i druge proganjane grupe žrtve, a nacisti izvršioци zločina. Adorno čak pominje i određene ljude, kao što su Ajhman (Karl Adolf Eichmann)⁵¹⁷ i Hes (Rudolf Höss)⁵¹⁸, nazivajući ih manipulativnim (up. Adorno 2013: 150), a takođe raspravlja i o nemačkoj vojsci i vladi kao krivcima. Međutim, ne smatrajući naciste jedinom grupom odgovornom za Aušvic, on u zaključku *Vaspitanja posle Aušvica* prepričava razgovor koji je vodio sa Valterom Benjaminom:

„Pitao me je Valter Benjamin jednom u Parizu tokom svoje emigracije, kada sam se još vraćao sporadično u Nemačku, da li je zaista bilo dovoljno mučitelja tamo da izvršavaju naredjenja nacista. Bilo ih je dovoljno. Ipak, pitanje ima svoj duboki legitimitet. Benjamin je osetio da ljudi koji to čine, za razliku od birokratskih ubica i ideologa, funkcionišu suprotno sopstvenim neposrednim interesima, oni su ubice samih sebe dok ubijaju druge”⁵¹⁹ (Adorno 2013: 162).

Ovaj citat nosi slojevite poruke, posebno ako se fokusiramo na Adornov stav o počiniocima. Ovde dobijamo uvid da nacisti nisu jedini odgovorni za Holokaust, već da postoje i „mučitelji” koji su izvršavali naredbe nacista i čini se da ih on razlikuje od nacista. Pored toga, Adorno uvodi kategoriju birokratskih ubica, „ubica za radnim stolom”, mada nije u pitanju fraza čija je definicija jasno određena u literaturi o Holokaustu. Rebeka Vitman (Rebecca Wittmann), profesorka istorije na Univerzitetu u Torontu, koristi istu frazu:

„Promene zakona su sve više olakšavale onima koji su imali najviše moći u nacističkom režimu – ubicama za radnim stolom – da izađu na slobodu ili pobegnu od

frühen Kindheit sich bilden, so hat Erziehung, welche die Wiederholung verhindern will, auf die frühe Kindheit sich zu konzentrieren.”

⁵¹⁴ „Die einzig wahrhafte Kraft gegen das Prinzip von Auschwitz wäre Autonomie”

⁵¹⁵ „die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen.”

⁵¹⁶ „Die Wurzeln sind in den Verfolgern zu suchen, nicht in den Opfern, die man unter den armseligsten Vorwänden hat ermorden lassen.”

⁵¹⁷ Karl Adolf Ajhman je bio austrijski nacist, meštanan Hitlerovog rodnog grada Linca i upravnik Kancelarije za iseljavanje Jevreja, organizacije koja je upravljala ljudskom slobodom, koja je kasnije postala organizacija za istrebljenje Jevreja (up. Širer 2015: 299). Ajhman je bio zadužen za sprovođenje „konačnog rešenja” i procenjivao je da je u tom procesu stradalo 5 do 6 miliona Jevreja, što je bilo oko polovina ukupnog jevrejskog stanovništva na području koje je okupirao Hitler (Isto: 843).

⁵¹⁸ Rudolf Hes je bio jedan od glavnih ljudi u Aušvicu 1940. godine, koji je već pet godina proveo u zatvoru, a 1946. godine se u Nirnbergu hvalio kako je u Aušvicu organizovao likvidaciju 2,5 miliona ljudi, ne uključujući informaciju o još pola miliona ljudi, koji su pod njegovom komandom umrli od gladi (up. Širer 2015: 566).

⁵¹⁹ „im Gegensatz zu den Schreibtischmördern und Ideologen, in Widerspruch zu ihren eigenen unmittelbaren Interessen handeln, Mörder an sich selbst, indem sie die anderen ermorden.”

suđenja, i na kraju je samo najvećim sadistima – i izuzetnim – nacističkim zločincima, obično logorskim stražarima, suđeno i osuđeni su za ubistvo⁵²⁰ (Wittmann 2006: 209).

Iz ovoga sledi da Vitmanova smatra da su ubice za radnim stolom odgovorne za veliki deo genocidnih dela, mada sami nisu povukli okidač, već su umesto toga izdavali naređenja iz udobnosti svoje kancelarije. Adornova motivacija za uključivanje „ubica za radnim stolom” kao progonitelja je plemenita utoliko što želi da ospori ideju da su jedini ljudi koji su bili odgovorni, ili bi trebalo da budu odgovorni, oni koji su povukli obarač. Umesto toga, Adornova namera u *Vaspitanju posle Aušvica* jeste otkrivanje različitih načina na koje je celo društvo kao takvo dovelo do Holokausta. Uključujući ubice za radnim stolom, on se posebno bori protiv hitlerizma – ideje da je jedna osoba, Hitler, uspela da sama orkestrira pokolj osam miliona ljudi dok su svi stajali nevini, nesvesni toga šta on radi (up. Boschki et al. 2010: 142). Umesto toga, Adorno želi da ukaže na to da je mnogo više ljudi bilo uključeno i odgovorno nego što društvo možda želi da prizna, te su tako u tom kontekstu, ljudi koji su popunjavali dokumentaciju za deportovanje žrtava odgovorni za ubistva, gotovo isto koliko i SS čuvari Aušvica.

Ovde se moramo složiti sa Adornovim stavom, posebno sa njegovim proširenjem liste odgovornih, jer bez takvog proširenja zapadamo u konstrukciju vrlo opasnog narativa u vezi sa Holokaustom. Na primer, ako analiziramo narativ hitlerizma koji vidi Hitlera kao harizmatično čudovište, koje je namamilo toliko ljudi da izvrše njegove naloge, onda Hitler postaje zli genije, poput onih koji se nalaze samo u delima fikcije. Ovaj narativ je, međutim, sveprisutan, jer običan čovek smatra da je Nemač u to vreme bio ili toliko zanesen Hitlerovim idejama da nije postavljao pitanja o tome da li je to ispravno, ili se toliko plašio ovog zlog čoveka da nije mogao ništa da učini jer je strahovao za život svoje porodice i sopstveni život (up. Origiano 2016: 116); ukratko – da niko nije imao izbora. Međutim, Adorno pokušava da izmeni ovu sliku, tvrdeći da običan čovek nije tako bespomoćan, te da su upravo takve reakcije preplašenih ljudi, osim bukvalnog povlačenja okidača, izazvale Holokaust. Adorno je sasvim sigurno u pravu u kritici narativa hitlerizma, jer uprkos činjenici da je Hitler bio izglasan za funkciju vlasti koja mu je omogućila da sprovede svoje ideje, on sam nije bio taj koji je izmislio antisemitizam, niti je lično zalivao žrtve ciklonom B⁵²¹.

Adorno ne samo da ovime osporava naše razumevanje krivice diskusijom o ubicama za radnim stolom, on takođe osporava tradicionalnu filozofsku dihotomiju aktivnog učesnika i nezainteresovanog posmatrača. Ideja nezainteresovanog posmatrača podrazumeva uklanjanje svih neracionalnih elemenata iz procesa mišljenja, kao što su emocije, mašta, želje i drugi, kako bi se mogla doneti najbolja presuda. Adorno želi da ospori tu poziciju, posebno u svetlu patnje drugih. Kako Folker Hajns (Volker Heins) navodi,

„Adorno je odbacio opšte prihvaćeno gledište da su uloge posmatrača i učesnika suštinski različite⁵²² (Heins 2012: 68).

Ovo odbijanje vidimo u *Minima Moralia*: „Nezavisni posmatrač je toliko umešan koliko i aktivni učesnik; jedina prednost prvog je uvid u njegovu umešanost, i ta beskonačno mala sloboda koja leži u znanju kao takvom⁵²³ (Adorno 1951: 30–31). Dok su stražari Aušvica jasno aktivni učesnici genocida u Aušvicu, postoji opsta tendencija u društvu da osoba koja je potpisala papire za

⁵²⁰ “Changes to the law made it easier and easier for those who had the most power in the Nazi regime – the desktop murderers – to go free or escape trial, and in the end only the most sadistic – and exceptional – of Nazi criminals, usually camp guards, were tried and convicted of murder.”

⁵²¹ Ciklon B je gas (hidrogen cijanid) za ubijanje zatvorenika, koji je prvi put iskoristio Rudolf Hes, kako bi eliminisao šest stotina sovjetskih ratnih zatvorenika u Aušvicu, a ideja mu je bila da izbegne „napor” streljanja tolikog broja ljudi i da primeni efikasnije rešenje, koje je postalo simbol genocida (up. Bergen 2016: 206).

⁵²² “Adorno rejected the commonly held view that the roles of observers and participants are fundamentally different.”

⁵²³ „Der Distanzierte bleibt so verstrickt wie der Betriebsame; vor diesem hat er nichts voraus als die Einsicht in seine Verstricktheit und das Glück der winzigen Freiheit, die im Erkennen als solchem liegt.”

deportaciju nije bila učesnik, već samo posmatrač. Uključujući one koji bi obično mogli biti označeni kao posmatrači ubistva – a to su oni za radnim stolom – Adorno pokušava da skrene pažnju na mnoge forme odgovornosti u scenariju Aušvic.

Dakle, prema Adornovom mišljenju, mada bi se moglo reći da postoje oni koji bi se mogli posmatrati neaktivnim posmatračima bez krivice za Holokaust, malo je verovatno da je bilo ko u nacističkoj okupaciji zemlje bio potpuno nezainteresovan u svojoj reakciji na naciste, te je gotovo nemoguće da je iko u Nemačkoj, Evropi, pa čak i ostatku sveta, bio zaista nezainteresovani posmatrač. Dakle, Adorno želi da ukloni takvu poziciju kao opciju.

Druga kategorija ljudi uključenih u Holokaust su oni koji su pružali otpor i Adorno zaključuje *Vaspitanje posle Aušvica* tvrdnjom: „Konkretne mogućnosti otpora se ipak moraju pokazati”⁵²⁴ (Adorno 2013: 160), a na taj otpor treba da se ugledamo pri stvaranju novog obrazovnog sistema. Međutim, i sam Adorno shvata da bi takvo obrazovanje

„bilo moguće samo kada bismo se otvoreno posvetili, bez straha da će uvrediti bilo koju vlast, ovom najvažnijem problemu. Da bi to postiglo, obrazovanje mora da se transformiše u sociologiju, odnosno da podučava o društvenoj igri sila koje deluju ispod površine političkih formi”⁵²⁵ (Adorno 2013: 161).

Sa druge strane, iako Adorno kritikuje ove dodatne kategorije krivaca, između ostalog i zbog nekritičkog promišljanja, iz toga ne proizilazi nužno da su oni koji su pomogli žrtvama kritički razmišljali:

„Nije se iz dana u dan odlučivalo šta ćemo morati da radimo. U selu je bilo mnogo ljudi kojima je bila potrebna pomoć. Kako smo mogli da ih odbijemo? Nije da čovek sedne i kaže da će uraditi to i to. Nismo imali vremena za razmišljanje. Kada je došlo do problema, morali smo odmah da ga rešavamo. Ponekad me ljudi pitaju: 'Kako si doneo odluku?' Nije bilo odluke da se donese. Pitanje je bilo: da li mislite da smo svi braća ili nismo? Mislite li da je nepravedno predati Jevreje ili ne? Onda pokušajmo da pomognemo!”⁵²⁶ (Rittner, Myers 1986: 102).

Na primer, neki od onih koji su pomogli, poput građana mesta Šambon sir Linjon, koji su sakrili preko hiljadu francuskih Jevreja, učinili su to ne na osnovu svog kritičkog promišljanja, već upravo u nedostatku toga, kako sami kažu jer je suprotno „protivno jevanđeljskom učenju.”⁵²⁷ (Hallie 1979: 102). Vrednosti ovog sela možda je najbolje izrazio seoski sveštenik Andre Trokme (André Trocmé), koji je svoje propovedi zaključio rečima:

„Ljubi Gospoda Boga svog svim srcem svojim, svim umom svojim i svom snagom svojom i ljubi bližnjega svoga kao sebe. Idi i to sprovodi”⁵²⁸ (Hallie 1979: 170).

⁵²⁴ „Konkrete Möglichkeiten des Widerstands wären immerhin zu zeigen.”

⁵²⁵ „Das wäre möglich nur, wenn zumal er ohne Angst, bei irgendwelchen Mächten anzustoßen, offen mit diesem Allerwichtigsten sich beschäftigt. Dazu müßte er in Soziologie sich verwandeln, also über das gesellschaftliche Kräftespiel belehren, das hinter der Oberfläche der politischen Formen seinen Ort hat.”

⁵²⁶ “It was not decided from one day to the next what we would have to do. There were many people in the village who needed help. How could we refuse them? A person doesn't sit down and say I'm going to do this and this and that. We had no time to think. When a problem came, we had to solve it immediately. Sometimes people ask me, 'How did you make a decision?' There was no decision to make. The issue was: Do you think we are all brothers or not? Do you think it is unjust to turn in the Jews or not? Then let us try to help!”

⁵²⁷ “It is contrary to Gospel teaching.”

⁵²⁸ “You shall love the Lord your God with all your heart, with all your mind and with all your strength and love your neighbor as yourself. Go practice it.”

Ovde moramo primetiti da sličan odgovor „samo sledim naređenja” mogu da daju mnogi, koje Adorno želi da nazove krivim. Na primer, oficir Aušvica Oskar Grening (Oskar Gröning), odgajan u sredini u kojoj su Jevreji smatrani krivima za sve njihove probleme, nudi sličan odgovor na pitanje zašto je učestvovao u nacističkoj partiji. Zato što su ga tako učili, jer je znao da je to ispravno:

„Mi smo svojim pogledom na svet bili uvereni da nas je izdao ceo svet i da je postojala zavera Jevreja protiv nas” (Factories of Death 2005).

Ni Le Šambon ni Grening nisu primenili mnogo kritičkog promišljanja o svojim akcijama, oni su samo smatrali da je ono što rade ispravno na osnovu svog već usvojenog konstruisanog kolektivnog identiteta – prvi protestantskog, a drugi nemačkog. Dakle, ugledanje na one koji su se suprotstavili režimu neće nužno proizvesti plodonosne rezultate za promovisanje otpora, jer oni nisu bezuslovno izvodili takve akcije kao rezultat kritičke samorefleksije, koja je fundamentalna za suprotstavljanje (up. Origitano 2016: 119–120), već su naprosto sledili prethodno usvojeni konstrukt kolektivnog identiteta, odnosno neku drugačiju istinitu priču.

Možemo zaključiti da Adorno u svojoj listu odgovornih za ubistva uključuje i one u birokratskom segmentu Holokausta: one koji su sve organizovali i tako omogućili izvršenje velikih deportacija, krađa i egzekucija. Istovremeno, on želi da posmatra Jevreje samo kao žrtve. Takva razlika bi, međutim, mogla da se posmatra kao lažna dihotomija, jer se te dve kategorije mogu preklapati ili prelivati jedna u drugu, s obzirom da su neki od ljudi odgovornih za aktivnosti povezane sa ubicama za radnim stolom bili sami Jevreji (v. Origitano 2016: 120). Hana Arendt napominje istu ideju kada kritikuje one Jevreje koji su pomagali nacistima u sprovođenju konačnog rešenja:

„Za Jevreje je ova uloga jevrejskih vođa u uništavanju sopstvenog naroda nesumnjivo najmračnije poglavlje cele mračne priče”⁵²⁹ (Arendt 2006: 245).

Jedan od možda najboljih primera preklapanja nevinosti i krivice desio se u događajima u češkom getu Terezin (Theresienstadt), opisanim u članku *Dr Karel Fleischmann: The story of an artist and physician in Ghetto Terezin* (Hoenig et al. 2004: 130–131). Terezin je bila češka tvrđava iz 14. veka pretvorena u grad, a zatim u geto za Jevreje i poslužio je kao izuzetno efikasna nacistička propaganda nakon što je Crveni krst pokrenuo istragu u vezi sa koncentracionim logorima i getom. Nakon što su nacisti proterali sve stanovnike iz Terezina, pokrenuli su transport Jevreja u geto 1941. godine, gde su konstruisali uzorni grad, koji je trebalo da obiđe Crveni krst. Prema rečima nacističke propagande, kada bi bili deportovani, svi Jevreji odlazili bi u svoje gradove, gde bi se deca školovala, održavali bi se koncerti, predstave i mjuzikli; oni bi mogli sami da sprovode svoje zakone, i žive u miru (v. Hoenig et al. 2004: 131). Tokom posete Crvenog krsta, neki od logoraša su bili lepo obučeni i postavljeni na određena mesta u gradu kako bi odavali utisak lepog i lagodnog života. Nacisti su otišli toliko daleko da su čak naterali Jevreje da pišu razglednice⁵³⁰ svojim prijateljima i porodici kod kuće kako bi ih ohrabрили da dođu u Terezin i žive tamo. Međutim, prava istina je bila da je Terezin bio samo usputna stanica ka koncentracionim logorima i logorima za istrebljenje dalje na istoku, poput Aušvica. Stoga, mada su nacisti stajali iza ideje Terezina, Jevreji su bili ti koji su tamo živeli i koji su morali da obave većinu posla iz domena

⁵²⁹ “To a Jew this role of the Jewish leaders in the destruction of their own people is undoubtedly the darkest chapter of the whole dark story.”

⁵³⁰ Sličnu „predstavu” konstruisali su pomoću zatvorenika u Aušvicu, pod komandom Hesa, kada su zatvorenici dali unapred odštampane razglednice sa tekстом: „Nama je ovde vrlo dobro. Imamo posao i lepo se postupa sa nama. Čekamo i na vaš dolazak.” Oni su te pripremljene razglednice morali da potpišu i one su slate članovima njihovih porodica, kod kojih je trebalo konstruisati sliku stvarnosti o Aušvicu kao o poželjnom mestu (up. Širer 2015: 835).

propagande, kako bi se konstruisala željena slika ne samo za Crveni krst, već i celu međunarodnu zajednicu (up. Green 1978: 27).

Drugi upečatljivi primeri mogu se naći u dokumentarnom filmu *Aušvic: Unutar nacističke države* (*Auschwitz: Inside the Nazi State*). Svedočenje preživelog iz Aušvica po imenu Rizar Dako (Ryszard Dacko) otkriva da je u Aušvicu postojao, kako je on nazvao, bordel, sa idejom da najbolji radnici mogu dobiti „nagradu” za svoj trud. Dako priznaje da žene u tom slučaju nisu imale izbora ako bi bile odabrane da budu deo javne kuće, ali to istovremeno opravdava time što su dobijale više hrane od drugih, te je prema njegovim rečima, takva situacija bila sasvim prihvatljiva (*Factories of Death* 2005). Dakle, primajući nagradu za zadovoljavajući rad u logoru, on nije uviđao da je on sam tako postajao silovatelj i na taj način žrtvovao i zlostavljao druge zatvorenike. Ovo nas navodi na ideju da je teško povući jasnu liniju između žrtve i progonitelja, te da se mora priznati da su neki ljudi koji su bili žrtve takođe proganjali druge i tako imali dvostruku ulogu žrtva/progonitelj.

Drugi primer iz istog dokumentarnog filma tiče se uklanjanja leševa u Aušvicu. *Sonderkommando* je bila grupa jevrejskih zatvorenika koji su bili naterani da rade u krematorijumima pod pretnjom smrti, i u pomenutom dokumentarnom filmu jedan član priznaje: „Oni [nacisti] nas nisu ubili zato što je bilo 4.000 leševa koji su morali da idu u peći, a mi smo bili jedini koji su to mogli (učiniti) i to je razlog zašto su nas spasili”⁵³¹ (*Factories of Death*: 2005). Članovi grupe priznaju da su čitav proces ubijanja gotovo u potpunosti obavili Jevreji, uključujući i one koji su govorili žrtvama da treba da uđu u tuš, kako su nazivali gasne komore, dok je nacistički oficir bio odgovoran samo za bacanje ciklona B u komore. Preživeli, čiji su iskazi dati u dokumentarcu priznaju da bez njihovog rada, rada zatvorenika, nacistima ne bi bilo moguće da ubiju toliko ljudi tako brzo (*Factories of Death* 2005).

Dakle, sve ovo bi, na neki način, bilo kontradikcija Adornoj tvrdnji da se obrazovni plan ne mora baviti žrtvama, već samo progoniteljima, s obzirom na to da se i žrtva i progonitelj mogu nalaziti u istoj osobi, ili na to da žrtva i progonitelj i nisu uvek tako različiti koliko se čini da jesu. U oba slučaja radi se o (de)konstrukciji određenog kolektivnog identiteta kojim i jedni i drugi opravdavaju svoja dela i bez kritičkog promišljanja prihvataju svoju internalizovanu identitetsku ulogu. Ovde se nameće zaključak da se obrazovanje koje treba da spreči ponavljanje Holokausta, ipak neizostavno mora baviti kako progoniteljima tako i žrtvama.

Samo obrazovanje Adorno deli u dve oblasti: „prvo, obrazovanje dece, posebno u ranom detinjstvu; zatim opšte prosvetljenje, koje obezbeđuje intelektualnu, kulturnu i društvenu klimu u kojoj ponavljanje više ne bi bilo moguće, klimu, dakle, u kojoj bi motivi koji su doveli do užasa postali relativno svesni”⁵³² (Adorno 2013: 140). Mada Adorno navodi da ne može da skicira plan za takvo obrazovanje, on takođe napominje da želi „da navede neke od njegovih nervnih centara”⁵³³ (Isto: 141).

Osnovni mehanizam ili uslov za nastanak Aušvica, koji se najčešće spominje, jeste razmišljanje, koje Adorno opisuje kao „slepo poistovećivanje sa kolektivom”⁵³⁴ (Adorno 2013: 147). Adorno piše:

⁵³¹ “They [the Nazis] didn’t kill us because there were 4,000 cadavers that had to go into the ovens and we are the only ones that could do it and that is why they saved us.”

⁵³² „einmal Erziehung in der Kindheit, zumal der frühen; dann allgemeine Aufklärung, die ein geistiges, kulturelles und gesellschaftliches Klima schafft, das eine Wiederholung nicht zuläßt, ein Klima also, in dem die Motive, die zu dem Grauen geführt haben, einigermaßen bewußt werden.”

⁵³³ „wenigstens einige Nervenpunkte bezeichnen”

⁵³⁴ „blinde Identifikation mit dem Kollektiv.”

„Mislim da je najvažniji način da se suočimo sa opasnošću od ponovnog pojavljivanja [Aušvica] da radimo protiv grube prevlasti svih kolektiva, da intenziviramo otpor tome, koncentrišući se na problem kolektivizacije”⁵³⁵ (Adorno 2013: 147).

Ovo bi značilo preispitivanje snažnih kolektivnih uverenja, što nas možda na prvo razmišljanje upućuje na nacionalizam. Istorijski posmatrano, nacionalizam je uspevao, a uspeva i dalje, da okupi velike grupe ljudi i da u njima pobudi izuzetno snažna osećanja kako pripadnosti tako i otpora prema onima koji to nisu. Adorno opisuje to drugačije u narednom pasusu:

„Više ne bi trebalo da se pojavljuje sama spremnost na udruživanje sa moći i na potčinjavanje jačem, pod maskom norme, što je stav je mučitelja”⁵³⁶ (Adorno 2013: 143).

Ova slepa identifikacija sa kolektivom može biti prevaziđena na više načina, međutim, najvažniji je autonomija: „moć refleksije, samoopredeljenja, nesaradnje”⁵³⁷ (Isto).

Adornovo poistovećivanje sa kolektivom podrazumeva ljudsku sklonost da identifikujemo stvari ili druge kao jednostavne koncepte, uklanjajući sve njihove posebnosti u korist lako razumljivih univerzalija, kojima onda možemo da manipulišemo. U identifikaciji sa kolektivom, kod većine pojedinačnih članova aktiviraju se isti mehanizmi, pa tako Adorno piše:

„Ljudi koji se slepo uklapaju u kolektiv već se pretvaraju u nešto poput inertnog materijala, gase se kao samoopredeljena bića. Sa ovim dolazi i spremnost da se prema drugima postupa kao prema amorfnoj masi”⁵³⁸ (Adorno 2013: 150).

Preuzimajući ideje i načela kolektiva, pripadnici grupe pristaju i na kolektivom „zadate” aktivnosti, koje su povezane sa datim kolektivom. Razmišljajući u skladu sa kolektivom, onda, vrlo lako može da opravda obavljanje istih aktivnosti povezanih sa identitetskim razmišljanjem, posebno onim destruktivnim. Ako sebe smatramo članom kolektiva na način koji je opisao Adorno, gubimo ono što je karakteristično za nas, dakle prestajemo biti jedinstveni pojedinci i postajemo samo članovi jedne grupe. Identifikovanje sa kolektivom briše i posebne individualne interese ili potrebe u korist univerzalnih, za koje se dogmatski vezujemo: ako se grupi pripisuje nešto, a mi smo članovi grupe, onda se to odnosi i na nas, bez obzira na to o kojoj se grupi, organizaciji, zajednici i kolektivu radi.

Poistovećivanje sa kolektivom, dakle, ne samo da nas gasi kao pojedinca u korist kolektiva, već čini isto sa idealima koje zastupamo ili osuđujemo. Uz to, ne samo da mi i naši ideali postajemo deo kolektiva, već i razmišljanje u smislu kolektiva takođe utiče na to kako vidimo druge ljude, odnosno konstruiše našu istinitu priču o njima. Kada sebe vidimo kao deo kolektiva, lakše je videti druge kao „amorfnu masu”, što dalje olakšava prihvatanje ideje o njihovom istrebljenju, kao što je pokazao nacistički režim. Ispitivanje retorike nacista zaista i ukazuje na to da su gledali na Jevreje, kao i na druge žrtve, kao na amorfnu masu. Na primer, oni su govorili o *istrebljenju* jevrejskog naroda, što je za njih predstavljalo „konačno rešenje” (up. Herf 2006: 122). Kada se govori o istrebljenju, obično se misli na insekte, dok čak i najnasilnije zločince država ne „istrebljuje”, već ih „pogubi”.

⁵³⁵ „Für das Allerwichtigste gegenüber der Gefahr einer Wiederholung halte ich, der blinden Vormacht aller Kollektive entgegenzuarbeiten, den Widerstand gegen sie dadurch zu steigern, daß man das Problem der Kollektivierung ins Licht rückt.”

⁵³⁶ „Gerade die Bereitschaft, mit der Macht es zu halten und äußerlich dem, was stärker ist, als Norm sich zu beugen, ist aber die Sinnesart der Quälgeister, die nicht mehr aufkommen soll.”

⁵³⁷ „die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen.”

⁵³⁸ “People who blindly slot themselves into the collective already make themselves into something like inert material, extinguish themselves as self-determined beings. With this comes the willingness to treat others as an amorphous mass.”

Da bi se prevazišla i na kraju sprečila slepa identifikacija sa kolektivima, Adorno predlaže traženje uzroka kolektivnog mišljenja. U psihoanalitičkoj tradiciji, on predlaže temeljnu analizu svakog počinioaca, kako bismo razumeli šta ih navodi na određeno razmišljanje i delovanje. Mada takva analiza nije do sada obavljena, barem ne tako sistematično i kako Adorno smatra da je neophodno, ipak, možemo steći uvid u mehanizme koji dozvoljavaju ili podstiču kolektivno mišljenje (up. Adorno 2013: 138).

S obzirom na to da prevazilaženje kolektivnog razmišljanja zahteva kritičku samorefleksiju, on vidi rešenje u obrazovanju koje bi veštinu kritičkog razmišljanja i samorefleksije podsticalo i tako dovelo do stvarnog otpora kolektivnom mišljenju. Da bi bio kritičan prema svom društvenom kontekstu, čovek prvo mora biti svestan tog konteksta, a tada, da bi bio kritički samorefleksivan, kontekst se mora dovesti u pitanje, odnosno moramo se odupreti heteronomiji ideala koji su nametnuti spolja (up. Adorno 2013: 142–143). Ovo dalje zahteva maštu, fleksibilnost i kreativnost, što takođe treba sistematično razvijati kroz vaspitanje i obrazovanje.

Pored kolektivnog mišljenja, Adorno istražuje još dva mehanizma koji su doprineli Holokaustu: čvrstoća i hladnoća. Mada su ova dva pojma različita, između njih postoje sličnosti i blisko su povezani sa kolektivnim razmišljanjem. Ideal čvrstine je, za Adorna, oznaka tradicionalnog obrazovanja i definiše se kao „apsolutna ravnodušnost prema bolu kao takvom”⁵³⁹ (Adorno 2013: 149). On piše:

„Ko je čvrst prema sebi, stiče pravo da bude čvrst i sa drugima i osveti se za bol, čije manifestacije nije smeo da pokaže i morao je da potisne”⁵⁴⁰ (Adorno 2013: 149).

Ideal čvrstine, dakle, podrazumeva pretvaranje da smo nepovređeni, ili pak tolerisanje bola do te mere da smo (ili se bar pretvaramo da smo) ravnodušni prema bolu. Adorno tvrdi da je čvrstina prisutna u „tradicionalnom obrazovanju” u kojem je potiskivanje osećanja poželjnije nego njihovo izražavanje:

„Čvrstina kao vaspitna vrlina čini subjekta otpornim na bol i isto tako otpornim na osećaj krivice za nanošenje bola drugima”⁵⁴¹ (Tyson 2006: 11).

U čvrstini, kao i hladnoći, odnos prema svetu je ravnodušnost, međutim, ono što nije jasno u Adornovom pisanju jeste da li je to ravnodušnost ili predstava ravnodušnosti. Na primer, čini se izuzetno teškim, možda i nemogućim, ne osećati bol. Tačnije, ne možemo da ignorišemo bol ili da ga ne doživimo, možemo samo da ne dozvolimo da on vidljivo utiče na nas. U svakom slučaju, nismo baš ravnodušni prema bolu, zapravo nije u pitanju ravnodušnost u smislu nebrige za bol, već briga o tome da pokušavamo da ga kontrolišemo.

Hladnoća je povezana sa čvrstinom utoliko što se i ona tiče ravnodušnosti. Adorno opisuje hladnoću kao „nesposobnost da se identifikuje sa drugima” i tvrdi da jeste „nesumnjivo najvažniji psihološki uslov da je tako nešto kao što je Aušvic moglo nastati u sredini manje ili više civilizovanih i nevinih ljudi”⁵⁴² (Adorno 2013: 157). On objašnjava da je ravnodušnost prema sudbini drugih značajno doprinela razvoju događaja koji su doveli do Aušvica i bez tog faktora, Aušvic ne bi bio moguć (Isto).

⁵³⁹ „Gleichgültigkeit gegen den Schmerz schlechthin”

⁵⁴⁰ „Wer hart ist gegen sich, der erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen mußte.”

⁵⁴¹ “Hardness as an educational virtue makes the subject resistant to pain and likewise resistant to the guilt of inflicting pain on others.”

⁵⁴² „Unfähigkeit zur Identifikation war fraglos die wichtigste psychologische Bedingung dafür, daß so etwas wie Auschwitz sich inmitten von einigermaßen gesitteten und harmlosen Menschen hat abspielen können.”

Još jedan faktor koji Adorno smatra zabrinjavajućim je preovlađujuća uloga tehnologije u modernom društvu i, posebno, načina na koji se ona koristi. Tvrdi da odnos između ljudi i tehnologije proizvodi različite ličnosti, posebno one koji su „usklađeni sa tehnologijom”⁵⁴³ (Adorno 2013: 154). Iako takva usklađenost može biti dobra stvar, upozorava Adorno, „postoji nešto preuveličano, iracionalno, patogeno u današnjem odnosu prema tehnologiji”⁵⁴⁴ (Adorno 2013: 154). Ovdje Adorno uvodi „veo tehnologije” (*der technologische Schleier*) (Isto), shvaćen kao način na koji tehnologija može da manipuliše naše razumevanje i interakciju sa svetom. Adorno piše:

„Ljudi su skloni da tehnologiju shvate kao stvar, kao cilj za sebe, posebnu silu, a zaboravljaju da je to produžetak ljudske spretnosti. Sredstva – a tehnologija je oličenje sredstava za samoodržanje ljudske vrste – su fetišizovana, jer su ciljevi – život vredan ljudskog dostojanstva – prikriveni i uklonjeni iz svesti ljudi”⁵⁴⁵ (Adorno 2013: 154–155).

Još jedan mehanizam za prevazilaženje ponovnog Aušvica je devarvarizacija sela (v. Adorno 2013: 145). Adornova diskusija o devarvarizaciji inspirisana je marksističkom dihotomijom „socijalizam ili varvarizam”, gde se varvarizam odnosi na tehnološki napredno društvo, koje je eksploatatorsko i ugnjetavačko i u kojem kako tehnologija napreduje, tako i eksploatacija raste (Luxemburg 2008)⁵⁴⁶. Selo je posebno podložno ovoj varvarizaciji, jer promovise instrumentalno rezonovanje koje tretira objekte kao praktično korisne i time doživljava eksploataciju. Na primer, aktivnosti u stočarstvu zahtevaju hladan stav povezan sa varvarizacijom: tretiranje životinja kao predmeta i sistematsko i efikasno klanje bez kritičkog razmišljanja, a selo je sklon ovoj varvarizaciji, jer je izolovano od grada i velikih institucija u njemu, što promovise dalju varvarizaciju, jer ne podstiče kritičko razmišljanje ili radikalne promene, već podstiče održavanje tradicije, koja sama po sebi doprinosi destruktivnim razmišljanjima i metodama (v. Adorno 2013: 144–145). Adorno uz to problematizuje ljudsku sklonost ka izbegavanju neprijatnih tema i izbegavanje suočavanja sa užasom, kako sam navodi:

„Ovde leži, pre svega, opasnost da se užas ponovi, da ljudi odbiju da mu dopuste da se približi i čak i prekore svakoga ko samo govori o njemu”⁵⁴⁷ (Adorno 2013: 144).

Ovo je prisutno i na mikronivou u komunikaciji sa ljudima, kada se na pomen neke „teške” teme sagovornici refleksno prebacuju na drugu, „lakšu” temu. Adorno, dakle, ukazuje na mogućnost ponavljanja Holokausta, ukoliko se ne suočavamo direktno sa njegovim užasima, što nameće zaključak da samo dubokom analizom onoga što se desilo, dozvoljavajući pri tome sebi da osetimo sav užas i neprijatnost toga, možemo sprečiti da se taj deo istorije ponovi.

Kako sam navodi na kraju svog *Vaspitanja posle Aušvica*:

„Bojim se da će mere, čak i ovako razrađenog obrazovanja teško sprečiti ponovni porast ubica za radnim stolom. Ali da postoje ljudi koji to rade, svakako kao službenici, i kroz to ovekovečuju sopstveno ropstvo i degradiraju sebe, da ima više Bogera i Kaduka”⁵⁴⁸:

⁵⁴³ „auf Technik eingestimmte Menschen”

⁵⁴⁴ „Andererseits steckt im gegenwärtigen Verhältnis zur Technik etwas Übertriebenes, Irrationales, Pathogenes.”

⁵⁴⁵ „Die Menschen sind geneigt, die Technik für die Sache selbst, für Selbstzweck, für eine Kraft eigenen Wesens zu halten und darüber zu vergessen, daß sie der verlängerte Arm der Menschen ist. Die Mittel – und Technik ist ein Inbegriff von Mitteln zur Selbsterhaltung der Gattung Mensch – werden fetischisiert, weil die Zwecke – ein menschenwürdiges Leben – verdeckt und vom Bewußtsein der Menschen abgeschnitten sind.”

⁵⁴⁶ v. Rosa Luxemburg, *The Junius Pamphlet* 2008

⁵⁴⁷ „Nicht zuletzt darin liegt die Gefahr, daß es sich wiederhole, daß man es nicht an sich herankommen läßt und den, der auch nur davon spricht.”

⁵⁴⁸ Boger (Wilhelm Boger) i Kaduk (Oswald Kaduk) zapamćeni su po zločinima koje su počinili nad zatvorenicima u Aušvicu (v. Katz 1993: 85).

protiv ovoga, međutim, obrazovanje i prosvjećenost možda i mogu nešto malo postići”⁵⁴⁹ (Adorno 2013: 162).

Dakle, da bismo izbegli ponovni Aušvic, moramo mu se dovoljno približiti kako bismo ga detaljno spoznali. Moramo ga duboko analizirati i dekonstruisati, kako bismo shvatili mehanizme koji su doveli do njegovog nastanka, što znači, moramo mu moramo pristupiti ne samo iz istorijske perspektive, već i metaistorijski. Moramo, zatim, razviti obrazovanje koje će podsticati kritičko razmišljanje i negovati individualni identitet umesto kolektivnog; koje neće negovati čvrstinu i hladnoću, već empatiju i saosećanje; koje će sprečavati varvarizaciju svih aspekata ljudskog delanja i koje neće dozvoliti da užasi Holokausta budu zaboravljeni izbegavanjem neprijatnosti i užasa koje bi mogao izazvati razgovor na tu temu. Međutim, i uz ovakvo vaspitanje i obrazovanje, i dalje postoji opasnost da se pomenuti neželjeni uslovi razviju, što svakako ne znači da od toga treba odustati.

9.2 Teorijski model konstrukcije diskursa o stvarnosti

Istorija sveta? Samo glasovi koji odjekuju u mraku; slike koje gore nekoliko vekova, a zatim izblede; priče, stare priče koje se ponekad preklapaju; čudne veze, drske veze. Ležimo ovde u našem bolničkom krevetu sadašnjosti (kako lepe čiste čaršave dobijamo danas) sa mehurićem dnevnih vesti, koje nam infuzijom kapaju u ruku. Mislimo da znamo ko smo, iako ne znamo baš zašto smo ovde, niti koliko ćemo biti primorani da ostanemo. I dok strahujemo i grčimo se u bandažiranoj neizvesnosti – da li smo dobrovoljni pacijenti? – maštamo. Izmišljamo priču da pokrijemo činjenice koje ne znamo ili ne možemo da prihvatimo; čuvamo nekoliko istinitih činjenica i spinujemo novu priču oko njih. Naša panika i naš bol se ublažavaju samo umirujućim fabulacijama; mi to zovemo istorijom.

— Džulijan Barnes (Julian Barnes)

Mirča Elijade je možda jedan od najkontroverznijih predstavnika rumunskog međuratnog perioda. Rođen je marta 1907. godine u Bukureštu i bio je istoričar religija, fenomenolog religije, autor romana, novela i kratkih priča, jedan od najuticajnijih tumača religije 20. veka i jedan od najistaknutijih svetskih tumača religioznog simbolizma i mita. U svojim delima bavio se filozofijom, teorijom religija i ideologija i ulogom simbola i mitova u konstrukciji identiteta i stvarnosti. Izuzetno plodan kao pisac, Elijade je pisao i fikciju i bavio se naučnim radom i deluje da su njegovi književni i naučni radovi autonomni, ali komplementarni i neophodni za duhovnu ravnotežu i umetničko stvaralaštvo.

Kao mladić, već oko 1928. godine, stekao je reputaciju pronicljivog esejiste. Redovno je pisao za uticajni bukureštanski časopis *Reč (Cuvântul)*, koji je uređivao njegov profesor Naje Jonesku, jedan od najvažnijih i najistaknutijih intelektualaca u Rumuniji tokom međuratnog perioda. Uočavao je društvene izazove sopstvene generacije i sumirao ih u seriji eseja *Duhovni itinerar, I-XII (Itinerariu spiritual)*, koji su izlazili u časopisu *Reč* tokom jeseni 1927. godine. „Ovaj

⁵⁴⁹ „Ich fürchte, durch Maßnahmen auch einer noch so weit gespannten Erziehung wird es sich kaum verhindern lassen, daß Schreibtischmörder nachwachsen. Aber daß es Menschen gibt, die unten, eben als Knechte das tun, wodurch sie ihre eigene Knechtschaft verewigen und sich selbst entwürdigten; daß es weiter Bogers und Kaduks gebe, dagegen läßt sich doch durch Erziehung und Aufklärung ein Weniges unternehmen.”

strastveni manifest Mlade Generacije nosi žig Najea Joneskua, kao inspiraciju na više nivoa⁵⁵⁰, a u dvanaest⁵⁵¹ pomenutih eseja, koje je dostavljao iz Švajcarske, Francuske i Rumunije, on pokušava da približi stav svoje generacije o kulturi, duhovnosti, umetnosti, književnosti, stipendijama i, kroz svoja razmišljanja, potvrđuje primat iskustva generacije kako kod pojedinaca, tako i kod Rumuna, tvrdeći da njima u budućnosti predstoji približavanje mističnom pravoslavnom hrišćanstvu (Elijade prema Bejan 2019: 39). Elijade u ovom kontekstu naglašava da samo Mlada Generacija ima pravo da analizira sebe, jer niko drugi ne poznaje njihov duh, bol i nade, s obzirom na to da je za njih verska kriza bila mnogo dublja nego za generacije pre rata (up. Elijade prema Bejan 2019: 39). Ovaj Elijadeov stav ukazuje na veliki jaz između njegove generacije i prethodnika pre rata, koji, čini se, ne postoji samo na osnovu vremena, koje je proteklo između njih, već se temelji na nečemu mnogo širem – na turbulentnosti aktuelnog diskursa o stvarnosti u kome je živeo Elijade.

Elijade je studirao filozofiju na Univerzitetu u Bukureštu, a u proleće 1928. godine u Italiji je istraživao renesansnu filozofiju za svoj naučni rad. U avgustu 1928. godine dodeljena mu je petogodišnja stipendija za studiranje indijske filozofije kod izučavaoca sanskrita u Kalkuti. Tamo je proveo tri godine učeći sanskrit, upoznavajući se sa indijskom filozofijom i pišući članke i romane za svoje rumunske čitaoce. Nakon studija u Kalkuti, vrativši se u Bukurešt 1933. godine, doktorirao je u oblasti filozofije, predstavljajući disertaciju o uporednoj istoriji tehnika joge, nakon čega je postao asistent profesora Najea Joneskua, naučnika kome se najviše divio⁵⁵². Elijade je na fakultetu Univerziteta u Bukureštu predavao kurseve filozofije, religije, hinduizma i budizma. Tokom 1930-ih postao je uticajna književna ličnost u Rumuniji, posebno nakon objavljivanja izuzetno uspešnog romana *Bengalske noći (La Nuit Bengali)* 1933. godine.

U jesen 1932. godine, Elijade učestvuje u osnivanju saveza *Kriterion (Criterion)* u Bukureštu – već pomenutog društva za umetnost, književnost i filozofiju – kulturne organizacije, koja je održavala javna predavanja i sponzorirala razne kulturne događaje. Donekle razočaran rumunskim intelektualcima 1934. godine, Elijade ih je optužio da se veoma lako priključuju političkim novitetima, kako bi sami napredovali:

„Kad god u vazduhu lebde političke psihoze, kad god se nešto ozbiljno desi ili se očekuje – revolucija, teška reforma, pokušaj, suštinska promena društvenog poretka – jadni rumunski 'intelektualac' gubi razum⁵⁵³ (Elijade prema Gligor 2014: 187).

Bilo je to burno vreme u Rumuniji, kada su se, kako sam Elijade navodi, „svi hrišćanski intelektualci plašili uspeha 'Gvozdena garde' – i počeli su da je odobravaju, ne zato što im se dopao program 'Garde' već zato što su se plašili da budu osumnjičeni i krivično gonjeni nakon eventualne pobede⁵⁵⁴ (Elijade prema Gligor 2014: 188).

Ova izjava ilustruje Elijadeov odnos prema Legionarskom pokretu, za koga je smatrao da po svojoj strukturi više odražava „mističnu sektu nego politički pokret⁵⁵⁵ (Elijade prema Gligor 2014: 188). Osvrćući se na političku situaciju u Evropi 1934. godine, Elijade daje zanimljiv komentar u časopisu *Vera (Credința)*, za koji je pisao pod pseudonimom *Ion Plăeșu*:

⁵⁵⁰ “The passionate manifesto bears the mark of Nae Ionescu, as inspiration on many levels.”

⁵⁵¹ Kada je reč o broju eseja koje je Elijade napisao, Bejan ima asocijaciju na dvanaest apostola (up. Bejan 2019: 39).

⁵⁵² O značaju Najea Joneskua za Elijadeov put i karijeru dosta govori Metju Gibson (Matthew Gibson), koji naglašava Joneskuov uticaj na Elijadeov intelektualni život, navodeći ga kao Elijadeovog najbitnijeg mentora (up. Gibson 2016: 196, 201).

⁵⁵³ “Any time there are politic psychoses floating in the air, any time something serious happens or is expected – a revolution, a severe reform, an attempt, an essential change of the social order – the poor Romanian ‘intellectual’ loses his mind”

⁵⁵⁴ “All Christian intellectuals were afraid of the successes of the ‘Iron Guard’ – and had begun to approve it, not because they liked the agenda of ‘The Guard’, but because they feared being suspected and prosecuted after an eventual victory”

⁵⁵⁵ “a mystical sect rather than a political movement”

„Šta tražimo desno ili levo nikad nisam razumeo. Kako da se ugledamo na nacizam koji progoni hrišćanstvo, ili na komunizam koji pali katedrale [...]. Pogledajte nadesno: ljudi obezglavljeni u Nemačkoj, mislioci progonjeni u Italiji, hrišćanski sveštenici mučeni u Nemačkoj, Jevreji proterani. Pogledajte levo: hrišćanski sveštenici postavljeni na zid u Rusiji, sloboda mišljenja kažnjena smrću, huliganizam komunista u Parizu”⁵⁵⁶ (Elijade prema Gligor 2014: 189).

Analizirajući dati društveni kontekst, Elijade je snažno verovao da je nacija pre svega kulturni instrument, a ne politički, zbog čega politika ne treba da bude na prvom mestu, već državna misija treba da bude upravo negovanje kulture (up. Elijade prema Gligor 2014: 192). Deluje da je na ovaj način, naglašavajući značaj autentične rumunske kulture, pokušao da doprinese nacionalnoj svesti Rumunije, koja je između dva svetska rata bila pod snažnim uticajem ksenofobije i antisemitizma.

Godine 1935. postao je član Društva rumunskih pisaca, nakon čega je aktivno pisao i zatim se posvetio negovanju svoje akademske reputacije. Delo koje sadrži suštinu njegovih kasnijih tumačenja simbolizma u centru sveta – *Kosmologija i alhemija drevnog Vavilona (Cosmologie și alchimie babiloniană)* – pojavila se u jesen 1937. godine.

U proleće 1938. godine, kada je u Rumuniji uvedena kraljevska diktatura (v. Димитријевић 2021/a: 6–27, poglavlje 4.1.2.1⁵⁵⁷), Kodreanu, vođa desničarskog pokreta Gvozdena garda, je uhapšen, a svi oni za koje se sumnjalo da saosećaju sa Gvozdenom gardom stavljeni su pod strogi nadzor, pa je tako i Elijade, kao autor nekoliko desničarskih članaka, takođe osumnjičen. Nakon što je izbegao noćni pretres svog doma, ipak je nekoliko nedelja kasnije uhapšen. Odbijajući da potpiše deklaraciju o razdvajanju od Gvozdena garde, kojoj zvanično nikada nije pripadao, poslat je u logor, u kom se već nalazio Nae Jonesku (v. Мути 2021: 42–43).

Činjenica je da je Elijade, smatrajući da Rumunija treba da se vrati hrišćanstvu i da se izbori za svoje mesto u svetu kulture, u jednom momentu neke elemente Legionarskog pokreta video kao dobrodošle za rumunsku naciju:

„Ако су разни народи изводили своје револуције под заставом класне борбе или приоритета економије (комунизам), или државе (фашизам) или расе (националсоцијализам), Легионарски покрет је никао под стегом Архангела Михаила, и побеђиваће милошћу Божјом” (Elijade prema Димитријевић 2021/a: 9).

Jednom drugom prilikom je izjavio:

„Ако се, како су нам говорили, националсоцијализам ослања на расу, а фашизам на државу, онда Легионарски покрет може претендовати на то да буде једна хришћанска мистика која може стати на чело људских заједница [...], хришћанске револуције, аскетске и живе духовне револуције, такве какве још никада до сада није било у историји Европе” (Elijade prema Мути 2021: 40).

Ipak, mora se naglasiti da je Elijade još 1934. godine upozoravao na opasnosti koje donose ekstremni pogledi na svet, nevezano za njihovu orijentaciju na političkom spektru:

⁵⁵⁶ “What we are looking for to the right or to the left I have never understood. How can we imitate Nazism that persecutes Christianity, or communism that burns cathedrals [...]. Look to the right: people beheaded in Germany, thinkers persecuted in Italy, Christian priests tortured in Germany, Jews expelled. Look the left: Christian priests put to the wall in Russia, the freedom of thinking punished by death, the hooliganism of communists in Paris.”

⁵⁵⁷ Pogledati poglavlje 4.1.2.1 Ekstremizovani diskurs o stvarnosti u međuratnoj Rumuniji.

„Ne dajte da vas reči zavaraju. Ista količina nevine krvi poteći će našim ulicama, koja god 'vlast' da pobedi, bila 'leva' ili 'desna'. Videćemo starce rascepljenih glava, mladiće poređane pred streljačkim vodovima, a žene silovane – i u svakom slučaju ćemo se probuditi da bismo bili bedniji, potlačeni ovim tužnim životom, bilo da tog jutra gledamo u crvene zastave ili crne košulje”⁵⁵⁸ (Babuts 2014: xviii).

Ovaj stav jasno pokazuje da se Elijade nije priklanjao ni jednoj ekstremnoj političkoj varijanti, što nam sugeriše na to da nije bio pristalica profašističkog diskursa o stvarnosti (crne košulje), kao ni onog komunističkog (crvene zastave).

Kada se osvrće na koncept novog čoveka u Rumuniji, onog novog čoveka koga je želela i Gvozdena garda, on smatra da:

„човек нашег доба остаје укључен у стару, луциферијанску економију, засновану на себичности, нагонима и најнижим страстима. Сваки пут када се у историји јавља нови човек, он је давао предност вредностима духовног нивоа” (Elijade prema Димитријевић 2021/б: 28).

To znači da je kod Elijadea akcenat potpuno na kulturnom uzdignuću rumunskog novog čoveka, a načine za ostvarenje ovog koncepta prepoznao je u onom što je rumunsko, nikako strano. Zato, kada govori o neproporcionalnom broju rumunskih i stranih savetnika, on se poziva na uočljivu nejednakost, očigledan disbalans u raspodeli, a ne polazi od nekog ličnog antisemitizma:

„Збуњен сам што видим двадесет осам иностраних саветника у вили у Сигету Мармаџеју (у поређењу са седам румунских), али нисам тиме збуњен зато што сам шовиниста, него зато што у мом срцу живи осећање социјалне правде, макар и слабашно” (Elijade prema Мути 2021: 36).

On na to dodaje:

„Не разумем због чега дозивамо у помоћ? Где је ту опасност? У чињеници да исувише много представника мањина заузима полуге власти? Удаљимо их средствима конкуренције, нашом снагом и, ако је неопходно, посредством административних мера. [...] Нама није потребна ни непомирљивост, ни нетрепелјивост, оне су туђе нашем темпераменту” (Elijade prema Мути 2021: 37–38).

Elijade, dakle, želi da uzdigne ono što je rumunsko, da postavi temelje na kojima će graditi dalje rumunskog čoveka pravoslavno-hrišćanske orijentacije, posvećenog rumunskoj zajednici.

S obzirom na to da nije postojao dokaz da je Elijade ikada bio član pokreta, nakon hapšenja je u logoru proveo samo nekoliko nedelja. Pod sumnjom da ima tuberkulozu, prebačen je u sanatorijum iz koga je pušten skoro četiri meseca nakon hapšenja (v. Rennie 1992: 378). Međutim, kako je u novonastalim okolnostima izgubio radno mesto asistenta na Univerzitetu u Bukureštu kod Najea Joneskua, neko vreme je radio u Društvu rumunskih pisaca, da bi mu na insistiranje prijatelja iz akademskih krugova, bila dodeljena pozicija u Velikoj Britaniji u rumunskom poslanstvu u kancelariji za štampu i propagandu.

Posledično, njegovo premeštenje u London izazvalo je nove probleme, jer su britansko ministarstvo inostranih poslova i britanska vlada bili izuzetno sumnjičavi prema Elijadeu zbog

⁵⁵⁸ “Do not be deceived by words. Just as much innocent blood will flow on our streets whichever “power” wins, whether it be “left” or the “right”. We shall see old men with heads split open, young men stood before firing squads, and the women raped – and in either case we shall awake to find ourselves more wretched, more oppressed by this sad life, on the morning of the red flag or the morning of the black shirts”

informacija o njegovim simpatijama prema Legiji, zbog čega su smatrali da je povezan sa političkom desnicom (up. Rennie 1992: 379). To svakako nije bilo povoljno za njegovu poziciju, s obzirom da se nalazio u Velikoj Britaniji na početku Drugog svetskog rata, koja je u tekucem svetskom konfliktu već bila opredeljena za savezničku stranu. Zato je od samog dolaska u London, 15. aprila 1940. godine, britanska vlada odbijala da prizna Elijadeov diplomatski status, a za to postoji nekoliko mogućih objašnjenja: simpatizerstvo prema Legiji, činjenica da su novopridošli bili favorizovani od tada aktuelnog fašistički inspirisanog kraljevskog diktatorskog režima, što ih je automatski činilo sumnjivim, kao i sama činjenica da je Elijade zvanično odbio da se odrekne desničarske fašističke organizacije (Isto).

Nakon zbacivanja Karola i proglašenja totalitarne države, Elijadeov diplomatski angažman u Londonu je prekinut u septembru 1940. godine i zajedno sa nekoliko drugih Rumuna, on je prešao u Kembridž i time izbegao Blitz, odnosno bombardovanje Londona. Ova dešavanja ukazuju na to da Elijade nije zapravo niti jednog momenta bio zaposlen u Rumunskoj misiji u Londonu pod vladom Antoneskua i Sime. Međutim, već 1941. je postavljen za sekretara štampe u predstavništvu u neutralnoj Portugaliji (up. Rennie 1992: 380).

Tako je tokom Drugog svetskog rata, između 1941. i 1945. godine, Elijade služio kao ataše za kulturu u Kraljevskoj misiji Rumunije u Lisabonu. Tokom tog perioda, Elijade u svom Dnevniku 1943. godine jadikuje nad činjenicom da je izgubio: „Najmanje 500 sati [...] u 'istorijskim' depresijama i strahovima proisteklim iz vojne katastrofe u kojima je sudbina Rumunije uvek uključena, direktno ili indirektno”⁵⁵⁹ (Eliade 2010: 101), referencirajući se na poraze rumunske vojske od strane sila Osovine. Ovaj zapis ukazuje na patriotizam koji je Elijade gajio prema Rumuniji tokom svog života.

U dnevničkom zapisu od 29. januara 1944. godine nagoveštava svoj plan da napiše jedno specifično delo:

„Voleo bih da mogu da napišem jednog dana knjigu o ovoj strašnoj stvari: teroru istorije, teroru čoveka u sukobu sa čovekom. Nije tačno da se čovek plaši prirode, bogova: taj strah je minimalan u poređenju sa užasom koji trpi milenijumima, usred istorije. Naša epoha je par ekselans terorizovana epoha. Buduća remek-dela svetske književnosti će biti stvarana sa polaznom tačkom ovog zastrašujućeg iskustva”⁵⁶⁰ (Eliade 2010: 104).

Desetog marta, razmišljajući o ratu, on beleži da ima „osećaj imanentne, neizbežne istorijske katastrofe”⁵⁶¹ (Eliade 2010: 106). Te zime i proleća čini se da je mnogo vremena proveo u dubokoj depresiji. Ruski prelaz preko reke Dnjestar i anglo-američko bombardovanje Bukurešta ga je podstaklo da 6. aprila napiše:

„Konačno gađenje prema istoriji. Žudnja za samoubistvom. [...] Hodao sam po gradu [Lisabonu] i govorio svim Portugalcima, koje sam sretao: 'Trebalo da znate da, ako Rumunija padne, pada i cela jugoistočna Evropa. Rusi će biti na Jadranu i Sredozemnom moru. I kad zauzmu Nemačku biće na obali reke Taha. Niko ih neće zaustaviti.' Međutim, uprkos svemu, ne mogu da verujem da će tako biti. Ako se ipak tako dogodi, onda ništa ne bi imalo smisla u istoriji. Ko će opravdati naše smrti i tragedije tokom stotina godina? Razmišljam da na ovu temu napišem knjigu pod naslovom Teror istorije: da je do malopre

⁵⁵⁹ “I lost at least five hundred hours in 1943 in „historical,, fears and depressions over military catastrophes in which, directly or indirectly, the fate of Romania was involved.”

⁵⁶⁰ “I'd like to be able to write someday a book about this horrible thing: the terror of history, the terror of man vis-à-vis man. It is not true that man is afraid of nature, of gods; that fear is minimal compared to the horror he has suffered for millennia in the midst of history. Our era is, par excellence, a terrorized epoch. The future masterpieces of world literature will be created with this terrifying experience as their starting point.”

⁵⁶¹ “imminent, inevitable historical catastrophe”

svaka lična tragedija i svaka etnička katastrofa imala svoje opravdanje u kosmologiji ili nekoj soteriologiji (kosmički ritmovi, reapsorpcija u vodi, ekpiroza, ili očišćenje vatrom, ciklusi istorije, 'naši gresi', itd.). Sada, istorija jednostavno terorise – zato što tragedije izazvane time više ne nalaze opravdanje ili izgovor⁵⁶² (Eliade 2010: 107).

Elijade ovde ukazuje na ekstremizovane diskurse o stvarnosti, koji vode u teror istorije, a do koga se dolazi postepeno razvojem ideologije, koja poprima radikalizovane elemente.

Elijadeovo viđenje uloge istorije i mita – kao i ideologije u društvu – najbolje se ogleda u romanu *Na ulici Mantuleasa (Pe strada Mântuleasa)*⁵⁶³ (v. Cave 1993: 65–66), u kom fini starac Zaharija Farima, bivši direktor škole u ulici Mantuleasa, odlazi u posetu Vasilu I. Borzi, majoru u Ministarstvu unutrašnjih poslova, za koga veruje da je njegov bivši učenik, i sa kojim će, kako se nada, obnoviti kontakt i oživeti skoro zaboravljena sećanja. Međutim, umesto toga, drug Borza odbija da primi Farimu i tvrdi da ga nikada nije poznao. Nakon upornog objašnjavanja starca da se znaju iz škole, major donekle smekšano, manje agresivnim, ali ipak oštrim tonom izjavljuje:

„Slušajte, gospodine direktore [...] Nisam ja od tih što vi mislite – sa gimnazijom i univerzitetom. Ja sam iz naroda, bio sam izrabljivan u životu, nisam imao vremena i para i prava da idem na velike škole” (Eliade 1987: 152).

Međutim, iako starac pokušava da objasni da je u pitanju osnovna skola, major ga prekida rečima:

„Rekao sam ti da me ne prekidaš kada govorim! Te smicalice sa diplomama i visokim školama, znamo mi te priče. Ali prošla su ta vremena, privilegija, diploma i drugih gluposti. Sahranili smo vaš režim! Eksploatorski režim! Sada se pita radni narod! Utuvite to u glavu dok još ima vremena. Je l' ste razumeli?” (Isto).

Kako je Borza sumnjičav prema starcu, misleći da ovaj ipak poseduje neke osetljive i nepoželjne informacije u vezi sa njegovom prošlošću, odlučuje da ga uhapsi. Birokrate (tajna služba) ga hapse i Dumitresku ga podvrgava intenzivnom ispitivanju, tokom koga otkriva da je Farimin pogled na život, odnosno njegov diskurs o stvarnosti, znatno drugačiji od njihovog. Farima pak u pokušaju da objasni svoju vezu sa Borzom, i prvenstveno motivaciju da s njim kontaktira, rekonstruiše prošlost kroz beskrajan niz priča koje počinju sa:

„Da vidite kako je bilo pre par nedelja, juna meseca, šetao sam jednom na bulevaru – jer volim i dalje da se šetam onuda, pored škole. Šetam pored spomenika Pake Protopopeskua, na bulevaru, i vraćam se Mantuleasom. Odmarao sam se na klupi, kad vidim da se kamion zaustavlja pred brojem 138, upravo preda mnom. Sišlo je nekoliko mladića, nekoliko milicajaca, i počeli da istovaruju. Zatim je izašao neko iz kuće i rekao im da sve ponovo utovare. Viknuo im je: 'Na četvrti sprat dolazi drug major Vasile Borza!' I onda sam

⁵⁶² “A final disgust for history. A craving for suicide. [...] I have walked around the city [Lisbon] and have said to all the Portuguese I met: You should know that if Romania falls, then all of Southeastern Europe falls. The Russians will be in the Adriatic and the Mediterranean. And when they take Germany, they will be on the banks of the Tagus. No one will stop them. And yet, in spite of everything, I can't believe it will happen that way. If it does, then nothing in history will make sense anymore. Who will justify the deaths and tragedies we have suffered for hundreds of years? I'm thinking of writing a book, *Teroarea Istoriei* [The Terror of History], on this theme: that until a little while ago, any personal tragedy, any ethnic catastrophe had its justification in a cosmology or soteriology of some sort: cosmic rhythms, reabsorption into water, ekpyrosis or purification by fire, historical cycles, „our sins,, etc. Now, history simply terrorizes, because the tragedies provoked by it no longer find justification and absolution.”

⁵⁶³ Roman je na engleski jezik preveden pod naslovom *Starac i birokrate (Old Man and Bureaucrats)*.

ga se odjednom setio, još dok je bio mali: Borza I. Vasile. I setio sam se njegovog doživljaja sa rabinovim sinom...” (Eliade 1987: 156).

Međutim, kako bi objasnio jednu priču, on započinje narednu, i tako, jedna za drugom u ovom nizu beskrajnih narativa, te priče konstruišu jedan novi diskurs o stvarnosti, pletući gotovo mitsku mrežu oko zbunjenih birokrata i političkih velikodostojnika, uvodeći sve više i više neverovatnih likova i podataka, uključujući i Liksandrua i Darvarija.

Kako je na početku izjavio da je kod majora Borze želeo da se raspita za Liksandrua, koji je podučavao Darvarija hebrejskom, čak se i podsekretar države zainteresovao – navodno jer je Liksandru završio vojnu školu i služio u vojsci da bi neobjašnjivo nestao 1932. godine. U međuvremenu, major Borza gubi svoj položaj, te nakon telefonskog poziva Dumitresku savetuje Farimi:

„Saslušavaće vas i drugi. U vašem je interesu da više ne spominjete Borzu. Ograničite se na Liksandra i Darvarija. Taj Borza i nije bio vaš đak, u Mantuleasi. Nije završio nikakvu školu, čak ni osnovnu. Otkrilo se da je dugo vreme bio ubojica u Teju i policijski agent. Uvukao se na prevaru u partiju. Nadam se da ste me razumeli”, dodao je on dok je pritiskao dugme (Eliade 1987: 181).

Nakon toga ga je ispitivala ministarka Anka Fogel – zastrašujuća žena – koja je pročitala samo deo Farimine preopširne izjave i zainteresovala se za Oanu iz jedne njegove priče toliko, da je dozvolila da mu donese topliju odeću samo da bi saznala šta se desilo sa Oanom. Međutim, prilikom jedne od narednih poseta, dok su pili šampanjac i pušili u privatnim odajama ministarke u lepoj četvrti grada rezervisanoj za partijske velikodostojnike, telefon je zazvonio. Farima je iznenada zastao, uplašen ne toliko zvukom telefona, koliko naglom promenom na licu sagovornice, koja se namrštila i nervozno ugasila tek započetu cigaretu, a zatim uz napeti osmeh podigla slušalicu: „Dobro”, čuo je njen šapat, a onda je posle pauze žurno dodala nekoliko reči na ruskom i vratila slušalicu u ležište. „Farima, vi ste srećković” (Eliade 1987: 209). Napunila je svoju čašu šampanjcem, ispila ga i zapalila još jednu cigaretu. „Ali ne znam da li i drugima donosite sreću. Videćemo to kasnije” (Isto). Onda se odsutno osmehnula. „U svakom slučaju, sve može biti još misterioznije nego što ste vi pretpostavljali kada ste počeli da izmišljate te priče o Oani i Zamfiri” (Isto). Nakon što mu je rekla da ne razume da li izmišlja te priče zato što se plaši i zašto se uopšte plaši, izjavljuje da, mada je nameravala da se limuzinom provozaju ulicom Mantuleasa u tri sata, kada, prema Fariminom ubeđenju, Bog silazi na zemlju, to sada ipak ne mogu da učine, otpravila ga je u društvu stražara kome je naredila da mu da cigarete i da ga brzo smesti u kola.

Međutim, u dvorištu su ga dočekala nepoznata lica u mantilima. Nakon toga je usledilo ispitivanje da li je ministarka Fogel spomenula Ekonomua koji više nije bio državni podsekretar za Unutrašnje poslove. Činilo se da prvenstveno žele da saznaju da li mu je ministarka Fogel rekla da mu ne veruje pre ili posle telefonskog poziva, koji je dobila i kako je reagovala na priču o Oaninom venčanju. Međutim, umesto da odgovori na postavljena mu pitanja, Farima nastavlja svoju priču, unoseći nove podatke i nove likove sa ciljem da objasni šta se desilo sa Oanom. Nestrpljivo, istražitelji mu konačno kažu da je Ekonomu iz njegove priče saznao gde je sakriveno poljsko blago, koje je u toku noći planirao da prenese kod sebe, i da je u svoj plan Ekonomu pokušao da uplete i ministarku Fogel, koja je iz tog razloga nameravala da prođe sa Farimom ulicom Mantuleasa u tri sata, baš kada je ulica zatvorena zbog prenošenja blaga. Međutim, kako je Ekonomu slučajno saznao da je otkriven, izvršio je samoubistvo u 1.25 u svojoj kancelariji, a samo nekoliko minuta kasnije ministarka Fogel je primila onaj telefonski poziv od nepoznatog izvora, te saznajući da će zbog istrage deo Mantuleasa ulice biti zatvoren, odustala je od vožnje sa Farimom.

Nakon što ga informišu da ministarka Fogel više nije ministarka i da je on zbog iznurenosti u stvari spavao tri dana, počinju da ga ispituju o pravom identitetu Liksandrua, koji je nestao 1932. godine, a veruju da Farima zna gde je i da li je Liksandru još uvek sa njima ili protiv njih.

U poslednjem poglavlju se tokom jednog letnjeg dana Farima, umoran od žege, budi na klupi i pored sebe zatiče čoveka koji mu se predstavlja kao Borza i koji ga pita ga da li ga se seća iz škole. Međutim Farima, nezainteresovan, ne upušta se u razgovor. Na kraju se otkriva da je čovek, koji se predstavio kao Borza, u stvari Liksandru, koji želi da ispita šta Farima zna o njemu, o ljudima koji su ga ispitivali, kao i da li zna da je Borza I. Vasile mrtav. Međutim, nakon Fariminog odlaska oni ostaju u nedoumici šta i koliko Farima zna i da li je, shvativši da je u pitanju prevara, Farima odbio da razgovara.

Ovaj kratki roman, kako Kalinesku navodi, predstavlja „mitologiju samog mita”⁵⁶⁴ i dobro oslikava odnos između racionalističkog, sumnjičavog, autoritarnog sveta politike i moći i kreativnog smislenog, imaginativnog mitološkog sveta (Kalinesku prema Cave 1993: 65). Ovde Elijade otkriva da je um, koji je prilagođen naraciji, u stanju da događajima pripíše smisao i tako opstane u teškim okolnostima, iz čega proizilazi da, ako moderna kultura želi da ostvari novi humanizam, ona mora ponovo otkriti i priznati validnost mita.

Potreba za tumačenjem i sticanjem značenja je večna, pa tako, bez obzira na sposobnost naučnih metoda i historiografiju da objasni „zašto” i „kako”, ljudi imaju stalnu potrebu da preispituju životne misterije i pripovedaju priče o njima (up. Cave 1993: 66–67). Pojedinaac, a još manje kultura, nije u stanju da dugo živi u demitologizovanom stanju, stanju ravnodušnosti prema transistorijskim, paradigmatiskim modelima, koji služe davanju smisla nečijem životu:

„Mitovi otkrivaju strukture realnog i višestruke oblike postojanja u svetu. Stoga su uzorni model ljudskog ponašanja: otkrivaju istinske istorije, odnose se na stvarnost” (Elijade 2020: 9).

On dodaje i da značajna razlika leži u činjenici da „većina pojedinaca koji sačinjavaju moderno društvo ima lično mišljenje koje nije postojalo kod pripadnika tradicionalnih društava”, pa zato i ispituje poziciju mita u savremenom svetu, koji samo deluje kao da je „lišen mitova” (Elijade 2020: 16). To znači da, prema Elijadeovom shvatanju, svaki pojedinac, svako društvo, aktivno živi jedan mit, koji oblikuje aktuelni diskurs o stvarnosti.

Prema Elijadeovom viđenju sveta, centralnu ulogu ima temporalnost i večnost u ljudskim duhovnim praksama i njihovim ontološkim verovanjima. Prema njegovom mišljenju, za arhaično čovečanstvo vreme je bilo podeljeno na dve fundamentalne komponente: *sveto* i *profano*.

U svetim vremenima – na primer tokom obreda, ceremonija, nove godine – članovi zajednice bili su ujedinjeni sa božanskim arhetipovima u kreativnoj reartikulaciji beskonačno ponavljanih kosmičkih radnji:

„*Oponašajući* uzorna dela boga ili mističnog heroja, ili jednostavno *prepričavajući* njihove avanture, čovek arhaičnog društva izmiče svetovnom vremenu i na magijski se način vraća u Veliko, u sveto vreme”, što predstavlja značajan preokret vrednosti, s obzirom da „moderni jezik meša mit s ‘fikcijom’”, dok čovek tradicionalnih kultura u njemu vidi “*jedino istinsko otkriće stvarnosti*” (Elijade 2020: 15–16).

S druge strane, u arhaičnim ritualima, judeo-hrišćanskoj mesijanskoj veri i modernoj filozofiji istorije, odnos čovečanstva prema vremenu radikalno je drugačiji i predstavlja sastavni deo potpuno suprotstavljenih pogleda na svet. U izvesnom smislu, celina načina na koji se svet otkriva različitim osobama u različito vreme menja se kroz način na koji se ljudi odnose prema

⁵⁶⁴ “a mythology of myth itself”

vremenu. Kao istoričar religioznih ideja, Elijade predstavlja ontološke, mitološke i filozofske ideje arhaičnih i modernih zajednica i pojedinaca, i procenjuje te ideje na osnovu njihove praktične vrednosti, a ne na osnovu određene filozofske orijentacije (up. Eliade 1969: 67).

Istorijski okvir obeležen je kontinuiranim promenama, revizijom i željom za novinom. „Modernost”, navodi književni kritičar Matej Kalinesku, „je sposobnost da se senzualno – estetski – uživa u prolaznom trenutku sadašnjosti”⁵⁶⁵ (Kalinesku prema Cave 1993: 66). Takav način razmišljanja, veruje Elijade, jeste „plen hirova i zloupotreba nemilosrdnog istorijskog napretka”⁵⁶⁶, pa se tako razmatraju samo oni modeli koje sama sadašnjost stvara, a ti modeli su prolazni, jer čim se konstruišu, oni počinju da funkcionišu u korist novijih (Elijade prema Cave 1993: 66). Ovo ujedno sugerije na činjenicu da konstrukcija jedne paradigme u diskursu o stvarnosti podrazumeva rušenje (dekonstrukciju) prethodne, što se u ovom radu na više mesta pominje – na primer, ugušen je Bauhaus u Nemačkoj, zajedno sa ostalim modernim domenima umetnosti, da bi na njihovo mesto došla nova varijanta, usmerena prorežimski.

Kako posle Drugog svetskog rata Elijade nije mogao da se vrati u novoformiranu komunističku Rumuniju zbog svoje veze sa desničarski orijentisanim Joneskuom, bio je primoran na egzil. Godine 1945. preselio se u Pariz, gde je dobio honorarno radno mesto na Sorboni, na kojoj je predavao komparativnu religiju. Od tada je naučne radove pisao na francuskom, a beletristiku i dalje na rumunskom. Uprkos svom fokusu na istoriju religija, Elijade nikada nije odustao od svog filozofskog plana. Međutim, on takođe nikada nije u potpunosti razjasnio svoju filozofiju. Uprkos neslaganjima oko njegove misli, Elijade je evidentno dao ključni doprinos proučavanju religije i razumevanju mita kao takvog.

U deceniji posle rata, Elijade je u Parizu⁵⁶⁷ uspostavio svoju međunarodnu reputaciju kao istoričar, morfolog i fenomenolog religije. Nakon Pariza, odlazi u Ameriku i između 1956. i 1957. godine imenovan je za gostujućeg profesora, a zatim za profesora i predsedavajućeg katedre za istoriju religija na Univerzitetu u Čikagu, gde je predavao do penzionisanja 1983. godine.

Pored mnogobrojnih objavljenih dnevničkih zapisa, autobiografskih tomova i zbirki eseja sa ličnim razmišljanjima o sopstvenom životu i delima, kao i o naučnim, verskim, društvenim i političkim dešavanjima u Rumuniji i svetu, Elijade je napisao i mnoge popularne knjige, kao što su *Sveto i profano (Le Sacre et le Profane)* iz 1959. godine, i objavio zbirke članaka, uglavnom o mitovima i simbolizmu, u knjigama kao što su *Mit i stvarnost* (1963) i *Potruga* (1969). Njegov najambiciozniji i najizazovniji roman je *Zabranjena šuma (Foret interdite)* iz 1955. godine, koji je smatrao svojim književnim remek-delom. Radnja ovog romana odvija se između 1936. i 1948. godine i uključuje neke od Elijadeovih pogleda na istorijsku tragediju i sudbinu rumunskog naroda. Takođe otkriva Elijadeove ključne mitske i simboličke transistorijske strukture i značenja, kao i centralno uverenje da su religiozna značenja skrivena i kamuflirana u savremenim zapadnim iskustvima.

U *Kosmosu i istoriji: Mit o večnom povratku* iz 1954. godine, Elijade pravi razliku između religioznog i nereligioznog čovečanstva na osnovu percepcije vremena kao heterogenog u prvom slučaju i homogenog u drugom (Eliade 1959: xi). Elijade smatra da je percepcija vremena kao homogenog, linearnog i neponovljivog medija osobenost modernog i nereligioznog čovečanstva.

⁵⁶⁵ “Modernity appears as the history of the battle to give value to the present. Ideally, modernity is the ability to delight sensually—aesthetically—in the fleeting instant of the present.”

⁵⁶⁶ “prey to the whims and abuses of relentless historical progress.”

⁵⁶⁷ Za vreme boravka u Parizu, Elijade je napisao četiri glavna naučna dela: *Obrasci u komparativnoj religiji (Traite d’histoire des religions)* 1949. godine, što je nagovestilo njegov značaj u domenu proučavanja religije, zatim *Mit o večnom povratku (Le Mythe de l’éternel retour)* (takođe preveden kao *Kosmos i istorija*) 1949. godine, koju je opisao kao svoju omiljenu knjigu, *Šamanizam: arhaične tehnike ekstaze (Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase)* 1951. godine i *Joga: besmrtnost i sloboda (Le Yoga: Immortalité et liberté)* 1954. godine. Njegova trotomna *Istorija religijskih ideja (Histoire des croyances et des idées religieuses)* između 1978. i 1985. godine bila je još jedno veliko naučno dostignuće. Elijade je 1961. godine osnovao i kouređivao časopis *Istorija religija (History of Religions)* i bio je glavni urednik 16-otomne *Enciklopedije religije* (1987).

Arhaično ili religiozno čovečanstvo (*homo religiosus*) vreme doživljava kao heterogeno, odnosno kao podeljeno između profanog vremena (linearnog) i svetog vremena (cikličnog i reaktualizovanog). Pomoću mitova i rituala koji daju pristup ovom svetom vremenu, religiozno čovečanstvo se štiti od „terora istorije”, stanja bespomoćnosti pred onim apsolutnim istorijskog vremena.

Elijade više puta identifikuje sveto kao stvarno, ali jasno navodi da je „sveto element u strukturi ljudske svesti, a ne faza u istoriji svesti”⁵⁶⁸ (Eliade 1969: i). Ovo doprinosi viđenju diskursa o stvarnosti kao društvene konstrukcije. Ipak, sveto se identifikuje kao izvor značenja, moći i bića, a njegove manifestacije kao hijerofanije, kratofanije ili ontofanije (pojave svetog, moći ili bića). Sugerisanoj dvosmislenosti samog svetog odgovara i dvosmislenost njegovih manifestacija. Ovo se dešava zato što se „hijerofanije – tj. manifestacije svetog izražene u simbolima, mitovima, natprirodnim bićima, i slično – shvataju kao strukture i čine prerefektivni jezik koji zahteva posebnu hermeneutiku”⁵⁶⁹ (Eliade 1969: ii). Stvarnost se, dakle, tumači iz različitih perspektiva i onda ne čudi što na istom podneblju nemamo ujedinen stav prema istoriji – na primer, ne postoji ujedinen udžbenik istorije na prostoru zemalja bivše Jugoslavije, već svaka perspektiva donosi svoje tumačenje, koje odgovara aktuelnim potrebama društvenog konteksta. Kako niz istorijskih događaja sam po sebi ne donosi značenje, potrebno je metaistorijsko viđenje, odnosno tumačenje, koje istoriji daje puls, okvir, kontekst i značenje.

Elijade uvodi frazu *illud tempus* – vreme nastanka, sveto vreme, kada je svet prvi put stvoren – kome je religiozni čovek pristupao kad god bi ritualno recitovao svoj kosmogonijski mit, reaktualizujući tako stvaranje svog sveta. U raznim kulturama, ovo je davalo pristup izlečenju bolesnika, jer su se, ritualnim odvođenjem u vreme nastanka bolesti, bolesnici mogli ponovo roditi bez svoje bolesti (v. Eliade 1969: 29).

Uopšteno govoreći, religiozni čovek je morao periodično da ulazi u sveto vreme, jer je sveto vreme ono što je omogućavalo obično, istorijsko vreme. Tako su događaji svetog vremena nastanka, odigrani u ritualu, bili paradigme na kojima se zasnivao običan život, što, preneseno, znači da su obične zajednice između muškaraca i žena bile moguće zbog božanske zajednice između boga i boginje u vreme nastanka (v. Eliade 1969: 73). To znači da čovek u stvarnosti koju živi imitira mit, ugleda se na njega i sprovodi ga u delo na svoj autentičan način.

Mit i *illud tempus* su i dalje aktivni, iako prikriveni, u svetu modernog čovečanstva, a Elijade jasno smatra da je autokontradiktoran pokušaj da se stvarno vreme ograniči na linearno istorijsko vreme, te se on direktno suprotstavlja Hegelovom istorizmu (v. Eliade 1959: 90).

Događaji iz vremena nastanka zabeleženi su u mitovima, koji su otkrili kako je kosmos, ili neki njegov deo nastao i zašto. Kako sam Elijade navodi u svom *Portugal Journals*:

„Kroz svoje obrede i mitove, arhaični čovek je znao da ostane i uživa u konkretnom svetu, a da ne 'padne' u svet. Ovo uverenje koje sam stekao u proteklih osam ili devet godina etnografskog istraživanja – Kjerkegor nije imao. Otuda njegov strašni očaj – i moja obična melanholija. Ponavljao je i raspravljao... Primeri Abrahama i Jova, koji sebe dovode (ali samo svojim umom) u apsurd [...] Ali primećujem da Abraham i Jov imaju ogromnu praistoriju iza sebe, da je čovek dobijao 'ponavljanje' kroz čitav niz rituala (up. *Cosmos si Istorie*, gde mislim to da iskoristim), da, dakle, 'ponavljanje', ukidanje 'istorije', suspenzija

⁵⁶⁸ “It suffices to say that the „sacred,, is an element in the structure of consciousness, not a stage in the history of consciousness.”

⁵⁶⁹ “The hierophanies - i.e., the manifestations of the sacred expressed in symbols, myths, supernatural beings, etc. - are grasped as structures, and constitute a prereflective language that requires a special hermeneutics.”

i regeneracija 'vremena' bilo je moguće ne samo za nekolicinu izabranih i iskušenih od Boga, već za čitavo arhaično čovečanstvo"⁵⁷⁰ (Eliade 2010: 150).

Najvažnija funkcija mita bila je čuvanje paradigmi za sve rituale i značajne čovekove aktivnosti. Oponašajući način na koji su se bogovi ili polubožanske figure heroja ponašale u mitovima, religiozni čovek je mogao biti siguran da se ponaša ispravno (up. Eliade 1969: 5). Tako su u Novoj Gvineji, kapetani koji su se upuštali na duga pomorska putovanja preuzimali ličnost mitskog heroja kog su oni poštovali, noseći onu vrstu kostima koju je on nosio, izvodeći ples koji je on izvodio (up. Eliade 1969: 33). Ovakva vrsta imitacije mitskih modela ponašanja obezbedila je da religiozni čovek ostane u kontaktu sa svetom stvarnošću i da, istovremeno, doprinosi svetosti sveta reaktualizacijom božanskih paradigmi.

Elijade uvodi i pojam *večnog povratka*. U onim civilizovanim religijama, koje su prema njegovom mišljenju primitivne i manje razvijene, ciklična, repetitivna priroda vremena prema godišnjem kalendaru bila je uzrok optimizma, i značila je reaktualizaciju svetog vremena i oponašanje bogova na godišnjim verskim festivalima (up. Eliade 1969: 58). Ipak, u nekim razvijenijim civilizovanim religijama, učene elite su izgubile osećaj da je kosmos sveti i tako su ostale blokirane zastrašujućom vizijom cikličkog vremena, koje se ponavlja zauvek. Elite u Indiji su se nadale bekstvu iz ciklusa večnog povratka u postojanje uključeno u kosmos, koji se periodično uništava i ponovo stvara (Isto: 10). Stari Grci su takođe bili upoznati sa idejom večnog povratka. Kako sam Elijade navodi: „Pored metafizičkog obezvređivanja istorije – što, srazmerno i samom činjenicom svog trajanja, izaziva eroziju svih formi, iscrpljujući njihovu ontološku supstancu – i pored mita o savršenstvu početaka, [...], ono što zaslužuje našu pažnju u ovoj orgiji figura jeste večno ponavljanje fundamentalnog ritma kosmosa: njegovo periodično uništavanje i ponovno stvaranje. Iz ovog ciklusa bez početka i kraja, čovek može da se otrgne samo činom duhovne slobode (jer se sva indijska soteriološka rešenja mogu svesti na prethodno oslobođenje od kosmičke iluzije i na duhovnu slobodu)”⁵⁷¹ (Eliade 1969: 115).

Judaizam je, s druge strane, napustio ciklično vreme. Za razliku od bogova drugih religija, Jahve se manifestovao svom narodu u njegovom nepovratnom, istorijskom vremenu, dajući tako istoriji određenu svetu vrednost (up. Eliade 1969: 104). Hrišćanstvo je otišlo još dalje – posmatrajući istorijske događaje iz Jevanđelja kao svoj *illud tempus*, sveto vreme svojih rituala, hrišćanstvo je celu istoriju pretvorilo u svetu istoriju (Isto).

Elijade primećuje da je konačno, moderni istorizam počeo da vidi istorijsko vreme u zastrašujućem svetlu, na način na koji su drevni Indijci i Grci videli večni povratak: što u ovom slučaju nepredvidivo vodi u smrt (Eliade 1969: 47).

Elijadeov pristup je zasnovan na njegovoj tvrdnji da postoje suštinski, univerzalni, koherentni, simbolički sistemi, koji pružaju okvir za tumačenje religioznog značenja. Religijski

⁵⁷⁰ “Through his rites and myths, archaic man knew how to remain in and enjoy the concrete world, yet without „falling,, into the world. This conviction that I’ve acquired in the past eight or nine years of ethnographic research—Kierkegaard did not have. Hence his terrible despair—and my mere melancholy. He repeated and discussed to the point of exasperation the examples of Abraham and Job, casting himself (but only with his mind) into an Absurd [...] But I observe that Abraham and Job have a vast prehistory back of them, that man obtained „repetition,, through a whole series of rituals (cf. Cosmos și Istorie, where I mean to take it up), that, therefore, the „repetition,, the abolition of „history,, the suspension and regeneration of „time,, was possible not only for a few chosen and tried by God, but for the whole of archaic humanity.”

⁵⁷¹ “In addition to the metaphysical depreciation of history – which, in proportion to and by the mere fact of its duration, provokes an erosion of all forms by exhausting their ontologic substance – and in addition to the myth of the perfection of the beginnings, which we also find here once again, what deserves our attention in this orgy of figures is the eternal repetition of the fundamental rhythm of the cosmos: its periodic destruction and re-creation. From this cycle without beginning or end, man can wrest himself only by an act of spiritual freedom (for all Indian soteriological solutions can be reduced to preliminary liberation from the cosmic illusion and to spiritual freedom).”

jezik je simboličan i uvek iznad sebe ukazuje na transcendentna sveta značenja. Elijade je shvatao ljudska bića kao religiozna bića (*homo religiosus*) i kao simbolička bića (*homo symbolicus*):

„Bez obzira na istorijski kontekst u kome se nalazi, *homo religiosus* uvek veruje da postoji apsolutna realnost, sveto, koje prevazilazi ovaj svet, ali se manifestuje u ovom svetu, time ga osvešćujući i čineći stvarnim. On dalje veruje da život ima sveto poreklo i da ljudsko postojanje ostvaruje sve svoje potencijale u srazmeri koliko je religiozno – odnosno učestvuje u stvarnosti”⁵⁷² (Oto prema Saliba 1976: 65).

Elijade ne suprotstavlja simboličko mišljenje racionalnom ili konceptualnom mišljenju, već pravi razliku između simbola i koncepta, potvrđujući da primitivni čovek nije bio samo „racionalna” životinja, već i „homo symbolicus” (Elijade prema Saliba 1976: 55). Simboličko mišljenje je koherentan sistem i simboli imaju svoju logiku i metafiziku. Ljudska bića nužno koriste jezik da izraze sebe, a sposobnost izražavanja stvari simboličkim jezikom omogućava ljudima da iskuse dublja značenja i da ujedine iskustva u smislu koherentnih, simboličkih, strukturalnih svetova značenja. Kao simbolična, religiozna bića, Elijade je ljude takođe posmatrao kao „mitska bića”, a mitove je razumeo kao simbolične, svete narative o tome šta se dešavalo u iskonskom, mitskom vremenu (Elijade prema Saliba 1976: 64). Oni pružaju uzorne svete priče, koje omogućavaju religioznim ljudima da shvate i nose se sa svojim egzistencijalnim krizama, kao što su iskustva naših istorijskih i vremenskih ograničenja, besmislene patnje i samovoljne i tragične smrti, otuđenja i nedostatka dubokog smisla u našem životu. Mitovi se obnavljaju kroz rituale i druge svete aktivnosti. Prema Elijadeu, mitovi o stvaranju (kosmogonijski mitovi) i drugi mitovi o poreklu daju najznačajnije lekcije religioznim ljudima. Oni pružaju izveštaje o iskonskom vremenu, opisuju transformacije koje objašnjavaju prirodu ljudskog postojanja u svetu, i pomažu ljudima da se vrte svetom poreklu, da prevaziđu greh i da se obnove učestvujući u iskonskoj svetoj punoći bića.

Izjavljujući da postoji hitna potreba za „kulturnom obnovom” i „novim humanizmom”, smatrao je da pojedinci treba da se ponovo shvate kao globalna ili planetarna bića. Pozvao je na „kreativnu hermeneutiku”⁵⁷³, koja bi dešifrovala sveto skriveno u savremenom profanom i uspostavila dijalog sa simbolima, mitovima i religijskim fenomenima nezapadnih kultura (up. Cave 1993: 114).

Elijadea je posebno privlačila predmoderna seljačka orijentacija i pogled na svet, sa svojom „arhaičnom ontologijom”, koja je bila suštinski u osnovi vanvremenska, neistorijska, ciklična i usmerena ka religioznoj integraciji i harmoniji prirode i kosmosa (up. Cave 1993: 85). S tim u vezi, on je tumačio „kosmičku religiju” rumunskih i drugih hrišćanskih seljaka koji su bili malo zainteresovani za dominantni, hrišćanski, teološki, i istorijski fokus i umesto toga su nalazili sveta hrišćanska otkrovenja u prirodi i kosmičkim obrascima i ciklusima (up. Cave 1993: 48). I ovo nam pokazuje da je čovak taj koji dodeljuje značenje dešavanjima, okolnostima i pojavama, dajući svoju interpretaciju stvari, nakon što je primenjen, elijadeovski rečeno, mitski filter za stvaranje diskursa o stvarnosti.

Naposletku, deluje da je Elijadeov najveći doprinos u činjenici da on predstavlja izrazito kreativnu književnu ličnost, koja je pokrenula lavinu značajnih filozofskih i teoloških pitanja. On je na ovaj način pružio uvid u savremene egzistencijalne i istorijske krize, a ujedno i naglasio snažnu potrebu za kulturnom obnovom i novim humanizmom. Predstavio nam je i jedan mogući model konstrukcije diskursa o stvarnosti kroz tumačenja delića narativa sa različitih strana, iz različitih

⁵⁷² “Whatever the historical context in which he is placed, *homo religiosus* always believes that there is an absolute reality, the sacred, which transcends this world but manifests itself in this world, thereby sanctifying it and making it real. He further believes that life has a sacred origin and that human existence realizes all of its potentialities in proportion as it is religious — i.e., participates in reality.”

⁵⁷³ “creative hermeneutics”

uglova, pokazujući koliko je stvarnost kao takva jedan nestabilan i promenljiv konstrukt, u potpunosti uslovljen metaistorijom, u kojoj se često krije mit koji je pretočen u stvarnost.

10. Zaključak

Ljudi uvek žele da budu na pravoj strani istorije; mnogo je lakše reći „Kakav je to zločin bio”, nego reći „Kakvo je ovo zverstvo”.

— Nataša Tretevej (Natasha Trethewey)

Nove tendencije na polju politike i filozofije nakon dekonstrukcije prethodnog diskursa o stvarnosti, našle su svog odjeka u psihologiji, književnosti i sveukupnoj kulturi, te tako dovele do konstrukcije jednog sasvim novog diskursa o stvarnosti – društvenog okvira koji je predstavljao refleksiju i rezultat društvenih aktuelnosti. Bio je to okvir sa duboko urezanim posledicama Prvog svetskog rata i, ujedno, okvir koji je pulsirao snažnim predosećanjem događaja koji su usledili u toku Drugog svetskog rata. U ovom kontekstu, filozofi i teoretičari su ponudili nove pristupe za razumevanje stvarnosti, dajući uvide i perspektive koji su podizali logiku i znanje na jedan kulturno i civilizacijski viši nivo, uvodeći svest o promenljivosti identiteta i nemogućnosti objektivne spoznaje stvarnosti.

Istovremeno, neki buntovni književnici su, kao reakciju na politička dešavanja, prodorno puštali svoj antitotalitaristički glas pobune, koji je odjekivao čitavim kontinentom. Iako pobuna nije uspela da spreči pobedu nacista u Nemačkoj, kao ni jačanje fašista u Rumuniji, poslata je jasna poruka, koja odiše humanističkom prirodom, potrebom za mirom i pokušajem osvešćenja iz totalitarističkog bezumlja. Ona ostaje zabeležena kao dokaz da čovečanstvo u međuratnom periodu nije sveukupno potonulo, uprkos snažnim pritiscima totalitarističkih režima u Evropi.

Metaistorijska analiza stvarnosti ovog perioda nam pokazuje da je svakoj zajednici potreban smisao, internalizovano značenje, bilo da je ono u skladu sa vladajućim ili opozicionim diskursom o stvarnosti. Stoga su u radu predstavljena obe strane diskursa – i vladajuća i opoziciona u Nemačkoj i Rumuniji. Za proučavanje neuspeha demokratije i razvoja totalitarnih, diktatorskih režima međuratnog perioda u ovoj analizi Nemačke i Rumunije nailazimo na jedinstveno okruženje, pošto slučajevi koji se razmatraju dele mnoge zajedničke socioekonomske i političko-kulturne karakteristike. Njihova istorija je relativno dobro istražena i dobro dokumentovana, a vremenski period koji se razmatra jasno je razgraničen događajima između dva svetska rata, koji su značajno promenili, kako unutrašnju, tako i spoljašnju političku situaciju u ovim zemljama. Ipak, kako bi se dobila prava slika, za izučavanje razvoja diskursa o stvarnosti bio bi potreban značajno duži period od onog koji je obuhvaćen radom. U oba ova primera sistemi se u početku mogu označiti kao parlamentarne demokratije na koje je potom uticao zajednički spoljni podsticaj – Prvi svetski rat i svetska ekonomska kriza koja je vladala krajem 1920. i početkom 1930. godine. Ovo su bili događaji nakon kojih se parlamentarni režimi pomenutih država nisu održali, nego su kolabirali pod težinom autoritarne vlasti, odnosno pod nacizmom i fašizmom, čime su ozbiljno bile narušene ideje o modernizaciji i napretku. Uz to, istorija antisemitizma koja je postojala dugo unazad u ovim zemljama, takođe je igrala značajnu ulogu u konstrukciji diskursa o stvarnosti, umnogome olakšavajući identifikaciju „drugosti”, odnosno, preciznije rečeno, zajedničkog unutrašnjeg neprijatelja, koga kroz rad posmatramo iz imagološke perspektive.

U slučaju Nemačke, možemo reći da je ova razvijena zemlja u to vreme podlegla jednom od najokrutnijih režima u istoriji, što se suprotstavlja svim jednostavnim objašnjenjima. Pokušaj da se mapira *poseban put* (*Sonderweg*)⁵⁷⁴ kojim je Nemačka krenula ka modernosti, ukazuje na neke od

⁵⁷⁴ Krajem 19. i početkom 20. veka, nemački istoričari su zagovarali postojanje „pozitivnog nemačkog puta”, pri čemu su naglašavali nemačke specifičnosti i isticali superiornost nemačke *kulture* u odnosu na zapadnu *civilizaciju* (up. Kocka 1988: 3). Ove specifičnosti i ideja o superiornosti podrazumevale su da Nemačka neće postati nova samo normativno uspešna Engleska, već se Nemačka kreće ka putu „konzervativne utopije” sa slabim liberalizmom, što predstavlja „nemački posebni put” (*der deutsche Sonderweg*) (v. Fitzpatrick 2008: 481).

glavnih elemenata koji su karakterisali ovaj proces, na primer: feudalizaciju buržoazije umesto uspešne buržoaske revolucije, zakasnelu nacionalnu integraciju pod autoritarnim okriljem, nedostatak političkog učešća širih društvenih slojeva i državno orijentisani autoritarni obrasci mišljenja i ponašanja uopšte (v. Grebing 1986).

Sa druge strane, na rumunskoj kulturnoj sceni, ovih nekoliko decenija između dva svetska rata manifestuju se kao ograničeni period intelektualnog procvata, period kratkog postojanja Velike Rumunije, sa njenim najvećim granicama ikada, i period njenog velikog ekonomskog napretka. Često ulepšavan i mistifikovan ili temeljno dekonstruisan, međuratni period svojim publikacijama i intenzivnim promenama predstavlja veliki izazov za istraživače.

Uprkos argumentima, od kojih su mnogi izneti u ovom radu, za konačnu analizu ove teme bilo bi potrebno jedno mnogo opširnije istraživanje, koje bi obuhvatilo individualne poglede na svet, lična viđenja događaja od strane pojedinaca toga vremena, a koji su pripadali različitim slojevima društva, kao i mnogo obimnija analiza, ili barem obimnije istraživanje sličnih i uporedivih dešavanja i promena u drugim državama u međuratnom periodu, koje do sada, kao takvo, čini se, nije detaljno sprovedeno.

Ovaj rad se, međutim, odnosi na nešto opštije događaje koji su obeležili konstrukciju i razvoj diskursa o stvarnosti, koji su kulminirali pojavom nacizma u Nemačkoj i fašizma u Rumuniji, gde možemo primetiti mnoštvo sličnosti, ali i značajnih razlika u ova dva sistema. Ukoliko termin fašizam prihvatimo kao generički i primenimo ga na dva konkretna slučaja – Nemačku i Rumuniju – svakako možemo ovo shvatanje proširiti i na zaključak da je širom Evrope bilo mnogo drugih sistema sa sličnim karakteristikama (v. poglavlje 4.2)⁵⁷⁵. Između Nemačke i Rumunije postoje značajne sličnosti, pošto se u Nemačkoj nacizam kao lokalna varijanta fašizma u potpunosti razvio u vladajući sistem kao deo nemačkog Sonderweg-a, a u Rumuniji se u ovom periodu desio slom prethodnog liberalnog sistema u korist diktatorskog profašistički orijentisanog režima. Takođe, uočavaju se i značajne razlike, o kojima je već bilo reči, ali suština je u istom funkcionisanju mehanizma pomoću koga se dekonstruiše i konstruiše određeni diskurs o stvarnosti. Ipak, ova analiza je uzela u obzir samu (de)konstrukciju nacionalnog identiteta i pojavu i razvoj fašizma u konkretnim slučajevima Nemačke i Rumunije, ne fokusirajući se na to da li je i kako kasnije došlo do sloma tog fašizma, ili da li su možda istraživani slučajevi fašizma preživeli i koliko dugo nakon ovog ograničenog perioda. Svakako, kroz ovu analizu, pokušali smo da istražimo specifične faktore odgovornih za pojavu i razvoj diskursa o stvarnosti pod okriljem autoritarnih režima i njegova identifikacija u književnosti i kulturi, kao i mogućnost transkulturološkog preslikavanja društveno-političkih modela sa jednom društva na drugo. Čini se da su u ovom domenu do sada nedostajale važne uporedne dimenzije.

Ovo nas vodi do šire perspektive iz koje smo posmatrali dekonstrukciju i konstrukciju nacionalnog identiteta i diskursa o stvarnosti, promene sistema i pojave antisemitizma i fašizma. U tu svrhu, ukratko ćemo se osvrnuti na neke od glavnih zajedničkih faktora.

Hipoteze koje smo testirali u ovom radu se odnose na sličnosti u procesu (de)konstruisanja datog diskursa o stvarnosti u međuratnom periodu, dakle u sistemu demokratije, autoritarizma i fašizma, uključujući šire društveno-ekonomske uslove, dugoročnije društveno-strukturalne razvoje, posredničke strukture, partijske sisteme, društvenu perspektivu, kao i dinamike kulturološkog perioda i odraza svih ovih dešavanja u književnosti i kulturi.

Kao što se može videti u ovom radu, evidentno je da su i Nemačka i Rumunija svoj nacionalni identitet morale naknadno izgraditi, tek nakon ujedinjenja, te da su se u tom procesu konstrukcije služili sličnim sredstvima: produkcijom mitova i glorifikovanom pričom o slavnoj prošlosti, kao i izborom Jevreja za onu „drugost“ koja je, imagološki posmatrano, bila neophodna za konstrukciju sopstva, što je dovelo do razvoja ekstremnog antisemitizma, koji je kulminirao Holokaustom u obe zemlje.

⁵⁷⁵ Pogledati poglavlje 4.2 Imagološki pogled na predstavljene istorijske paradigme.

Uz to, obe države su gradile svoj nacionalni ponos na glorifikovanoj prošlosti i mitovima koji su konstruisani ciljano za te potrebe i čiji je zadatak bio da formiraju svest o posebnoj ulozi nacije u svetskom poretku, o njihovoj izuzetnosti i uzvišenosti, podstičući tako vrlo specifičnu formu rasizma s obzirom da je u obe zemlje ovo glorifikovanje bilo zasnovano na verovanju da postoji hijerarhija rasa, te da oni sami pripadaju superiornoj rasi, da predstavljaju sledbenike odabranog Mesije i da se kao takvi bore da očuvaju sopstvo od zajedničkog neprijatelja.

U obe države, prethodni liberalno demokratski sistemi su doveli do velikog razočaranja i nesigurnosti, te su se građani okrenuli autoritarnim režimima verujući da im oni mogu doneti bezbednost i ekonomsku sigurnost u vreme krize, koja je zahvatila celu Evropu. Kriza koja je dovela do velike nezaposlenosti i siromaštva, takođe je stvorila plodno tle za propagandu fašističkih režima, koji su obećavali ekonomski razvoj i sigurnost, ujedinjenje nacije i potpunu zaposlenost, samo pod uslovom da postavljeni Vođa može neometano da sprovodi obećanu politiku, koristeći pritom svoje odabrane mehanizme.

Sve to je trebalo postići konstrukcijom novog čoveka, osvešćenog u kontekstu velike prošlosti i porekla i posvećenog svojoj naciji. Ovog novog čoveka nalazimo, kako kod Hitlera, tako i kod Kodreanu, i u oba slučaja je novog čoveka trebalo izgraditi putem obrazovanja, što je podrazumevalo uvođenje novih obrazovnih sistema, radnih kampova kroz koje su polaznici jačali duh i telo, usvajali ideologiju, razvijali kult vođe, poslušnost, potčinjenost i poštovanje hijerarhije.

Takođe, i u jednoj i u drugoj zemlji nailazimo na procvat kulture i umetnosti neposredno pre nametanja autoritarnog režima. U slučaju Nemačke, taj procvat je naglo prekinut dolaskom Hitlera na vlast i uvođenjem apsolutne cenzure svega što se nije uklapalo u nacističku priču, dok je u Rumuniji potrajao još neko vreme zahvaljujući činjenici da državni sistem otvorene stroge cenzure, kao u Nemačkoj, nije postojao, mada je vremenom ta scena postajala sve siromašnija usled emigracije i isključivanja Jevreja iz kulturnog miljea zemlje i njihovog odlaska iz Rumunije.

Dakle, postoje mnoge sličnosti u uzrocima i mehanizmima koji su doveli do razvoja nemačkog nacizma i rumunskog fašizma. Takođe, jedan od najvećih problema sa kojima su se susrele obe zemlje bila je posleratna nestabilnost ekonomije, široko rasprostranjena nezaposlenost, hiperinflacija, a u slučaju Nemačke sve to je bilo dodatno otežano opterećujućim isplatama ratnih odšteta. Pored toga, velika depresija je dovela do ekonomskog kolapsa u obe zemlje. Dodatni problem za Nemačku bila su posleratna mirovna rešenja, posebno Versajski sporazum, što je izazvalo ogorčenje Nemaca zbog prevelikih isplata odšteta koje su im nametnuli Saveznici. Još jedan važan problem sa kojim su se obe zemlje suočile bio je nezadovoljstvo postojećim vladama. Mnogi Nemci su bili nezadovoljni Vajmarskom Republikom zbog potpisivanja ponižavajućeg Versajskog sporazuma, dok su mnogi Rumuni bili nezadovoljni nestabilnom situacijom u zemlji, kao i izostankom aktivnosti vlade da tu situaciju promeni. Najzad, široko rasprostranjeni strah od revolucionarnih preokreta i eksproprijacije komunističkog sistema takođe je doveo do toga da se mnogi Nemci i Rumuni identifikuju sa nacizmom, odnosno fašizmom.

I u nemačkom nacizmu pod Hitlerom, kao i u rumunskom fašizmu pod Kodreanuom, a kasnije Antoneskuom, iskorišćene su mnoge od ovih ekonomskih i političkih poteškoća unutar nacije kako bi se uspostavila totalitarna apsolutističko-ideološka vlast. Hitler je za uništenu nemačku ekonomiju okrivio Vajmarsku Republiku, komuniste i Jevreje, dok je Kodreanu uzroke trenutnog stanja video u ustavnom parlamentarizmu koji nije uspeo da integriše većinu u politički i društveni sistem Velike Rumunije, za šta je krivio izdajničke i korumpirane političare, komuniste i takođe Jevreje. U obe države se „onaj drugi” isticao kao zajednički neprijatelj, što pokazuje istu imagološku postavku odnosa „ja” i „drugi”. Iz tog razloga je i ono čemu su obe ideologije težile bila koncentracija ekstremizovane jednopartijske političke moći i ekonomskih resursa.

Zatvor, na koji su i Hitler i Kodreanu bili osuđeni pre dolaska na vlast, čini se, igrao je ključnu ulogu u formiranju njihovih ideja i samih ideologija. Takođe, i Hitler i Kodreanu su napisali dela koja su njihovim sledbenicima služila kao ideološki manifest novog poretka, i koja su u tom periodu propagirana kao najvažnija literatura u celoj državi. Oba dela su snažno promovisala ideje

nacizma i fašizma, superiornosti rase i propagirala antisemitizam, tako raspirujući već postojeću netrpeljivost i prezir ka Jevrejima. U isto vreme, obojica su gradili kult vođe kao jednu od najvažnijih karakteristika svojih ideologija, čime su prisvojili ulogu spasioca, koji predvoji svoju zajednicu u borbi protiv zajedničkog neprijatelja.

Dakle, možemo zaključiti da je bilo mnogo sličnosti u ova dva sistema, što potvrđuje transkulturološko preslikavanje modela sa centra (Nemačka) na periferiju (Rumunija). Ipak, važno je napomenuti da su ovim istraživanjem ustanovljena i dva aspekta u kojima su se oni značajno razlikovali. Prvi od ovih aspekata je odnos i uloga religije u pomenutim ideologijama, prvenstveno kod njihovih vođa.

Mada Legionarski pokret u početku nije podržavao nikakvu ideologiju, naglašavao je moralnu regeneraciju pojedinca, istovremeno izražavajući privrženost rumunskoj pravoslavnoj crkvi (up. Jelavich 1983: 205). Sa tim ciljem, Legija je uvela pravoslavne rituale kao deo svojih političkih aktivnosti (v. Barbu 2003: 195–201), i održavala je čvrste veze sa pripadnicima rumunskog pravoslavnog sveštenstva (v. Catherwood 2002: 104–107), a njeni članovi su kombinovali politiku sa originalnom interpretacijom rumunskih pravoslavnih poruka – uključujući tvrdnje da rumunski narod očekuje svoj nacionalni spas u verskom smislu (up. Payne 1980: 116). Takođe, rumunska pravoslavna crkva je svesrdno podržavala Legiju i antisemitizam ili mu se bar nije mnogo protivila. Mistični fokus Legije na religioznim aspektima opravdavao je nasilje i tumačio ga kao samopožrtvovanje sve dok je ono počinjeno za dobrobit nacije, te se nasilje tako smatralo neophodnim korakom u svetu koji je očekivao drugi Hristov dolazak (up. Mayall 2003: 123–150).

Za razliku od legionara, nacistički pokret je podržavao pozitivno hrišćanstvo, uslovljeno samom podelom stanovništva između dve religije – katolicizma i protestantizma kao i nevoljnošću partije da se prikloni bilo jednoj bilo drugoj konfesiji. Ideja pozitivnog hrišćanstva je potekla od Alfreda Rozenberga, koji je u svom delu *Mit dvadesetog veka* tvrdio da su katolička i protestantska crkva iskrivile hrišćanstvo na takav način da su herojski i germanski aspekti Isusovog života bili ignorisani, te je za njega pozitivno hrišćanstvo bila tranziciona ideologija koja bi utrla put za izgradnju nove potpuno rasističke vere, koja je u principu podrazumevala uzdizanje nordijske rase, odbacivanje božanskog otkrovenja i promociju nemačkog boga (v. Rozenberg 2013: 406). Kao aspekt ujednačenja (*Gleichschaltung*), režim je planirao da nacifikuje protestantsku crkvu u Nemačkoj ujedinjenjem pod jedinstvenom nacionalnom crkvom koju je kontrolisala nemačka hrišćanska frakcija, međutim, nakon otpora mnogih pastora, ovaj pokušaj nacifikacije crkava je prekinut. Jedan broj nacista je otvoreno osporavao uspostavljene crkve, dok je sam Hitler, čini se, u stvari želeo da ulogu religije u srcima Nemaca zauzme nacizam. Takođe, vrlo je važno napomenuti da, za razliku od legionara, nacisti nisu imali takvu podršku crkve u Nemačkoj, uprkos tome što su mnogi sveštenici pristupili nacistima, nego su se, kako katolička, tako i protestantska crkva i sveštenstvo, otvoreno protivili nacifikaciji crkve, a neki sveštenici su se čak protivili i eutanaziji i Holokaustu, a sam papa Pije XII se usprotivio Hitleru i uprkos Konkordatu, koji je kasnije prekršen, upozorio već pomenutim pismom biskupima i nadbiskupima na opasnosti nacizma (v. poglavlje 4.1.1.1)⁵⁷⁶.

Drugi, veoma važan aspekt u kome su se razlikovali, jeste činjenica da, dok je u Nemačkoj nacizam zaživeo kao vladajući politički režim, u Rumuniji je to donekle osujećeno ubistvom Kodreanua u novembru 1938. godine. Predvođena Horijom Simom, Gvozdena garda je ipak na kratko vreme došla na vlast u novembru 1940. godine, proglašavajući fašističku nacionalnu legionarsku državu i formirajući partnerstvo sa premijerom Jonom Antoneskuom, međutim, već u januaru 1941. godine, ta legionarska država je bila ukinuta.

Kada se uzmu u obzir sličnosti i razlike, uočava se transkulturološki odnos između *centra* i *periferije* u okviru građenja kulture i nacionalnog identiteta, nacionalnog diskursa o stvarnosti,

⁵⁷⁶ Pogledati poglavlje 4.1.1.1 Ekstremizovani diskurs o stvarnosti u međuratnoj Nemačkoj.

odnosno vladajućeg mita. Razlozi transkulturološkog preslikavanja nacionalističkog diskursa o stvarnosti mogu se donekle objasniti nemačkim obrazovanjem velikog broja rumunskih intelektualaca toga vremena, kao i književnim i kulturnim uticajima koji su dolazili prvenstveno iz Nemačke, a i u zajedničkim književnim dadaističkim poduhvatima u Kabareu Volter. Stoga, u ovom međuratnom kontekstu, Rumuniju, kao malu i relativno slabu zemlju, posmatramo kao periferiju, koja je donekle transkulturološki prihvatila ideje iz superiornijeg centra – dakle iz Nemačke. Uz to, strah od strane vlasti, pod kojom su Rumuni dugo bili, pogotovo od Sovjetskog Saveza, uslovio je jačanje nacionalizma kao izraza želje za samostalnošću i nezavisnošću, što je dodatno afirmisano nemačkim snažnim uticajem.

Tako je Kodreanu, koji je oko svoje ideologije uglavnom okupljao studente, za uzor imao upravo Hitlera, te je kao pandan Hitlerovom delu *Moja borba*, napisao propagandno delo *Za moje legionare*. Mada je, za razliku od Hitlera, koji se nije bazirao na religiji, već je pokušavao da konstruiše religiju od svoje ideologije, Kodreanu iskoristio već prisutnu pravoslavnu religiju, koju je veličao i javno praktikovao kao autohtonu i autentično rumunsku.

U radu je primenjen imagološki pristup u odnosu na nacistički narativ, tj. diskurs o stvarnosti međuratnog perioda u Nemačkoj. Fokus je na predstavljanju ideje da je sama stvarnost, kao i njeno poimanje, promenljiva u vremenu i prostoru i da se zajednički neprijatelj, tj. „drugost“ identifikuje u zavisnosti od okolnosti. Stoga je važno napomenuti da se u ovom radu ne insistira na nalaženju odgovora na pitanje čime je nemačka kultura doprinela rumunskoj kulturi i obrnuto, jer to ne predstavlja recipročni proces. Međutim, ako se posmatra iz ugla imagologije i odnosa centar–periferija, taj odnos predstavlja značajan elemenat. Reč je dakle o odnosu, u kojem *periferija* pokušava da se adaptira hegemonskom centru, a naročito u kontekstu u kome je ta *periferija*, u ovom slučaju Rumunija, koju posmatramo kao studiju slučaja, strahovala od boljševičke invazije, koja je i usledila nakon Drugog svetskog rata. Rumuni su stoga morali da se priklone nekoj strani, a s obzirom da je Nemačka bila glavna preteća sila, dakle *centar*, mnogi sa *periferije*, ne samo Rumuni, prihvatili su njen model.

Dakle, posmatranje ovog odnosa kao *centar–periferija* omogućava nam da prikažemo sličnosti i razlike u okviru datog imagološkog odnosa, bez opterećivanja recipročnim vezama između Nemačke i Rumunije. Moguće je i da nema recipročnog odnosa, ali ostaje činjenica da je nacionalistička naracija Nemaca i Rumuna slična, s tim da su Rumuni očigledno tu vrstu naracije preuzeli od Nemaca i adaptirali na sopstvene okolnosti.

Takođe, saglasnost i konformizam ispod svastike navode nas da postavljamo nova pitanja, pitanja o odgovornosti, krivici, laži i manipulaciji čitavog naroda i čitave nacije. Evidentno je da bi za odgovore bila potrebna mnogo ozbiljnija i opširnija istraživanja, pogotovo sada kada je sve manje živih, kako svedoka, tako i žrtava i počinioca Holokausta, što nas navodi na sledeće pitanje: Šta kada više ne bude niti jedan živi glas koji bi mogao da posvedoči o tim strašnim zločinima, kada informacije koje su nam na raspolaganju budu samo pisani dokumenti i vizuelne beleške o patnji i stradanju miliona žrtava i životima miliona bezimernih sledbenika i mehanizmima pomoću kojih su obični ljudi izveli jedan od najneverovatnijih zločina u istoriji? Tada će ostati književnost da svedoči o odrazima jednog od najkrvavijih i najokrutnijih diskursa o stvarnosti u civilizovanoj istoriji čovečanstva.

11. Literatura

11.1 Izvori

- Adorno 1951: Theodor W. Adorno. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin und Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno 1963: Theodor W. Adorno. *Prismen – Kulturkritik und Gesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG.
- Adorno 2013: Theodor W. Adorno. *Erziehung zur Mündigkeit: Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Aichele 2016: Alexander Aichele. "Ending Individuality: The Mission of a Nation in Fichte's Addresses to the German Nation", in: David James, Günter Zöller. *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Albini 1962: Alfred Albini. *Enciklopedija likovnih umjetnosti 2 D-Ini*. Zagreb: Izdanje i naklada leksikografskog zavoda FNRJ.
- Alecsandri 1879: Vasile Alecsandri. *Discurs ținut în ședința senatului de la 10 Octombrie 1879. (Speech given in the sitting of the senate on October 10, 1879)*. București: Socecu, Sander & Teclu.
- Allan 1965: Mitchell Allan. *Revolution in Bavaria 1918-1919 The Eisner Regime and the Soviet Republic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ambri 1980: Mariano Ambri. *I falsi fascismi, Ungheria, Jugoslavia, Romania 1919–1945*. Rome: Jouvence.
- Ameriks 2017: Karl Ameriks. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson 1991: Benedict Anderson. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London/New York: Verso.
- Andreis 1958: Josip Andreis. *Muzička enciklopedija. 1, A-J*. Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod.
- Andreis 1963: Josip Andreis. *Muzička enciklopedija. 2, K-Ž*. Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod.
- Apel 1980: Karl Oto Apel. *Transformacija filozofije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Apple 1999: Michael Apple. *Power, meaning, and identity: Essay in critical education studies*. New York: Peter Lang.
- Aristotel 1977: Aristotelova Poetika. Zagreb: Studentski centar Sveučilišta.
- Aristotel 2003: Aristotel. *Politika*. Beograd: BIGZ.

- Aristotel 2007: Aristotel. *Metafizika*. Beograd: Paideia.
- Arnold 2004: Heinz Ludwig Arnold. *Die Gruppe 47*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Ascheid 2003: Antje Ascheid. *Hitler's Heroines: Stardom and Womanhood in Nazi Cinema (Culture and the Moving Image)*. Philadelphia: Temple University Press.
- Asman 2002: Alaida Asman. *Rad na nacionalnom pamćenju. Kratka istorija nemačke ideje obrazovanja*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Assman 2008: Alaida Assman. "Canon and Archive", in: Astrid Erll & Ansgar Nünning (ed.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. Media and Cultural Memory*, VIII, 97–108. Berlin/New York: De Gruyter.
- Babuts 2014: Nicolae Babuts. *Mircea Eliade: Myth, Religion, and History*. Oxfordshire: Routledge.
- Backes 2010: Uwe Backes. *Political Extremes. A Conceptual History from Antiquity to the Present*. Abingdon: Routledge.
- Bahr 2004: Ehrhard Bahr. "Art and Society in Thomas Mann's Early Novellas", in: Herbert Lehnert, Eva Wessell. *A Companion to the Works of Thomas Mann* NY: Camden House, pp. 53–72.
- Barbu 2003: Zeev Barbu. "Romania: The Iron Guard", in: Aristotle Kallis (ed.). *The Fascism Reader*. London: Routledge.
- Bărnuțiu 1870: Simeone Bărnuțiu. *Pedagogi'a*. Iasi: Tipariulu Tribunei Române.
- Bear, Karasu 1997: Anri Bear, Mišel Karasu. *Dada: istorija jedne subverzije* (sa francuskog prevela Jelena Stakić). Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Bekker 2008: Hugo Bekker. *Paul Celan Studies in His Early Poetry*. Amsterdam – New York: Rodopi.
- Beller, Leerssen 2007: Manfred Beller, Joep Leerssen. *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Beller 2007: Manfred Beller. "Perception, image, imagology", in: Manfred Beller, Joep Leerssen. *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Benc 2009: Wolfgang Benc. *Protokoli sionskih mudraca. Legenda o jevrejskoj svetskoj zaveri*. Beograd: Prosveta.
- Benson 1984: Renate Benson. *German expressionist drama: Ernst Toller and Georg Kaiser*. New York: Grove Press.
- Bergen 2016: Doris L. Bergen. *War and Genocide: A Concise History of the Holocaust*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bernstein 1994: Michael André Bernstein. *Foregone Conclusions: Against Apocalyptic History*. Oakland: University of California Press.

- Bešlin 2005: Branko Bešlin. *Evropski uticaji na srpski liberalizam u XIX veku*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanović.
- Bessel 1984: Richard Bessel. *Political violence and the rise of Nazism: the storm troopers in Eastern Germany 1925–1934*. New Haven; London: Yale University Press.
- Beumelburg 1929: Werner Beumelburg. *Sperrfeuer um Deutschland: mit Gefechtsskizzen und Karten*. München: F. Eher Nachf.
- Beumelburg 1938: Werner Beumelburg. *Gruppe Bosemüller: der Roman des Frontsoldaten*. Berlin: G. Stalling.
- Bihalji-Merin 1965: Oto Bihalji-Merin. *Graditelji moderne misli*. Beograd: Prosveta.
- Birger 1998: Peter Birger. *Teorija avangarde*. Beograd: Narodna knjiga Alfa.
- Blagojević 2005: Mirko Blagojević. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I.P „Filip Višnjić”.
- Blalock 1967: Hubert Blalock. *Toward a Theory of Minority-Group Relations*. New York: Capricorn Books.
- Bled 2016: Žan-Pol Bled. *Hitlerovi Ljudi*. Prevod sa francuskog: Aleksandra Tadić. Beograd: NNK.
- Bleicken i dr. 1990: Jochen Bleicken, Miroslav Brandt, Hrvoje Šarinić, Vladimir Brodnjak, Melita i Milan Rakočević. *Povijest svijeta: od početka do danas*. Preveli Alka Škiljan i dr. Zagreb: Naprijed.
- Blekburn 2013: Sajmon Blekburn. *Filozofski rečnik*. Novi Sad: Adresa.
- Bobbio 1998: Norbert Bobbio. *Desnica i ljevica*. Split: Feral Tribune.
- Bogosavljević 1998: Srdan Bogosavljević. *Ekspressionistička lirika*. Novi Sad: Svetovi.
- Boia 2001: Lucian Boia. *History and Myth in Romanian Consciousness*. Budapest: CEU Press.
- Borland 1997: James Borland. *The Construct of Giftedness*, in: *Peabody Journal of Education* Vol. 72 (3/4), Charting a New Course in Gifted Education. Taylor & Francis, Ltd. pp. 6–20.
- Bošković 2006: Aleksandar Bošković. *Mit, politika, ideologija. Ogledi iz komparativne antropologije*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Boudon, Bourricaud 2002: Raymond Boudon, Francois Bourricaud. *A Critical Dictionary of Sociology*. Oxfordshire: Taylor & Francis.
- Bracher et al. 1960: Karl Dietrich Bracher, Wolfgang Sauer, Gerhard Schulz (auth.), *Die nationalsozialistische Machtergreifung: Studien zur Errichtung des totalitären Herrschaftssystems in Deutschland 1933/34*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Breht 2018: Bertold Breht. “Spaljivanje knjiga”, u: *Časopis za književnost i teoriju Polja*. Godina LXIII, broj 514, priredio Nenad Jovanović. Novembar–decembar 2018, str. 99.
- Breitman 1992: Richard Breitman. *The architect of genocide: Himmler and the final solution*. Hanover, NH: University Press of New England.

- Broh 1958: Herman Broh. *Mesečari*. Beograd: Nolit.
- Brooker 2017: Peter Brooker. *Bertolt Brecht: Dialectics, Poetry, Politics*. Routledge: Routledge Revivals.
- Broszat 1960: Martin Broszat. *Der Nationalsozialismus: Weltanschauung, Programmatik, Wirklichkeit*. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung.
- Browder 1990: George C. Browder. *Foundations of the Nazi police state: the formation of Sipo and SD*. Lexington, Ky.: University Press of Kentucky.
- Browder 1997: George C. Browder. *Hitler's Enforcers: The Gestapo and the SS Security Service in the Nazi Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Buchanan 2010: Ian Buchanan. *A Dictionary of Critical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Carmel-Arthur 2000: Judith Carmel-Arthur. *Bauhaus*. London: Carlton.
- Carsten 1966: Francis Ludwig Carsten. *The Reichswehr and politics: 1918–1933*. Oxford: Clarendon Press.
- Catherwood 2002: Christopher Catherwood. *Why the Nations Rage: Killing in the Name of God*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Cave 1993: David Cave. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Celan 2015: Celan, Paul. „Todesfuge” und andere Gedichte / Paul Celan; ausgewählt und mit einem Kommentar versehen von Barbara Wiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chafee 2012: Ingrid Chafee. “Home Is Elsewhere: Exile in the Theatre of Ionesco”, in: Quinney, Anne. *Paris-Bucharest, Bucharest-Paris. Francophone Writers from Romania*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Chalfen 1991: Israel Chalfen. *Paul Celan: A Biography of His Youth*. New York.
- Chickering 2014: Roger Chickering. *Imperial Germany and the Great War, 1914–1918*. Cambridge: Cambridge University Press
- Churchill 1948: Winston S. Churchill. *The Gathering Storm, Vol. 1 of The Second World War*. Boston: Houghton Mifflin.
- Cicero 2018: *The Republic and the Laws by Marcus Tullius Cicero*. Digireads.com Publishing.
- Clark 2015: Roland Clark. *Holy Legionary Youth. Fascist Activism in Interwar Romania*. Itaca and London: Cornell University.
- Clifford 1992: James Clifford. “Travelling cultures” in: L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds). *Cultural Studies*. London: Routledge.
- Codreanu 1940: Corneliu Zelea Codreanu. *Cărticica șefului de cuib [The Nest Leader's Manual]*. București: Editura Mișcării Legionare.
- Codreanu 1951: Corneliu Zelea Codreanu. *Circulări și manifeste [Circulars and Manifestoes]*. Madrid: Colectia Omul Nou.

- Codreanu 2000. Corneliu Zelea Codreanu. *Cărticica*. Bucharest: Șefului de cuib.
- Cohen 2004: Marc Cohen. *Identity, Persistence, and the Ship of Theseus*. Oxford: The Oxford Dictionary of Philosophy.
- Colin 1991: Amy Colin. *Paul Celan: Holograms of Darkness*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Collingwood 1946: Robin George Collingwood. *The Idea of History*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Collingwood 2017: Robin George Collingwood. *Essays in the Philosophy of History*. London: Read Books Ltd.
- Constantiniu 2011: Florin Constantiniu. *O istorie sinceră a poporului român [An Honest History of the Romanian People]*. Fourth edition. Bucharest: Univers Enciclopedic Gold.
- Crang 1998: Mike Crang. *Cultural Geography*, London: Routledge.
- Cubitt 1998: Geoffrey Cubitt. *Imagining Nations*. Manchester: Manchester University Press.
- Cvetković 2014: Zoran S. Cvetković. *Gebels gospodar istinite laži*. Beograd: Narodna knjiga.
- Damean 2016: Sorin Liviu Damean. *Carol I al României. Un monarh devotat/Carol I of Romania. A Devoted Monarch*. Suceava: Cetatea de Scaun.
- Dan 2009: Mariana Dan. „Stvarnost kao 'živa priča' i identitet kao borba za smisao”, u: *Filološki pregled*, XXXVI, Beograd: Filološki fakultet, str. 127–137.
- Dan 2019: Mariana Dan. *Elijade. Obrasci mita i stvarnosti danas*. Beograd: Filološki fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Daničić b.g.: Đuro Daničić. *Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*. Beograd: Jugoslovensko biblijsko društvo.
- Darwin 2011: Charles Darwin. *The origin of species*. London: Collins classics.
- Davies 2002: Peter Davies. *The Extreme Right in France, 1789 to the Present. From de Maistre to Le Pen*. London: Routledge.
- Deblin 2004: Alfred Deblin. *Berlin Alexanderplatz*. Prevela Snješka Knežević. Beograd: Rende.
- De Fontete 1999: Fransa De Fontete. *Rasizam*. Beograd: XX vek.
- De Gobineau 1967: Arthur De Gobineau. *The Inequality of Human Races*. New York: Howard Fertig.
- Deletant 2006: Dennis Deletant. *Hitler's Forgotten Ally: Ion Antonescu and His Regime, Romania 1940–1944*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Derek 1977: Aldcroft H. Derek. *From Versailles to Wall Street, 1919–1929*. London: Allen Lane.
- Descombes 1980: Vincent Descombes. *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP.
- De Tore 2001: Giljermo De Tore. *Istorija avangardnih književnosti*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Deutsch 1966: Karl Wolfgang Deutsch. *Nationalism and social communication*, Massachusetts: The M.I.T. Press.
- Dienke 2003: Hondius Dinke. *Return: Holocaust Survivors and Dutch Antisemitism*. Westport: Conn; London: Praeger.
- Diltaj 1980: Diltaj, Vilhelm. *Zasnivanje duhovnih nauka*. Beograd: Prosveta.
- Dilthey 1996: Wilhelm Dilthey. *Selected Works. Vol. IV: Hermeneutics and the Study of History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Djurant 2005: Vil i Ariel Djurant. *Napoleonovo doba. Istorija evropske civilizacije od 1789. do 1815*. Beograd: Vojnoizdavački zavod i Narodna knjiga.
- Dobrogeanu-Gherea 1910: Constantin Dobrogeanu-Gherea. *Neoiobăgia: studiu economico-sociologic al problemei noastre agrar*. București: Ed. Librăriei Socec.
- Dol 1971: Milo Dol. *Reč o Paulu Celanu*, u: *Letopis Matice srpske*, Novi Sad.
- Droz 1999: Žak Droz. *Istorija Nemačke*. Sa francuskog preveo Nikola Bertolino. Beograd: Plato, XX vek.
- Eagleton 2003: Terry Eagleton. *Marxism and Literary Criticism*. London and New York: Routledge.
- Eberhardt 2003: Piotr Eberhardt. *Ethnic Groups and Population Changes in Twentieth-Century Central Eastern Europe. History, Data, and Analysis*. London: M. E. Sharpe.
- Eco 1995: Umberto Eco. "Ur-Fascism." *New York Review of Books*, June 22.
- Edensor 2002: Tim Edensor. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford • New York Berg.
- Eliade 1959: Mircea Eliade. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. Translated from the French by Willard R, Trask. New York: Harper Torchbooks Harper & Brothers.
- Eliade 1963: Mircea Eliade. *Myth and Reality*, New York.
- Eliade 1969: Mircae Eliade. *The Quest: History and Meaning in Religion*. London: University of Chicago Press.
- Eliade 1978: Mircea Eliade. *Aspects du Mythe*. Paris: Idees/Gallimard.
- Eliade 2010: Mircae Eliade. *The Portugal Journal*. Translated from Romanian and with a Preface and Notes by Mac Linscott Ricketts. Albany: State University of New York Press.
- Elijade 1987: Mirča Elijade. *Na ulici Mantuleasa*. Prevela sa rumunskog Vojislava Stojanović Georgijević. Niš: Gradina.
- Elijade 2003: Mirča Elijade. *Sveto i profano*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Elijade 2020: Mirča Elijade. *Mitovi, snovi i misterije*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Encensberger 1980: Hans Magnus Encensberger. *Nemačka, Nemačka između ostalog*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

- Englund 2012: Axel Englund. *Still Songs: Music In and Around the Poetry of Paul Celan*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Epstein 2015: Catherine A. Epstein. *Nazi Germany: Confronting the Myths*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Erikson 2008: Erik Erikson. *Identitet i životni ciklus*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Erl, Nünning 2005: A. Erl, A. Nünning. "Where Literature and Cultural Memory Meet: Towards a Systematic Approach to the Concepts of Memory used in Literary Studies", in: *REAL: Yearbook for Research in English and American Literature. Literature, Literary History and Cultural Memory*, Vol. 21, Berlin-New York: Walter de Gruyter, pp. 261–294.
- Eskin et al. 2021: Michael Eskin, Karen Leeder, Marko Pajević (Eds.). *Paul Celan Today. Companions to Contemporary German Culture*. Volume 10. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
- Evans 2005: Richard Evans. *The Third Reich in Power*. New York: Penguin.
- Fabijeti 2002: Ugo Fabijeti, Roberto Maligeti, Vinčenco Matera. *Uvod u antropologiju. Od lokalnog do globalnog*. Prevela s italijanskog Mirela Radosavljević. Beograd: Clio.
- Farnell 2018: Brenda Farnell. "Techniques of the Body", in: Callan, H. (ed.). *The International Encyclopedia of Anthropology*. Wiley, 2018.
- Fél et al. 1969: Edit Fél, Tamás Hofer, Klára Csilléry. *Hungarian Folk Art*. Budapest: Corvina.
- Fénelon 1997: Fania Fénelon. *Playing for Time*. Syracuse, N.Y: Syracuse University Press.
- Fichte 1978: Johann Gottlieb Fichte. *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Flaker 1997: Aleksandar Flaker. *Avangarda, Teorija i istorija pojma*. Beograd: Narodna knjiga.
- Foucault 2002: Michel Foucault. *Power: Essential Works of Foucault 1984 Volume 3*. editor James D. Faubion. London: Penguin Books.
- Frank 2012: Joseph Frank. *Responses to Modernity: Essays in the Politics of Culture*. New York: Fordham University Press.
- Freud 1949: Sigmund Freud. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. London: Hogarth Press, 1949.
- Friedländer 1997: Saul Friedländer. *Nazi Germany and the Jews*. New York: Harper Perennial.
- Frojd 2005: Zigmund Frojd. *Antropološki ogledi*. Beograd: Prosveta.
- From 1979: Erih From. *Marksovo shvatanje čoveka*. Beograd: Grafos.
- Fuko 1998: Mišel Fuko. *Arheologija znanja*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad.
- Furseth, Repstad 2006: Inger Furseth, Pål Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion, Classical and Contemporary Perspectives*. Ashgate: Abigdon.
- Gärtner 1987: Marianne Gärtner. *The Naked Years: Growing up in Nazi Germany*. London: Chatto & Windus.

- Gažević 1970: Nikola Gažević. *Vojna enciklopedija. 1, Abadan – Brčko*. Beograd: Redakcija Vojne enciklopedije.
- Gažević 1972: Nikola Gažević (ur.). *Vojna enciklopedija. 4, Jakac – Lafet*. Beograd: Vojnoizdavački zavod i Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Gažević 1973/a: Nikola Gažević. *Vojna enciklopedija. 6, Nauloh – Podvodni*. Beograd: Redakcija Vojne enciklopedije.
- Gažević 1973/b: Nikola Gažević (ur.). *Vojna enciklopedija. 5, Lafos – Naukrat*. Beograd: Vojnoizdavački zavod i Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Gažević 1974/a: Nikola Gažević. *Vojna enciklopedija. 8, Ratna privreda – Spahije*. Beograd: Redakcija Vojne enciklopedije.
- Gažević 1974/b: Nikola Gažević (ur.). *Vojna enciklopedija. 7, Podvodno – Ratna mornarica*. Beograd: Redakcija Vojne enciklopedije.
- Gažević 1975: Nikola Gažević. *Vojna enciklopedija. 10, Tirani-Žužul*. Beograd: Redakcija Vojne enciklopedije.
- Gelner 1997: Ernest Gelner. *Nacije i nacionalizam*. Novi Sad: Matica srpska.
- Gidens 2007: Entoni Gidens. *Sociologija*. Beograd: Ekonomski fakultet.
- Gillett, Weiss-Sussex 2008: Robert Gillett, Godela Weiss-Sussex (eds). “*Verwisch die Spuren!*” *Bertolt Brecht’s Work and Legacy A Reassessment*. Amsterdam – New York: Rodopi.
- Gillette 2001: Aaron Gillette. *Racial Theories in Fascist Italy*. London, England, UK; New York, New York, USA: Routledge.
- Giran, Šmit 2006: Feliks Giran, Žoel Šmit. *Enciklopedija mitova i mitologije*. Beograd: Plato.
- Goebbels 1934: Joseph Goebbels. *Deutsches Frauentum. Signale der neuen Zeit. 25 ausgewählte Reden von Dr. Joseph Goebbels*. Munich: Zentralverlag der NSDAP.
- Goebbels 1942: Joseph Goebbels. *Michael – Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*. München: Zentralverlag der NSDAP Franz Eher Nachf.
- Goldberg, Rejner 2003: Dejvid Dž. Goldberg, Džon D. Rejner. *Jevreji. Istorija i religija*. Prevod Đorđe Trajković. Beograd: Clio.
- Grebing 1986: Helga Grebing. *Der „deutsche Sonderweg“ in Europa 1806–1945: Eine Kritik*. Stuttgart: Kohlhammer Urban-Taschenbücher.
- Green 1978: Gerald Green. *The Artists of Terezin*. New York: Hawthorne Books.
- Greif 2005: Gideon Greif. *We Wept Without Tears: Testimonies of the Jewish Sonderkommando from Auschwitz*. Connecticut: Yale University Press.
- Griffin 1993: Roger Griffin. *The Nature of Fascism*. London: Routledge.
- Griffin 2003: Roger Griffin. “Nationalism”, in: *Contemporary Political Ideologies*, R. Eatwell and A. Wright (eds.). New York: Continuum.

- Griffin 2007: Roger Griffin. *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Grimm 1993: Hans Grimm. *Volk ohne Raum. Ungekürzte Ausgabe in einem Band*. München.
- Grunberger 1971: Richard Grunberger. *A Social History of the Third Reich*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Gubar 2003: Susan Gubar. *Poetry after Auschwitz: Remembering What One Never Knew*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guibernau 1996: Montserrat Guibernau. *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*, Cambridge: Polity.
- Guibernau 2010: Montserrat Guibernau. *Migration and the rise of the radical right*. Policy network.
- Guss 2000: David. M. Guss. *The Festive State Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. London: University of California Berkeley.
- Guttsman 1981: Wilhelm Leo Guttsman. *The German Social Democratic Party, 1875–1933: from ghetto to government*. London: Allen & Unwin.
- Hajzinja 1996: Johan Hajzinja. *Patriotizam i nacionalizam u evropskoj istoriji do kraja devetnaestog veka*. Novi Sad: Prometej. Beograd: Tersit.
- Hallie 1979: Philip Hallie. *Lest Innocent Blood Be Shed*. London: Michael Joseph.
- Hans 2008: Kohn Hans. *The Idea of Nationalism: A Study of Its Origins and Background*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Hardy 2018: Duncan Hardy. *Associative Political Culture in the Holy Roman Empire: Upper Germany, 1346–1521*. Oxford: Oxford University Press.
- Harmer 2008: H. J. P. Harmer. *Friedrich Ebert: Germany*. London: Haus.
- Haste 2001: Cate Haste. *Nazi Women*. 4books.
- Hatab 1990: Lawrence Hatab. J. *Myth and Philosophy: A Contest of Truths*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Hayman 1976: Ronald Hayman. *Eugène Ionesco (World Dramatists)*. New York: Frederik Ungard Publishing Co.
- He, Yan 2008: J. R. He, J. R. Yan. “Discussions from Ethnic Identity to National Identity” in: *Journal of the Central University for Nationalities: Philosophy and Social Sciences Edition*, 3, pp. 5–12.
- Hegel 1986: Georg Vilhelm Fridrih Hegel. *Fenomenologija duha*. Beograd: BIGZ.
- Heidegger 1967: Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heiden 1944: Konrad Heiden. *Der Fuehrer: Hitler's Rise to Power*. trans. Ralph Manheim. Boston: Houghton Mifflin.
- Heilbronner 2004: Oded Heilbronner. “German or Nazi Antisemitism?”, in: *The Historiography of the Holocaust*. London: Palgrave Macmillan, pp. 9–23.

- Heinen 2006: Armin Heinen. *Legiunea 'Arhanghelul Mihail': O contribuție la problema fascismului internațional [The Legion of the Archangel Michael: A Contribution to the Problem of International Fascism]*. București: Humanitas.
- Heinz 2009: Linge Heinz. *With Hitler to the End – The Memoirs of Adolf Hitler's Valet*. S. Yorkshire: Frontline Books.
- Hejvud 2005: Endru Hejvud. *Političke ideologije. Uvod. Treće izdanje*. Prevela s engleskog Milanka Radić. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Hentea 2014: Marius Hentea. *TaTa Dada: the real life and celestial adventures of Tristan Tzara*. Cambridge: The MIT Press.
- Herder, 2003: Hari Herder. *Evropa u devetnaestom veku 1830–1880*. Beograd: Clio.
- Herder 1989: Johan Gotfrid Herder. *Rasprava o poreklu jezika*. Prevela Olga Kostrešević. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Herf 2006: Jeffrey Herf. *The Jewish Enemy Nazi Propaganda during World War II and The Holocaust*. Cambridge, Massachusetts London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hese 2017: Herman Hese. *Stepski vuk*. Prevela Milica Simić. Beograd: Miba books.
- Heveler 1990: Kasper Heveler. *Muzički leksikon (Priručnik za ljubitelje muzike)*. Novi Sad: Matica srpska.
- Hight 1985: Eleanor M. Hight. *Moholy-Nagy: photography and film in Weimar Germany*. Wellesley, Mass.: Wellesley College Museum.
- Hitchins 1994: Keith Hitchins. *Rumania, 1866–1947*. Oxford: Clarendon Press.
- Hitler 2011: Adolf Hitler. *Majn Kampf*. Preveo Smiljanić, Radomir. Celovito izdanje na srpskom jeziku sa polemičkim komentarima. Beograd: Beoknjiga.
- Hobsbawm, Ranger 1983: Eric Hobsbawm, Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Oxford: Blackwell.
- Höch 2004: *Hannah Höch. Album*. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz.
- Hodge, Kress: 1993: Robert Hodge, Gunther Kress. *Language as Ideology*. London: Routledge.
- Hodges 1915: Henry Green Hodges. *The Doctrine of Intervention*. Princeton: Banner Press.
- Hogan 2009: Patrick Hogan. *Understanding Nationalism: On Narrative, Cognitive Science, and Identity*. Columbus: The Ohio State University Press.
- Horkhajmer 1970: Maks Horkhajmer. *Tradicionalna i kritička teorija*. Beograd: BIGZ.
- Horkheimer, Adorno 1947: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag N.V.
- Horkheimer 1961: Max Horkheimer. "The German Jews", in: *Critique of Instrumental Reason: Lectures and Essays Since the End of WWII*, London-New York: Verso, pp. 101–118.

- Huhn 2006: Tom Huhn. *Introduction Thoughts beside Themselves*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl 1970: Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy.
- Iancu 1978: Carol Iancu. *Les Juifs en Roumanie (1866–1919): De l'exclusion a l'emancipation*. Aix-en-Provence: Editions de l'Universite de Provence.
- Iordachi 2019: Constantin Iordachi. *Liberalism, Constitutional Nationalism, and Minorities: The Making of Romanian Citizenship*. Brill.
- Iorga 1910: Nicolae Iorga. *Chestiunea evreiască la Cameră. O interpelare, cu o introducere de A. C. Cuza*. Valenii-de-munte: Neamul românesc.
- Iorga 1913: Nicolae Iorga. *Istoria evreilor in țerile noastre (The history of the Jews in our country)*. *Analele Academiei Române, Seria II, vol. XXXVI* 202–12.
- Jäckel 1980: Eberhard Jäckel. „Adolf Hitler, letter to Konstantin Hierl, July 3, 1920”, in: *Hitler: Sämtliche Aufzeichnungen, 1905–1924*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Jäckel 1981: Eberhard Jäckel. *Hitler's World View: A Blueprint for Power*. Cambridge: MA.
- Jay 1985: Martin Jay. “The Frankfurt School in Exile”, in: *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press.
- Jelavich 1983: Barbara Jelavich. *History of the Balkans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins 2015: Ryan Jenkins. *World War I: Soldier Stories: The Untold Soldier Stories on the Battlefields of WWI*. Success First Publishing .
- Jensen 2007: Gary F. Jensen. *The Path of the Devil: Early Modern Witch Hunts*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield.
- Jerković 2015: Vladimir Jerković. *Himlerova Anenerbe i Tacitova Germanija (opasna knjiga u opasnim vremenima)*. Sombor: Gradska biblioteka Karlo Bijelicki.
- Jerotić 1974: Vladeta Jerotić. *Psihoanaliza i kultura*. Beograd: Beogradski izdavački zavod.
- Jochmann1980: Werner Jochmann (ed.). “Adolf Hitler, Monologues on July 11–12, 1941 and February 17, 1942”, in: *Monologe im Führerhauptquartier 1941–1944: Die Aufzeichnungen Heinrich Heims*. Hamburg: Albrecht Knaus.
- Johnson 2013: Peter Johnson. *Collingwood's The Idea of History*. London, New York: Bloomsbury Publishing Plc.
- Jonesko 2008: Ežen Jonesko. *Nosorog, Stolice*. Beograd: Paideia.
- Jonesku 2018: Naje Jonesku. „Predgovor” u: Sebastijan, Mihail. *Već dve hiljade godina... Preveo s rumunskog Đura Miočinović*. Beograd: Clio.
- Jovanović 2006: Radomir Jovanović. *Veliki leksikon stranih reči i izraza*. Beograd: Alnari.
- Kafka 2004: Franc Kafka. *Pismo ocu*. Beograd: Filip Višnjić.

- Kafka 2013/a: Franc Kafka. *Presuda – sabrane pripovetke*. Preveo Branimir Živojinović. Beograd: Laguna.
- Kafka 2013/b: Franc Kafka. *Proces*. Prevela Vida Pečnik. Beograd, Otvorena knjiga.
- Kafka 2015/a: Franc Kafka. *Zamak*. Preveo Predrag Milojević. Beograd: Nova knjiga.
- Kafka 2015/b: Franc Kafka. *Preobražaj*. Preveo Jovica Aćin. Beograd: Bukefal.
- Kaiser 1920/a: Georg Kaiser. *Gas: Schauspiel in fünf Akten*. Potsdam: Gustav Kiepenheuer.
- Kaiser 1920/b: Georg Kaiser. *Gas: Schauspiel in drei Akten*. Teil 2. Potsdam: G. Kiepenheuer.
- Kant 1970: Imanuel Kant. *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura.
- Kecmanović 2001: Dušan Kecmanović. *Etnička vremena*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Kelley 1998: Donald Kelley. “Romanian Cultural and Political Identity”, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59 (4), pp. 735–738.
- Kemp 2016: Wolfgang Kemp. *Wir haben ja alle Deutschland nicht gekannt: Das Deutschlandbild der Deutschen in der Zeit der Weimarer Republik*. Heidelberg: Heidelberg University Publishing (heiUP).
- Keršo 2003: Jan Keršo. *Hitler 1889–1936: Hibris*. Beograd: Utopija.
- Kersten 1991: Kurt Kersten. *Bismarck i njegovo doba*. Beograd: Nolit
- Kjerkegor 2015: Seren Kjerkegor. *Ili-ili*. Preveo sa nemačkog Milan Tabaković. Beograd: Službeni glasnik.
- Klajn, Šipka 2006: Ivan Klajn, Milan Šipka. *Veliki rečnik stranih reči i izraza*. Novi Sad: Prometej.
- Kogălniceanu b.g: Mihail Kogălniceanu. *Fragments tirés des chroniques moldaves et valaques (Fragments drawn from the Moldavian and Wallachian chronicles)*. Open Edition Books. Vol. 2.
- Kohler 1916: Max Kohler. *Jewish Disabilities in the Balkan States. American Contributions toward their Removal, with the Particular Reference to the Congress of Berlin*. Philadelphia: Publications of the American Jewish Historical Society.
- Kolingvud 2003: Robin Dž. Kolingvud. *Ideja istorije*. Beograd: Službeni list SCG.
- Konstantinović 2010: Milica Konstantinović. *Istorija, nacija, Holivud: filmski mjuzikl (negde iza mjuzikla)*. Beograd: Univerzitet umetnosti u Beogradu, Interdisciplinarne studije, Teorija umetnosti i medija.
- Koonz 1991: Claudia Koonz. *Mütter im Vaterland: Frauen im Dritten Reich*. Freiburg: Kore.
- Koschorke 2017: Albrecht Koschorke. “Ideology in Execution: On Hitler’s Mein Kampf”, in: Koschorke, Albrecht, Kaminskij, Konstantin. *Tyrants Writing Poetry*. Budapest–New York: Central European University Press (Originally published in German as *Despoten Dichten. Sprachkunst und Gewalt* in 2011 by Konstanz University Press).
- Kostantinović 1987: Zoran Kostantinović, i dr. *Nemačka književnost*, knjiga II. Beograd: Nolit i Svetlost.

- Kostrenčić 1961: Marko Kostrenčić (ured.). *Enciklopedija leksikografskog zavoda*. 5, Majmonid-Pérez. Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ.
- Kostrenčić i dr. 1955: Marko Kostrenčić, Miroslav Krleža, Milan Gecan. *Enciklopedija leksikografskog zavoda*. 1, A-Castelnau. Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ.
- Krebs 2012: Christopher B. Krebs. *A Most Dangerous Book. Tacitus's Germania From The Roman Empire To The Third Reich*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Krieck 1941: Ernst Krieck. *Nationalpolitische Erziehung*. Leipzig.
- Kropotkin 2017: Petr Kropotkin. *Uzajamna pomoć: faktor evolucije*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Kuk 2005: Dejvid A. Kuk. *Istorija filma I. Prevela sa engleskog Mirjana Nikolajević*. Beograd: Clio.
- Kuljić 1987: Todor Kuljić. *Fašizam*, Beograd: Nolit.
- Kuljić 2002: Todor Kuljić. *Prevladavanje prošlosti: Uzroci i pravci promene slike istorije krajem XX veka*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Kuljić 2006: Todor Kuljić. *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja štampa.
- Kuljić 2013: Todor Kuljić. *Anatomija desnice: Izbor iz publicističkih radova 1978–2013*. Beograd: Čigoja štampa.
- Kuper 2004: Dejvid Kuper. E. *Svetska filozofija. Istorijski uvod*. Sa engleskog preveli Ljiljana Petrović (5–289) i Predrag Šaponja (290–572). Novi Sad: Svetovi.
- Lacan 2006: Jacques Lacan. *The mirror stage as formative of the function of the I*. New York London: W.W. Norton & Company.
- Lachman 1997: Renate Lachman. *Memory and Literature: Intertextuality in Russian Modernism. Theory and History of Literature*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Landman 2008: Todd Landman. *Issues and methods in comparative politics*. London: Routledge.
- Leerssen 2007: Joep Leerssen. "Imagology. History and method", in: Beller, Manfred, Leerssen, Joep. *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Lehnert, Wessel 2004: Herbert Lehnert, Eva Wessell. *A Companion to the Works of Thomas Mann* NY: Camden House.
- Lekić 2013: Miodrag Lekić. *Istorija Italije od Kavura do Montija (1861–2011)*. Beograd: Smart Studio.
- Levin 2008: Ben Levin. *Curriculum policy and the politics of what should be learned in schools*. New York: The Sage handbook of curriculum and instruction.
- Ley 1937: Robert Ley. *Schicksal — ich glaube!, Wir alle helfen dem Führer*. Munich: Zentralverlag der NSDAP.
- Lok 1962: Džon Lok. *Ogled o ljudskom razumu, I-II*. Beograd: Kultura.

- Lok 1978: Džon Lok. *Dve rasprave o vladi*. Beograd: Mladost.
- Longerich 2010: Peter Longerich. *Holocaust: The Nazi Persecution and Murder of the Jews*. Oxford: Oxford University Press.
- Lovinescu 1992: Eugen Lovinescu. *Istoria civilizației române moderne*. vol. II, *Forțele reacționare*. București: Minerva.
- Lukacs 1997: John Lukacs. *The Hitler of History*. New York: Alfred A. Knopf.
- Lyon 2006: James K. Lyon. *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951–1970*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Lyotard: 1984: Jean-François Lyotard. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Macrin 1935: Gheorghe Macrin. *O nouă școală românească: Taberele de muncă' [A New Romanian School: The Work Camps]*, u: *Însemnări sociologice* 1.
- Mak 2012: Hert Mak. *U Evropi – Putovanje kroz dvadeseti vek*. Smederevo: Heliks.
- Man 1980/a: Tomas Man. *Doktor Faustus I. Život nemačkog kompozitora Adrijana Leverkina. Ispričao jedan prijatelj*. Novi Sad: Matica srpska.
- Man 1980/b: Tomas Man. *Doktor Faustus II. Nastanak doktora Faustusa*. Novi Sad: Matica srpska.
- Man 2003: Tomas Man. *Čarobni breg*. Preveli dr Miloš Đorđević i Nikola Polovina. Beograd: Mono & Mañana.
- Man 2012: Tomas Man. *O nemačkoj republici, politički spisi i govori u Nemačkoj*. Beograd: Albatros plus – Službeni glasnik.
- Mandell 1972: Richard Donald Mandell. *The Nazi Olympics*. London: Souvenir Press.
- Mangalam 2015: B. Mangalam. *Who's Afraid of Rhinoceritis? Ionesco Eugene. Rhinoceros*. London: Calder Publications.
- Mann 1993: Michael Mann. *The Sources of Social Power* (Vol. 2). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Marino 1980: Adrian Marino. *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Marino 1998: Adrijan Marino. *Poetika avangarde*. Beograd: Narodna knjiga/Alfa.
- Martini 1971: Martini, Fric. *Istorija nemačke književnosti*. Preveli Vera Stojić i Branimir Živojinović. Beograd: Nolit.
- Martins 2020: Carlos Manuel Martins. *From Hitler to Codreanu: The Ideology of Fascist Leaders*, London: Routledge.
- Marx 2003: Anthony Marx. *Faith in Nation*. New York: Oxford University Press
- Mattogno 2016: Carlo Mattogno. *Inside the Gas Chambers: The Extermination of Mainstream Holocaust Historiography*. Uckfield, East Sussex: Castle Hill Publishers.

- Mayall 2003: James Mayall. "Fascism and Racism", in: Ball, Terence (ed.). *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McEvelley 2005: Thomas McEvelley: *The Triumph of Anti-Art*. New York: Documentext.
- McGowan 2002: Lee McGowan. *The Radical Right in Germany 1870 to the Present*. London, New York: Routledge.
- McGrath 2002: Ian McGrath. *Materials Evaluation and Design for Language Teaching*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McMahon 2007: Richard McMahon. *The Races of Europe: Anthropological Race Classification of Europeans 1839–1939*. Florence: European University Institute.
- Mecler 2013: Mecler. *Leksikon avangarde*. Priredili Hubert van den Berg i Valter Fenders. Prevela s nemačkog Spomenka Krajčević. Beograd: Službeni glasnik.
- Mejer 2015: Dž. Dž. Mejer. *Svet se ruši – Povest o Velikom ratu – 1914–1918*. S engleskog preveo Dragan Jovanović. Beograd: IK Filip Višnjić.
- Melidon 1874: George Radu Melidon. *Manualul învățietorului sau Elemente de pedagogie practica în usul școlilor populare. [The Teacher's Textbook or Elements of Practical Pedagogy for Popular Schools]*. București: Tip. Națională, ant. C. N. Rădulescu.
- Michael 2005: Robert Michael. *A Concise History of American Antisemitism*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Michel 1999: Kai Michel. *Vom Poeten zum Demagogen. Die schriftstellerischen Versuche Joseph Goebbels'*. Cologne: Böhlau.
- Midgley 2004: Mary Midgley. *The Myths We Live By*. New York: Routledge.
- Milosavljević 1985: Petar Milosavljević. *Metodologija proučavanja književnosti*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Mitrović 2009: Andrej Mitrović. *Fašizam i nacizam*. Beograd: Čigoja štampa.
- Moor 2009: Gregory Moor (ed). *Fichte. Addresses to the German Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morar 2012: Ovidiu Morar. *Intelectualii români și chestia evreiască*, in Problema evreiască, Christi Aura (ed.), București: Idea Europeana.
- Mos 2005: Džordž L Mos. *Istorija rasizma u Evropi*. Beograd: Službeni glasnik.
- Mosse 1966: George L. Mosse. *Nazi Culture*. New York: Grosset and Dunlap.
- Mosse 1996: George L. Mosse. *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. Oxford.
- Mosse 1998: George L. Mosse, George. *The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism*. New York Howard Fertig.
- Motta 2019: Giuseppe Motta. "Nationalism and Anti-Semitism in an Independent Romania". in: *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 8(2).

- Mudde 2007: Cas Mudde. *Populist radical right parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mudde 2016: Cas Mudde. *The Study of Populist Radical Right Parties: Towards a Fourth Wave*. C-REX Working Paper Series, 1, pp. 1–23.
- Mumford 2012: Stephen Mumford. *Metaphysics – A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagy-Talavera 2001: Nicholas Nagy-Talavera. *The Green Shirts and the Others: A History of Fascism in Hungary and Romania*. Iași and Oxford: Center for Romanian Studies.
- Nedeljković 2013: Nevenka Nedeljković. *Srpske slave. Čuvari ognjišta*. Beograd: Mladinska knjiga.
- Neiberg 2019: Michael Neiberg. *The Treaty of Versailles*. Oxford: Oxford University Press, Incorporated.
- Niče 2015: Fridrih Niče. *Vesela nauka*. Beograd: Dereta.
- Niče 2020: Fridrih Niče. *Rođenje tragedije*. Beograd: Dereta.
- Nietzsche 2000: Friedrich Nietzsche. “Beyond Good And Evil”, in: Kaufmann, Walter (ed). *Basic Writings of Nietzsche*. New York: Modern Library.
- Nojman 2011: Iver B. Nojman. *Upotrebe drugog: „Istok” u formiranju evropskih identiteta*. Beograd: Službeni glasnik i Beogradski centar za bezbednosnu politiku.
- Ocetea 1979: Andrej Ocetea. *Istorija rumunskog naroda*. Novi Sad: Matica srpska.
- Oisteanu 2001: Andrei Oisteanu. *The Image of the Jew in Romanian Culture*. Bucharest: Humanitas.
- Oisteanu 2009: Andrei Oisteanu. *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Oldson 1991: William Oldson. *A Providential Anti-Semitism: Nationalism and Polity in Nineteenth Century Romania*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Ornea 1999: Zigu Ornea. *The Romanian Extreme Right. The Nineteen Thirties*. English translation by Eugenia Maria Popescu. New York: Columbia University Press.
- Overy 1984: Richard James Overy. *Goering: the 'Iron Man'*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Paul 2005: Irmgard Paul. *On Hitler's Mountain: My Nazi Childhood*. New York: William Morrow Paperbacks.
- Pavletić 1965: Vlatko Pavletić. (priredio). *Pjesma nad pjesmama*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Payne 1980: Stanley Payne. *Fascism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Payne 2006: Stanley Payne. *A History of Fascism*. London: Routledge.
- Peters 2014: Olaf, Peters. *Degenerate art: the attack on modern art in Nazi Germany, 1937*. Munich: Prestel.

- Petley 2009: Julian Petley. *Censorship: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld.
- Petrescu 1993: Cezar Petrescu. *Cei tni regi (The three kings)*. Bucharest: Editura Abeona.
- Petreu 2016: Marta Petreu. *Generatia '27 intre Holocaust si Gulag. Mircea Eliade si Klaus Mann despre generatia tinara*. Bucharest: Polirom.
- Petropoulos 1996: Jonathan Petropoulos. *Art as Politics in the Third Reich*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Peukert 1989: Detlev Peukert. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Pflanze 1968: Otto Pflanze. *The unification of Germany, 1848–1871*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Pine 2010: Lisa Pine. *Education in Nazi Germany*. Oxford: Berg.
- Platon: 2013: Platon. *Država*. Beograd: Dereta.
- Platon 2000: Platon. *Državnik*. Beograd: Plato.
- Poliakov 1977: Léon Poliakov. *The Aryan myth: a history of racist and nationalist ideas in Europe*. New York: New American Library.
- Pop 1998: Ioan-Aurel Pop. *Natiunea româna medievala. Solidaritati etnice românești în secolele XIII-XVI*. Bucarest: Editura Enciclopedică.
- Popov 1989: Čedomir Popov. *Građanska Evropa (1770–1871)*. Druga knjiga. Politička istorija Evrope. Novi Sad: Matica srpska.
- Pozzolini, Showstack 1970: Anne A. Pozzolini, F. Showstack. *Antonio Gramsci: An Introduction to His Thought*. London: Pluto Press.
- Prikop 2018: Lučijan Prikop. „Prolegomena za jednu estetiku konflikta. Slučaj *Već dve hiljade godina...*”, u: Sebastijan, Mihail. *Već sve hiljade godina...* Preveo s rumunskog Đura Miočinović. Beograd: Clio.
- Radbruch 1998: Gustav Radbruch. *Filozofija prava*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu – Centar za publikacije.
- Radovanović 1965: Milutin Radovanović. *Zoologija. Drugi deo. Sistematika životinja*. Beograd: Narodna knjiga.
- Radu 1990: Ioanid, Radu. *The Sword of the Archangel: Fascist Ideology in Romania-East European Monographs*. New York: Columbia University Press.
- Ramet 2010: Sabrina Ramet. “Defining the radical right. Values and behaviors of organized intolerance in post-communist central and Eastern Europe”, in: Ramet, Sabrina (ed.) *Radical Right in Central and Eastern Europe since 1989*. University Park, PE: Pennsylvania State University Press, pp. 3–28.
- Reagin 2007: Nancy R. Reagin. *Sweeping the German Nation Domesticity and National Identity in Germany, 1870–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Remark 1986: Erih Marija Remark. *Na zapadu ništa novo*. Subotica: Minerva.

- Ricketts 2014: Mac Linscott Ricketts. "Mircae Eliade and the Terror of History" in: Gligor, Mihaela. *Mircea Eliade between the History of Religions and the Fall into History*. Presa Universitară Clujeană.
- Ricoeur 2004: Paul Ricoeur. *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language*. London and New York: Routledge.
- Rilke 1964: Rajner Maria Rilke. *Zapisi Maltea Lauridsa Brigea*. Preveo Oto Šolc. Beograd: Beogradski grafički zavod.
- Rittner, Myers 1986: Carol Rittner, Sondra Myers. *The Courage to Care: Rescuers of Jews during the Holocaust*. New York: New York University Press.
- Riz 2004: Viljem Riz. *Rečnik. Filozofija i religija. Istočna i zapadna misao*. Beograd: Dereta.
- Rousseau 1895: Jean-Jacques Rousseau. *The Social Contract or Principles of Political Right*. New York: Charles Scribner s Sons.
- Rozenberg 2013: Alfred Rozenberg. *Mit dvadesetog veka*. Beograd: METAPHYSICA.
- Rühle-Gerstel 2022: Alice Rühle-Gerstel. *Der Umbruch oder Hanna und die Freiheit*. Berlin: AvivA.
- Rust 1936: Bernhard Rust. *National Socialist Germany and the Pursuit of Learning*. Hamburg.
- Sabolči 1997: Mikloš Sabolči. *Avangarda i neoavangarda*, Beograd: Narodna knjiga.
- Sadul 1960: Sadul, Žorž. *Život Čarlija Čaplina. Njegovi filmovi i njegovo vrijeme*. Sarajevo: Izdavačko preduzeće Veselin Masleša.
- Sand 2010: Shlomo Sand. *The Invention of the Jewish People*. Translated by Yael Lotan. London: Verso.
- Sandqvist 2006: Tom Sandqvist. *Dada East: The Romanians of Cabaret Voltaire*. Cambridge: The MIT Press.
- Scheff 1994: Thomas Scheff. "A Theory of Ethnic Nationalism", in: *Social Theory and the Politics of Identity*, Craig Calhoun (ed.). Massachusetts: Blackwell Publishing, pp. 277–303.
- Scheibe 1986: Karl Scheibe. "Self narratives and adventure", in: *Narrative psychology: The storied nature of human conduct*, T. Sarbin, (ed.). NY: Praeger Publishers, pp. 129–152.
- Schiller 2003: Friedrich Schiller. *Wilhelm Tell*. IndyPublish.
- Schmalenbach 1984: Werner Schmalenbach. *Kurt Schwitters*. Prestel Verlag.
- Schmidt 1996: James Schmidt. *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth-century questions*. Berkeley: University of California Press.
- Schmitt, Radu 2017: Jens Oliver Schmitt, Sorin Radu. *Politics and Peasants in Interwar Romania. Perceptions, Mentalities, Propaganda*. United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing.
- Schwitters 1966: Kurt Schwitters. *Auguste Bolte*. Zürich; Hamburg: Arche.
- Schwitters 2004: Kurt Schwitters. *Anna Blume und ich: die gesammelten Anna Blume-Texte*. Zürich; Hamburg: Arche.

- Schwitters 2019: Kurt Schwitters. „Die Zwiebel”, in: Schwitters, Kurt. *Anna Blume*. Texte zu Anna Blume und Merz. Grafrath: Boer Verlag.
- Sebastian 1990: Mihail Sebastian. *De două mii de ani...; Cum am devenit huligan*. Humanitas.
- Sebastian 2000: Mihail Sebastian. *Journal 1935–1944: The Fascist Years*. Translated from Romanian by Patrick Cammiller. Chicago: Ivan R. Dee.
- Sebastijan 2018: Mihail Sebastijan. *Već sve hiljade godina...* Preveo s rumunskog Đura Miočinović. Beograd: Clio.
- Ševalije, Gerbran 2004: Žan Ševalije, Alen Gerbran. *Rečnik simbola. Mitovi, snovi, običaji, postupci, oblici, likovi, boje, brojevi*. Novi Sad: Stylos.
- Short 1991: Robert Short. “Dada and Surrealism”, in: *Modernism 1890–1930*, Malcom Bradbury and James McFarlane (eds.). London: Penguin books, pp. 295.
- Sima 1995: Horia Sima. *The History of the Legionary Movement*. Liss: The Legionary Press.
- Simion 2016: Eudjen Simion. *Rumunski egzistencijalizam i evropska metafizika*. Beograd: Filip Višnjić.
- Sington, Weidenfeld 1942: Derrick Sington, Arthur Weidenfeld. *The Goebbels Experiment*. London: Longmans.
- Širer 2015: Vilijam L Širer. *Uspon i pad Trećeg rajha – istorija nacističke Nemačke*. Beograd: IK Filip Višnjić.
- Šlajermaher 2002: Fridrih Šlajermaher. *Hermeneutika i kritika s primjenom na Novi Zavjet*. Zagreb: Demetra.
- Slavici 2000: Ioan Slavici. *Primele si ultimele*. București: Curtea Veche.
- Smit 2010: Antoni D. Smit. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Smith 1994: Pamela H Smith. *The business of alchemy: science and culture in the Holy Roman Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith 1998: Anthony Smith. *Nationalism and Modernism*. London: Routledge.
- Snyder 1998: Louis L Snyder. *Encyclopedia of the Third Reich*. Ware: Wordsworth Editions.
- Sokolović 2006: Džemal Sokolović. *Nacija protiv naroda*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Solar 2003: Milivoj Solar. *Povijest svjetske književnosti*. Zagreb: Golden marketing.
- Solar 2005: Milivoj Solar. *Suvremena svjetska književnost*. Novi Sad: Školska knjiga.
- Šopenhauer 1981: Artur Šopenhauer. *Svet kao volja i predstava I*. Novi Sad: Matica srpska.
- Sorel 2009: Sanjin Sorel. *Hrvatsko avangardno pjesništvo*. Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci.
- Sova et al. 2011: Dawn Sova, Margaret Bald, Nicholas Karolides. *120 Banned Books: Censorship Histories of World Literature*. New York: Checkmark Books.

- Speer 1972: Albert Speer. *Sjećanja iz Trećeg Reicha*. S njemačkoga preveo Tomislav Kurpis. Rijeka: „Otokar Keršovani”.
- Spencer 1898–1899: Herbert Spencer. *The principles of biology*. London [etc.]: Williams and Norgate.
- Špengler 1989: Oswald Špengler. *Propast Zapada*. Beograd: Književne novine.
- Špet 1998: Gustav G Špet. „Šlajermaher”, u: *Filozofijska hermeneutika*. Zagreb.
- Stanarević 1998: Rada Stanarević. *Montaža, avangarda, književnost*. Beograd: Narodna knjiga Alfa.
- Steinweis 2009: Alan E Steinweis. *Kristallnacht 1938*. Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press.
- Stephenson, Papadopoulos 2003: Niamh Stephenson, Dimitris Papadopoulos. *Analysing everyday experience: Social research and political change*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Stephenson 1974: Ann Jill Russell Stephenson. *Women in German society, 1930–1940*. Edinburgh: The University of Edinburgh.
- Stern 1915: Adolphe Stern. *Din viața unuiu Evreu-Român*. București: Progresul.
- Surber 1998: Jere Paul Surber. *Culture and Critique: An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies*. Boulder, CO: Westview Press.
- Tacit 2002: Tacit. *Germanija*. Beograd: Čigoja štampa.
- Thomson, Sacks 2007: Peter Thomson, Glendyr Sacks (editors). *The Cambridge Companion to Brecht*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todorova 2009: Maria Todorova. *Imagining the Balkans*. Oxford New York: Oxford University Press, Inc.
- Todorova 2010: Maria Todorova. *Dizanje prošlosti u vazduh*. Prevela s engleskog Slobodanka Glišić. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Toller 2014: Ernst Toller. *Masse-Mensch: ein Stück aus der sozialen Revolution des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Toller 2018: Ernst Toller. *Die Wandlung: das Ringen eines Menschen*. London: Forgotten Books.
- Tönnies 2019: Ferdinand Tönnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Țurcan 1936: Ion Țurcan. ‘Tabere și șantiere’, *Însemnări sociologice [Sociological Notes]*, 2: 19.
- Ullrich 2016: Volker Ullrich. *Hitler. Ascent 1889–1939*. Translated from German by Jefferson Chase. London: The Bodley Head.
- Ungerer 1998: Tomi Ungerer. *A Childhood under the Nazis*. New York: Roberts Rinehart Pub.
- Urry 2000: John Urry. *Sociology Beyond Societies*, London: Routledge.

- Vaget 2004: Hans Rudolf Vaget. "‘German’ Music and German Catastrophe: A Re-Reading of Doktor Faustus", in: Herbert Lehnert, Eva Wessell. *A Companion to the Works of Thomas Mann* NY: Camden House, pp. 221-245.
- Vago 1993: Raphael Vago. "The Traditions of Antisemitism in Romania". in: *Patterns of Prejudice*, 27, pp. 107-19.
- Van Dilmen, 2010: Rihard Van Dilmen. *Istorija. Leksikon pojmova*. Prevela sa nemačkog Ranka Gašić. Beograd: Clio.
- Veber 2006: Maks Veber. *Politički spisi*. Beograd: Filip Višnjić, Službeni glasnik.
- Verezan i dr. 2001: Fernan Verezan, Adrijan Marino, Žilber Debišše, Žak de Dekker, Alajn Van Kruthen, Mišel Dipuis. *Književni žanrovi i tehnike avangarde*. Beograd: Narodna knjiga.
- Vincent 1997: Paul C. Vincent. *A Historical dictionary of Germany's Weimar Republic, 1918–1933*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Vistrih 2012: Robert S. Vistrih. *Antisemitizam: najstarija mržnja*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Volovici 1991: Leon Volovici: *Nationalist Ideology and Antisemitism: The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*. Translated from Romanian by Charles Kormos. Oxford-New Yourk-Seoul-Tokyo: Pergamon Press.
- Vondung 2005: Klaus Vondung. "National Socialism as a Political Religion: Potentials and Limits of an Analytical Concept", in: *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6.
- Von Rohr Scaff 2004: Susan Von Rohr Scaff. "Doctor Faustus", in: Robertson, Ritchie. *The Cambridge Companion to Thomas Mann*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Von Treitschke 2013: Heinrich Von Treitschke. *Germany, France, Russia and Islam*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Vučković 1984: Radovan Vučković. *Moderni pravci u književnosti*. Beograd: Prosveta, Nolit, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Waldrop 2003: Rosmarie Waldrop. *Paul Celan. Collected Prose*. Carcanet: Manchester.
- Walsh 2006: Stephen Walsh. *Stravinsky: The Second Exile: France and America, 1934–1971*. New York: Knopf.
- Weber 1966: Eugen Weber. *Romania. The European Right: A Historical Profile*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Wehler 2003: Hans Ulrich Wehler. *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949. München: Beck.
- Weinstein-Dobbs 2015: Idit Weinstein-Dobbs. *Spinoza's Critique of Religion and its Heirs: Marx, Benjamin, Adorno*. New York: Cambridge University Press.
- Weyrather 2015: Irmgard Weyrather. *Muttertag und Mutterkreuz: Der Kult um die »deutsche Mutter« im Nationalsozialismus (Die Zeit des Nationalsozialismus. "Schwarze Reihe")*. Frankfurt am Main: FISCHER Taschenbuch.

- White, White 2010: John J. White, Ann White. *Bertolt Brecht's 'Furcht und Elend des Dritten Reiches' A German Exile Drama in the Struggle against Fascism*. Rochester, New York: Camden House.
- White 1973: Hayden White. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Whitman 1899: Sidney Whitman. *Reminiscences of the King of Roumania*. New York and London: Harper & Brothers.
- Wiesel 2004: Elie Wiesel. *Final report of the International Commission on the Holocaust in Romania*. Bucharest: International Commission on the Holocaust in Romania.
- Williams 2006: Michelle Hale Williams. *The Impact of Radical Right-Wing Parties in West European Democracies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wohl 1979: Robert Wohl. *The Generation of 1914*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Woodard 2004: Roger Woodard, D. *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Xenopol 1879: Alexandru Dimitrie Xenopol. *Istoria românilor*. București.
- Xenopol 1890: Alexandru Dimitrie Xenopol. *Istoria românilor: pentru clasele primare de ambe-sexele. [The History of Romanians: for Primary Schools of both Sexes]*. Iași: Editura Librăriei „Școalelor” Frații Șaraga.
- Ziblatt 2006: Daniel Ziblatt. *Structuring the State: The Formation of Italy and Germany and the Puzzle of Federalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Zilbert 1981: Edward R Zilbert. *Albert Speer and the Nazi Ministry of Arms: economic institutions and industrial production in the German war economy*. Rutherford; London: Fairleigh Dickinson University Press: Associated University Presses.
- Žukovski, Subteljni 2018: Arkadij Žukovski, Orest Subteljni. *Kratka istorija Ukrajine*. Beograd: Dan Graf.
- Џувара 2020: Њагу Џувара. *Кратка историја Румуна*. С румунског превео Миљурко Вукадиновић. Београд: Албатрос плус.
- Андерсон 2003: Метју С. Андерсон. *Европа у осамнаестом веку 1713–1789*. Превели с енглеског: Соња Деканић, Бранислава Радевић-Стојиљковић, Дејан Стојиљковић. Београд: Clio.
- Бихаљи-Мерин 1978/а: Ото Бихаљи-Мерин, Петар Бибић. *Мала енциклопедија Просвета: општа енциклопедија. 2: Југославија: К-II*. Београд: Prosveta.
- Бихаљи-Мерин 1978/б: Ото Бихаљи-Мерин. *Мала енциклопедија Просвета. Књ. 3, Р-Ш: општа енциклопедија*. Београд: Prosveta.
- Бихаљи-Мерин 1978/с: Ото Бихаљи-Мерин, *Мала енциклопедија Просвета. општа енциклопедија. 1, А-Ј*. Београд: Просвета.

- Гутман, Шацкер 2010: Лисраел Гутман, Хаим Шацкер. *Холокауст и његово значење*. Превод с хебрејског језика Ана Шомло и Ела Крстић. Београд: Завод за уџбенике.
- Димитријевић 2021/а: Владимир Димитријевић. „Метафизика и меци. Румунија између два светска рата”, у: Кукић, Бранко (ур). *Часопис за књижевност, уметност и културу Градац. Гвоздена гарда*. Број 221-222. Чачак: Дом културе Чачак и Уметничко друштво Градац, str. 6–27.
- Димитријевић 2021/б: Владимир Димитријевић. „Међуратни румунски аутохтонизам. Услови и исходи”, у: Кукић, Бранко (ур). *Часопис за књижевност, уметност и културу Градац. Гвоздена гарда*. Број 221-222. Чачак: Дом културе Чачак и Уметничко друштво Градац, str. 27–35.
- Кауфман 2019: Томас Кауфман. *Спасени и проклети – Историја реформације*. Превела са немачког Маја Матић. Београд: Слио.
- Музил 2006: Роберт Музил. *Човјек без особина*. Превео Бранимир Живојиновић. Подгорица: ЦИД.
- Мути 2021: Клаудио Мути. „Перје арханђела – четири легионарска мислиоца”, у: Кукић, Бранко (ур). *Часопис за књижевност, уметност и културу Градац. Гвоздена гарда*. Број 221-222. Чачак: Дом културе Чачак и Уметничко друштво Градац.
- Острогорски 1969: Георгије Острогорски. *Историја Византије*. Београд: Просвета.
- Печикан 2015: Овидију Печикан. *Историја Румунâ*. Превео с румунског Ђура Миочиновић. Београд: Слио.
- Робертс 2002: Џон М. Робертс. Европа 1880–1945. Превели с енглеског Маја и Вук Марковић. Београд: Слио.
- Симион 2016: Еуђен Симион. *Румунски егзистенцијализам и европска метафизика*. Превод са румунског језика Адам Пуслојић ... [и др.] Београд: Филип Вишњић.
- Сиоран 2021: Емил Сиоран. „Ода Капетану. Човек у земљи марионета”, у: Кукић, Бранко (ур). *Часопис за књижевност, уметност и културу Градац. Гвоздена гарда*. Број 221-222. Чачак: Дом културе Чачак и Уметничко друштво Градац, стр. 65–66.

11.2 Izvori u elektronskom obliku

- Alonso 2018: Leticia Perez Alonso. "Police, Politics, and Anti-Art: The Case of Berlin Dada", in: *South Atlantic review*, Vol.83 (3), pp. 105–129, South Atlantic Modern Language Association.
<https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=7dbf4347-c5f5-4a52-89b3-9f941b016428%40redis>, poslednja poseta 18.4.2021.
- Ancel 2005: Jean Ancel. "The German-Romanian Relationship and the Final Solution." in: *Holocaust and Genocide Studies*, 19 (2), pp. 252–275.
<https://academic.oup.com/hgs/article-abstract/19/2/252/630455?redirectedFrom=fulltext>, poslednja poseta 1.4.2016.
- Anderson 1967: Thomas P. Anderson. "Édouard Drumont and the Origins of Modern Anti-Semitism", in: *The Catholic Historical Review*, Vol.53 (1), pp. 28–42, The Catholic University of America.
<https://www.proquest.com/docview/1289992365/fulltextPDF/B6005C540D224AFDPQ/2?aaccountid=12860>, poslednja poseta 16.8.2022.
- Antoszczyszyn 2017: Marek Antoszczyszyn. "Manipulations of Totalitarian Nazi Architecture" IOP Conf. Ser.: Mater. Sci. Eng. 245 052062.
<https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1757-899X/245/5/052062>, poslednja poseta 16.9.2022.
- Apor et al. 2019: Péter Apora, Tamás Kendeb, Michala Lônčíková and Valentin Săndulescu. "Post-World War II anti-Semitic pogroms in East and East Central Europe: Collective Violence and Popular Culture", in: *European Review of History = Revue européenne d'histoire*, Vol. 26 (6), pp. 913–927, Abingdon: Routledge
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13507486.2019.1611744>, poslednja poseta 8.1.2023.
- Appelt 1936: E.P. Appelt. "Agnes Miegel", in: *Monatshefte für deutschen Unterricht*, Vol. 28, No. 2. pp. 67–70. https://www.jstor.org/stable/30169166#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 16.8.2022.
- Ardeleanu 2019: Sanda-Maria Ardeleanu. "Nicolae Iorga's Francophilophonia and His Romanism", in: *International Journal of Communication Research*; Iasi Vol. 9, Iss. 2: pp. 128–131.
<https://www.proquest.com/openview/ea90744b2c646479e3de31193d4efc37/1?pq-origsite=scholar&cbl=1606361>, poslednja poseta 18.9.2022.
- Arendt 2006: Hannah Arendt. *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin Books.
https://archive.org/details/eichmanninjerusa00aren_0/mode/2up?q=Karl+Rudolf+Werner+Brest, poslednja poseta 11.8.2018.
- Bader 2019: Graham Bader. "Kurt Schwitters' resonant objects: matter and politics in early Merz", in: *Journal of Art Historiography*, (21), pp. 1–16 Glasgow: Journal of Art Historiography.
<https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=73d362e4-9065-4f3b-b1d0-facac884bd22%40redis>, poslednja poseta 26.9.2022.

- Baker, Wynia 2022: Robert Baker, Matthew K. Wynia. "The Role of Professions in a State: The Effects of the Nazi Experience on Health Care Professionalism", in: Gallin, Bedzow 2022: Stacy Gallin, Ira Bedzow: *Bioethics and the Holocaust*. The International Library of Bioethics, Vol. 36, pp. 35–59 <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/57383/978-3-031-01987-6.pdf?sequence=1>, poslednja poseta 6.1.2023.
- Bakić 2015: Jovo Bakić. „Levica i desnica: pokušaj teorijskog određenja i iskustvene primene na slučaju Srbije, 1990–2014.”, u: *Sociologija*, 57(1): str. 46–71. <https://doaj.org/article/c80f2f3a9ab040cdb0fd1311163cb4ae>, poslednja poseta 16.10.2022.
- Bar 2018: Alexandru Bar. "The multilayered identity of Tristan Tzara and Marcel Janco – the archives of an identity issue", The University of Leeds School of Languages Cultures & Societies https://etheses.whiterose.ac.uk/22064/1/Bar_A_Languages_Cultures&Societies_PhD_2018.pdf, poslednja poseta 18.2.2021.
- Bar-On 2018: Tamir Bar-On. "The Radical Right and Nationalism", in: Rydgren, Jens (ed.). *The Oxford Handbook of the Radical Right*. Oxford: Oxford University Press, pp. 17–41. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190274559.013.2>, poslednja poseta 28.10.2022.
- Beck 2015: Hermann Beck. "Julius Streicher und 'Der Stürmer' 1923–1945", in: *German History*, Vol.33 (2), pp. 322–324. <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=fdef79cf-3b37-4b5c-b0c9-61f36b07ef93%40redis>, poslednja poseta 15.11.2022.
- Beiu 2014: Adela Beiu. "The Nation and the Absurd: A Romanian Story of Modernity", in: *Modernism/modernity* (Baltimore, Md.), Vol. 21 (4), pp. 961–975, BALTIMORE: Johns Hopkins University Press. <https://www.proquest.com/docview/1650503972/fulltext/F4613C200B0D4D77PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 16.10.2022.
- Bejan 2019: Cristina A. Bejan. *Intellectuals and Fascism in Interwar Romania*. The Criterion Association. London: Palgrave Macmillan. https://www.academia.edu/39396025/Intellectuals_and_Fascism_in_Interwar_Romania_The_Criterion_Association?email_work_card=title, poslednja poseta 7.10.2022.
- Beorn 1977: Waitman Wade Beorn. *The Holocaust in Eastern Europe: at the Epicentre of the Final Solution*. London: Bloomsbury Academic. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=6163292>, poslednja poseta 6.1.2023.
- Berman 2002: Russell A. Berman. "The subjects of community. Aspiration, memory, resistance", in: *Philosophy and German Literature, 1700–1990*, Nicholas Saul (ed.). New York: Cambridge University Press, pp. 198–241.
- Bertman 2009: Stephen Bertman. "The Antisemitic Origin of Michelangelo's Horned Moses". *Shofar* Vol. 27, No. 4, pp. 95–106: Purdue University Press <https://www.jstor.org/stable/42944790>, poslednja poseta 3.10.2022.

- Biddiss 1966: Michael D. Biddiss. "Gobineau And The Aryan Myth", in: *History Today*, Vol.16 (8), pp. 572–578, London: History Today Ltd <https://www.proquest.com/docview/1299047286/fulltextPDF/DCCCB81667D24BC8PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 5.10.2022.
- Biro 2019: Matthew Biro. "Sheida Soleimani, Cyborg: Photomontage in an Expanding Network", in: *History of photography*, Vol.43 (2), pp. 169–190, ABINGDON: Routledge. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03087298.2019.1668613>, poslednja poseta 13.10.2022.
- Blažević: Zrinka Blažević. "Imagologija", u: *Leksikon Marina Držića*. <https://leksikon.muzej-marindrzic.eu/imagologija/>, poslednja poseta 5.9.2022.
- Bleiker 1999: Roland Bleiker. "'Give it the Shade': Paul Celan and the Politics of Apolitical Poetry", in: *Political Studies*, 47,4 pp. 661–676, Oxford, UK and Boston, USA: Blackwell Publishers Ltd. <https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1111/1467-9248.00223>, poslednja poseta 11.10.2022.
- Blumer 1958: Herbert Blumer. "Race Prejudice as a Sense of Group Position", in: *Pacific Sociological Review*, Vol. 1 (1), pp. 3–7, https://www.jstor.org/stable/1388607?sid=primo&origin=crossref&saml_data=eyJzYW1sV_G9rZW4iOiI3ODlkMGY5Yi1IMTljLTRkOTQyYTBjMS1jODE4YjBmZDAzYjkiLCJpbnN_0aXR1dGlvbklkcyI6WyIyYjFIM2Y1Ni02ODk3LTQ1NzMtOTFIYi1jZGJhZTQ5ZmJkZDIiXX0#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 1.3.2016.
- Boatca 2007: Manuela Boatca. "The Eastern Margins of Empire: Coloniality in 19th Century Romania", in: *Cultural Studies* (London, England), Vol.21 (2–3), pp. 368–384 Abingdon: Taylor & Francis Group. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09502380601162571>, poslednja poseta 16.6.2022.
- Borland 1997: James Borland. "The Construct of Giftedness", in: *Peabody Journal of Education* Vol. 72 (3 / 4), Charting a New Course in Gifted Education. pp. 6–20. Taylor & Francis, Ltd. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0161956X.1997.9681863>, poslednja poseta 5.10.2018.
- Boschki et al. 2010: R. Boschki, B. Reichmann, W. Schwendemann. "Education after and about Auschwitz in Germany: Towards a theory of remembrance in the European context", in: *Prospects – Comparative Journal of Curriculum, Learning, and Assessment*, (40), pp. 133–152. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11125-010-9146-6>, poslednja poseta 17.8.2022.
- Brackob 2022: A.K. Brackob. "Introduction", in: Rebreanu, Liviu: *Forest of the Hanged*. Translated by Eugenia Farca. Las Vegas: Historia Books. <https://www.scribd.com/read/597761684/The-Forest-of-the-Hanged>, poslednja poseta 20.10.2021.
- Bratu 2022: Cristian Bratu "Cronica lui Huru", in: *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Edited by: Graeme Dunphy, Cristian Bratu. http://dx.doi.org/10.1163/2213-2139_emc_SIM_000803, poslednja poseta 1.12.2022.

- Brecht: Bertolt Brecht. *The Resistible Rise of Arturo Ui*. Digitalized by RevSocialist for SocialistStories
<https://onedrive.live.com/?authkey=%21AFOf4Bl9yZjAWpA&cid=7983FA87383FCF53&id=7983FA87383FCF53%2125951&parId=7983FA87383FCF53%217454&o=OneUp>,
 poslednja poseta 5.10.2022.
- Brecht 1935: Bertolt Brecht. *Writing the truth: Five difficulties*. Translation by Richard Winston, for the magazine *Twice a Year*. Collected in William Wasserstrom, ed., *Civil Liberties and the Arts: Selections from Twice a Year, 1938–48*. Syracuse University Press, 1964.
http://revolutionary-socialism.com/wp-content/uploads/2015/03/brecht_fivedifficulties1.pdf,
 poslednja poseta 4.11.2022.
- Brecht 1997: Bertolt Brecht. “Legende vom toten Soldaten (Aus 'Bertolt Brechts Hauspostille')”, in: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Dritter Band: Gedichte 1, pp. 113–115, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
<https://www.proquest.com/docview/2354752697/BRE00000124/66178D4D188741D3PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 5.6.2022.
- Brennan, Hegarty 2009: Toni Brennan, Peter Hegarty. “Magnus Hirschfeld, his biographies and the possibilities and boundaries of ‘biography’ as ‘doing history’”, in: *History of the human sciences*, Vol.22 (5), pp. 24–46
<https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1177/0952695109346642>, poslednja poseta 5.11.2022.
- Brustein, King 2004: William Brustein, Ryan King. “Anti-Semitism as a Response to Perceived Jewish Power: The Cases of Bulgaria and Romania before the Holocaust”, in: *Social Forces*, Vol. 83 (2), pp. 691–708, Oxford University Press,
<https://www.proquest.com/docview/229908284/F76093B431264865PQ/1?accountid=12860>,
 , poslednja poseta 5.7.2021.
- Brustein, Ronnkvist 2002: William Brustein, Amy Ronnkvist. “The roots of anti-Semitism: Romania before the Holocaust”, in: *Journal of Genocide Research*, 4, 2 211–235, Taylor & Francis Group. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14623520220138047>,
 poslednja poseta 5.11.2021.
- Buch, Worthen 2007: David Joseph Buch, Hana Worthen. “Ideology in Movement and a Movement in Ideology: The Deutsche Tanzfestspiele 1934 (9–16 December, Berlin)”, in: *Theatre journal* (Washington, D.C.), Vol.59 (2), pp. 215–239, Washington, D. C: Johns Hopkins University Press. https://www.jstor.org/stable/25070007#metadata_info_tab_contents,
 poslednja poseta 5.12.2021.
- Buesnel 2022: Ryan Buesnel. “The German Christian Rally at Berlin's Sportpalast, 28 February 1934: Reich Bishop Ludwig Müller, Dr. Christian Kinder Respond to the Kirchenkampf”, in: *A Journal of Church and State*, Vol.64 (1), pp. 68–86, OXFORD: Oxford Univ Press, 2022
<https://academic.oup.com/jcs/article-abstract/64/1/68/6061469?redirectedFrom=fulltext&login=false>, poslednja poseta 3.12.2022.
- Călinescu 1987: Matei Călinescu. *Five faces of modernity: modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism*. Durham: Duke University Press.
<https://archive.org/details/fivefacesofmoder0000cali/mode/2up?view=theater>, poslednja poseta 20.12.2022.

- Calvin University “German Propaganda Archive”
<https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/posters/snake1.jpg>, poslednja poseta 6.1.2023.
- Camus 2014: Jean-Yves. Camus. *Metamorfoze desnog spektra*. Le Monde diplomatique, <http://lemondediplomatique.hr/metamorfoze-desnog-spektra/učitano>, poslednja poseta 5.2.2021.
- Carlsson 2022: Nina Carlsson. “Majority nation-building through language requirements: Minority perspectives from EU27”, in: *Nations and Nationalism*, Vol.28 (2), pp. 465–482. Hoboken: Wiley <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/nana.12796>, poslednja poseta 5.7.2022.
- Cârstocea 2017: Raul Cârstocea. “Building a Fascist Romania: Voluntary Work Camps as Mobilisation Strategies of the Legionary Movement in Interwar Romania”, in: *Journal of Comparative Fascist Studies*, pp. 163–195, <https://brill.com>, poslednja poseta 5.7.2018.
- Caruso, Späth 2020: Amerigo Caruso, Jens Späth. “‘Identity containers’ in nineteenth-century Italy and Germany”, in: *Journal of modern Italian studies*, 2020, Vol.25 (4), pp. 361–371. Abingdon: Routledge <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1354571X.2020.1794373>, poslednja poseta 5.7.2022.
- Cawthorne 2016: Nigel Cawthorne. *Hitler: The Psychiatric Files: The Madness of the Führer*. Arcturus Publishing, <https://www.scribd.com/book/525436927/Hitler-The-Psychiatric-Files-The-Madness-of-the-Fuhrer>, poslednja poseta 5.7.2019.
- Ciocan 2022: Ioana-Tatiana Ciocan. “(Re)configurations of Symbolist Poetry under the Sphere of the Than-atotic Imaginary”, in: *Saeculum*, Vol.53 (1), pp. 77–83 Sciendo <https://sciendo.com/article/10.2478/saec-2022-0008>, poslednja poseta 3.9.2021.
- Clark 2012: Roland Clark. “Nationalism and Orthodoxy: Nichifor Crainic and the Political Culture of the Extreme Right in 1930s Romania”, in: *Nationalities papers*, Vol.40 (1), pp. 107–126 New York, USA: Cambridge University Press <https://www.proquest.com/docview/2697560434?pq-origsite=primo&accountid=12860>, poslednja poseta 5.8.2018.
- Clots-Figueras, Masella 2013: Irma Clots-Figueras, Paolo Masella. “Education, language and identity”. *The Economic Journal*, 123 (570), 1–59. Oxford: Oxford University Press. https://www.jstor.org/stable/42919240#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 2.9.2016.
- Codreanu 1976: Corneliu Zelea Codreanu. *For My Legionaries*. Madrid: Editura “Libertatea”, <https://archive.org/details/9ccfml/mode/2up?view=theater>, poslednja poseta 5.7.2015.
- Codrescu 2009: Andrei Codrescu. *The Posthuman Dada Guide – Tzara & Lenin Play Chess*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://www.scribd.com/read/232950348/The-Posthuman-Dada-Guide-tzara-and-lenin-play-chess#>, poslednja poseta 20.12.2022.

- Collins 1997: James B. Collins. "State Building in Early-Modern Europe: the Case of France", in: *Modern Asian Studies*, Vol.31 (3), pp. 603–633, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
<https://www.cambridge.org/core/journals/modern-asian-studies/article/abs/state-building-in-earlymodern-europe-the-case-of-france/5EEB1A6A7E38A853BFBF28583F58A571>,
 poslednja poseta 3.6.2022.
- Colman 2014: Andrew M. Colman. *A Dictionary of Psychology* (3 ed.). Oxford University Press.
<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199534067.001.0001/acref-9780199534067-e-8902>, poslednja poseta 5.9.2021.
- Corngold 1988: Stanley Corngold. *Franz Kafka: The Necessity of Form*. Cornell University Press.
https://www.scribd.com/read/373322497/Franz-Kafka-The-Necessity-of-Form#a_search-menu_486321, poslednja poseta 10.1.2023.
- Costinescu 2018: Ion Matei Costinescu. "Interwar Romania and the Greening of the Iron Cage: The Biopolitics of Dimitrie Gusti, Virgil Madgearu, Mihail Manoilescu, and Stefan Zeletin", in: *Journal of world-systems research*, Vol.24 (1), pp. 151–187.
<https://www.proquest.com/docview/2138979584/fulltextPDF/D4071CC2F39B4BEAPQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 5.10.2021.
- Daron et al. 2011: Daron Acemoglu, Tarek A. Hassan, James A. Robinson. "Social Structure and Development: A Legacy of the Holocaust in Russia", in: *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 126, No. 2, pp. 895–946
https://www.jstor.org/stable/pdf/23015691.pdf?refreqid=excelsior%3A5e59ead87ae566c05f9cbb457b610565&ab_segments=&origin=, poslednja poseta 6.1.2023.
- Davidson et al. 2020: Lucy Davidson, Cathie Elder, Jason Fan, Kellie Frost, Barbara Kelly, Tim McNamara, Morton Janne, Stephen Price, Neomy Storch, Celia Thompson, Xiaofang Yao, Chloé Diskin-Holdaway: "Claire Kramsch: Language as Symbolic Power", in: *Applied Linguistics*, 2022, Vol.43 (3), pp. 613–619.
<https://academic.oup.com/applij/article-abstract/43/3/613/6289945?redirectedFrom=fulltext&login=false>, poslednja poseta 5.7.2021.
- Davies 2012: Paul Davies. "Reputations: Albert Speer", in: *The Architectural Review* (London), Vol.232 (1389), pp. 102–103.
<https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=e5f031d0-51c2-4bef-8e95-9990487e922a%40redis>, poslednja poseta 5.5.2021.
- Deletant 2006: Dennis Deletant. "Charisma, Politics and Violence The Legion of the Archangel Michael in Interwar Romania", in: *The Slavonic and East European review* (1928), Vol.84 (2), pp. 357–358. https://www.jstor.org/stable/4214297#metadata_info_tab_contents,
 poslednja poseta 5.7.2022.
- De Man 1983: Paul De Man. *Dialogue and Dialogism*. Poetics Today. pp. 99–107.
<https://www.jstor.org/stable/1772155>, poslednja poseta 1.6.2018.
- Dillon 2015: Christopher Dillon. "Dachau and the SS: A Schooling in Violence". Oxford: Oxford University Press <https://academic.oup.com/book/4098?login=false>, poslednja poseta 5.7.2022.

- Dimsdale et al. 2006: Nicholas H. Dimsdale, Nicholas Horsewood, Arthur van Riel. "Unemployment in Interwar Germany: An Analysis of the Labor Market, 1927–1936", in: *The Journal of Economic History*, Vol.66 (3), pp. 778–808. <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-economic-history/article/unemployment-in-interwar-germany-an-analysis-of-the-labor-market-19271936/A4917F1EBC8DB5D5A98655E005C4CD06>, poslednja poseta 5.7.2022.
- Dinu 2015: Elena Steluta Dinu. "Balancing Romania-Russia Relations: A Grounding of the Balkan Crisis Through Proper Application of Political Conditionalities", in: *Revista de stiinte politice*, (45), pp. 76–88. Craiova: Revista de Stiinte Politice <https://www.proquest.com/docview/1686228049/fulltextPDF/DEFBFE32713C4E0FPQ/1?aaccountid=12860>, poslednja poseta 10.9.2022.
- Donat 1985: Branimir Donat. „Fragmenti o dadaizmu (čitanje historije)”, u: *Polja*, broj 319. str. 1–3, Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada. <https://polja.rs/wp-content/uploads/2017/07/Polja-319-6-7.pdf>, poslednja poseta 10.9.2016.
- Drăgușin 2021: Nicolae Drăgușin. "A Battle of Words: Petre Chiricuță's Reply (1926) to A. C. Cuza's Religious Antisemitism (1925)", in: *Review of Ecumenical Studies*, Vol.13 (2), pp. 317–339. <https://sciendo.com/article/10.2478/ress-2021-0029>, poslednja poseta 10.10.2022.
- Dumitru, Johnson 2011: Diana Dumitru, Carter Johnson. "Constructing Interethnic Conflict and Cooperation: Why Some People Harmed Jews and Others Helped Them during the Holocaust in Romania", in: *World Politics*, 63,1 pp. 1–42, Cambridge, UK: Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/journals/world-politics/article/constructing-interethnic-conflict-and-cooperation-why-some-people-harmed-jews-and-others-helped-them-during-the-holocaust-in-romania/5A0C402B957BB1D4E2914AEE930EC7AE>, poslednja poseta 1.12.2022.
- Eatwell 1992: Roger Eatwell. "Towards a New Model of Generic Fascism", in: *Journal of Theoretical Politics* 4: 162, pp. 172–174. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0951692892004002003>, poslednja poseta 4.9.2015.
- Egry 2017: Gábor Egry. "The World between Us: State Security and the Negotiation of Social Categories in Interwar Romania" in: *East Central Europe* (Pittsburgh), Vol.44 (1), pp. 17-46. <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=1898b12c-a721-4135-8252-c76e51e1da6a%40redis>, poslednja poseta 3.9.2022.
- Eliade 1988: Mircea Eliade. *Autobiography Volume II 1937–1960. Exile's Odyssey*. Chicago: University of Chicago Press. https://www.scribd.com/read/398762305/Autobiography-Volume-2-1937-1960-Exile-s-Odysey#a_search-menu_232138, poslednja poseta 1.7.2022.
- Eliade 1991: Mircea Eliade. "Insula lui Euthanasius", in: *Drumul spre centru*. București: Editura Univers. https://www.academia.edu/6351260/MIRCEA_ELIAD_E_Insula_lui_Euthanasius_HUM_ANITAS_BUCURE%5%9ETI_Coperta_seriei_IOANA_DRAGOMIRESCU_MARDARE poslednja poseta 11.12.2020.

- Erikson 1966: Erik Erikson. "The Concept of Identity in Race Relations: Notes and Queries", in: *Daedalus*, Vol. 95 (1), pp. 145–171. Cambridge: MIT Press. https://www.jstor.org/stable/20026970#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 10.9.2022.
- Erikson 1970: Erik Erikson. "Autobiographic Notes on Identity Crisis", in: *Daedalus*, Vol. 99 (4), 730–759. Cambridge, MIT Press https://www.jstor.org/stable/20023973?sid=primo&saml_data=eyJzYW1sVG9rZW4iOiJmYTZjMWIxOS00ZmQ4LTQxZGQtYWVhYy03MTBiZWQzYzkyYjliLCJpbnN0aXR1dGlvbklkcyI6WyIyYjFIM2Y1Ni02ODk3LTQ1NzMtOTFlYi1jZGJhZTQ5ZmJkZDIiXX0#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 1.7.2015.
- Factories of Death 2005: Rees Laurence, Catherine Tatge (dir.). *Factories of Death*, Netflix, 2005. <https://www.imdb.com/title/tt0941055/> poslednja poseta 1.6.2022.
- Falcoff 2016: Mark Falcoff. "Artistic Collaboration. (Artists Under Hitler: Collaboration and Survival in Nazi Germany)" in: *Commentary*, Vol.141 (5), pp. 49–50 New York: Commentary, Inc. <https://www.proquest.com/docview/1786518993/fulltextPDF/D94DF4C7B1094A17PQ/1?aaccountid=12860>, poslednja poseta 5.7.2022.
- Feldman 2018: David Feldman. "Toward a History of the Term 'Anti-Semitism'", in: *American Historical Review*, 123, 4 pp. 1139–1150. <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=47e99324-c3f1-45f0-8c6f-71d6ade78e20%40redis>, poslednja poseta 7.4.2022.
- Felstiner 1986: John Felstiner. *Paul Celan's Todesfuge*. Stanford University, California Holocaust and Genocide Studies. Vol 1, No. 2, pp. 249–264, Printed in Great Britain Pergamon Journals Ltd. <https://academic.oup.com/hgs/article-abstract/1/2/249/797301?redirectedFrom=fulltext>, poslednja poseta 10.9.2022.
- Fischer 2019: Conan Fischer. "Germany, Versailles, and the Limits of Nationhood", in: *Diplomacy and Statecraft*, Vol.30 (2), pp. 398–420. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09592296.2019.1619040>, poslednja poseta 11.9.2022.
- Fitzpatrick 2008: Matthew P. Fitzpatrick. "The Pre-History of the Holocaust? The Sonderweg and Historikerstreit Debates and the Abject Colonial Past", in: *Central European History*, Vol. 41, No. 3, pp. 477–503. Cambridge University Press on behalf of Conference Group for Central European History of the American Historical Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20457370>, poslednja poseta 10.8.2022.
- Foulkes 2002: A. P. Foulkes. *Literature and Propaganda*. London: Taylor & Francis Group <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=1461022>, poslednja poseta 2.8.2022.
- Freud 2013: Sigmund Freud: *Reflections on War and Death*. Read Books Ltd. https://www.scribd.com/read/262697522/Reflections-on-War-and-Death#a_search-menu_532414, poslednja poseta 26.12.2022.

- Galbraith 2009: John Kenneth Galbraith. *The Great Crash, 1929*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt <https://www.vlebooks.com/Product/Index/1590636?page=0>, poslednja poseta 25.8.2022.
- Gardan 2021: Daiana Gardan. "Shaping the Canon. The International Profile of Viața Românească (1906-1916)", in: *Metacritic Journal for Comparative Studies and Theory*, Vol.7 (2), pp. 84–98 Cluj-Napoca: Univ Babes-Bolyai, Fac Letters, Phantasma Ctr Imagination Studies <https://www.proquest.com/docview/2630950630/fulltextPDF/7E1571EFEA5D490APQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 11.6.2022.
- Giacardi 2006: Livia Giacardi. *From Euclid as Textbook to the Giovanni Gentile Reform (1867–1923): Problems, Methods and Debates in Mathematics Teaching in Italy*. Paedagogica Historica. 42. pp. 587–613. 10.1080/00309230600806880. https://www.researchgate.net/figure/Organization-of-the-Italian-School-System-From-the-Casati-Act-1859-to-1877-In-any_fig1_228354927, poslednja poseta 23.5.2022.
- Giaccaria, Minca 2016: Paolo Giaccaria, Claudio Minca. "Life in space, space in life: Nazi topographies, geographical imaginations, and Lebensraum", in: *Holocaust Studies*, 22:2-3, pp. 151–171, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17504902.2016.1148876?needAccess=true>, poslednja poseta 19.5.2021.
- Gibson 2016: Matthew Gibson. *Responses to Modernity: the Political Thought of Five Right-Wing European Thinkers in the Twentieth and Twenty-First Centuries*. The Columbian College of Arts and Sciences of The George Washington University https://scholarspace.library.gwu.edu/concern/gw_etds/44558d349, poslednja poseta 30.3.2018.
- Gilbert 2014: Martin Gilbert. *History of the Twentieth Century*. Maleny: Rosetta Books. https://www.scribd.com/read/387516540/History-of-the-Twentieth-Century#a_search-menu_405617, poslednja poseta 7.2.2019.
- Glenn 1972: Jerry Glenn. *Manifestations of the Holocaust: Interpreting Paul Celan Source: Books Abroad*, Vol. 46, No. 1, pp. 25–30, 6, Board of Regents of the University of Oklahoma, <http://www.jstor.org/stable/40125873>, poslednja poseta 7.2.2021.
- Gogu et al. 2018: Emilia Gogu, Corina-Cristina Buzdugan, Daniela Nenciu. *Profile Of The Romanian Upper School During The Interwar Period* <http://fiatiustitia.ro/wp-content/uploads/2021/03/379-Article-Text-736-1-10-20190404.pdf>, poslednja poseta 14.1.2023.
- Grange 1991: Joseph Grange. "Heidegger as Nazi: A Postmodern Scandal", in: *Philosophy east & west*, Vol. 41 (4), pp. 515–522 Honolulu: University of Hawaii Press https://www.jstor.org/stable/1399647?sid=primo&origin=crossref&saml_data=eyJzYW1sVG9rZW4iOiJmOTMxOWI3YS1hNmY2LTRjOTctOTU3Zi0wNGZhZGQzOTI4ZjciLCJpbmN0aXR1dGlvbklkcyI6WyIyYjFIM2Y1Ni02ODk3LTQ1NzMtOTF1Yi1jZGJhZTQ5ZmJkZDIiXX0#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 28.5.2021.
- Griech-Polelle 2001: Beth Griech-Polelle. "Title Image of a Churchman-Resister: Bishop von Galen, the Euthanasia Project and the Sermons of Summer 1941", in: *Journal of Contemporary History*, Vol.36 (1), pp. 41–57 London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications https://www.jstor.org/stable/261130#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 20.9.2020.

- Grzymala-Busse 2019: Anna Grzymala-Busse. *Religious Nationalism and Religious Influence*. Department of Political Science, Stanford University <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.813>, poslednja poseta 13.9.2022.
- Guenter 2016: Lewy Guenter. *Harmful and undesirable: book censorship in Nazi Germany*. New York: Oxford University Press <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=4545645>, poslednja poseta 30.9.2022.
- Gulia, Joshi 2018: Anuj Gulia, Niyati Joshi. "Rhinoceros a play by Eugene Ionesco as a critique of Political Conformist Ideologies, Totalitarianism and Fascism", in: *Quest Journals Journal of Research in Humanities and Social Science*, Volume 6, Issue 12 pp. 25–28, <https://www.questjournals.org/jrhss/papers/vol6-issue12/p2/G06122528.pdf>, poslednja poseta 22.3.2022.
- Guriev, Treisman 2020: Sergei Guriev, Daniel Treisman. "The Popularity of Authoritarian Leaders: A Cross-National Investigation", in: *World Politics*, Vol. 72 (4), pp. 601–638. NEW YORK: Cambridge University Press <https://www.cambridge.org/core/journals/world-politics/article/popularity-of-authoritarian-leaders/3EB2352F226F8904DBB0293A83F10622>, poslednja poseta 22.3.2022.
- Gutschow 1992: Kai K. Gutschow. "Schultze Naumburg s Heimatstil: A nationalist Conflict of Tradition and Modernity", in: *Tradition, Nationalism and Creation of Image*, CEDR, Volume 36, Berkeley, University of California http://www.andrew.cmu.edu/user/gutschow/publishing_links/02%20IASTE%20Paper%20Complete.pdf, poslednja poseta 24.5.2017.
- Hage 2016: Emily Hage. "A 'Living Magazine': Hugo Ball's Cabaret Voltaire", in: *The Germanic review*, Vol. 91 (4), pp. 395–414 Abingdon: Routledge <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00168890.2016.1224912>, poslednja poseta 11.10.2022.
- Hahn 2013: Hans-Werner Hahn. "Wolf D. Gruner, Der Deutsche Bund 1815–1866", in: *Historische Zeitschrift*, Vol. 296 (2), pp. 533. <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=0ca22400-5147-46a5-9a8e-f056042bfe97%40redis>, poslednja poseta 24.9.2020.
- Hamlin 2010: David D. Hamlin. "'Wo sind wir?' Orientalism, Gender and War in the German Encounter with Romania", in: *German history*, Vol. 28 (4), pp. 424–452. Oxford: Oxford University Press. <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=67332803-a5c9-4ca2-bba8-b9715ffa612a%40redis>, poslednja poseta 29.8.2020.
- Hammer 1956: Hermann Hammer. *Die deutschen Ausgaben von Hitlers 'Mein Kampf'*. Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 4. Jahrg., 2. H., pp. 161–178, Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH <http://www.jstor.org/stable/30196940>, poslednja poseta 29.8.2020.
- Hartmann 2003: Thom Hartmann. "When German democracy failed: the warnings of history", *Peace Research; Winnipeg* Vol. 35, Iss. 1: 85–90. <https://www.proquest.com/docview/213459419?accountid=12860&forcedol=true&pq-origsite=primo>, poslednja poseta 30.8.2020.

- Haynes 2008: Rebecca Haynes. "Work Camps, Commerce and the Education of the 'New Man' in the Romanian Legionary Movement", in: *The Historical journal*, Vol.51 (4), pp. 943–967, Cambridge, UK: Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/journals/historical-journal/article/work-camps-commerce-and-the-education-of-the-new-man-in-the-romanian-legionary-movement/E3CD0939AAC99619046D708442A2FF44>, poslednja poseta 29.9.2022.
- Heins 2012: Volker Heins. *Saying Things That Hurt: Adorno as Educator*. Thesis Eleven, 11(1): pp. 68–82. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0725513612450498>
- Herbeck 2007: Ulrich Herbeck. "National Antisemitism in Russia during the 'Years of Crisis', 1914-1922", in: *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 7,3 pp. 171-184 <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1754-9469.2007.tb00168.x>, poslednja poseta 6.1.2023.
- Hermann 2011: Angela Hermann. *Der Weg in den Krieg 1938/39. Quellenkritische Studien zu den Tagebüchern von Joseph Goebbels*. Berlin: De Gruyter. <https://directory.doabooks.org/handle/20.500.12854/62557>, poslednja poseta 1.9.2022.
- Hilton, Von Hippel 1996: James L. Hilton, William von Hippel. "Stereotypes", in: *Annual review of psychology*, Vol.47 (1), pp. 237–271 Palo Alto: Annual Reviews. <https://www.proquest.com/docview/205757209?accountid=12860&forcedol=true&pq-origsite=primo>, poslednja poseta 31.10.2021.
- History. "The SS", A&E Television Networks, 2019 <https://www.history.com/topics/world-war-ii/ss>, poslednja poseta 14.1.2023.
- Hoenig et al. 2004: Leonard J. Hoenig, MD, Tomas Spenser, FRCGP, and Anita Tarsi, M. Dr Karel Fleischmann: "The Story of an Artist and Physician in Ghetto Terezin", in: *International Journal of Dermatology*, 43, pp. 129–135, by The International Society of Dermatology. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1365-4632.2004.02214.x>, poslednja poseta 6.4.2022.
- Hoffmann 2020: John Hoffmann. "The Volk against Fascism: Socialist Realism and the Aesthetics of Expressionism", in: *New literary history*, Vol.51 (3), pp. 587–614 Baltimore: Johns Hopkins University Press. <https://www.proquest.com/docview/2450759571?pq-origsite=primo&accountid=12860>, poslednja poseta 31.10.2022.
- Hotineanu 2009: Eleonora Hotineanu. "Imagological Migration: The French-Romanian Couple", in: *Revue de littérature comparée*, Vol.330 (2), pp. 197–206. <https://www.proquest.com/docview/205889471?OpenUrlRefId=info:xri/sid:primo&accountid=12860>, poslednja poseta 27.9.2022.
- Anderson 1967: Thomas P. Anderson. "Édouard Drumont and the Origins of Modern Anti-Semitism", in: *The Catholic historical review*, Vol.53 (1), pp. 28–42, The Catholic University of America. <https://www.proquest.com/docview/1289992365/fulltextPDF/B6005C540D224AFDPQ/2?aaccountid=12860>, poslednja poseta 16.8.2022.

- Hudson 2015: Martyn Hudson. "Schwitters's "Ursonate" and the "Merz" Barn Wall", in: *Leonardo Music Journal*, Vol. 25, pp. 89-92
https://www.jstor.org/stable/43832538?sid=primo&saml_data=eyJzYW1sVG9rZW4iOiI2ZWNiZDkyNi1INTE3LTRjNDYtYjc0My0yNjRjZmJiZWFiMjEiLCJpbmN0aXR1dGlvbklkeYl6WyIyYjFIM2Y1Ni02ODk3LTQ1NzMtOTFiYi1jZGJhZTQ5ZmJkZDIiXX0#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 27.12.2022.
- Huelsenbeck 1920: Richard Huelsenbeck. *En Avant dada: Eine Geschichte des Dadaismus*. Hannover, Leipzig, Wien, Zürich: Paul Steegemann Verlag.
https://archive.org/details/bub_gb_T6IFAAAAMAAJ/mode/2up, poslednja poseta 10.9.2022.
- Huelsenbeck 1974: Richard Huelsenbeck. *Memoirs of a Dada Drummer*, Edited by Hans J. Kleinschmidt, Foreword by Rudolf E. Kuenzli. New York: Viking Press.
https://archive.org/details/memoirsofdadadru0000huel_h0h6/page/n3/mode/2up, poslednja poseta 10.12.2022.
- Huma 2016: Roxana Adina Huma. "The mioritic nation – an alternative approach to Moldovan national identity", in: *Nationalities papers*, Vol.44 (3), pp. 397–415 New York, USA: Cambridge University Press.
<https://www.proquest.com/docview/2697558572?accountid=12860&forcedol=true&pq-origsite=primo>, poslednja poseta 6.6.2022.
- Iancu, Iancu 2021: Alexandra Alina Iancu, Bogdan Iancu. "The rise and fall of quasi-parliamentary government in Romania (1871-1937)", in: *Giornale di storia costituzionale*, (42), pp. 61–81. Macerata: EUM-Edizioni Università di Macerata.
<https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=a2957b7d-760b-43ce-a61-f545082ce8d9%40redis>, poslednja poseta 17.3.2022.
- Ian et al. 2014: King Ian, Anne C Nelson, Cindy Opitz. *Berlin! Berlin! Dispatches from the Weimar Republic*. Chicago: Berlinica Publishing LLC,
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=2074138#>, poslednja poseta 14.3.2022.
- Idel 2015: Moshe Idel. "A Controversy over a Preface: Mihail Sebastian and Nae Ionescu", in: *Modern Judaism – A Journal of Jewish Ideas and Experience*, Volume 35, Issue 1
<https://academic.oup.com/mj/article-abstract/35/1/42/2849564?redirectedFrom=fulltext>, poslednja poseta 18.3.2022.
- Ioanid 2004: Radu Ioanid. "The sacralised politics of the Romanian Iron Guard", in: *Totalitarian movements and political religions*, Vol.5 (3), pp. 419–453, London: Taylor and Francis Ltd.
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1469076042000312203>, poslednja poseta 14.3.2018.
- Ionesco 1972: Eugène Ionesco. *Present Past Past Present: A Personal Memoir*. New York: Grove Press.
<https://archive.org/details/presentpastpastp00euge/page/n5/mode/2up?q=+police+are+rhinoceros&view=theater>, poslednja poseta 14.8.2022.
- Iovan 2017: Marțian Iovan. "Simion Bărnuțiu – Pioneer In The Development Of The Law Sciences And Of The Legal Education In Romania", in: *Journal of Legal Studies* (Arad.), Vol.20 (34), pp. 52–63 Cluj-Napoca: Editura Universității Vasile Goldiș.
<https://sciendo.com/article/10.1515/jles-2017-0016>, poslednja poseta 14.8.2022.

- Jay 1996: Martin Jay. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. University of California Press. <https://www.fulcrum.org/concern/monographs/mp48sc80p>, poslednja poseta 20.8.2022.
- Johnson 1934: G. E. W. Johnson. "Hitler and the Catholic Church", in: *The North American review*, Vol.238 (5), pp. 438–447. https://www.jstor.org/stable/25114533?sid=primo&saml_data=eyJzYW1sVG9rZW4iOiJiYzMONDU5MC1mNGE5LTQ3NDEtOWUxMy1jNTQ3MzRiODMxODIiLCJpbnN0aXRldGlvbklkcyI6WyIyYjFIM2Y1Ni02ODk3LTQ1NzMtOTFiYi1jZGJhZTQ5ZmJkZDIiXX0#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 21.8.2022.
- Jullien 2013: Dominique Jullien. "Contes de la mille et deuxième nuit: Théophile Gautier, Edgar Allan Poe, Nicolae Davidescu, Richard Lesclide, et André Gill ed. by Evanghélia Stead (review)", in: *Marvels & tales*, Vol.27 (1), pp. 147–149, Wayne State University Press. <https://muse.jhu.edu/article/504573>, poslednja poseta 2.10.2022.
- Kaiser 1999: David Aram Kaiser. *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=142391>, poslednja poseta 5.10.2022.
- Kant 2009: Immanuel Kant. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/ebooks/30821>, poslednja poseta 5.10.2019.
- Karski 2013: Karol Karski. "The crime of genocide committed against the Poles by the USSR before and during World War II: an international legal study", in: *Case Western Reserve Journal of International Law*, Vol. 45 (3), pp. 703–760. <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=a352caff-cfe0-4e54-bfb7-3931efdf5027%40redis>, poslednja poseta 9.1.2023.
- Kater 2003: Michael H. Kater. *Different drummers: jazz in the culture of Nazi Germany*. New York: Oxford University Press. <https://academic.oup.com/book/41759?login=false>, poslednja poseta 5.8.2021.
- Katin 2018: William M. Katin. *A Re-Assessment of Aryanization of Large Jewish Companies in Hitler's Reich, 1933–1935: The Role of Conservative, Non-Nazi Businessmen*. UCLA Electronic Theses and Dissertations. <https://escholarship.org/uc/item/32x21140>, poslednja poseta 10.12.2021.
- Katz 1993: Fred Emil Katz. *Ordinary People and Extraordinary Evil. A Report on the Beguilings of Evil*. Albany State University of New York Press. https://www.google.com/url?q=https://books.google.rs/books?id%3Dp9wly4sNpOIC%26pg%3DPA85%26lpg%3DPA85%26dq%3Dboger%2Bkaduk%26source%3Dbl%26ots%3D8EhkD-0V-n%26sig%3DACfU3U3RnCUwxbrL-zgxbnyG5bOBU9O0A%26hl%3Den%26sa%3DX%26ved%3D2ahUKEwit2bqt1Iz5AhWbi_0HHf2NBZ4Q6AF6BAgCEAM%23v%3Donepage%26q%3Dboger%2520kaduk%26f%3Dfalse&sa=D&source=docs&ust=1658506493213687&usg=AOvVaw2OnBOKPCUdWxUfcWiH8Lks, poslednja poseta 13.11.2020.
- Kemp 2014: Geoff Kemp. *Censorship Moments: Reading Texts in the History of Censorship and Freedom of Expression*. London: Bloomsbury. <https://www.bloomsburycollections.com/book/censorship-moments-reading-texts-in-the-history-of-censorship-and-freedom-of-expression/>, poslednja poseta 8.8.2022.

- Keren-Kratz 2017: Menachem Keren-Kratz. "The Politics Of A Religious Enclave: Orthodox Jews In Interwar Transylvania, Romania", in: *Modern Judaism*, 37,3 pp. 363–391. Cary: Oxford University Press. <https://academic.oup.com/mj/article/37/3/363/4108090?login=true>, poslednja poseta 24.2.2022.
- Kershaw 2017: Ian Kershaw. "Eberhard Jäckel on Hitler's Weltanschauung and the Holocaust", in: *Yad Vashem Studies*, 45,2, pp. 13–28. <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=a71a8bbf-50b8-4ea2-a3e-32bfb079b77d%40redis>, poslednja poseta 18.3.2022.
- Kessler 2014: Erwin Kessler. "M. H. Maxy: Cubo-Constructivist Integralism", in: *Ars* (Bratislava), Vol.47 (2), pp. 134–145, <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=94702bc1-d2a3-46dd-a46-c0e65529fb1e%40redis>, poslednja poseta 11.8.2020.
- Kitchen 2012: Martin Kitchen. *A History of Modern Germany, 1800 to the Present*. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=706774>, poslednja poseta 23.12.2022.
- Kitchen 2018: Martin Kitchen. "The Antisemite's Vade Mecum: Theodor Fritsch's Handbuch der Judenfrage", in: *Antisemitism Studies*, 2,2, pp. 199–234. Bloomington: Indiana University Press. <https://muse.jhu.edu/article/718392>, poslednja poseta 23.12.2022.
- Kocka 1988: Jürgen Kocka. *German History before Hitler: The Debate about the German Sonderweg*. Sage Journal of Contemporary History 23: 3 <http://jch.sagepub.com/content/23/1/3.citation>, poslednja poseta 20.3.2022.
- Kohler 2010: George Y. Kohler. "German Spirit and Holy Ghost – Treitschke's Call for Conversion of German Jewry: The Debate Revisited", in: *Modern Judaism*, Vol.30 (2), pp. 172–195 https://www.jstor.org/stable/40604705#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 18.3.2022.
- Koonz 2013: Claudia Koonz. *Mothers in the fatherland: women, the family and Nazi politics*. London: Routledge. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=1181012>, poslednja poseta 26.6.2021.
- Korhonen 2018: Timo Korhonen: "The Ursonate or Sonata in Primal Sounds" <https://timokorhonen.com/ursonate-2/>, poslednja poseta 27.12.2022.
- Korkut 2006: Umut Korkut. "Nationalism versus Internationalism: The Roles of Political and Cultural Elites in Interwar and Communist Romania", in: *Nationalities papers*, Vol.34 (2), pp. 131–155. <https://www.proquest.com/docview/2695497787/fulltextPDF/FDF3C0A034B04459PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 1.12.2022.
- Lamont 1969: Rosette Lamont. "An Interview with Eugene Ionesco", in: *The Massachusetts Review*, Vol. 10, No. 1, pp. 128–148. Massachusetts Review, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25087829>, poslednja poseta 31.7.2022.

- Langfeld 2014: Gregor Langfeld. "How the Museum of Modern Art in New York canonised German Expressionism", in: *Journal of art historiography*, Vol.11 (11), pp. 1–13. Glasgow: Journal of Art Historiography. <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=70259a29-52d9-48ed-a802-09cd2396411f%40redis>, poslednja poseta 10.3.2021.
- Leerssen 2016: Joep Leerssen. "Imagology: On Using Ethnicity to Make Sense of the World". Numéro 10 – Automne: <https://imagologica.eu/CMS/upload/Imagology2016.pdf>, poslednja poseta 6.5.2021.
- Legge 2009: Elizabeth Legge. "Faire De Son Histoire Une Boucle (Noire): Ways of Looking at Tristan Tzara", in: *Art History*, Vol. 32 (1), pp.144–176 <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=ef06586c-fb57-4f5f-9a60-b9c2eed96127%40redis>, poslednja poseta 28.12.2022.
- Lipset 2001: Seymour Martin Lipset. "The Americanization of the European Left", in: *Journal of Democracy*, 12(2), 74–87. <https://muse.jhu.edu/article/17117>, poslednja poseta 5.2.2022.
- Livezeanu 1995: Irina Livezeanu. *Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building & Ethnic Struggle, 1918–1930*. Ithaca, NY: Cornell University Press. <http://www.questia.com/read/103613988/cultural-politics-in-greater-romania-regionalism> 25.12.2017.
- Long 2016: J. J. Long. "Kurt Schwitters: Space, Image, Exile by Megan R. Luke", in: *Visual Studies*, Vol.31 (2), pp. 188–189. Abingdon: Routledge. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1472586X.2015.1110422>, poslednja poseta 23.12.2021.
- Lughofer 2010: Johann Georg Lughofer. "Das Buch und sein Stellenwert im deutschsprachigen Exil 1933–1945", in: *Ars & humanitas*, Vol.4 (1–2), pp. 55–72. Ljubljana: University of Ljubljana, Faculty of Arts. <https://www.proquest.com/docview/1892353055?accountid=12860&forcedol=true&pq-origsite=primo>, poslednja poseta 3.7.2021.
- Lupas 2014: Maria Lupas. "Early Resistance to Fascism in Eugène Ionesco's Interwar Romanian Journalism", in: *Journal of modern literature*, Vol.37 (3), pp. 74–91. Indiana University Press. <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=8eaafb90-66cf-4897-81d0-17f5f41723a3%40redis>, poslednja poseta 20.10.2022.
- Lupașcu 2022: Constantin C. Lupașcu. "The Old New Soul of the Interwar Romanian Thought", in: *Agathos: an international review of the humanities and social sciences*, Vol.13 (1), pp. 17–27. Iasi: Universitatea "Alexandru Ioan Cuza", Iasi. <https://www.proquest.com/docview/2684618847/fulltextPDF/549C67B748FA4E72PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 28.5.2022.
- Luxemburg 2008: Rosa Luxemburg. *The Junius Pamphlet*. <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1915/junius/ch01.htm> poslednja poseta 21.5.2022.

- Magno 2021: Francesco Magno. "Law between Nationalism and Regionalism: The Integration of the Transylvanian Juridical Field in Greater Romania (1918–1927)", in: *East European politics and societies*, Vol.36 (3), pp. 828–849. Los Angeles, CA: SAGE Publications. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/08883254211021135>, poslednja poseta 21.9.2021.
- Maier, Sdrobiş 2019: Valentin Maier, Dragoş Sdrobiş. "100 years of Romanian Education: Failures and Achievements", in: *ResearchGate* pp. 46–55. https://www.researchgate.net/publication/334112612_100_years_of_Romanian_Education_Failures_and_Achievements, poslednja poseta 3.7.2021.
- Marten 1999: Heinz-Georg Marten. "Racism, social darwinism, anti-semitism and Aryan supremacy", in: *International journal of phytoremediation*, Vol.16 (2), pp. 23–41. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09523369908714069>, poslednja poseta 23.6.2022.
- Maruschke 2021: Megan Maruschke. "The French Revolution and the new spatial format for empire a nation-state with imperial extensions", in: *French historical studies*, Vol.44 (3), pp. 499–528. DURHAM: Duke Univ Press. <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=88c3b168-6408-48ee-9798-f2943068e167%40redis>, poslednja poseta 6.9.2021.
- McGuire 1977: Michael McGuire. "Mythic rhetoric in Mein Kampf: A structuralist critique", in: *Quarterly Journal of Speech*, 63:1, pp. 1–13. <http://dx.doi.org/10.1080/00335637709383362>, poslednja poseta 7.4.2022.
- McIsaac 2019: Peter M. McIsaac. "‘Es schmeckt nach Kino’: Provocative Display and Gestures of Exposure in and around Gottfried Benn's Morgue und andere Gedichte", in: *German Studies Review*, Vol.42 (2), pp. 213–238. Baltimore: Johns Hopkins Univ Press. <https://www.proquest.com/docview/2233075694/A56A8787CF72448DPQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 22.12.2020.
- McKerlie 1888: Helen G. McKerlie. "Elizabeth: Queen of Roumania", in: *The National review*, Vol.11 (64), pp. 486–502. <https://www.proquest.com/docview/6660599/fulltextPDF/70F7283F71384D32PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 29.4.2021.
- Merriam-Webster, "Propaganda" <https://www.merriam-webster.com/dictionary/propaganda>, poslednja poseta 15.1.2023.
- Meyerhofer 1981: Nicholas J. Meyerhofer. *The Poetics of Paul Celan*. Source: Twentieth Century Literature, Vol. 27, No. 1, pp. 72–85. Hofstra University. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/441087>, poslednja poseta 4.6.2021.
- Miegel: Agnes Miegel. *Frauen von Nidden*. http://www.handmann.phantasus.de/g_frauen_von_nidden.html, poslednja poseta 4.12.2022.
- Milton 2005: Edith Milton. *The Tiger in the Attic: Memories of the Kindertransport and Growing up English*. Chicago: University of Chicago Press <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=408593>, poslednja poseta 22.10.2022.

- Minkenberg 2013: Michael Minkenberg. "From Pariah to Policy-Maker? The Radical Right in Europe, West and East: Between Margin and Mainstream", in: *Journal of Contemporary European Studies*, 21(1), pp. 5–24. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14782804.2013.766473>, poslednja poseta 9.3.2021.
- Miroiu 2014: Andrei Miroiu. "November 4th, 1878 in the Life of Titu Maiorescu", in: *East Central Europe* (Pittsburgh), Vol. 41 (1), pp. 32–55, Leiden: Brill. <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=9e41f4ba-7223-4f68-9e77-edfcd2e20a56%40redis>, poslednja poseta 4.8.2021.
- Mitchievici 2018: Angelo Mitchievici. "Decadence of an empire: war, heroism and derision", in: *Neohelicon* (Budapest), Vol. 45 (1), pp. 83–95, Cham: Springer International Publishing. <https://www.proquest.com/docview/2056624394?pq-origsite=primo&accountid=12860>, poslednja poseta 16.2.2021.
- Mook 2009: Bertha Mook. "The Metabletic Method: An Interdisciplinary Look at Human Experience", in: *Phenomenology & Practice*, Volume 3, No. 1, pp. 26–34. https://www.researchgate.net/publication/266491175_The_Metabletic_Method_An_Interdisciplinary_Look_at_Human_Experience, poslednja poseta 17.9.2022.
- Moramollu 2016: Gülrah Moramollu. "Ideology and Literature", in: *Philippine Social Sciences and Humanities Review*. https://www.researchgate.net/publication/312053672_IDEOLOGY_AND_LITERATURE, poslednja poseta 29.8.2021.
- Morris 2021: James Morris. "Locating the Wallachian Revolution of 1848", in: *The Historical Journal*, 2021, Vol.64 (3), pp. 606–625 Cambridge, UK: Cambridge University Press. <https://www.proquest.com/docview/2529142672/fulltextPDF/6CEA6E95243D4247PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 21.1.2021.
- Motherwell 1989: Robert Motherwell (editor): *The Dada Painters and Poets*, An Anthology (Second edition). Cambridge, Massachusetts, London, England: Art Books. <https://archive.org/details/dadapainterspoet0000unse/mode/2up?view=theater>, poslednja poseta 1.12.2022.
- Mulligan 2003: William Mulligan. "The Reichswehr, the Republic and the Primacy of Foreign Policy, 1918–1923", in: *German History*, Vol.21 (3), pp. 347–368. <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=3227a79c-dc9b-4c07-8e6c-e6eb7d2c6338%40redis>, poslednja poseta 23.3.2022.
- Murdoch 1990: Brian Murdoch. *Fighting Songs and Warring Words: Popular Lyrics of Two World Wars*. Taylor & Francis Group. <https://www.proquest.com/docview/2132072173/bookReader?accountid=12860>, poslednja poseta 31.7.2022.
- Musat 2013: Raluca Musat. "To Cure, Uplift and Ennoble the Village: Militant Sociology in the Romanian Countryside, 1934–1938", in: *East European politics and societies*, Vol. 27 (3), pp. 353–375. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0888325412467455>, poslednja poseta 10.7.2022.

- My Jewish Learning “Tzaraat–A Biblical Affliction”
<https://www.myjewishlearning.com/article/tzaraat-a-biblical-affliction/>, poslednja poseta 30.12.2022.
- Nachescu 2008: Voichita Nachescu. “The Invisible Women: Interwar Romanian Women's Writing, Modernity and the Gendered Public/Private Divide”, in: *Aspasia (New York, N.Y.)*, Vol. 2, pp. 70
<https://www.proquest.com/docview/228083391?OpenUrlRefId=info:xri/sid:primo&accountid=12860>, poslednja poseta 21.5.2021.
- Nemtsov et al. 2000: Jascha Nemtsov, Beate Schröder-Nauenburg, Dean Bell. “Music in the Inferno of the Nazi Terror: Jewish Composers in the ‘Third Reich’”, in: *Shofar* (West Lafayette, Ind.), Vol.18 (4), pp. 79–100. West Lafayette, Ind: University of Nebraska Press.
<https://www.proquest.com/docview/881809219/fulltextPDF/1109F91CE46E4888PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 31.5.2021.
- Niebisch 2014: Arndt Niebisch. “Dada Engineering”, in: *Modernism/modernity* (Baltimore, Md.), Vol.21 (1), pp. 169–177, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
<https://www.proquest.com/docview/1510564804?accountid=12860&forcedol=true&pq-origsite=primo>, poslednja poseta 20.9.2021.
- Noel 2009: Gerard Noel. *Pius XII: The Hound of Hitler*. Bloomsbury: Bloomsbury Publishing Plc.
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=5309778>, poslednja poseta 22.6.2021.
- O'Brien 2003: Mary-Elizabeth O'Brien. *Nazi Cinema as Enchantment: The Politics of Entertainment in the Third Reich (Studies in German Literature Linguistics and Culture)*. New York: Camden House. <https://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt163tbf3>, poslednja poseta 10.9.2022.
- O'Dowd 2009: Clare O'Dowd. *Kurt Schwitters's Merzbau: Chaos, Compulsion and Creativity*.
<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1573239/>, poslednja poseta 18.4.2022.
- Oldson 1994: William Oldson. “Rationalizing Anti-Semitism: The Romanian Gambit”, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 138 (1), pp. 25–30.
https://www.jstor.org/stable/986703?sid=primo&saml_data=eyJzYW1sVG9rZW4iOiJkMjBkODIzMy05NTBkLTRkMWMtYWJjOC01ZTViNzVkODI2NmUiLCJpbnN0aXRldGlvbkIkcyl6WyIyYjFIM2Y1Ni02ODk3LTO1NzMtOTF1Yi1jZGJhZTQ5ZmJkZDIiXX0#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 10.8.2017.
- Oosterwijk 2013: Sophie Oosterwijk. “Of Corpses, Constables and Kings: The Danse Macabre in Late Medieval and Renaissance Culture”, in: *Journal of the British Archaeological Association* <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1179/jba.2004.157.1.61>, poslednja poseta 1.3.2021.
- Origitano 2016: Catlyn Origitano. *Moral Imagination and Adorno: Before and After Auschwitz*.
https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1666&context=dissertations_mu, poslednja poseta 26.7.2021.
- Orwell, Ian 1975: Sonia Orwell, Ian Angus. *From The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*. Volume 2. <https://booksc.org/book/81768511/6d9a24>, poslednja poseta 19.12.2021.

- Orwell 2012: George Orwell. 1984. London: Oberon Books. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=1623599&pgg=19>, poslednja poseta 24.1.2018.
- Paci 2022: Deborah Paci. "Hate Speech in France: From Drumont to Dieudonné", in: *Antisemitism studies*, Vol.6 (2), pp. 260–298, Bloomington: Indiana University Press <https://muse.jhu.edu/article/868119>, poslednja poseta 9.10.2021.
- Panu 2015: Mihai–Adrian Panu. "The ideological dimension of aryanization politics in interwar Romania", in: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, Vol. 183, pp. 47–52. http://ac.els-cdn.com/S1877042815031195/1-s2.0-S1877042815031195-main.pdf?_tid=0824ab54-7e50-11e5-a607-00000aacb35e&acdnat=1446131970_cc8709506e7a5116c184ecee5f24d53b, poslednja poseta 28.01.2017.
- Park 2010: Jeong-O Park. "A Study on Romanian Historical Dramas", in: *International Area Studies Review*, 13(3), pp. 111–123, London, England: SAGE Publications. <https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1177/223386591001300306>, poslednja poseta 7.4.2021.
- Peters 1971: Richard Alvin Peters. *Nazi Germany and the Vatican, July, 1933-January, 1935*. The University of Oklahoma <https://shareok.org/bitstream/handle/11244/3074/7127638.PDF?sequence=1&isAllowed=y>, poslednja poseta 6.1.2023.
- Petrescu 2015: Alexandru Petrescu. "Lucian Blaga: Approaching Science from the Perspective of the 'Unity Of Culture Forms'", in: *Agathos: an international review of the humanities and social sciences*, Vol.6 (2), pp. 7–20, Iasi: Universitatea "Alexandru Ioan Cuza", Iasi. <https://www.proquest.com/docview/1732527362/fulltextPDF/EA871784CC25485CPQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 10.5.2021.
- Petrocelli 2020: Heather Oriana Petrocelli. "The Face of Germany, 1918–1945: Ufa Personnel, Censorship, and Propaganda", in: *Film & history*, Vol.50 (1), pp. 54–66, Cleveland, OK: Center for the Study of Film and History. <https://www.proquest.com/docview/2434432236?pq-origsite=primo&accountid=12860>, poslednja poseta 12.1.2022.
- Pictet 1863: Adolphe Pictet. "Pictet on the Aryan Race", in: *The Anthropological Review*, Vol.1 (2), pp. 232–246, Trubner and Co. https://www.jstor.org/stable/3024911?sid=primo&origin=crossref&saml_data=eyJzYW1sV G9rZW4iOiIzMDJhNTg3OC1lNTExLTQ4NDctOWY1OS1lYTU2ZjVhNWZhODAiLCJpb nN0aXR1dGlvbkklkcyI6WyIyYjFIM2Y1Ni02ODk3LTQ1NzMtOTF1Yi1jZGJhZTQ5ZmJkZ DIiXX0#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 18.4.2022.
- Pîinișoara 2016: Iulian Pîinișoara. "The Evolution of Romanian Political Life between 1859 and 1871", in: *Analele Universității "Constantin Brâncuși" din Târgu Jiu. Serie Litere și Științe Sociale*, 2016, pp. 62–67. <https://alss.utgjiu.ro/mdocs-posts/10-iulian-piinisoara-the-evolution-of-romanian-political-life-between-1859-and-1871/>, poslednja poseta 28.11.2022.
- Pine 2017: Lisa Pine. "Youth for war: the Hitlerjugend", in: *Mouvement social*, (261), pp. 81–92, Paris: Editions Ouvrieres https://www.jstor.org/stable/45214197#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 14.7.2022.

- Pinisoara 2017: Iulian Pinisoara. "Political Reform Projects at the Beginning of the Nineteenth Century". in: *Annals Of The „Constantin Brâncuși” University Of Târgu Jiu, Letters And Social Science Series*
<https://alss.utgjiu.ro/mdocs-posts/20-iulian-pinisoara-political-reform-projects-at-the-beginning-of-the-nineteenth-century/>, poslednja poseta 10.11.2021.
- Pius XI. *Enzyklika Mit Brennender Sorge. An die Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands und die anderen Oberhirten, die in Frieden und Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl leben, Über Die Lage Der Katholischen Kirche Im Deutschen Reich Vom 14. März 1937*:
https://www.vatican.va/content/pius-xi/de/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html, poslednja poseta 15.5.2022.
- Ploetz 1895: Alfred Ploetz. *Grundlinien einer Rassen-Hygiene*. Berlin: Fischer.
https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/ploetz_rassenhygiene_1895?p=13, poslednja poseta 6.1.2023.
- Preda-Schimek 2021: Haiganuş Preda-Schimek. "Serbisch-rumänische Verknüpfungen in der Salon- und Ballmusik des 19. Jahrhunderts", in: *Acta musicologica*, Vol.93 (2), pp. 177–238.
<https://muse.jhu.edu/search?action=search&query=content:Serbisch-rum%C3%A4nische%20Verkn%C3%BCpfungen%20in%20der%20Salon-%20und%20Ballmusik%20des%2019.%20Jahrhunderts:and&min=1&max=10&t=header>, poslednja poseta 6.8.2022.
- Press 2009: Steven Michael Press. "False Fire: The Wartburg Book-Burning of 1817", in: *Central European History* 42, pp. 621–646. Cambridge University Press: Conference Group for Central European History of the American Historical Association
doi:10.1017/S000893890999101
<https://www.cambridge.org/core/journals/central-european-history/article/false-fire-the-wartburg-bookburning-of-1817/686EE25CE2CB18DBF0F8C2B41042A514>
<https://www.cambridge.org/core/journals/central-european-history/article/false-fire-the-wartburg-bookburning-of-1817/686EE25CE2CB18DBF0F8C2B41042A514>, poslednja poseta 23.3.2021.
- Press 2022: Steven Press. "Buying Sovereignty: German 'Weltpolitik' and Private Enterprise, 1884–1914", in: *Central European History*, 55(1), pp. 15–33.
https://www.cambridge.org/core/shibboleth?ref=https%3A%2F%2Fwww.cambridge.org%2Fcore%2Fproduct%2Fidentifier%2FS0008938921001746%2Ftype%2Fjournal_article, poslednja poseta 2.2.2022.
- Quinlan 1994: Paul Quinlan. "Lupescu: Romania's gray eminence. (Elena Lupescu, mistress of King Carol II of Romania)", in: *East European quarterly*, Vol.28 (1), pp. 95–105.
<https://www.proquest.com/docview/1297266007/fulltextPDF/DD0D5989123E4594PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 27.9.2021.
- Rebreanu 2022: Liviu Rebreanu: *Forest of the Hanged*. Translated by Eugenia Farca. Las Vegas: Historia Books. <https://www.scribd.com/read/597761684/The-Forest-of-the-Hanged>, poslednja poseta 27.5.2019.
- Renan 1992: Ernest Renan. "What is a Nation?", text of a conference delivered at the Sorbonne on March 11th, 1882, in: Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Presses-Pocket, (translated by Ethan Rundell). http://ucparis.fr/files/9313/6549/9943/What_is_a_Nation.pdf, Poslednja poseta 28.03.2016.

- Rennie 1992: Bryan Rennie. "The diplomatic career of Mircea Eliade: A response to Adriana Berger", in: *Religion* 22, pp. 375–392, Routledge. https://www.researchgate.net/publication/233273208_The_diplomatic_career_of_Mircea_Eliade_A_response_to_Adriana_Berger, poslednja poseta 1.9.2022.
- Risholm 1992: Ellen Margaret Risholm. *Spatial transformations: From the Kammer to early Weimar cinema*. The University of Wisconsin – Madison ProQuest Dissertations Publishing. <https://www.proquest.com/docview/304003483?pq-origsite=primo>, poslednja poseta 27.2.2022.
- Rockmore 2010: Tom Rockmore. "Is Marx a Fichtean?", in: *Philosophy & Social Criticism* 36 (1) pp. 93–104, https://www.researchgate.net/publication/240690095_Is_Marx_a_Fichtean, poslednja poseta 6.10.2022.
- Rodden, Rossi 2014: John Rodden, John P. Rossi. "Was Pius XII 'Hitler's Pope'? The Concordat of 1933", in: *Society* (New Brunswick), Vol.51 (4), pp. 408–414, Boston: Springer US. <https://www.proquest.com/docview/1549605638?pq-origsite=primo&accountid=12860>, poslednja poseta 15.11.2021.
- Roeder 2007: Philip G. Roeder. *Where nation-states come from: institutional change in the age of nationalism*. Princeton: Princeton University Press. <https://www.fulcrum.org/concern/monographs/qv33rx333>, poslednja poseta 16.5.2021.
- Roos 2013: Julia Roos. "Racist Hysteria to Pragmatic Rapprochement? The German Debate about Rhenish 'Occupation Children', 1920–30.", in: *Contemporary European History*, Vol. 22, pp. 155–180, Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/journals/contemporary-european-history/article/racist-hysteria-to-pragmatic-rapprochement-the-german-debate-about-rhenish-occupation-children-192030/8C1ABDF71156C4B8F95125AAC8E36445>, poslednja poseta 14.10.2021.
- Rösch 2002: Mathias Rösch. *Die Münchner NSDAP 1925–1933. Eine Untersuchung zur inneren Struktur der NSDAP in der Weimarer Republik*. Berlin: De Gruyter https://librarysearch.northumbria.ac.uk/primo-explorer/fulldisplay?docid=TN_cdi_oapen_dobooks_54090&context=PC&vid=northumbria&lang=en_US&search_scope=default_scope&adaptor=primo_central_multiple_fe&tab=default_tab&query=any,contains,nsdap%20statistik%20weimar&offset=0, poslednja poseta 1.7.2022.
- Roscher 2017: Mieke Roscher. "Veterinary Medicine and Animal Welfare Discourses in the Third Reich", in: *Food Ethics*, Vol.1 (3), pp. 235–245, Cham: Springer International Publishing. <https://link.springer.com/article/10.1007/s41055-017-0022-4>, poslednja poseta 10.2.2021.
- Rotar, Ursu 2021: Marius Rotar, Vasile Emil Ursu. "Romanian religious environments and the development of sports in Romania in the 1930s", in: *Sport in History*, Vol.41 (3), pp. 409–434, Abingdon: Routledge. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/17460263.2020.1858149?needAccess=true> poslednja poseta 24.9.2022.
- Roy 2016: Baijayanti Roy. "Friedrich Max Müller and the Emergence of Identity Politics in India and Germany", in: *Publications of the English Goethe Society*, Vol.85 (2-3), pp. 217–228, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09593683.2016.1224512>, poslednja poseta 21.12.2021.

- Saliba 1976: John A. Saliba. *'Homo religiosus' in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*. Leiden: E. J. Brill. <https://archive.org/details/homoreligiosusin0000sali/page/n7/mode/2up?view=theater>, poslednja poseta 9.6.2022.
- Săndulescu 2004: Valentin Săndulescu. "Fascism and its quest for the 'New Man': the case of the Romanian legionary movement." in: *Studia Hebraica*, 4, https://www.researchgate.net/publication/267325235_Fascism_and_its_Quest_for_the_'New_Man'_The_Case_of_the_Romanian_Legionary_Movement, poslednja poseta 22.5.2021.
- Schäfer 2012: Fabian Schäfer. *Public Opinion – Propaganda – Ideology: Theories on the Press and Its Social Function in Interwar Japan, 1918-1937*. Leiden: BRILL. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=1112834>, poslednja poseta 18.12.2021.
- Schmidt 2006: Uwe Schmidt. *Lehrer im Gleichschritt: Der Nationalsozialistische Lehrerbund Hamburg*. Hamburg: Hamburg University Press. <https://directory.doabooks.org/handle/20.500.12854/35109>, poslednja poseta 20.10.2022.
- Schneider 2016: Thomas F. Schneider. "The Truth about the War Finally. Critics' expectations of war literature during the Weimar Republic: the reception of Erich Maria Remarque's *Im Westen nichts Neues* [All Quiet on the Western Front], 1928-1930", in: *Journalism studies* (London, England), Vol.17 (4), pp. 490–501, ABINGDON: Routledge. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1461670X.2015.1073116>, poslednja poseta 27.7.2021.
- Scholz 2001: Christian Scholz. "Relations between sound poetry and visual poetry: The path from the optophonetic poem to the multimedia text" https://dadaist.info/dada-companion/hausmann/archive/scholz_2001.pdf, poslednja poseta 28.12.2022.
- Sorescu 2015: Adriana Sorescu. *The Watchdog of Nationalism: The Romanian Press in Interwar Transylvania and its Role in the Creation of National Identity*. Ottawa, Ontario: Carleton University. <https://docslib.org/doc/8423734/the-watchdog-of-nationalism-the-romanian-press-in-interwar-transylvania-and-its-role-in-the-creation-of-national-identity>, poslednja poseta 17.1.2021.
- Speirs 2000: Ronald Speirs. *Brecht's Poetry of Political Exile*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://archive.org/details/brechtspetryofp0000unse/page/n7/mode/2up?view=theater>, poslednja poseta 17.9.2022.
- Stalin 1913: Joseph Stalin. *Marxism and the National Question*. Prosveshcheniye 3–5. <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1913/03.htm>, poslednja poseta 25.8.2022.
- Stanciu 2017: Mihaela Stanciu. "Hortensia Papadat-Bengescu", in: *Manuscriptum*, Vol.46 (2), pp. 9. <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=e44e5d1f-6a13-4976-a891-6f24d45b86b8%40redis>, poslednja poseta 17.7.2022.

- Steigmann-Gall 2007: Richard Steigmann-Gall. "The Nazis' 'Positive Christianity': a Variety of 'Clerical Fascism'?" in: *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol.8 (2), pp. 315-327. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14690760701321239>, poslednja poseta 6.1.2023.
- Steinberg 2022: Michael P. Steinberg. "The Narcissism of Major Differences: Richard Wagner and the Peculiarities of German Antisemitism", in: *Social research*, Vol. 89 (1), pp. 21–46, New York: Johns Hopkins University Press. <https://muse.jhu.edu/pub/1/article/854429>, poslednja poseta 2.1.2022.
- Steuer 2014: Kenneth Steuer. "German Propaganda and Prisoners-of-War during World War I", in: Paddock, Troy. *World War I and propaganda*. Leiden: BRILL. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/northumbria/reader.action?docID=1632921>
- Swanson 1971: Guy Swanson. "Frameworks for comparative research: Structural anthropology and the theory of action", in: *Comparative Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications*, ed. Ivan Vallier. Berkeley: University of California Press, pp. 141–202. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1525/9780520311480-007/html>, poslednja poseta 12.8.2020.
- Sweet 1993: Paul R. Sweet. "Fichte and the Jews: A Case of Tension between Civil Rights and Human Rights", in: *German Studies Review*, Vol. 16, No. 1, pp. 37–48, Johns Hopkins University Press. <https://www.jstor.org/stable/1430229>, poslednja poseta 7.1.2022.
- SwissInfo "Lenin and the Swiss non-revolution" https://www.swissinfo.ch/eng/vladimir-ilyich-ulyanov_lenin-and-the-swiss-non-revolution/12812#:~:text=The%20real%20reason%20for%20Lenin%27s%20move%20to%20Zurich,hi%20self%20with%20supporters%20who%20could%20spread%20his%20message, poslednja poseta 20.12.2022.
- Țăranu 2022: Georgiana Țăranu. "Politics of the Past: the Instrumentalization of Nicolae Iorga's Memory in the Romanian Parliament", in: *Revista de stiinte politice* (75), pp. 19–32, Craiova: Revista de Stiinte Politice. <https://www.proquest.com/docview/2715838655/fulltextPDF/561F15BA14534F87PQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 14.12.2021.
- Taylor 2016: Bayard Taylor. *A History of Germany*. New York: Perennial Press. <https://www.scribd.com/read/375417723/A-History-of-Germany#>, poslednja poseta 8.3.2021.
- Terian 2013: Andrei Terian. "National Literature, World Literatures, and Universality in Romanian Cultural Criticism 1867–1947", in: *CLCWeb: Comparative literature and culture*, Vol.15 (5), pp. 12, W LAFAYETTE: Purdue University Press. <https://www.proquest.com/docview/2272301109?pq-origsite=primo&accountid=12860>, poslednja poseta 5.3.2022.
- Terian 2021: Andrei Terian. "Neoextractivism, or the birth of magical realism as world literature", in: *Textual practice*, Vol.35 (3), pp. 485–503, ABINGDON: Routledge. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0950236X.2021.1886710>, poslednja poseta 30.1.2022.
- The Art Story, "Kurt Schwitters German Painter, Collagist, and Writer" <https://www.theartstory.org/artist/schwitters-kurt/>, poslednja poseta 27.12.2022.

- The Art Story, “Marcel Duchamp French Painter And Sculptor” <https://www.theartstory.org/artist/duchamp-marcel/>, poslednja poseta 26.12.2022.
- The Art Story: “Tristan Tzara Romanian Poet, Writer, and Filmmaker” <https://www.theartstory.org/artist/tzara-tristan/>, poslednja poseta 20.12.2022.
- Tong, Cheung 2011: H. K Tong, L. H. Cheung. *Cultural identity and language: A proposed framework for cultural globalization and glocalization*. Journal of Multilingual and Multicultural Development, 32(1), pp. 55–69. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01434632.2010.527344>, poslednja poseta 9.10.2018.
- Tonk 2016: Márton Tonk. “Hungarian Culture of Philosophy and Historiography of Philosophy in Transylvania”, in: *Acta Universitatis Sapientiae. European and Regional Studies*, Vol.10 (1), pp. 39–50, De Gruyter Open. <https://sciendo.com/article/10.1515/auseur-2016-0019>, poslednja poseta 8.4.2022.
- Trachtman 2006: Paul Trachtman. “A Brief History of Dada”, in: *Smithsonian Magazine* <https://www.smithsonianmag.com/arts-culture/dada-115169154/>, poslednja poseta 26.12.2022.
- Tzara 1992: Tristan Tzara. *Seven Dada Manifestos and Lampisteries*. Translated by Barbara Wright. London, Paris, New York: Calder Publications, Riverrun Press. <https://archive.org/details/sevendadamanifes00tzar/mode/2up?view=theater>, poslednja poseta 30.12.2022.
- Unger-Alvi 2022: Simon Unger-Alvi. “The Social Backgrounds of Nazi Leaders: A Statistical Analysis of Political Elites in Weimar Germany, 1918–1933”, in: *Journal of Historical Sociology*, Vol.35 (2), pp. 222–249. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/johs.12370>, poslednja poseta 20.9.2022.
- United States Holocaust Memorial Museum. “*Degenerate*” Art Holocaust Encyclopedia, 2020. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/degenerate-art-1#:~:text=In%201937%2C%20the%20Nazis%20confiscated,Degenerate%20Art%E2%80%9D%20exhibition%20in%20Munich.&text=The%20Nazis%20destroyed%20several%20thousand,regime%20and%20prepare%20for%20war>, poslednja poseta 16.1.2021.
- United States Holocaust Memorial Museum. “Introduction to the Holocaust.” Holocaust Encyclopedia. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/introduction-to-the-holocaust>, poslednja poseta 4.3.2021.
- United States Holocaust Memorial Museum. “The German Churches and the Nazi State” <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/the-german-churches-and-the-nazi-state>, poslednja poseta 6.1.2023.
- Universul 1935: No 44 https://issuu.com/emanuelpepe/docs/bcucluj_fp_p3441_1925_041_0044, poslednja poseta 13.6.2022.
- Van den Berg 2016: Jan Hendrik van den Berg. *The changing nature of man: introduction to a historical psychology* <https://archive.org/details/TheChangingNatureOfMan/mode/2up>, poslednja poseta 3.10.2022.

- Van Dijck 2019: Cedric van Dijck. "Curiosities from the Front: Guillaume Apollinaire", in: *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America*, Vol. 134 (3), pp. 555–561, Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/journals/pmla/article/curiosities-from-the-front/DD938D499F78793D4A6CD31B870414A2>, poslednja poseta 3.10.2021.
- Vogel 2013: Christina Vogel. "Die rumänische Avantgarde der 20iger Jahre im Zeichen der piktopoetischen Revolution: Ilarie Voronca und Victor Brauner", in: *Kodikas*, Vol.36 (1-2), pp. 23–31. <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=bf8168a3-f082-4fbf-a73b-228be1d4e66e%40redis>, poslednja poseta 14.2.2022.
- Volkogonov 1994: Dimitri Volkogonov. *Lenin – A New Biography*. New York, London, Toronto, Sydney, Tokio, Singapore: The Free Press. https://www.scribd.com/read/224432390/Lenin#a_search-menu_205638, poslednja poseta 20.12.2022.
- Von Cranach 2003: Michael von Cranach. "The killing of psychiatric patients in Nazi Germany between 1939-1945" in: *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, Vol. 40 (1), pp. 8–18. <https://www.proquest.com/docview/220190764/fulltextPDF/ECDC84C7F24148ADPQ/1?accountid=12860>, poslednja poseta 06.01.2023.
- Von der Goltz 2009: Anna von der Goltz. *Hindenburg: Power, Myth, and the Rise of the Nazis*. Oxford: Oxford University Press. <https://academic.oup.com/book/7225?login=false>, poslednja poseta 8.2.2021.
- Wagner 2012: Andreas Wagner. "Liviu Rebreanu's novel *The Forest of the Hanged* and its reception in Romanian history schoolbooks", in: *Yearbook (International Society for History Didactics)*, pp. 227–239. <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=821a2b24-0eb0-4400-813b-6182233e36a8%40redis>, poslednja poseta 31.10.2022.
- Weber 2020: Thomas Weber. "The Pre-1914 Origins of Hitler's Antisemitism Revisited", in: *The Journal of Holocaust Research*, 34:1, pp. 70–86. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/25785648.2019.1707442>, poslednja poseta 30.3.2021.
- Weikart 2013: Richard Weikart. "The Role of Darwinism in Nazi Racial Thought", in: *German Studies Review*, Vol.36 (3), pp. 537–556, Baltimore: German Studies Association. https://www.jstor.org/stable/43555141#metadata_info_tab_contents, poslednja poseta 10.11.2022.
- Wels 1994: Otto Wels. "Reichstagsrede gegen das Ermächtigungsgesetz (23. 3. 1933)", in: *Bibliothek der Geschichte und Politik: Politische Reden III 1914-1945*, 599–603. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. <https://www.proquest.com/docview/2371646311/Z300055705?pq-origsite=primo>, poslednja poseta 18.12.2021.

- White 2006: Michael White. "Dada, and: Dada: Zurich, Berlin, Hannover, Cologne, New York, Paris (review)", in: *Modernism/Modernity*, Vol.13 (4), pp. 773–776, Baltimore: Johns Hopkins University Press. <https://www.proquest.com/docview/215646689?pq-origsite=primo&accountid=12860>, poslednja poseta 6.6.2021.
- Wittmann 2006: Rebecca Wittmann. "The Normalization of Nazi Crime in Postwar West German Trials", in: *The Nuremberg Trials: International Criminal Law Since 1945: 60th Anniversary International Conference*. eds Reginbogin R. Erbert i Safferling J.M. Christoph. K G Saur München. <https://openresearchlibrary.org/content/d60c9a57-040b-4aff-b610-8797deb4ae9b>, poslednja poseta 10.5.2021.
- Woolard 1992: K. A. Woolard. *Language ideology: Issues and Approaches*. Pragmatics, 2(3), pp. 235–249. Viareggio: IPrA. <https://benjamins.com/getpdf?webfile=a842202664>, poslednja poseta 24.8.2021.
- Wundheiler 1976: L. Wundheiler. *Paul Celan, Poet of the Holocaust*. Worldview, 19(12), pp. 24–36. https://carnegiecouncil-media.storage.googleapis.com/files/v19_i012_a007.pdf, poslednja poseta 20.12.2021.
- Ziemann 2019: Benjamin Ziemann. *Martin Niemöller as a Völkisch-nationalist student politician in Münster, 1919–1923*. Berlin: Walter De Gruyter Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, Vol.67 (2), pp. 209–234. https://web.s.ebscohost.com/plink?key=100.69.46.110_8000_689944462&site=ehost&scope=site&db=30h&AN=135797769&crl=f, poslednja poseta 29.6.2018.
- Zimmerer 2005: Jürgen Zimmerer. "The birth of the Ostland out of the spirit of colonialism: a postcolonial perspective on the Nazi policy of conquest and extermination", in: *Patterns of prejudice*, Vol.39 (2), pp. 197–219, ABINGDON: Taylor & Francis Group. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00313220500106311?needAccess=true>, poslednja poseta 24.9.2022.

12. Prilog A: Registar stranih imena transkribovanih na srpski jezik

Transkripcija na srpski:	Vlastito ime u originalu:	Transkribovano sa jezika:
Abraham Linkoln	Abraham Lincoln	engleski
Adolf Hitler	Adolf Hitler	nemački
Adolf Pikte	Adolphe Pictet	francuski
Agnes Migel	Agnes Miegel	nemački
Alaida Asman	Aleida Assmann	nemački
Alan Blum	Allan Bloom	engleski
Alban Berg	Alban Berg	nemački
Albert Ajnštajn	Albert Einstein	nemački
Albert Šper	Albert Speer	nemački
Albreht Direr	Albrecht Dürer	nemački
Aleksandru Joan Kuza	Alexandru Ioan Cuza	rumunski
Aleksandru Konstantin Kuza	Alexandru Constantin Cuza	rumunski
Aleksandru Ksenopol	Alexandru Xenopol	rumunski
Alfred Deblin	Alfred Döblin	nemački
Alfred Drajfus	Alfred Dreyfus	francuski
Alfred Plec	Alfred Ploetz	nemački
Alfred Rosenberg	Alfred Rosenberg	nemački
Alisa Rile-Gerstel	Alice Rühle-Gerstel	nemački
Andre Trokme	André Trocmé	francuski
Armanda Kalineskua	Armand Călinescu	rumunski
Arnold Šenberg	Arnold Schönberg	nemački
Aron Florian	Aaron Florian	rumunski
Artur de Gobino	Arthur De Gobineau	francuski
Artur Sigal	Arthur Segal	rumunski
Artur Šopenhauer	Arthur Schopenhauer	nemački
Avgust fon Makenzen	August von Mackensen	nemački
Avgust Laurijan	August Laurian	rumunski
Barbu Štefenesku Delavranča	Barbu Ștefănescu Delavrancea	rumunski
Bendžamin Sulola	Benjamin Suulola	engleski
Benedikt Anderson	Benedict Anderson	engleski
Benito Musolini	Benito Mussolini	italijanski

Transkripcija na srpski:	Vlastito ime u originalu:	Transkribovano sa jezika:
Bertold Breht	Bertolt Brecht	nemački
Bogdan P. Hasdeu	Bogdan Petriceicu Hasdeu	rumunski
Brajant Mekgil	Bryant McGill	engleski
Čarli Čaplin	Charlie Chaplin	engleski
Čarls Darvin	Charles Darwin	engleski
Čezar Boliak	Cezar Bolliac	rumunski
Čezar Petresku	Cezar Petrescu	rumunski
Dimitrije Gusti	Dimitrie Gusti	rumunski
Đorđe Bakovija	George Bacovia	rumunski
Džejms B. Visker	James B. Whisker	engleski
Džejms Borland	James Borland	francuski
Džejms Kliford	James Clifford	engleski
Džejms Šmit	James Schmidt	engleski
Džejms Visker	James Whisker	engleski
Džon Dos Pasos	John Dos Passos	engleski
Džon Lok	John Locke	engleski
Džona Goldberg	Jonah Goldberg	engleski
Džordž Bernard Šo	George Bernard Shaw	engleski
Džordž Mos	George Mosse	engleski
Džulijan Barns	Julian Barnes	engleski
Edard Adolf Drumon	Édouard Adolphe Drumont	francuski
Edmund Huserl	Edmund Husserl	nemački
Edvard Munk	Edvard Munch	norveški
Ejmi Kolin	Amy Colin	engleski
Ektor Berlioz	Louis-Hector Berlioz	francuski
Emanuel Svedenborg	Emanuel Swedenborg	švedski
Emil Čoran	Emil Cioran	rumunski
Emil Zola	Émile Zola	francuski
Emin Nolde	Emil Nolde	nemački
Entoni Smit	Anthony Smith	engleski
Erih Mizam	Erich Mühsam	nemački
Erik Erikson	Erik Homburger Erikson	nemački
Erik Hobsbaum	Eric Hobsbawm	engleski
Ernest Renan	Ernest Renan	francuski
Ernst Barlah	Ernst Barlach	nemački

Transkripcija na srpski:	Vlastito ime u originalu:	Transkribovano sa jezika:
Ernst Gelner	Ernest Gellner	engleski
Ernst Kasirer	Ernst Cassirer	nemački
Ernst Rem	Ernst Röhm	nemački
Ernst Toler	Ernst Toller	nemački
Euđen Lovinesku	Eugen Lovinescu	rumunski
Ežen Jonesko	Eugène Ionesco	francuski
Ezra Paund	Ezra Pound	engleski
Feliks Mendelson	Felix Mendelssohn	nemački
Ferdinand Teniz	Ferdinand Tönnies	nemački
Fernan Brodel	Fernand Braudel	francuski
Filip Buler	Philipp Bouhler	nemački
Fjodor Dostojevski	Фјодор Достојевски	ruski
Folker Hajns	Volker Heins	nemački
Franc Gzavier Švarc	Franz Xaver Schwarz	nemački
Franc Kafk	Franz Kafka	nemački
Franc Riter fon Ep	Franz Ritter von Epp	nemački
Fric Hipler	Fritz Hippler	nemački
Fric Lang	Fritz Lang	nemački
Fridrih Colern	Friedrich Zollern	nemački
Fridrih Ebert	Friedrich Ebert	nemački
Fridrih Engels	Friedrich Engels	nemački
Fridrih Helderlin	Friedrich Hölderlin	nemački
Fridrih Murnau	Friedrich Wilhelm Murnau	nemački
Fridrih Niče	Friedrich Nietzsche	nemački
Fridrih Šiler	Friedrich Schiller	nemački
Fridrih Šlajermaher	Friedrich Schleiermacher	nemački
Gabrijel Negri	Gabriel Negri	rumunski
Gala Galaktion	Gala Galaction	rumunski
Georg Bihner	Georg Büchner	nemački
Georg fon Šenerer	Georg von Schönerer	nemački
Georg Hajm	Georg Heym	nemački
Georg Kajzer	Georg Kaiser	nemački
Georg Trakl	Georg Trakl	nemački
Georg Vilhelm Fridrih Hegel	Georg Wilhelm Friedrich Hegel	nemački
Gijom Apoliner	Guillaume Apollinaire	francuski

Transkripcija na srpski:	Vlastito ime u originalu:	Transkribovano sa jezika:
Giljermo de Tore	Guillermo del Toro	španski
Gotfrid Ben	Gottfried Benn	nemački
Gustav Maler	Gustav Mahler	nemački
Gustav Radbruch	Gustav Radbruch	nemački
Hajden Vajt	Hayden White	engleski
Hajnrih fon Trajčke	Heinrich von Treitschke	nemački
Hajnrih Himler	Heinrich Himmler	nemački
Hajnrih Man	Heinrich Mann	nemački
Hana Arent	Hannah Arendt	nemački
Hana Heh	Hannah Höch	nemački
Hans Arp	Hans Arp	nemački
Hans Georg Gadamer	Hans-Georg Gadamer	nemački
Hans Grim	Hans Grimm	nemački
Hans Magnus Encensberger	Hans Magnus Enzensberger	nemački
Hans Rihter	Hans Richter	nemački
Helen Keler	Helen Keller	engleski
Herbert Spenser	Herbert Spencer	engleski
Herman Broh	Hermann Broch	nemački
Herman Ezer	Hermann Esser	nemački
Herman Gering	Hermann Göring	nemački
Herman Heler	Hermann Heller	nemački
Herman Hese	Hermann Hesse	nemački
Horia Stamatu	Horia Stamatu	rumunski
Hortensija Papadat-Bendescu	Hortensia Papadat-Bengescu	rumunski
Hugo Bal	Hugo Ball	nemački
Igor Stravinski	Игор Стравински	ruski
Immanuel Kant	Immanuel Kant	nemački
Jan Henrik van den Berg	Jan Hendrik van den Berg	holandski
Joan Slavić	Ioan Slavici	rumunski
Johan Gotfrid Herder	Johann Gottfried Herder	nemački
Johan Gotlib Fihte	Johann Gottlieb Fichte	nemački
Johan Hajzinha	Johan Huizinga	holandski
Johan Volfgang fon Gete	Johann Wolfgang von Goethe	nemački
Jon Antonesku	Ion Antonescu	rumunski
Jon Duka	Ion Duca	rumunski

Transkripcija na srpski:	Vlastito ime u originalu:	Transkribovano sa jezika:
Jon Luka Karađale	Ion Luca Caragiale	rumunski
Jon Mota	Ion Mota	rumunski
Josif Staljin	Иосиф Сталин	ruski
Jozef Gebels	Joseph Goebbels	nemački
Karl Adolf Ajhman	Karl Adolf Eichmann	nemački
Karl Korš	Karl Korsch	nemački
Karl Levit	Karl Löwith	nemački
Karl Marks	Karl Marx	nemački
Karl Wolfgang Dojč	Karl Wolfgang Deutsch	nemački
Karl-Oto Apel	Karl-Otto Appel	nemački
Karlo Veliki	Karl der Große	nemački
Karol Hoencolern-Zigmaringen	Karl Hohenzollern-Sigmaringen	nemački
Kete Kolvic	Käthe Kollwitz	nemački
Klaudijo Monteverdi	Clemens Brentano	nemački
Klaus Fondung	Klaus Vondung	nemački
Klemens Avgust fon Galen	Clemens August Graf von Galen	nemački
Klemens Vencel fon Meternih	Klemens Wenzel von Metternich	nemački
Konrad Hajden	Konrad Heiden	nemački
Konstantin Angelesku	Constantin Angelescu	rumunski
Konstantin Nojka	Constantin Noica	rumunski
Korneliju Zelea Kodreanu	Corneliju Zelea Codreanu	rumunski
Kurt Ajzner	Kurt Eisner	nemački
Kurt Šviteris	Kurt Schwitters	nemački
Kurt Vajl	Kurt Weill	nemački
Leo von Kenih	Leo von König	nemački
Lil Dagover	Lil Dagover	nemački
Liviu Rebreanu	Liviu Rebreanu	rumunski
Lotar fon Trota	Lothar von Trotha	nemački
Lučijan Blaga	Lucian Blaga	rumunski
Ludvig Fojerbah	Ludwig Feuerbach	nemački
Ludvig Miler	Ludwig Müller	nemački
Ludvig van Betoven	Ludwig van Beethoven	nemački
Luj Altiser	Louis Althusser	francuski
Magda/Elena Lupesku	Magda/Elena Lupescu	rumunski
Magnus Hiršfeld	Magnus Hirschfeld	nemački

Transkripcija na srpski:	Vlastito ime u originalu:	Transkribovano sa jezika:
Maks Horkhajmer	Max Horkheimer	nemački
Maks Liberman	Max Liebermann	nemački
Maks Miler	Max Müller	nemački
Maks Plank	Max Planck	nemački
Maks Rajnhart	Max Reinhardt	nemački
Maksimilijan/M.H. Maksi	Maximilian Herman	rumunski
Marčel Janku	Marcel Iancu	rumunski
Marija Todorova	Maria Todorova	bugarski
Marsel Dišan	Marcel Duchamp	francuski
Marta Petreu	Marta Petreu	rumunski
Martin Hajdeger	Martin Heidegger	nemački
Martin Luter	Martin Luther	nemački
Martin Nimeler	Martin Niemöller	nemački
Melidon	George Radu Melidon	rumunski
Mihai Eminescu	Mihai Eminescu	rumunski
Mihail Kogalničanu	Mihail Kogălniceanu	rumunski
Mihail Kogalniceanu	Mihail Kogălniceanu	rumunski
Mihail Sadoveanu	Mihail Sadoveanu	rumunski
Mihail Sebastijan	Mihail Sebastian	rumunski
Mirča Elijade	Mircea Eliade	rumunski
Mišel Fuko	Michel Foucault	francuski
Mohi Fišer	Mochi Fischer	nemački
Naje Jonesku	Nae Ionescu	rumunski
Nataša Tretevej	Natasha Trethewey	engleski
Nensi Regin	Nancy R. Reagin	engleski
Nikifor Krajnik	Nichifor Crainic	rumunski
Nikolae Balčesku	Nicolae Bălcescu	rumunski
Nikolae Davidesku	Nicolae Davidescu	rumunski
Nikolae Jorga	Nicolae Iorga	rumunski
Nikolae Paulesku	Nicolae Paulescu	rumunski
Nikolaj Berđajev	Николај Бердјајев	ruski
Noam Čomski	Noam Chomsky	engleski
Nortrop Fraj	Northrop Frye	engleski
Oktavijan Goga	Octavian Goga	rumunski
Olind Rodrigez	Olinde Rodrigues	francuski

Transkripcija na srpski:	Vlastito ime u originalu:	Transkribovano sa jezika:
Onisifor Gibu	Onisifor Ghibu	rumunski
Oskar Grening	Oskar Gröning	nemački
Osvald Špengler	Oswald Spengler	nemački
Oto fon Bizmark	Otto von Bismarck	nemački
Ovid Densușianu	Ovid Densușianu	rumunski
Patrik Rotfus	Patrick Rothfuss	engleski
Paul Celan	Paul Celan	nemački
Paul de Lagard	Paul de Lagarde	nemački
Paul Fajerabend	Paul Feyerabend	nemački
Paul fon Hindenburg	Paul von Hindenburg	nemački
Paul Šulce-Naumburg	Paul Schultze-Naumburg	nemački
Petr Kropotkin	Пётр Алексеевич Кропоткин	ruski
Petru Komarnesku	Petru Comarnescu	rumunski
Petru Tiparesku	Petru Tiparescu	rumunski
Pol Gogen	Paul Gauguin	francuski
Pol Henri Holbah	Paul-Henri Holbach	francuski
Radu Gir	Radu Gyr	rumunski
Rajner Marija Rilke	Rainer Maria Rilke	nemački
Rasel L. Akof	Russell L. Ackoff	engleski
Raul Hausman	Raoul Hausmann	nemački
Rebeka Vitman	Rebecca Wittmann	engleski
Renata Lahman	Renate Lachmann	nemački
Rihard Hilzenbek	Richard Hülsenbeck	nemački
Rihard Vagner	Richard Wagner	nemački
Rizar Dako	Ryszard Dacko	poljski
Robert Laj	Robert Ley	nemački
Robert Muzil	Robert Musil	nemački
Robin Džordž Kollingvud	Robin George Collingwood	engleski
Rodžer Grifin	Roger Griffin	engleski
Rudolf Hes	Rudolf Höss	nemački
Rudolf Virhov	Rudolf Virchow	nemački
Rut Berlau	Ruth Berlau	nemački
Rut Lakner	Ruth Lackner	nemački
Samuil Miku Klajn	Samuil Micu-Klein	rumunski
Saul Fridlander	Saul Friedländer	nemački

Transkripcija na srpski:	Vlastito ime u originalu:	Transkribovano sa jezika:
Sen Simon	Comte de Saint-Simon	francuski
Ser Vilijam Džons	Sir William Jones	engleski
Serdar Somundžu	Serdar Somuncu	turski
Seren Kjerkegor	Søren Kierkegaard	danski
Sesil Kasteluči	Cecil Castellucci	engleski
Simion Barnuciu	Simion Bărnuțiu	rumunski
Spiru Haret	Spiru Haret	rumunski
Teodor Adorno	Theodor Adorno	nemački
Teodor Frič	Theodor Fritsch	nemački
Terens Rendžer	Terence Ranger	engleski
Titu Majoresku	Titu Maiorescu	rumunski
Tomas Man	Thomas Mann	nemački
Tomi Daglas	Tommy Douglas	engleski
Tudor Vladimiresku	Tudor Vladimirescu	rumunski
Valter Benjamin	Walter Benjamin	nemački
Valter Gropijus	Walter Gropius	nemački
Vasile Aleksandri	Vasile Alecsandri	rumunski
Vasile Konta	Vasile Conta	rumunski
Vendel Beri	Wendell Berry	engleski
Verner Bojmelburg	Werner Beumelburg	nemački
Viktor Brauner	Victor Brauner	rumunski
Vilhelm Diltaj	Wilhelm Dilthey	nemački
Vilijam Šekspir	William Shakespeare	engleski
Vinston Čerčil	Winston Churchill	engleski
Vladimir Ilič Uljanov Lenjin	Владимир Ильич Ульянов Ленин	ruski
Volfgang Amadeus Mocart	Wolfgang Amadeus Mozart	nemački
Žak Lakan	Jacques Lacan	francuski
Žan Arp	Jean Arp	francuski
Žan Iv Kami	Jean-Yves Camus	francuski
Žan Žak Ruso	Jean-Jacques Rousseau	francuski
Zigfrid Krakauer	Siegfried Kracauer	nemački
Zigmund Frojd	Sigmund Freud	nemački
Zigu Ornea	Zigu Ornea	rumunski
Žilijen Lametri	Julien de LaMettrie	francuski
Žorž Klemenso	Georges Clemenceau	rumunski

13. Biografija autora

Ana Ćosić Delić rođena je 3. oktobra 1987. u Karlovcu, u Republici Hrvatskoj. Osnovnu školu i Gimnaziju „Ivo Lola Ribar” pohađala je u Sremskoj Mitrovici. Diplomirala je na Odseku za germanistiku na Filološkom fakultetu u Beogradu 2010. godine, a master studije na istoj katedri završila je naredne, 2011. godine, odbranivši rad pod nazivom *Kurt Šviters i njegova avangardna proza*. Doktorske studije na Filološkom fakultetu u Beogradu, na modulu Književnost, upisala je 2012. godine.

Objavljeni radovi:

- *Education ergo Knowledge*, koautorka pobjedničkog rada na konkursu koji je raspisao OEBS. Rad je prezentovan u Varšavi 2016. godine na konferenciji *The Human Dimension Implementation Meeting (HDIM)*
- *Kurt Šviters među Nemcima i u evropskoj avangardi*, Zbornik radova sa IV naučne konferencije mladih istraživača, Kragujevac, 2012
- *Istina i fikcija kod dadaista*, Lipar, 2012
- *Hlebnjikovljevi Rat u mišolovci*, Zbornik radova sa V naučne konferencije mladih istraživača,
- Prevod knjige *Heroina iz Inzbruka* sa srpskog na nemački jezik – *Die Heldin aus Innsbruck*

Učešće u programima:

- *Education through the Culture of Remembering – Holocaust Studies*
- “*The First World War and the Balkans – Historic Event, Experience and Memory*”, 53. International University Week at Academy for Civil Education in Tutzing
- *The Final Solution*, kurs o Holokaustu u Yad Vashemu
- Program *Dijalog za budućnost*

Prilog 1.

Izjava o autorstvu

Ime i prezime autora: *Ana Ćosić Delić*
Broj dosijea: 2020/30064

Izjavljujem

Da je doktorska disertacija pod naslovom **Konstrukcija diskursa o stvarnosti i njegove paradigme u Nemačkoj i Rumuniji između dva svetska rata. Odjeci u književnosti i kulturi**

- rezultat sopstvenog istraživačkog rada;
- da disertacija ni u celini ni u delovima nije bila predložena za sticanje diplome studijskih programa drugih visokoškolskih ustanova;
- da su rezultati korektno navedeni i
- da nisam kršila autorska prava i koristila intelektualnu svojinu drugih lica.

U Beogradu, _____

Potpis autora

Prilog 2.

Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Ime i prezime autora: Ana Ćosić Delić

Broj dosijea: 2020/30064

Studijski program: Jezik, književnost, kultura

Naslov rada: Konstrukcija diskursa o stvarnosti i njegove paradigme u Nemačkoj i Rumuniji između dva svetska rata. Odjeci u književnosti i kulturi

Mentori: Prof. dr Mariana Dan, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet i

Prof. dr Miodrag Vukčević, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

Izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovetna elektronskoj verziji koju sam predala radi pohranjivanja u **Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu**.

Dozvoljavam da se objave moji lični podaci za dobijanje akademskog naziva doktora nauka, kao što su ime i prezime, godina i mesto rođenja i datum odbrane rada.

Ovi lični podaci mogu se objaviti na mrežnim stranicama digitalne biblioteke, u elektronskom katalogu i u publikacijama Univerziteta u Beogradu.

U Beogradu, _____

Potpis autora

Prilog 3.

Izjava o korišćenju

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku „Svetozar Marković“ da u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu unese moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

Konstrukcija diskursa o stvarnosti i njegove paradigme u Nemačkoj i Rumuniji između dva svetska rata. Odjeci u književnosti i kulturi

koja je moje autorsko delo.

Disertaciju sa svim priložima predala sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalnom repozitorijumu Univerziteta u Beogradu, i dostupnu u otvorenom pristupu, mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučila:

1. Autorstvo (CC BY)
2. Autorstvo – nekomercijalno (CC BY-NC)
3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerada (CC BY-NC-ND)
4. Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima (CC BY-NC-SA)
5. Autorstvo – bez prerada (CC BY-ND)
6. Autorstvo – deliti pod istim uslovima (CC BY-SA)

(Molimo da zaokružite samo jednu od šest ponuđenih licenci. Kratak opis licenci je sastavni deo ove izjave)

U Beogradu, _____

Potpis autora

1. **Autorstvo.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence, čak i u komercijalne svrhe. Ovo je najslobodnija od svih licenci.
2. **Autorstvo – nekomercijalno.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.
3. **Autorstvo – nekomercijalno – bez prerada.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela. U odnosu na sve ostale licence, ovom licencom se ograničava najveći obim prava korišćenjadela.
4. **Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada.
5. **Autorstvo – bez prerada.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.
6. **Autorstvo – deliti pod istim uslovima.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada. Slična je softverskim licencama, odnosno licencama otvorenog koda.