

Кристијан ОЛАХ  
(Институт за књижевност и уметност, Београд)

## ИЗМЕЂУ МИТА И ЕСХАТОНА

### Однос културе, цивилизације и Другог у делима Павића, Вонгара и Куција

**Апстракт:** Рад се бави делом Сретена Божића / Б. Вонгара, српског писца који деценијама живи и ствара у Аустралији, на енглеском језику. Испитују се теме и мотиви његовог дела и стављају у контекст сличних или блиских тема и мотива из романа Милорада Павића и Џона Максвела Куција. Реч је, превасходно, о представи фигуре Другог и културним и цивилизацијским механизмима који се покрећу спрам те фигуре. Такође, у испитивању односа на први поглед неповезаних култура у делима тих аутора, као што су хазарска, српска, аборицинска, хотентотска и вијетнамска култура, поставља се питање културног самоодређења – односно, питање да ли се и како се дела тих писаца могу сместити под плашт транскултуралности.

**Кључне речи:** други, варвари, цивилизација, мит, онтологија, метафизика, истина, есхатологија, култура, транскултуралност

#### 1. Питања из тишине. Време и заборав

Једном, кад буде било што бити не може – кад ћутање буде прешло у тишину – остаће само успомене на књижевност минулих времена. Можда ће само поезија надживети време. И можда ће тако бити добро.

Да ли ће тада некоме значити преокупације данашњег духа? Хоће ли у њима умети да препозна универзалност која надилази простор и време? Или ће се, немоћан да се одупре *другачије* обликованој универзалности, ми-моићи са вредностима које садашњост завештава будућности? Можда ће те вредности, дугим ходом времена, постати партикуларне? А можда ће – иронично речено – баш зато, заборављене, постати вечне? Јер, увек су, у равни иманенције, непрепознате од апсолутне већине, вечне истине ужег опсега од универзалних.

У почетку беше Реч, али на крају бива текст, у коме је истина заборављена или изгубљена, текст који је постао тајна. Ко може да правилним читањем поново изнедри истину? Не би ли се, огољавањем тајне, убила истина – њена лепота? Ако је тајна вечне истине у лепоти, шта је са лепотом која истину проналази једино у себи? Може ли она да рачуна на вечност? На каквом рукавцу ће заувек застати, стопивши се са вечном тишином? Шта ће на путу ка потомцима издржати да не залута по странпутицама и да очува нетакнутост од туђих, лепоти несклоних тишина? Каква реч ће до потомака допрети?

Једном, када варварско ћутање буде затамнило светлост тишине, када ни тишина више неће бити *иста*, када у смени култура и цивилизација време буде просејало жито од кукоља, шта ће бити жито? Шта ће остати сачувано од књижевности и културе, па и српске, у временима која плаве насипе садашњости? Ко ће о лику српске књижевности и културе говорити, под условом да повода за говор буде било? Хоће ли бити отимања за истину њеног лика? Хоће ли, у том сукобу и отимању, занавек ишчезнути истина једне племените колективне самосвести, њених уздигнућа и падова?

Ако цео живот постоји да би се написала једна књига (Маларме), да ли је оправдано слутити сврху ишчезнућа једног народа у инспирацији да се то ишчезнуће уметнички обликује? Чак и кад је етички промишљена, не одише ли таква уметност, у есхатолошкој перспективи, истинским, непатвореним цинизмом? Није ли уметност по себи, као и сећање, врхунски цинизам живота? Сваки је заборав, у том случају, праведан: па и заборав на читаву данас познату књижевност.

Ако будућност уопште буде била могућа, ако ће се у временима која следе међусобно укрштати народи и расе, као и културе и цивилизације, ако ће се потомци данашњег човека селити на друге планете, хоће ли неко од њих, сетно се загледавши у прошлост, у сићушну тачку Земље на туђем звезданом своду, моћи да прочита бар два-три стиха, ако не целу строфу, или прозни пасус од онога што ће тада припадати давној српској књижевности? Или ће све заменити нека нова традиција, којој ни Гилгамеш ни Одисеј неће значити ништа? А ако ипак буде било сачувано све што и данас постоји, хоће ли се наћи ко да изнова прочита – тамо, у неком другом свету – Доментијаново *Житије Светог Саве*, косовски циклус народних песама, Његоша, Андрићеву *На Дрини ћуприја*, *Сеобе* Црњанског, Селимовићев *Дервиш и смрт* или Павићев *Хазарски речник* – на пример? Или ће та дела још много раније имати свога последњег читаоца, након кога их се више нико неће сећати? Можда ће их нешто друго засенити. И можда ће, ко зна, бити добро тако.

## 2. Добри и лоши мостови

Ако се изузму Попа, Црњански, Селимовић, Киш, Пекић и други неспоменути великани, српска књижевност се у двадесетом веку двапут винула у звездане висине. Први пут је то било приликом доделе Нобелове награде за књижевност Иви Андрићу (1961) за роман *На Дрини ћуприја*, чиме је посредно

„награђена“ и читава епска традиција вишевековне српске усмене књижевности која је у том роману врхунила. Роман о мосту преобразио се у стварни мост који је српску књижевност приближио баштини „светске“ књижевности. Као да је развојни лук српске књижевности од својих прапочетака водио ка метафори, теми и слици моста – и ту се није завршио: нажалост или не?

Други пут десило се то са *Хазарским речником* Милорада Павића, објављеним 1984. године и, до сада, вероватно најславнијим српским романом икада. Књижевна слава увек је релативна и не зависи само од вредности дела, већ и од интересовања које дело побуђује – као и од политичке прихvatљивости таквог интересовања. У тренутку настанка ових редова, уочљив је занимљив парадокс: док присуство Андрића на сцени српске културе ни у двадесет првом веку не јењава – упркос томе што је у иностранству већ готово заборављен – Павићево дело се, на плану рецепције, већ скоро три деценије помера од запада, где је прво било „откривено“, ка „светлости са истока“, где је раније било непознато, док је данас у матичној култури прилично занемарено, као да јој ни не припада – или као да би било боље да јој никада није ни припадало. Павићев мост ка туђим културама и традицијама одједном је постао стран култури и традицији из које је изникао. Да се крај другог миленијума заиста поклопио са утопијским „крајем историје“, и да се судбина некадашње државе другачије разрешила, и да је Павић добио Нобелову награду, да ли би однос према њему данас био другачији? И зашто би био?

Оба „звездана часа“ српске књижевности и културе оличена су у фигури моста – првом, који је исказан експлицитно, и другом, који је исказан имплицитно. Према једном мосту се, са правом, осећа понос, а према другом – углавном – нелагода и збуњеност, недоумица и затеченост: шта ће он ту, шта ће он мени, шта ћу ја на њему? Та питања говоре о онима који их ћутке постављају: ипак, нису сви мостови исти. Изгледа, нису сви мостови *добри*.

Занимљивији је проблем књижевноисторијске или, пре, културолошке одлуке или навике да се „звезданим часом“ искључиво проглашава догађај изласка домаће књижевности пред суд и верификацију страног читаоца – „свагда“ пажљивог и ученог „независног судије“ који својим интересовањем и одобравањем даје легитимитет домаћим књижевним и свим другим културним напорима. Да ли би Андрић и Павић били то што јесу да их нико никада није превео? Како се види онај кога нико не примећује? Да ли би у том случају дошло до промене у сагледавању односа између Андрића и Црњанског? Да ли би *сеобе* потиснуле *мост*? Да ли ће управо то поље довести до превредновања традиције српске књижевности (јер, назнаке се могу наслутити у једној широко рађеној анкети у којој је за најбољи српски роман двадесетог века *итак* проглашен роман Црњанског)?

Потреба за потврђивањем вредности није толико знак несигурности у њих, колико жеље да их и други прихвате као своје: у радости прихватања истиче се њихова универзалност, значај који омогућује превазилажење граница самозагледаног сопства. Али, врхунска вредност, која у себи оличава вечну истину – надискуствену, есхатолошку и у коју само може да се верује

да ће се у вечности потврдити – не само што не мора, већ и не може да буде препозната као универзална, већ само као партикуларна. Универзалност је временска и тренутачна, у вези са духом времена или епохе. У средишту интересовања универзалне истине је *идеја* човека, док је сам *човек* у средишту интересовања вечне истине. Упркос Андрићу и Црњанском, који су инкорпорирали најбитније елементе српске културне и књижевне традиције у своје дело, случај партикуларизације вредности је са оним светионицима речене традиције попут Косовског завета и Његоша. Косовски завет и Његош не припадају универзалним истинама. Уз ретке изузетке, другим културама они не значе ништа.

### 3. Истином на „срце таме“ или мост ка традицији

Мотив сеоба и изгнанства, стечен у судбини појединца, доводи у проблематику „звезданих часова“ српске књижевности дело Сретена Божића, *alias* Б. Вонгара – дело које на крају двадесетог и почетку двадесет првог века изнова, на неочекиван начин, реактуализује тему моста. У критици је већ запажено: „Он је у књижевности заправо наставио Андрићево дело изградње моста између подељених светова. Али овог пута то је далеко већи мост који води до краја света или можда још даље до другог света“ (Петровић 2011а: 12). Реч је о једном од најзначајнијих писаца које српска књижевност данас има, али чега није свесна – или бар не у мери у којој би требало да буде.

Сретен Божић или Б. Вонгар је писац колонијалног искуства; сличност са Џозефом Конрадом није само у томе што је касно научио енглески језик (у двадесет осмој години) којим је касније писао сва своја дела, нити што је име заменио псеудонимом (за разлику од Конрада, који је прихватио британски идентитет, Сретен Божић је учинио супротно: изабрао је име које означава припадност корпусу колонизованих и потчињених – аустралијских Аборигина),<sup>1</sup> већ и у томе што је, попут Конрада (али и Павића), пишући и писањем сведочећи о Хазарима модерних времена, зашао у област духа која се управо конрадовски може означити као „срце таме“.

Вонгар припада оном ретком типу стваралаца који, попут Солжењицина, етичко супротстављају естетичком, а истину свему. Стога његова ангажованост – која је несумњива – не припада политичком типу, већ истинитосном. Вонгаров ангажман своди се на указивање истине.

Његово књижевно дело увелико надилази књижевност: оно није само фикција, већ и споменик културне аутентичности на заласку и потресно,

<sup>1</sup> Псеудоним Сретена Божића – Б. Вонгар – означава аборигински митски свет – духовни свет снова, што указује на то да, у слободном преводу, тај псеудоним има значење „гласника из другог света“ – или света истине. „Такође би“, како сам Вонгар објашњава значење речи *вонгар* у својој аутобиографији, „у слободном преводу могла значити и ’странац“ (Вонгар 2010б: 170). Притом, почетно Б. псеудонима води порекло од презимена Божић, при чему се чува веза са сопственим *првим* идентитетом освешћеним и узраслим у српској средини и култури.

ангажовано сведочанство о истребљењу народа који своје корене вуче још из леденог доба и који ни на једном од око шест стотина изгубљених језика – данас сведених практично на један – нема реч за рат. Осим што је Вонгарова „књижевна мисија“ успешно остварила наум да прикаже, кроз рухо фикције, двоструку нуклеарну трагедију Аборицина (ископавање руде уранијума на њиховој светој земљи, што је довело до еколошке катастрофе, а потом и детонације атомских бомби на простору на којем су живели, кретали се и хранили), она је, крајње неочекивано, остварила мост који је аборицинску судбину и културу довео у везу са српском. То је мост који прекорачује провалију цивилизацијског зла и њене моћи, и Вонгара смешта у традицију коју је баштинио и Андрић – али која је, такође, у дослуху са „нехумано“ (постмодернистички?) приказаном судбином хазарског народа у роману Милорада Павића.

Битно је да се напомене да Вонгарова књижевна мисија није само у приказивању геноцида коме су домородачки народи били изложени, већ и у приказивању њиховог идентитетског и културног самоосвешћења. Као што се каже у његовој првој написаној драми *Јабланови – Галвир и Бого*: „Да би [живот] одржао свој ток, неопходно је да буде у складу са традицијом“ (Вонгар 2010а). У том смислу, целокупно Вонгарово дело представља похвалу традицији угроженој од оних сила којима све *различно* смета. Јер, традиција није браник од будућности, већ њен залог.

#### 4. Блискост по онтологији

И Андрић и Павић и Вонгар су у различитој мери ослоњени на усмену традицију српске књижевности. Вонгар свакако понајвише, будући да му је рат прекинуо школовање – формално има само четири завршена разреда основне школе – па је „и етику и естетику и историју и практична умења“ могао да научи само из народне поезије (Петровић 2011б: 29). Лук који повезује Андрића и Вонгара очигледнији је него онај који подразумева присуство (барокног) Павића у дијахроној линији. Тројицу аутора, уз заједничку традицију, повезује тема колонизатора и колонизованих, као и проблем идентитета који се јавља у вези са том темом. Апстрахована, у питању је тема зла – универзалне силе која лежи у механизму историјски различитих, а по начину на који се испољавају, узнемирујуће идентичних односа који владају између фигуре Господара и фигуре Другог.

Епохални значај Вонгаровог стваралаштва – не само за српску књижевност него и за културу – постаје очигледнији ако се у фокус, осим српских писаца, постави аутор сличне тематске оријентације и, само донекле, сензибилитета. Такав аутор, који се у свом делу злу супротставља речитим ћутањем, јесте Џон Максвел Куци, добитник Нобелове награде за књижевност 2003. године. Као јужноафрички (постколонијални) писац који пише на енглеском језику (први је двоструки добитник Букерове награде) и потомак

холандских усељеника, Џ. М. Куци се 2002. године преселио у Аустралију – што је најмање важна појединост која га доводи у везу са Б. Вонгаром. Између његовог и Вонгаровог, као и Павићевог дела могу се подвући многе паралеле – захваљујући којима се контекст српске књижевности и културе проширује у неочекиваном обиму, и то не само просторном. И *Хазарски речник*, и Вонгарове песме, приче, драме и романи, као и Куцијеви романи, одликују се имплицитним ангажманом, етичким дијалогом са одређеним политичким питањима, прикривеном жељом да се књижевност доведе у везу са истином – да истина буде важно језгро, али не и једино, које ће омогућити и из кога ће се кристалисати уметничке и поетичке вредности дела речених аутора.

Иако се поетички међусобно разликују, једна од важних паралела која повезује њихова дела је у сличној представи онтолошких темеља фиктивног света. Онтолошки поредак код сва три аутора представља полазиште са кога се наслућује метафизичка истина. Док Павић и Вонгар нагињу посебном типу фантастике – Вонгар је, у ствари, ближи концепцији „магичног реализма“ – а Куци обликује свој свет „реалистички“ и миметички, свој тројици аутора заједничка је митска матрица која лежи у самом срцу фиктивних онтолошких темеља. Управо је мит тај који разоткрива лаж владајућег поретка и механизма моћи – као што је претензија на истину.

## 5. Један вид другости: Издајом метафизике до свачијег текста

По формалној подели на три књиге које оличавају глас трију различитих религијских традиција, *Хазарски речник* се у потпуности може читати као роман са колонијалном тематиком – роман који сам собом (што је *део* његове семантике, а не произвољног и овлашног тумачења) представља колонизацију дискурса и полагања, то јест освајања права на истину. Јер, сасвим је јасно зашто *Хазарски речник* не припада хазарској књижевности. Одлучивши се да из историјских и геополитичких, а самим тим и егзистенцијалних разлога промене идентитет, Хазари су се утопили у туђе идентитете и тако нестали са историјске позорнице. Тај нестанак је из истинитосне перспективе оправдан – јер сведочи, ако не о моралној хипокризији Хазара, онда свакако о немоћи и/или недостојности да се на прејак изазов да добар одговор.

У свом првом роману *Земље сумрака*, Куци несвесно истиче паралелу између мотива Хазара да одбаце стару веру и афричких Хотентота који прелазе у хришћанство из, такође, прозаичних разлога:

Једини понор који нас дели од Хотентота јесте наше хришћанство. Ми смо хришћани, народ са нарочитом судбином. Они такође постају хришћани, али њихово је хришћанство празна реч. Знају они да ће бити донекле заштићени кад се покрсте, нису глупи, знају да могу да рачунају на саосећање када вас оптуже што их злостављате иако су крштене душе. Иначе, потпуно им је свеједно да ли су хришћани или пагани, радо ће певати ваше химне ако то значи да ће остатак недеље провести преждеравајући се на ваш рачун. (Куци 2005: 67–68)

Посреди је хибрис – одвајање, отпадање од сопствене истине. Парафразирајући једно место из Павићевог романа, може се рећи да тешко бива онима који се на то усуде: „Они ће постати нешто друго, а не људи“ (Павић 2001: 369). Добровољно прихвативши да приме лажну истину туђе религије како би опстали на простору испод кога је, нимало случајно, смештена тромеђа која раздваја три пакла, Хазари су се исписали из људства и препустили се у немилост силама подземља. Њихова претходна вера је у метафизичком смислу била „истинитија“ и саобразнија онтолошком поретку фиктивног света – троцентричном, а не монотеистичком поретку. Онтолошки темељи који владају светом романа сами по себи, иако не могу у потпуности да се разјасне, представљају вид истине супротстављене званичним, институционализованим лажима религија – и њихових „текстуалних“ „метафизика“. Права, метафизичка истина Павићевог романа назире се у његовој онтолошкој упитаности. На тај начин, на „лажна царева одела“ указују – речитом, али дејственом тишином – сама чињеница и законитости онтолошког поретка. Ни хришћанство, ни ислам, ни јудаизам, ако се изузму њихова подземља, том поретку нису саображени. Другим речима, колонизатори (дискурса) истине имају силу, али не и метафизички легитимитет којим би ту силу оправдали. Одговор на хазарску полемику и питање чија је истина крије се у онтолошком поретку Павићевог романескног света.

Павић је причом о несталом народу о чију се истину отимају други створио универзалну, хазарску метафору. Она гласи, како ју је формулисао Ален Боске, да смо сви ми Хазари. Ми, то јест Други, пред налетом прејаког историјског изазова који не допушта никакав другачији одговор осим наметнутог. Тај изазов има узроке у геополитичким узусима – о чему сведочи одредница „Хазари“ из Жуте књиге *Речника*, која заступа јеврејско виђење проблема – док су идентитетска превирања последица геополитичких токова.

## 6. Варварство и варваризација мањина

Наиме, иако чине већински део становништва у држави, Хазаре угрожавају припадници мањина које привилегује државни систем, тако да на пољу моћи Хазари постају мањина у сопственој држави. Најмање је важно што се у таквом распореду сила у Хазарима могу препознати Срби (у некадашњој СФР Југославији), већ што тај распоред сила говори нешто што је епохално важно кад је о савременој демократији реч. Већински, аутохтони народи морају да се повинују диктату мањина. Занимљиво је да, у роману, у трећем хронолошком слоју, слоју двадесетог века, људе на проблем са њиховом демократијом упозорава једно демонско биће, и то следећим речима:

Сада у име демократије мали народи терорису велике народе. Погледај свет око нас: бела Америка боји се црнаца, црнци Порториканаца, Јевреји Палестинаца, Јевреја Арапи, Срба Албанци, Кинези се боје Вијетнамаца, Енглези Ираца. Мале рибе једу уши великим рибама. Уместо да буду терорисане мањине, демократија је увела нову моду и сад су на свету под теретом већине становника ове планете... (Павић 2001: 380–381)

Није ту реч само о демократији недораслој изазовима савремености, која већину оставља незаштићеном и препуштеном на милост и немилост захтевима и претензијама мањина, већ је реч о феномену ирационалног сагледавања мањина које прете самим својим постојањем. Зато што су *ту*, зато што су присутне, а не из других разлога, иако, наравно, има и других, у мањинама се препознају *варвари*. Односно, њихова *мањинска* позиција постаје препозната као варварска по себи. Притом, пошто се зна да варвари увек побеђују, отуда и страх већине. А, пошто демократија захтева да се мањине поштују, оне имају одрешене руке да „тероришу велике народе“. Право је питање ко су велики народи и ко кога угрожава – у контексту Павићевог, Вонгаровог и Куцијевог дела.

Поређење разних малих народа и групација, између осталих Срба и Јевреја, представља политички контекст који у семантичко поље *Хазарског речника* уводи сложен однос колонизатора и колонизованог. Сагледавањем Срба као (будућих или неких нових) Хазара могуће је да се не само хазарска, већ и српска судбина (есхатолошки најављена?) препозна у судбинама других народа. Између осталих, и у судбини аустралијских староседелца.

## 7. Перспектива истине као перспектива људскости. Онтолошка критика и есхатолошка митологија

За разлику од Хазара којих више нема, а који су својом кривицом допринели сопственом ишчезнућу, и који у Павићевом роману испуњавају фигуру одсуства, над којом се сударају три дискурзивне силе – притом, у том судару се не потиру само хазарска истина, већ и могућност да се представи људскост која лежи у фронталном плану те истине – аустралијски Аборицини, о којима пише Вонгар, оличавају, начином на који трпе и страдају од „демократских“, колонијалних власти, сачуван лик људскости и културне аутентичности пред налетом апокалиптичних, ништећих историјских сила. Док Павић смешта Хазаре на дно перспективе завађених „истина“, при чему Хазари бивају вазда унапред интерпретирани таквом перспективом, и док Куци говори о Вијетнамцима, Хотентотима и варварима са положаја оног ко „обликује“ историју и њену истину, вишеструко проблематизујући и преиспитујући тај положај, али притом непрестано трагајући за ликом аутентичне људскости, Б. Вонгар одлази најдаље: он обрће положај и перспективу субјекта и Другог тако што реч даје Аборицинима. Могло би се рећи, крајње условно, да је код Вонгара веродостојност истине похрањена у субјекту (колонизованом), а да су белци колонизатори постали Други и, следствено томе, подређени у односу на истину. Јер, док су Хазари објекат истине, њено *шта*, Аборицини су, супротно, субјекат истине, њено *ко*.

Такође, за разлику од субверзивности Павићевог дела, чијим фиктивним светом метафизичка истина не досеже до сржи онтолошког – што не значи да као таква не постоји, Вонгарово стваралаштво израста из сасвим супротног наума, али и истинитосног метафизичког покрића у онтолошком поретку: да се поредак аборицинског „начина живота“ очува и заштити од

налета зла које му прети укидањем и ишчезнућем. Фаворизовање аборицинског гласа и истине на коју тај глас указује, каткад и немушто, сведочећи је речју или тишином, поетички је узрок критичке и етичке ангажоване димензије Вонгаровог стваралаштва. Трагика његовог субјекта – Аборицина, Срба, Вијетнамаца – није (само) у пуком физичком истребљењу, за које је геноцид свакако прикладна реч, већ у настојању да се ућутка и смени метафизичка истина фиктивног света, чија је онтологија у складу са њиховим веровањима и митовима, лажном и наметнутом, „колонизованом“ визијом света.

Кад су посреди Аборицини, њихова метафизички истинита слика света у опасности је да буде затамњена „белачком“, „текстуалном“ истином чије покриће лежи у хришћанству као институционалној и агресивно-колонизаторској духовној сили – не по себи, већ захваљујући хипокризији оних који га међу урођеницима пропагирају. Међутим, сам ток Вонгарових приповести недвосмислено упућује да, иако белци, попут апокалиптичних јахача, надиру и поробљавају сваки кутак домородачке слободе, дејствена онтолошка слика света не припада њима, већ домороцима. Као и у случају Павићеве субверзивне и бласфемичне прозе, Вонгарова критика колонизатора је отворено „онтолошка“.

Хришћанство, као духовно залеђе колонизатора и њихових самопроглашених „универзалних“ права и „вечних“ истина, немоћно је, у метафизичком смислу, пред чињеницом да човек може да се претвори у животињу или биљку, и да, након чудесне метаморфозе, настави егзистенцију у другом животном облику – као што се главни јунак романа *Раки* (у преводу „конопац“) на крају преображава у дивљег пса динга. На тај начин, фиктивна онтологија Вонгарових романа, приповедака, драма и песама, иако у дефанзиви и опасности од заборава или нестанка – због асимилације и истребљења људи који том онтологијом „живе“ – представља срж Вонгарове критичке оштрице. Грех колонизатора није само у томе што уништава читав један народ који у континуитету траје и негује своју културу дуже од две хиљаде генерација, већ у томе што се уништењем тог народа уклања или укида метафизичка истина фиктивног светског поретка. Након нестанка тог народа, као последњег чувара наводно партикуларне истине, светом ће коначно превладати глобална, универзална лаж колонизатора. Треба, ипак, додати да се у неким Вонгаровим делима приказује сукоб две метафизичке истине, односно два онтолошка поретка – хришћанског и аборицинског, као напоредних и сапостојећих, чиме се подвлачи трагика најављеног нестанка потоњег поретка. У сржи борбе између два света јесте тежња за онтолошком превлашћу.

Фиктивна онтологија Вонгаровог дела, а нарочито прозе, изазива потешкоће кад је посреди жанровско одређење тог дела. Вонгарове приповетке, попут оних из збирки *Пут у Брагу* (у преводу „свет мртвих“), *Бабару* (у преводу „породица“) и *Последњи чопор дингоса*, у значајној мери ослоњене су на усмена аборицинска предања и легенде, те наликују на бајке, етиолошке скаске, басне, митске приче, али и приче са модерном, „реалистичком“ рефлексijом. Њихова жанровска неухватљивост лежи у томе што тематски,

на митски начин, уместо да описују време кад је „свет био млад“, митско постање света и разних животних облика, као и човека међу њима, описују – на истоветан, митски начин – садашња, апокалиптична „последња времена“ и повратак црног човека у ниже облике, изазван налетом претеће опасности у лику белог поробљивача. Тема Вонгаровог дела била би, стога, есхатолошка митологија – апокалиптична превласт историје над митом.

## 8. Снови као онтолошка и доживљајна константа

Аборицинска анимистичко-тотемистичка религија своје истинитосно покриће црпе из такозваног „Времена снова“ или „Сневања“ (енг. The Dreaming), непреводљивог појма који означава митско постање света и простор који је насељен митским пантеоном. Преко области „Времена снова“ остварује се необична и ненамерна подударност Вонгаровог дела ослоњеног на митско врело аборицинске традиције и Павићевог романа чијим фиктивним светом влада простор снова, како у обичном, тако и у проширеном, специфичном значењу. Управо снови у *Речнику* условљавају по слободу појединца спутавајуће митске обрасце и законитости фиктивног поретка, па је основни циљ ловаца на сневе, као и самог „хазарског речника“ који они састављају од снова (различито протумачених), да такав поредак изнутра подрију и разоре, како би се свет родио изнова, „али на бољи начин“ (Павић 2001: 36). Реч је о превођењу стварности у сновидовну раван, што би се, осим барокног топоса живота као сна, у једном слободнијем читању, могло протумачити као субверзивни покушај оправдања зла.

Интересантно је да и у Куцијевом роману *Земље сумрака* главни јунак друге новеле, чија се радња дешава у јужној Африци у осамнаестом веку, такође у једном тренутку пита да ли је цео његов живот „можда само сан“. Тај доживљај живота као сна мотивисан је сусретом са Намакама – Хотентотима, односно Другима – којима, насупрот свету разума, припада свет сна:

Могу ли да се надам да су све недаће које су ме задесиле откако сам угледао Намаке само страشان сан? Да ли су Намаке тек пуке демонске утваре? Да ли сам постао заточеник сопственог подземног света? Ако је тако, где је пролаз који води на траг на светлост дана? (Куци 2005: 88)

## 9. Метафизички трагови фиктивног света. Митска подела. Апофатички Други

Док је однос метафизике и онтологије неизбежан у тумачењу Вонгаровог, а поготово Павићевог дела, радњу својих романа Куци смешта у фиктивни свет налик стварном. То значи да је свако питање које се односи на метафизику у таквом фиктивном поретку наметнуто, беспотребно и, на крају, погрешно. Фиктивни поредак, који је увек вид стваралачке редукције

одређене просторно-временске равни, не пружа довољно материјала да би се такво питање – питање метафизике – поставило. Да ли је тако? Да ли се за „стварни“ свет може рећи да је испражњен од метафизике? Када се проблем тако постави, очигледна је дискрепанција између универзалне и вечне истине „стварног“ света.

Има ли у „универзалној“ истини места за вечну, или се она самопрогласила за „вечну“? Универзална истина представља најмањи заједнички именитељ *иманентних* вредности или вредности уочених у синхроној равни постојања. Вечна истина, пак, пресеца ту раван дијахронијском и вертикалном усмереношћу ка есхатону. Без обзира на онтолошку очигледност, која може да подразумева искакање од „универзалних“ или, прецизније, „научних“ очекиваности попут чуда, метафизичко покриће истине могуће је једино *са оне стране* есхатона, у вечности, односно, у вери субјекта у истинитосно есхатолошко обећање и испуњење. Човекова егзистенција обележена је метафизичком палашћу, присилним раздвајањем од истине; тај пад могао би се прогласити „објективним“, зато што новонастала „универзална“ перспектива изван заједнице са истином сагледава истину као „објекат“, а не субјекат који својим смислом човека и читаву творевину осмишљава и упосебљује. Зато је „стварни“ свет поприште разноликих „објективних“ перспектива и вредности које настају у сенци есхатона – свет физике. Трагови који у њему упућују на реалност вечне истине остају то што јесу – метафизички трагови – онтолошки партикуларитет у који само може да се верује.

У осликавању фиктивног света по „угледу“ на „стварни“ и „реални“, Куцијева проза упућује на (фиктивне) трагове или заметке *заборављене* метафизичке истине. Ти замеци или трагови – пре свега у деловању колективно несвесних сила – упућују на некадашњу митску реалност и онтологију која лежи у позадини те реалности. На тај начин, *потиснута* онтологија Куцијевих фиктивних остварења преображава се, као и код Павића и Вонгара, у немушту и, као такву, вапијућу реч критике и уметничког ангажмана спрам „објективне“ слике света којим влада нешто дубоко и неисказиво (по)грешно.

И Вонгар и Куци, свако из свог аспекта и на свој начин, узрок искорака (западне) цивилизације на пут најкрвавијег варварства које вековима опстојава и несметано и неумањено траје до данашњих дана, проналазе у великој *митској* шизми која је располутила целину човековог бића на рационалну и емоционалну половину (да ли су те половине равноправне?). Сагледано у митском или, чак, психоаналитичком контексту, у раздвајању разума и емоција огледа се раскидање симбиозе неба и земље, као и супротстављање цивилизације и природе, технологије и нагона, мушког и женског принципа, фигуре Оца и фигуре Мајке, итд. Победу разума, која је утрла пут нововековној и модерној философији и метафизици Запада, не треба везивати за конкретни историјски догађај (Декарта, на пример), већ за – како ови писци сугеришу – сам настанак цивилизације. Цивилизација, а не култура, сама собом оличава сукоб рација и емоција и, зарад сопственог очувања, даје предност првом принципу. У том контексту, Јуцин Дон, Куцијев јунак-митограф из прве од

две новеле романа *Земље сумрака*, размишља о митској превласти разума у савременој цивилизацији, као и о превласти технологије над природом:

Али зар није узор-мит наше историје давно потиснуо фикцију о симбиози земље и неба? Ми више не живимо обделавајући, већ прождирући земљу и њене производе. [...] Ми имамо способност да рађамо из сопствене главе. Када се земља уроти инцестуозно са својим синовима, зар не треба да прибегнемо оружју богиње *techné*, чије је порекло у нашем уму? Зар није време да мајку-земљу замени њена верна кћи, која је дошла на свет без удела жене? Ово је освит новог доба – доба Атене. (Куци 2005: 35)

Некадашњи митски јединствен свет и целовитост бића полагају оружје пред прагом цивилизације. Митски заборав узидан је у њене темеље. Куцијеви романи, као што су *Земље сумрака* и *Ишчекујући варваре*, указују на речено метафизичко-митско разједињење као узрок свег цивилизацијског зла. У питању је разједињење које човека одваја од природе, света и себе и које га, тако, чини усамљеним. Зло је, најчешће, последица страха и усамљености, ресантимана који се надвија над развалинама некадашњих, опустошених духовних темеља. Јер, дивљак „прети да стекне сопствену историју у којој ћу ја бити само епизода. Таква је стварна природа болести од које пати душа господара“ (Куци 2005: 91). Свет разума не допушта да га надвлада свет емоција.

Ипак, сви су ти аутори – и Павић, и Вонгар, и Куци – у одређеној мери субверзивни кад је реч о имплицитно или експлицитно исказаном решењу проблема зла. „То је пре свега напуштање освајачког картезијанског субјекта, који треба да сазнаје свет, али током сазнајног процеса од живог ствара мртво тело“ (Петровић 2011б: 46). Јер, може ли картезијански субјекат, који се ослања само на себе, на свој разум или илузију разума, да прихвати постојање истине са којом он лично не заједничари? Због тога је критика тог субјекта истовремено критика свих „текстова“ који се проглашавају за метафизичке, чак и ако неки од њих имају метафизичко оправдање: историјско, институционално хришћанство, на пример. Док се у *Хазарском речнику*, приликом хазарске полемике, као противаргумент за хришћанство уводи слика грчког василевса „с крстом над војскама“ (Павић 2001: 95), један лик у Вонгаровом роману *Раки* „невино пита да ли римокатолички свештеник пружа нож или крст према небу, гледајући га како преводи Србе у римокатоличанство, а затим их убија“ (Банчевић Пејовић 2011: 117). Иако два примера нису иста, увид у метафизичку разлику која постоји између њих пре свега зависи од заједнице субјекта са истином, а не критичког или објективног разумског промишљања.

Ако је тема Вонгарових дела, условно речено, сукоб цивилизације и такозваних „варвара“ – света разума и света (или времена) снова – сагледан из угла потоњих, онда је та иста тема код Куција сагледана из „инсајдерске“ перспективе цивилизације, односно ликова који су се нашли на међи или ничијој земљи између сопственог „удобног“ и варварског света.

Између осталог, Вонгар тематизује насилно пригушивање „варварског“ гласа или, можда, „варварске“ логосности, претварање „варвара“ у фигуру Другог и незаинтересованости да се чује њихова реч – њихова истина. На

такав историјски изазов Вонгар омогућује својим ликовима да какав-такав одговор ипак дају. Тај одговор имплицира да субјекат није надређен земљи, попут Оца, већ да је земља надређена њему, попут Мајке; то је, речима Роберта Роса, „метафизичко решење које подразумева обнављање земље и мистично јединство белог и црног становништва“ (Палавестра 2011: 22). Мирно и тихо достојанство одговора противтежа је трагици изазова, то јест злу које је условило изазов.

У супротстављености двају светова – света „варвара“ и света цивилизације – која оспорава могућност истинског контакта и дијалога – осим лажне и декларативне бриге за људска права и Другог, при чему као да се губи човечност тог Другог – провлачи се цинизам као основна духовна нота и Вонгаровог и Куџијевог дела. Пошто трагичност ситуације настоји да га неутралише, цинизам је ипак израженији код Куџија, а нарочито због чињенице – док Вонгар даје глас својим „варварима“ и тако ипак онемогућава да у потпуности буду названи „Другима“ – Куџи тематизује *немогућност* давања гласа Другима, њихову смрт у језику, неисказивост и, самим тим, непрепознатљивост њихове трагичне судбине.

Није реч (само) о томе да „варвари“ немају права да изнесу своју истину, већ што то исказивање није могуће. Њихова истина је несазнатљива и непојмљива – како колонизаторима у широком значењу речи, тако и њима самима – изједначених у немуштој, бескрајно трпеливој, апофатичкој фигури Другог. Као у Зеноновом парадоксу, до Другог се не може допрети. Други је туђин и свету, непријатељима и лажним ближњима, и, на крају, самом себи. Јер, да би се изрекла истина, потребан је дијалог, а не монолог. Други, дакле, не говори не само зато што не уме или не зна како, већ и зато што нема *каме* да каже. Свет Других је свет усамљених појединаца-монада, фиктивног колектива на издисају. Тајна другости – патње и истине Других – лежи изван и изнад језика, у немогућности заједничарења.

Условна цивилизацијска подела на разум и емоције, преведена на митски језик, подразумева поделу на фигуру Оца (Првог, оличеног у цивилизацији и моћи) и Мајке (Другог, оличеног у земљи и „варварима“), односно, на принцип мушког и женског. Оно што је заједничко свим „варварским“ и, гледано са хришћанске референтне тачке, у одређеној мери паганским народима, не само Вонгаровим Аборицинима и Вијетнамцима, већ и Србима из романа *Раки*, као и Куџијевим Вијетнамцима, Хотентотима и варварима, јесте у блиској и животној вези са „мајком земљом“ као антејским извориштем идентитета, традиције, веровања, здравља и сваког другог виталистичког вида. Тако је, на пример, у Куџијевом роману *Земље сумрака*, сукоб мушког и женског принципа преко митске фигуре Оца (Америке) и Мајке (Вијетнама) у средишту стратешког одговора Јуџина Дона, главног јунака прве новеле романа, на питање како успешно привести крају рат у Вијетнаму. Није довољно војно поразити Вијетнам, сматра тај јунак, већ учинити, помоћу метода психолошког рата, да сами Вијетнамци доживе крах сопственог мита – мита Мајке, који треба – у њиховој свести, али и у колективном несвесном – да

буде смењен туђим, завојевачким митом Оца. Другим речима, вијетнамски нехришћански матријархат треба да буде смењен патријархалним системом америчког устројства (Ђурчић 2012). То значи да је проблем рата сведен на широко поље дискурса, митографије, мас-медија, пропаганде, симулакрума, поље које је важније од бојног поља; слично Куцију, своју драму о Вијетнаму, *Село Баланг-Ан*, обликује и Вонгар.

## 10. Одроз митских принципа у форми романа

Као што је виталистичка повезаност са „мајком земљом“ супротстављена рационалистичко-прогресивистичком принципу у Куцијевом, али и у Вонгаровом делу, проблем речене митске разједињености суштински је важан и у семантичком пољу Павићевог романа, као и у његовом формалном „изгледу“.

*Хазарски речник* састоји се од две књиге: „мушког“ и „женског“ примерка; делом из прагматичних разлога те две „верзије“ романа касније су замењене јединственом, „андрогином“. „Мушка“ и „женска“ подела на формалном нивоу – оличена у *разлици* која постоји између два кључна пасуса која говоре о условљености и пријемчивости истине од погледа на свет, „мушког“ и „женског“, епског и лирског, рационалног и емотивног – не представља пуку ексцентричну постмодерну игру, већ рефлексивни одјек најдубље семантичке равни романа. Два пола књиге сведоче о немогућности да се истина сазна искључиво сопственим когнитивним снагама – уколико не постоји увид у ону страну бића која је некада, заједно са садашњим сопством, као у Платоновом миту, чинила онтолошко јединство. Ни рационални, ни емоционални поглед на свет, сами за себе, нису довољни зато што су трагично ускраћени и разједињени од некадашње целине. Митска подела на два принципа узрок је духовног и сваког другог несклада који влада фиктивним светом Павићевог романа. Између осталог, узрок је и немогућности досезања метафизичке истине у свету онтолошког несклада. Излаз из такве затечености је у спајању мушког и женског принципа, у рекреирању митског Адама који је био хермафродит, у прикупљању „снова“ и стварању фиктивног „хазарског речника“ у облику Адамовог тела како би се цео свет створио изнова, „али на бољи начин“. Разједињеност на „мушки“ и „женски“ принцип, поручује Павићев роман, неодржива је: она је корен свег несклада и свег зла.

Може се, на крају, закључити да сва тројица писаца – и Павић, и Вонгар, и Куци – негују сличан поглед на свет: поглед који разлоге историјског исклизнућа проналази у митским, метафизичким узроцима.

## 11. Тема Вијетнама

Ако се изузму прве две Вонгарове драме, бекетовски *Јабланови – Галвир и Бого* (1960), у којој се тематизују асимилација Аборигина и стратегије колонизовања ума (Арсенијевић Митрић 2012: 202), и *Камен у мом џепу*

(1972), важно је навести да његова трећа и последња драма, *Село Баланг-Ан* (1973), као и прва збирка прича, *Грешници* (1972), али и, у одређеној мери, роман *Хајка* (објављен 2008; писан током вијетнамског рата), тематизују рат у Вијетнаму, расну мржњу и предрасуде. Тај податак је важан ако се има на уму да је и Џон Максвел Куци свој први роман објавио у исто време и са сличном тематиком: *Земље сумрака* (1974). Куцијев роман састоји се од две засебне новеле које на симболичком и мотивско-тематском нивоу чине целину; у првој новели говори се о механизмима психолошког рата у Вијетнаму, о начинима како да се Вијетнамци покоре, које осмишљава Јудин Дон, а у другој се новели приказује сусрет белог човека, робовласника-освајача, и племена Великих Намака (Хотентота) у Јужној Африци у осамнаестом веку. Иако су радње ових новела одвојене како просторно, тако и временски, као што су и искуства јунака различита:

[...] основа ова два дела и ове две личности је идентична – идентична по стању свести које Куци истражује и које би се могло дефинисати као стање свести западноевропског колонијалног империјализма. Тачније, пројекат колонијалног империјализма је повод за испитивање модуса свести из којег је он произишао, чији је он само историјско-политички аспект, а испитивање кризе у коју је он запао, и која је одавно очигледна, повод за испитивање фундаменталне кризе западне свести. (Петровић 1997: 58)

Требало би додати да чак и Павић, иако не експлицитно, тематизује Вијетнам и еколошко загађење. Атанасије Свилар, јунак *Предела сликаног чајем*, промениће свој митски идентитет, а са идентитетом и презиме: постаће Атанасије Разин, такмац ђаволу у чињењу зла, директор мултинационалне компаније и поседник два процента „светског дохотка од пласмана нуклеарне опреме у мирољубиве сврхе“ (Павић 2002: 164). Наиме, он је стекао богатство тако што је америчкој армији у Азији испоручио противбилне отрове за потребе ратних операција. Овде би се могла уметнути опаска Јудина Дона, америчког стратега рата, који се управо залаже за употребу отрова за тле и жали што га је војска користила само на просторима око напуштених села. Петнаест година после рата, у Павићевом роману, сазнаје се:

Његови отрови уништили су све на метар у дубину где год су пали, а они су пали и у људску крв, а не само у земљу. Бивши војници који су петнаест година раније прошли пределом који је сада био го, тужили су Атанасову твртку суду за страховита и трајна телесна оштећења, која су полако, све више и више, долазила до израза.

Тражили су високе одштете и Атанас их је исплаћивао трљајући руке задовољно, јер се нису сетили да траже одштету и за три поколења својих потомака. Дотле је сезао његов отров, као у *Библији*, где се каже: оци једоше трпко воће, а унуцима трну зуби. Атанас готово да је био увређен тим потцењивањем.

Кад су га новинари једном питали како успева да живи са свим тим мртвима и сакалтим, како увече може да заспи, Атанас им је кратко рекао:

„Треба се само навићи на себе. После је све лако“. (Павић 2002: 281–282)

Слично питање поставља и главни јунак Куцијевог романа *Ишчекујући варваре* – пуковнику који је намерно кренуо у рат против мирољубивих варвара:

„Покушавам да схватим зону у којој ви живите. Покушавам да замислим како дишете, једете и живите из дана у дан. Али не могу! Ето, то ме узнемирава“ (Куци 2004: 136)! Морални релативизам указује се, тако, као нужна последица процеса колонизације и империјалних тежњи западног човека. Колонизација не деградира само колонизованог, већ и колонизатора децивилизује. „Наиме, империјални подухвати засновани на презиру и непоштовању староседелца, неизбежно мењају самог колонизатора, који настојећи да себи олакша савест, другог постепено почиње да третира и доживљава као животињу, не уочавајући притом да се постепено и сам претвара у једну“ (Арсенијевић Митрић 2012: 171–172).

## 12. Језик варвара као језик тишине.

### Жеља за другошћу и потврда себе кроз смрт Другог

Очигледно је да је и Куцију и Вонгару рат у Вијетнаму тематски био потребан као вид огледала у коме ће се сагледати и друге, просторно и временски удаљене, поражене, али глобалном погледу мање значајне и у том смислу мање епохалне судбине у дугом трајању цивилизацијског сукоба са разноликим варварима. Зато ће се већ трећи Куцијев роман звати *Иичекујући варваре* (1980) и тематизоваће управо однос система моћи и стварних, али и имагинарних варвара који својим пуким присуством омогућују оправдање те моћи. Куцијеви варвари су, тако, прерасли у метафору свих *Других* народа и појединаца који живе на рубу цивилизације и који цивилизацији, баш због тога, омогућују њено постојање и оправдање.

У каснијим делима, Куци ће приказивати, као и у два већ наведена романа, немогућност успостављања дијалога са фигуром Другог, немогућност понирања у тајну Другог, у његову реч, било да се ради о Вијетнамцима, Хотентотима и варварима, било да се ради о заосталим особама (*Живот и времена Мајкла К* [1983]), женама (*У срцу земље* [1977]), Петку коме је Робинзон ишчупао језик како би потврдио своју надмоћ (*Фо* [1986]), црнцима који трпе апартхејд (*Гвоздено доба* [1990]), па, на крају, и животињама (*Животи животниња* [1999], *Елизабет Костело* [2003]).

Немогућност да се продре у тајну Другог последица је разједињења целовитости бића на (егоцентрични) разум, с једне, и емоције, крв, нагоне, снове, с друге стране. У том сукобу, транспонованом на раван цивилизације и природе, параноидна мржња „дивилизованог западног човека према природи из чијих је токова својевољно иступио, али којом није још потпуно овладао, [пројектује се] према сопственом биолошком бићу, и према ’примитивним’ расама и појединцима који нису пошли његовом странпутицом“ (Петровић 2004: 18). Могло би се, стога, рећи, да је основна Куцијева уметничка, односно етичка стратегија провучена кроз уметност – речитост ћутања. Он сам, уосталом, подсећа у једном есеју на Монтеѕкјеове речи да чак и ћутање, у цензурисаној средини, може бити речито (Куци 1997: 351). Тако и за самог

Куција истина лежи у ћутању. Иако су његови јунаци, попут Бекетових, „зачоченици сопственог монолога, одсечени мртвим речима од свог најдубљег бића“, важно је да се истакне да је Куци, „попут Кафке и Бекета, [...] такође неуморан трагалац за језиком који би нас вратио сопственим дубинама, за, како би то рекао Достојевски, спасењем душе“ (Петровић 2004: 10).<sup>2</sup> Тако се његов јунак, стручњак за рат из прве новеле *Земља сумрака*, пита како „не постоји неки ватрени, до усијања искрени склоп речи“ који би му омогућио да изрекне истину (Куци 2005: 47). Важан вид таквог језика јесте тишина:

Тишина постаје значајна компонента, интегрални део Куцијевог језика, начин да се наговести оно безимено – оно што сами јунаци, немушти антејски „варвари“, не могу да артикулишу, а што је задатак читаоца да протумачи. [...] Семантизујући тишину Куци је указао на границу иза које се наша цивилизација не усуђује да истражује, али иза које је ипак присутно оно од чега смо хтели да се изузмемо и оградимо: диониска стварност природних циклуса и мена пред којима се модерни човек затвара још дубље у самоодбрамбену, делиричну аполонску илузију. (Петровић 2004: 22)

Пример који би могао да поткрепи ове тврдње, односно да укаже на разлоге самоопкољавања модерног човека илузијом, напуштања природног, детињег односа према свету, природи и времену, проналази се у роману *Ишчекујући варваре*:

Шта нам је то немогућило да живимо у времену као рибе у води, као птице у ваздуху, као деца? Кривица је на Царевини! Царевина је створила историјско време. Царевина је своје биће поставила не у правилно и глатко кружно време годишњих доба, него у изломљено време успона и пада, почетка и краја, катастрофе. Царевина осуђује себе да живи у историји и снује заверу против историје. Једна једина мисао заокупља потопљени ум Царевине: како избећи крај, како не умрети, како продужити своју еру. (Куци 2004: 143)

Стварност коју варвари или Други собом представљају предмет је мржње и колонизације. У *Земљама сумрака* Куци описује Другог као биће кога субјекат у потпуности колонизује, тако да је његов смисао искључиво у испуњењу субјектове жеље.

Дивља бушманка [...] не припада нигде, буквално нигде. И када је жива, она је практично мртва. Видела је како убијате њене мушкарце, који су за њу представљали моћ,

<sup>2</sup> Кад је спасење посреди, Куци у својим делима – а посебно у *Мајстору из Петрограда* (1994), чији је главни јунак Фјодор Достојевски – описујући муке понижених и увређених, поставља битно питање које се односи на саму бит стваралаштва, па, можда, и стваралачке теургијске димензије. Може ли се истовремено писати и волети? Јер, Куцијево стваралаштво израста из намере да се нешто каже чак и о *камену*, да оно што је немушто проговори у причи. Али, није ли писање вид издаје оних које писац, наводно, „воли“ – „није ли душа цена којом уметник, попут Достојевског, плаћа своју уметност“ (Петровић 2004: 72)? Ако се то питање може упутити Павићу, да ли се исто може упутити и Вонгару? Или, напротив, у жељи за добрим одговором, ипак треба обратити пажњу на перспективу из које се приповеда, из које се говори. Као што је већ речено, Вонгарови Други нису *шта*, већ *ко*. У томе је битна разлика.

видела је како пуцате у њих као у псе. Ви сте сада постали Моћ, а она напросто није ништа, она је крпа којом можете да се обришете и да је баците. Можете да радите с њом шта хоћете. Ништа не морате да дате заузврат, добијате је цабе. Може да се отима и вршиш, али зна да је изгубљена. То је та слобода, слобода коју нуде напуштени и беспомоћни. Ни до чега јој није стало, чак ни до живота. Изгубила је душу, уместо сопствене душе прожима је ваша воља. Реагује баш онако како ви то хоћете. Она је најискренија, првобитна љубав коју сте одувек гајили према својим женама, отелотворена у другом бићу, предодређеном за ваше уживање. (Куци 2005: 71)

У корену односа белог (цивилизованог) завојевача лежи жеља да се досегне другост и да се са том другости ступи у дијалог. Јер, истина властитог бића, истина сопства, није могућа у монологу, већ само у истинитосном и искреном дијалогу са другим – у дијалогу који доводи до стварања истинитосне заједнице. Међутим, трагика колонизатора – показује Куци – јесте у томе што он није способан да такав дијалог успостави. Да би успоставио дијалог, морао би претходно да одбаци читаву картезијанску традицију из које је поникао и која га је обликовала. Он зна да чак и камен има унутрашњост која је сасвим туђа човеку, али се ипак пита како „човек са пијуком, који жуди да продре у срце свемира, може бити сигуран да унутрашњост уопште постоји? Није ли та унутрашњост, која мами на силовање, само фикција којом свемир заводи своје истраживаче“ (Куци 2005: 88)? Потреба за унутрашњошћу Другога је потреба за унутрашњошћу *себе*, за доказивањем личног постојања, за доказом да није све само пука површност. Други доказује постојање (цивилизованог) субјекта – али како? Куцијев одговор је: смрћу. Смрт Другог је субјектова „метафизичка храна“. Убијањем Другога субјект потврђује да постоји:

Пушка представља наду да постоји нешто што нисам ја. Пушка је наша последња одбрана од усамљености [...]. Пушка је наш посредник у општењу са светом и стога наш спасилац. Пушка поручује: то и то је напољу, не бој се. Пушка нас спасава од бојазни да је сав живот у нама. Она то чини стављајући нам пред ноге доказе о умирућем, па према томе и о живом свету. (Куци 2005: 89)

Јудин Дон, јунак прве новеле тог романа, готово идентично описује разлоге мржње западног човека према Вијетнамцима. Као и у ситуацији са Хотентотима, цивилизован човек желео је од Вијетнамаца потврду да постоји и да буде прихваћен. У корену те жеље лежи страх или „кошмарна слутња да ни ми сами не постојимо“: „Искрцали смо се на обалама Вијетнама, са оружјем у рукама, жудећи за неким ко не би устукнуо пред овим проверама стварности: ако докажете себе, викали смо, доказаћете и нас, и ми ћемо вас волети и засути даровима“ (Куци 2005: 25). Као и увек када је такав сусрет у питању, разрешење је трагично:

Од суза смо се избезумили. Пошто смо с тугом доказали себи да ово нису тамнооки богови из наших снова, пожелели смо само да се повуку и оставе нас на миру. Нису хтели. Неко време били смо спремни да их жалимо, мада смо више жалили своју трагичну жудњу за трансценденцијом. Онда нам је понестало сажаљења. (Куци 2005: 26)

Немајући додира са Другим, немоћан да успостави дијалог, усамљеном и, због тога, гневном колонизатору је стран било какав вид емпатије. Ток друге новеле одвешће њеног јунака до закључка да му је камен, „обузет немим битисањем“, ипак најдражи: „Не волим саучеснике, Боже, хоћу да будем сам“ (Куци 2005: 106).

Тако су свет у-себе-затвореног-субјекта и свет Другог осуђени на вечно неразумевање. У једном тренутку, када буде извршио покољ над Хотентотима, Куцијев јунак ће се запитати да није „можда убио нешто од непроцењиве вредности“, али ће се утешити мишљу да је он „истраживач“ и да је суштина његовог позива да отвори оно што је затворено, да осветли оно што је мрачно: „Ако Хотентоти сачињавају неизмерни свет радости, онда је то неприступачан, недокучив свет, недоступан људима као што сам ја, који морају да га се клоне, што би значило да избегавају своју дужност, или да га уклоне са пута“ (Куци 2005: 117).

### 13. Вонгаров Нуклеарни циклус

Након три драме и прве збирке прича о Вијетнамцима, Вонгар ће објавити збирке *Пут за Бралгу* (1978), *Бабару* (1982), *Последњи чопор дингоса* (1991) и *Видар* (1992), у којима ће тематизовати аборицинско виђење света на измаку времена. Због тога би речена есхатолошка митологија била најмањи заједнички именитељ не само тих прича већ и романа. Вонгар је и причама и романима, као и поезијом из збирке *Билма* (1984), значајно проширио границе књижевности, удруживши „лепу књижевност са традиционалном староседелачком уметношћу“, створивши дело са којим се, у аустралијској књижевности, било аборицинског, било англо-келтског порекла, напосто ништа не може поредити (Вонгар 2010б: 275). Својим романима Вонгар је обликовао такозвани Нуклеарни циклус. Како сам подвлачи у аутобиографији *Дингово легло* (1999):

Прва књига, *Валг* [1983]<sup>3</sup>, прича о младој жени која бежи из заточеништва и са својим дингом, *Муруом*, креће на напорно путовање преко опустошене аустралијске земље, враћајући се својој племенској земљи и носећи у утроби neroђено дете. Стигавши, открива да те земље више нема; уместо ње, тамо лежи огромни прашњави површински коп који никоме не пружа уточиште. (Вонгар 2010б: 226)

У другој књизи, *Каран* (у преводу „душа“) (1985), приповеда се о асимилованом Аборицину Анаварију који ради за белце, али, поставши сведок

<sup>3</sup> Роман *Валг* (у преводу „материца“) објављен је исте године кад и Куцијев *Живот и времена Мајкла К*, за који је добио Букерову награду. Исте године угледни *Washington Times Magazine* објавио је приказ обе књиге. „Значајно је истаћи да аутор приказа, Колин Волтерс, у свом коментару инсистира да се ради о вредним делима, али даје предност Вонгаровом роману који сматра далеко бољим од Куцијевог“ (Богоева Седлар 2011: 80). Љиљана Богоева Седлар, као и Јелена Арсенијевић Митрић такође истичу мотивско-тематске сличности између Вонгаровог романа *Валг* и Ле Клезивоових романа *Пустинја* (1980) и *Златна рибница* (1997).

злочина које белци чине над припадницима његовог народа – између осталог, сведок је намерног остављања затрованих поморанци усред пустиње које жедни Аборицини проналазе – одмеће се и полази на пут који ће га одвести до властитих изгубљених корена, као и до душе која га је била напустила.

И *Валг* и *Каран*, слично Павићевом *Малом ноћном роману*, имају заједнички мотив бекства који се трансформише у мотив потраге за идентитетом, односно потраге за духовном обновом. Наиме, у *Малом ноћном роману*, првом делу *Предела сликаног чајем*, описује се повест Атанасија Свилара који се упушта у физичку и духовну потрагу за коренима свог идентитета, који нису само лични, и тичу се односа према оцу, већ и колективни, архетипски, митски. Потрага за идентитетом, мотивисана потрагом за давно несталим оцем, може се, али крајње условно, довести у везу са Вонгаровим личним путовањем након одласка из Југославије, када је, непланирано, саосећањем, разумевањем и саучествовањем у патњи Аборицина (Петровић 2011а: 8), стекао свој други идентитет и почео да пише из угла аустралијских урођеника – пребегавши „на њихову страну“ (Вонгар 2010б: 284). Занимљиво је да се дода да је и Вонгаров отац тридесетих година провео неко време у Аустралији, тражећи злато, и да је и сам Вонгар, вероватно, изабрао Аустралију за своју коначну дестинацију управо захваљујући очевим причама.

Трећи роман, *Габо Ђара* (1988), представља комично-сатиричну, кафкијанско-свифтовску причу о митском, тотемском претку, заштитнику Аборицина, који живи у облику зеленог мрава и, из епизоде у епизоду, које углавном нису чвршће повезане, сусреће се са смешним, трагикомичним и гротескним светом белаца, то јест са наличјем тог света и са системом моћи који су белци себи приписали. Сви они, сагледани из лилипутанске мравље перспективе, отимају се око руде уранијума, као чудесног изворишта среће. Избор перспективе у том роману је етички, јер подразумева напуштање позиције картезијанског субјекта, као и искорак на страну оног кога тај субјекат проглашава за Другог. Пошто није посредни људско биће, овде је реч о апсолутном Другом, тотемском претку домородачког човека, представнику *природе и живота*, коме је супротстављен дехуманизовани свет *технологије и моћи*.

Четврти и најважнији Вонгаров роман, који је, може се рећи, круна његовог стваралаштва, јесте *Раки* (1994). Главни јунак тог романа је конопља.

Тиме писац као да жели да каже да човек више није протагонист и да је боље да после свега што је учинио имагинарну еволутивну позорницу препусти моћнијим створењима какве су биљке. Конопља [...] је у најдубљем неспоразуму са технолошким светом. То је данас озлоглашена биљка за коју лекари кажу да мења свест, а која је некада била основ народног живота јер су се од ње ткала одећа и платна, правили лековити напници, уља и јела, а пре свега прели конопци без којих је тешко замислити народну привреду. [...] У митском смислу, конопља држи спојеним небо и земљу и тиме брани и одржава живот. Али управо због чврстине склади која је давала заједници, Вонгар указује на намеру зла да њоме овлада да би на виталној тачки пресекла цикличну нит живота и да би испрела ланац нераскидиве неслободе. (Петровић 2011б: 44)

Горки цинизам је у томе што Србе и Аборицине у том роману „колонизатори“ терају да наставе да праве конопац од конопље, како би једне везане тим истим конопцем одвели у логор Јасеновац, а друге, из наводно хуманитарних разлога, у сабирне логоре врло сличне оним какви су постојали на европском тлу током Другог светског рата.

Као и Куцијево *Земље сумрака*, *Раки* се састоји од два сложена временско-просторна плана које повезује живот главног јунака. У првом плану, главни јунак, који је као мали усвојен и доведен у Србију из Аустралије, проводи детињство у селу Трешњевица крај Аранђеловца, одрастајући на живом усменом предању, епским песмама и српској народној традицији. Аутобиографски елементи из пищевог живота уткани су у тај роман, од којих је, свакако, једна од најпотреснијих она епизода кад један од нациста, који му, у време Другог светског рата, упадну у породичну кућу, гурне цев пиштоља у уста – чији је мирис и укус осећао целог живота. У другом просторно-временском плану, главни јунак ће се вратити у Аустралију и у судбини Аборицина препознати искуство које је доживео док је био у Србији. Као што, дакле, Куци Вијетнамце – за које цео свет зна – доводи у везу са Хотентотима – за које мало ко зна, као што, кад је реч о паралелним токовима и преплитањима судбина двају народа, слично томе чини и Жан-Мари Гистав Ле Клезиво у роману *Wondering Star* (1992), тако и Б. Вонгар у роману *Раки* повезује две наизглед неспојиве судбине и културе – аборицинску и српску.

Занимљиво је да и у једном и у другом свету – српском и аборицинском – активно дејствују митске силе, то јест оне силе које имају извориште у традицији тих народа, као што су виле, разна тотемска бића, људи преображени у дингосе и томе слично, што значи да постоји одређена сагласност између њих и онтолошке равни као духовног залеђа. Будући да су силе о којима је реч митске, романом, као и свешћу његових јунака, влада митско, вечно, безвремено време, карактеристично за епски свет, што тај роман повезује, не толико са Андрићевим *На Дрини ћуприја*, колико са Његошевим *Горским вијенцем* и српском усменом епском традицијом. Тако се, на пример, у свести једног српског гуслара из романа усташки, као и немачки злочинци доводе у везу са Турцима. „Турци, вратили су се – секу људе секирама!”, повикао је Гуслар“ (Вонгар 2011а: 120). На једну каснију опаску да су „Турци увек остављали своје жртве несахрањене, да би се гавранови њима хранили“, Гуслар ће приметити: „Можда би [Турци] могли од Шваба да науче како се цивилизовано поступа са лешевима“ (Вонгар 2011а: 158). Реч је, дакле, о различитим видовима истог лица – лица окупатора и колонизатора, без обзира на то да ли инструменте зла користи под отоманским, нацистичким, усташким, или демократским империјалним плаштом. Стога: „Не може се говорити о две истине Сретена Божића Вонгара већ о једној истини коју је спознао на два континента, у судбини два различита народа спојена сличним историјским страдањем“ (Богоева Седлар 2011: 72).

#### 14. Незаинтересованост за глас Другог

Вонгарово приповедање са становишта оних које белци доживљавају као Друге и културолошки, цивилизацијски, а донекле и расно, подређене у односу на себе, омогућује очуђење такозване „белачке“, „референтне“ перспективе. Као у бајци о царевом новом оделу, реч је о врло израженом критичком очуђењу које раскринкава разлоге настанка зла при додиру два одељена света. Разлог том злу, испоставља се, није толико ни у културолошкој ни цивилизацијској, колико у онтолошкој и метафизичкој одељености: „Чак се и мртви враћају“, вели један јунак из романа *Каран*. „Ни за кога од нас нема места у свету белог човека“ (Вонгар 2011б: 205). „Белачки“ свет је самозагледан и самодовољан свет „истине“, а све иза и изван тог света припада области бесмисла и наводне метафизичке лажи. Отуда незаинтересованост белаца да макар послуша глас Других, ако већ не желе да успоставе дијалог са туђом истином тог гласа и да је самере са својом. Вонгарова „обрнута“ приповедачка перспектива – зашто и за кога „обрнута“? – наглашава хипокризију белачке онтолошке и истинитосне удобности, којој, да се не би нарушила, ништа *друго* није потребно.

Тако, на пример, жена чији се муж претворио у динга, у причи „Јадни момак Динго“ из збирке *Пут за Бралгу*, јада се:

Чак и када бих покушала да објасним шта се догодило моме мужу, белци ми не би поверовали ни једну једину реч. Не; тај народ зна само за свог бога и сматра да ништа друго на целој Земљи не може бити истинито. Људи из племена, они старији, они би схватили, али сада је отишао и последњи од њих. (Вонгар 1983: 26)

Вонгарови есхатолошки „митови“ описују људскост као такву, доведено до ивице егзистенцијалног понора, усамљену и склону преображајима у „ниже“ животне облике. Стога његове приче и романи поседују универзалну, изнијансирану, а не ангажманом редуковану „црно-белу“ димензију. На страницама његовог дела појављују се и белци који су проверили на страну „црнаца“, као и „црнци“ који су се одродили од својих корена.

Постоје и други примери који упућују на однос белаца према истини, а, у ствари, на однос истине и моћи: „Белци виде ствари само онако како то њима одговара“ (Вонгар 1983: 61). У причи „Човек какаду“ из збирке *Бабару*, човек кога су преци, духови, претворили у какадуа, жали се да: „Белци не желе да знају ни једну једину ствар о нашем свету“ (Вонгар 1983: 112; истакао К. О.)... У роману *Каран* каже се: „И најбоље оправдање би било само половично саслушано, јер би белци чули и поверовали само у оно што њима одговара“ (Вонгар 2011б: 121), док се у *Габо Бари* изриче да „ловци не би никада поверовали ономе што гоњени има да каже“ (Вонгар 2012а: 219). У причи „Бангава, мој господар“ вели се да: „Белци не воле да чују било који други глас осим свог сопственог“ (Вонгар 1983: 156)... Разлика између староседелаца и белаца, кад је у питању однос према истини, најсажетије је исказана у сентенци из приче „Јаду, деца“: „Белци имају речи којима ће ти

сваку ствар објаснити, само кад би могао да им верујеш, а племенске старешине... они говоре истину, али нисам се усуђивала да их питам“ (Вонгар 1983: 159). Слично томе каже се у *Карану*: „[...] било [му је] познато да од многих питања која је у свом животу постављао белим људима скоро ни на једно није одговорено неком истином“ (Вонгар 2011б: 253), те је због тога главни јунак романа „научио да је свака реч која је речена белцима била једна реч исувише“ (Вонгар 2011б: 262).

Живот староседелаца несрећан је због изложености прогону и насиљу од колонизатора, али и трагичан зато што је несрећа довела до прекида у преношењу истине новим поколењима. Са друге стране, док продиру и тиме укидају тајне Других, белци не дозвољавају да Други завире у њихове тајне: „Да, белци су волели да крију своје тајне, и обично су то радили врло успешно; тек понекад би Анавари [јунак романа *Каран*] приметио да је збир два и два био пет“ (Вонгар 2011б: 51). Свет белаца, којим влада разум, не прихвата постојање тајне, јер „веровати у тајне значи веровати у оптимистичку доктрину да се у лавиринту сећања крије објашњење за привидно необјашњиву, случајну садашњост“ (Куци 2005: 18).

Насупрот свету колонизатора, који разумом настоји да продре у сваку, па и последњу тајну постојања, свет колонизованих је апофатички свет тајне – свет истине и њене тишине, који у природи види живо биће и живи у складу са тим бићем.

Тамо сваки лист чува више тајни него што ћемо ми [белци] икада открити чепркајући по атому. [...] Без обзира на то у ком облику дођете на свет, стене овде не наносе штету ни једној души. Чудно, већ читав век дробимо стене и бавимо се атомом, да бисмо на крају сазнали да нам то пржи кожу и испија крв“ (Вонгар 2004: 91–92)

– вели се у краткој причи „Стене и биљке“. Готово идентична реченица по смислу налази се и у роману *Габо Ђара*: „Сваки лист тамо доле чува више тајни него што смо икада открили завирујући у атом“ (Вонгар 2012а: 31).

Не само што цивилизовани човек настоји да продре у тајне микрокосмоса (атома), већ жели да превазиђе све границе које су се пред њим испречиле, па и оне у макрокосмосу (свемиру). У *Карану* се на једном месту описује ноћно небо над пустињом и тишина:

[...] коју је у правилним размацима разбијао само тајанствени звук, који је пулсирајући допирао из даљине, и опет се губио у ништавилу, неразјашњен. Анавари је, пак, знао да то звезде разговарају, и питао се да ли се то звездано чаврљање одвија само по ноћи; можда су звезде говориле и током дана, али је граја коју су правили бучни белци пригушила све нежне гласове са неба. [...]

[...] Анавари је у школи много учио о освајању неба од стране белог човека, кога је похлепа за поседовањем одвела чак у космос, али је он знао, као и сви људи из племена, да је свака звезда један дух. Сваки човек који је, било када, увидео да је живот на Земљи једна огорчена борба, коначно оставља за собом све своје невоље и уздиже се високо на небо; тај удаљени жамор што се чује током ноћи без облака су духови, који шапућу нешто једни другима, а можда се чак и смеју белцима који у свом себичном лудилу прекопавају целу Земљу. (Вонгар 2011б: 161–162)

У истом роману се открива психологија белца затеченог пред тајном света:

Мајор је куцнуо неколико пута бумерангом по бутини и рекао: „Изгледа да је живот нешто више од молекула и атома, колико нам је до сада познато. Ја имам огроман задатак да пронађем шта је то нешто“. (Вонгар 2011б: 254)

Мало касније, мајор ће још додати: „Било би много једноставније да је твој предак Нупуру иступио и говорио са нама. Али, твој свет и мој свет више воле да остану тајновити“ (Вонгар 2011б: 255). Тим речима се, као некакав могући закључак о питању истинског сусрета колонизатора и колонизованог, изриче порука да је антрополошки песимизам она коначна константа која влада светом у коме дејствују колонијалне силе, светом у коме дијалог није могућ и тајне остају неразјашњене. Односно, пошто су неразјашњене, морају се укинути.

### 15. Прогрес и традиција. Будући и изгубљени рај

У роману *Валз* једна девојка показује лобању и говори:

„Овај људски остатак, извађен из пећине, стар је скоро тридесет хиљада година. Потомак овог човека би још увек оштрио камену секиру у бушу да његов савременик пола света даље – *homo sapiens* – није дошао на идеју да подели атом. То је донело напредак овом месту“. (Вонгар 2012б: 199)

Идеја или вера у прогрес, у такозвану „бољу“ будућност је, на основу тих речи, основна идеја водила цивилизованог, „хуманизованог“ и агресивно „хуманизујућег“ човека. У аутобиографији *Дингово легло* Вонгар наводи како су Аборицини избегли искушење прогреса захваљујући „делотворном надзору рађања“ – без чега би трпели пренасељеност, ратове, болести, глад и друге несреће – и дубоким укоренењем:

[...] у племенска веровања, обичаје и усмену традицију, као и начин живота хиљада нараштаја. Тог надзора [рађања] су се строго држали [...] и, како је насељеност била увек иста, није било потребе да се развија земљорадња нити да се припитомљавају животиње за производњу хране. Племенски људи су, осећајући опасност од таквог развоја, зачурили своју културу и највећи део своје енергије и слободног времена улагали су у уметност, сликање, певање и друге обредне светковине, што је јачало њихова традиционална веровања. (Вонгар 2010б: 205)

Тако су се досељеници на аустралијски континент сусрели са народима који су ту били присутни и у леденом добу – о чему сведоче сачувани цртежи у пећинама – и који су, на плану културног развитака, живели (као да су) у каменом добу и који би, да им је било дозвољено, и даље тако живели. Следећи редови, провучени кроз циничку призму, осликавају кратки историјат аборицинске културе:

Неки од насликаних мотива потичу још из леденог доба, из периода много пре подизања нивоа мора, када није било обалне линије Арнхемске Земље и Ван Дименовог залива. На тим сликама могу се видети и неке дивље врсте, попут тасманијског тигра, за које се зна да су давно нестале из овог подручја. Дуго стваралачко истрајавање завршава се портретима белог човека са његовим смртоносним оружјем – пушком. (Вонгар 2010б: 205)

Индикативно је и упозоравајуће да се прогрес овде указује кроз симбол белог човека са пушком. Тај симбол је сагледан, али и спознат очима оних који њиме нису захваћени, који се налазе изван историјско-цивилизацијског хода и који очигледно нису добродошли на пут усмерен ка обећању благодати – тај пут није резервисан за свакога.

„Када су белци дошли у Аустралију“, вели Вонгар у аутобиографији, „у њој су пронашли рај, али, трагично, нису умели да га препознају јер га никада раније нису видели“ (Вонгар 2010б: 136). С друге стране, у Куцијевим *Земљама сумрака* цинично и са первертованом хришћанском идејом да је „свако због нечега крив“, па се због тога злочин оправдава метафизичком кривоцом оних над којима је почињен, вели се да је:

[...] неопходан губитак невиности. Пастир који би, будећи се из пијане отупелости, зачуо кукњаву гладне деце и угледао своје заувек опустеле пашњаке, управо је стекао наук о Паду: човек не може заувек да живи у Рајској башти. Службеници Компаније су, у тој драми Божјег стварања [покоља Хотентота], само одиграли улогу анђела са пламеним мачем. Пастир је начинио још један тужан корак у својој еволуцији ка грађанину овога света. Можемо да се тешимо овом мишљу. (Куци 2005: 121)

Превидевши рај који је могло да има, човечанство – бело човечанство – запутило се путем који би требало да га одведе у други обећани рај. Тај пут Вонгар у роману *Каран* описује на следећи начин:

Раширио је руке и пред њима се отворио панорамски поглед на огромну област шипражја. Ужасна бука је допирала иза обзора – непознатљиви звук који је Анаварију притискао бубне опне и испунио га страхом. Јако светло је блеснуло као да се само Сунце распукло и бљувало своју истопљену садржину у пљуску кристалних варница, које су се шириле брже него што су очи могле да прате. Биљке су се тренутно претвориле у пепео и земља је изгубила боју. Препаднути гуштер је потрчао у пукотину стене, али је камен изгубио облик и сручио се као гомила песка. На језеру се ивица воде брзо повлачила, али је, ухваћена светлошћу, и она изгубила боју. Крак језера који је подсећао на врат емуа преломио се напола, горњи део са главом која му је висила на крају још је неко време дрхтао, али је и то убрзо било збрисано. Нешто даље, острво Бумеранг је дрхтало од врелине; онда се песак запалио. Из земље која се топила изникла је облак као печурка; усковитлан олујом, растао је, гутајући небо. Појавили су се људски облици, оцртавајући се наспрам беле усталасане масе. Да ли је ико могао да преживи?, питао се Анавари и покушао да преброји обресе који су се обртали у облаку. Ту би требало да има више људи, много више – цело племе; не, много племена. (Вонгар 2011б: 206–207)

## 16. Нада и сумња у митску обнову

Упркос свој озбиљности историјског ужаса који се наднео над аборицинским митским начином живота, Вонгарово дело чува зрно наде да ће, на крају, аборицинска истина и народ преживети садашња искушења, макар годинама и вековима морали да живе у обличју биљака и инсеката, све док не буде било наступило време да се поново појаве у људском облику – време када ће белци заувек напустити њихову свету земљу, са које су их претходно протерали. О таквом разрешењу аборицинске историјске судбине, након које ће следити повратак у мит, сведочи апокалиптични завршетак романа *Каран* са сликом страшне водене бујице која, након дуге суше, односи у неповрат читав белачки свет. Индикативно је, притом, и да главни јунак Куџијевог романа *Ишчекујући варваре* сматра да су варвари убеђени у неминовни одлазак колонизатора са њихове земље (Куџи 2004: 57–58).

Јер, може се поставити питање да ли је реченом представом белог човека са пушком довршен успон или је испуњен круг једне древне културе – или је, пак, реч о налету зла које ће само себе затрети. Као што вели племенска песма из Арнхемске Земље, узета за мото романа *Габо Ђара*, митско чудовиште из „Времена снова“, у коме данас може да се препозна бели колонизатор и поклоник прогреса: „гута стене. / Што брже једе, / Брже умире“ (Вонгар 2012а: 6). Посреди је митска сцена у којој је, након што је чудовиште гутајући стене уништило велики део света, након његове смрти свет изнова створен из „Времена снова“. Белци су, тако, изједначени са митским чудовиштем, односно, они собом изнова оживљавају стари мит. „Неке стене су одломљене и дају планини другачији облик; он се свиђа *баландама* [белцима], али то није облик који су духови осмислили“ (Вонгар 2012б: 189), каже се у роману *Валг*. Да ли је стога наивно претпоставити да ће белци икад напустити опустошену аборицинску земљу? „Ниједан човек, а ни звер, не може некажњено да поједе целу земљу“ (Вонгар 2012а: 219). И да ли ће се у том случају животни циклус обновити? „Штета што белци [...] нису поставили неког црног човека или што једноставно нису напустили земљу [...] и оставили нас да о њој сами бринемо“, вели приповедач на крају приче „Рукавац“ из збирке *Бабару*. Слично томе, у једном ће тренутку машта понети Анаварија, јунака романа *Каран* и сведока нуклеарних експеримената белаца: „Земља ће опет процветати. Сада, када се белци повлаче и дивљина преузима стару сточну стазу, живот озбиљно може да почне. Неће више бити изобличене деце, безрепих кенгура и емуа без перја“ (Вонгар 2011б: 150).

Нажалост, Вонгарово стваралаштво у целини сведочи, упркос жељи својих јунака, сумњу да ће се митски циклус обновити на некадашњи начин: Анавари, док борави у пустињи, добија савет од Илија, једног другог јунака:

[...] како да избегне област нуклеарног развоја. „Често по ноћи можеш да видиш зеленкасту светлост. Води рачуна да идеш у правцу супротном од ње.“ Анавари је објаснио да је виђао сјај на обзору и да је мислио да је то неко насеље или нека врста ноћне оптичке варке. „Управо тамо је – место експлозије. Подешавам своје уређаје за геодетско снимање према њему – толико је постојано.“ Анавари је најпре остао без

речи при помисли да је могао, не знајући, отићи у нуклеарни кратер, а онда је упитао, „Шта ако нестане тог светла?“ Или се насмејао. „Не брини, друже, тај светионик ће горети још хиљадама поколења.“ (Вонгар 2011б: 156–157)

Када би се свет изнова обновио у новом митском циклусу, закључује мрав Габо Ђара, било би најбоље да то буде свет без камења: „Да, било би најбоље да се камење и не враћа, јер је Габо Ђара закључио да је оно опасно – да духови нису направили стене, бели човек не би ни дошао да их тражи“ (Вонгар 2012а: 247).

### 17. Одбрана истине као одбрана слободе. Изван истине, све друго је површност

Идентификовање цивилизацијског пута – бар кад је о западној цивилизацији реч – са прогресивистичком тежњом чији узроци леже у раздвајању рација од емоција и давања примата првом принципу, није у потпуности истинито: посреди је хипергенерализација која негира присуство емоционалног или, пре, ирационалног принципа у историјским токовима. Али, ако се проблем заостри и јасно представи у истакнутим контурама, онда се ипак мора признати превласт разумског, церебралног принципа у најширем смислу речи – принципа који условљава колонизацију како емоција, земље, природе, Другог, тако и саме истине. Међутим, Вонгар истиче да: „Суштина аустралијске староседелачке културе [...] не лежи у физичким достигнућима, већ у друштвеном склопу и веровању да је земља продужетак човековог тела и душе, и да људи морају живети у складу са природом. Ово је најбоље описао аборицински песник Кевин Џилберт рекавши: ’Ми катедрале градимо од речи, не од камења’“ (Вонгар 2010б: 84). То значи да се истина, као и снови, као и емоције, могу интерпретирати, али не и у потпуности колонизовати. Вонгарово залагање за истину јесте, у ствари, вид субверзивне одбране света снова, као средишњег места одлучивања староседелаца, врела њиховог индивидуалног и колективног несвесног. Борба за истину је, тако, борба за снова – односно, борба за слободу, о којој, као идеалу, сведочи песма „Тамница“:

Саздао си четири стварна зида од бетона  
Поставио металне засуне  
Катанац  
У замку да уловиш душу.  
Оно изнутра  
Кожа свих јули [Аборицина] подједнако је црна  
У тами  
Затворени остају очни капци  
– пут за Бралгу срцу је знан.  
(Вонгар 2010в)

Б. Вонгар, гласник, изасланик „Сневања“ или „Времена снова“, попут некаквог савременог Хермеса, поседује, с тим у вези, и једну наивно-утопистичку, а прикривену жељу: одбрана истине и снова у служби је потраге за

обећаном земљом, у којој неће бити потребе да неко некога ослобађа (Петровић 2011б: 34) – као, уосталом, и потребе за стваралаштвом. Идеал обећане земље – Аркадије, у којој, помирили, заједно живе белци и црнци, најексплицитније је исказан у драми *Јабланови – Галвир и Бого*. С друге стране, цивилизација која је супротстављена истини и сновима исказује, према Вонгару, само један вид стваралаштва, а то је стваралаштво смрти (Петровић 2011б: 38). Насупрот истини стоји површност. Управо је површност узрок свег цивилизацијског зла.

### 18. Колонизација истине Других

Запањујућа је сличност аборицинске, искључиво усмене културе – која зависи од њених аутохтоних припадника и воље да је пренесу и сачувају од заборава, уз ликовне цртеже по пећинским стенама који су већином настрадали у грозничавој помами за уранијумом – са хазарским храмовима саграђеним од соли. Притом, важна је и опаска да се српска култура увек успешније преносила усмено него писано (Петровић 2011б: 29). Краткорочни хазарски храмови представљају метафору културе која је постојала али о којој се, након нестанка народа, више ништа не зна. Са том претњом, будући да нису познавали писменост, суочени су и сами Аборицини, али и сви други народи о којима би, кад би којим случајем нестали, сведочили они којима би припала заслуга, или макар одговорност што тај нестанак нису спречили. Вонгар тај сценарио наслућује у настојању белаца, колонизатора, да већ *сада* колонизују и преузму истину о староседеоцима, као и истину њих самих. Између осталог, истину о живој култури која је верна својим тотемским коренима – истину о метафизички оправданом онтолошком утемељењу такве културе.

Роман *Каран* има за тему духовни и физички пут Анаварија, асимилованог Аборицина који полако постаје свестан дволичности белаца којима је окружен, орвеловске логике да два и два могу дати пет, те се због тога, али и због увида у злочине које они врше над његовим народом, одмеће од својих „доброчинитеља“ и враћа се изгубљеним, напуштеним коренима – тражећи душу коју је изгубио. У том смислу је Вонгаров *Каран* сличан Павићевом *Малом ноћном роману*, првом делу *Предела сликаног чајем*, у којем се прича повест о Атанасију Свилару и његовом путу или идентитетском ходочашћу ка Светој Гори и Хиландару. Вонгаров Анавари је „знао да су његови преци били ту од древних времена. Први човек је настао у исто време кад и облаци, стене, ветрови, дрвеће и мрави“, али, без обзира на то, све што је могао сазнати о њима – својим прецима – могао је сазнати једино из уцбеника које су писали белци, и зато је Анавари „сумњао у истинитост њихових тврдњи“ (Вонгар 2011б: 50). На другом месту, кад Анавари буде застао пред мистеријом једног племенског обичаја, рећи ће се:

Било је неколико књига, знао је, које би могле мало да разјасне мистерију, али су их све писали белци, а Анавари би у себи осећао урођену нелагодност кад би користио таква обавештења да открије обичаје својих предака. [...] Све то знање [...] намењено је било, изгледа, само белцима. (Вонгар 2011б: 72–73)

Иронија је у томе што белци у колонизаторском налету колонизују и језик, па, иако су дошљаци на аустралијском континенту, намећу називе имена, потискујући оне називе које су употребљавали староседеоци. Тако се, у роману *Габо Бара*, примећује:

Један рачунар је приказао жбун док је други читао списак сумњивих биљака из Наманаме, а свака је била назвала именом белог човека. „Препозната!“ биле су упорне обе машине. Зашто нису никад научили права имена биљака, имена под којима су биле познате још откад су дошле да живе у бушу? (Вонгар 2012а: 124)

Када је стигла у Наманаму, Сестра је ишла наоколо надевајући биљкама нова имена и проклињући их што су дивље. (Вонгар 2012а: 143)

Исту потребу за давањем имена и, сходно томе, господарењем природом, Куци проналази у свом јунаку из романа *Земље сумрака*, када је „јахао кроз још увек делимично безимени свет, раздвајајући појаве у њему, именујући, стварајући“ (Куци 2005: 127).

Кад је посреди колонизација истине и знања, Вонгар на једном месту приповеда како је кенгур добио име: „Када је видео чудну животињу један од првих белих усељеника питао је Аборицина како се она зове. 'Кенгур', одговорио је он, што значи 'не знам'. Тако је кенгур добио име, да би постао симбол ароганције незнања и вишевековног неспоразума два света, беле и традиционалне културе“ (Петровић 2010). Слично томе, сазнаје се у *Земљама сумрака* да су и Хотентоти на сличан начин добили своје име: „...Атен татен, атен татен, атен татен, певали су староседеоци Рга бродоломницима са *Харлема*, 'атен татен, атен татен', при том играјући у двочетвртинском такту. Отуда и назив Хотентот“ (Куци 2005: 124).

Врхунац ироније није само у томе што белци намећу интерпретацију истине која њима одговара – па тако тврде да су „Аборисини открили ватру и користили је да плански пале буш [најчешће суво и неплодно земљиште без траве, са жбуњем и грмљем и понеким еукалиптусовим дрветом] да би поспешили раст траве и жбуња на огарављеној земљи“, што је „означило почетак напретка, који се касније проширио на остале континенте и довео до првих земљорадничких насеобина. [...] Ватра, која је свету подарила мудрост и удобност, најзад је поново дошла назад у племенску Аустралију, да буде од користи човеку који ју је први запалио“ (Вонгар 2011б: 86–87), и то као *нуклеарна* ватра, без обзира на чињеницу да „ниједан Аборисин не би намерно палио буш, јер би то значило палити сопствени дом“ – већ у томе што Анавари најбитније чињенице о свом племенском идентитету сазнаје управо од белаца, будући да је због истребљења прекинута жива нит традиције: „[...] Анавари [је] жалио што је о дрвету које је било дом његовог *ћамуа* [претка] читао у књигама белог човека“ (Вонгар 2011б: 268).

Анавари сазнаје причу о Аборисину Намиру и његовом *карану* (души) од једне белкиње, према којој је *каран* напустио тело детета када су га отели белци и:

[...] побегао назад у буш. Ту је наставио да живи сâм, кријући се у густину и тражећи нектар којим се храни, мада га је, због дуге суше, једва било довољно за живот. *Каран* је још увек био тамо кад је Намир дошао да ради у насељу, али је био толико ослабио да га је локални врач лако ухватио и вратио тамо где припада, извадивши претходно из Намировог тела душу коју су му белци ставили. (Вонгар 2011б: 93)

Слично томе, у *Валгу* се наводи следеће: „*Баланда* [белац] вероватно већ све зна; његов свет је изгледа прилично добро обавештен о свему што се дешава у нашем свету“ (Вонгар 2012б: 175).

### 19. Судбински непријатељи. Колонизација као свођење на број

Тема колонизације у *Карану* протеже се и на онтолошку раван: не само што белци колонизују, односно полажу право на домородачку историју, истину, тело и тако даље, већ чак и на њихову душу, што није само иронични захват приповедача, већ суштина колонијалне проблематике: „[...] знали су да су црни и да се њихове душе разликују од душа белаца. Отели су им земљу; сада је требало да им отму и душе“ (Вонгар 2011б: 219). Сукоб колонизатора и колонизованог само је наизглед „површински“: он је страшан, али то је први стадијум сукоба, након кога ће се, на другом, „унутрашњем“ плану одлучити ко је победник – ко ће коме одузети душу, идентитет, истину, метафизичку везу са онтолошким складом. Чија ће онтологија превладати, а чија ће имплодирати у ништавило? Два супротстављена света која учествују у сукобу као да се судбински не могу никада истински срести и разумети:

Било је белаца који су заиста били тужни и забринуте због Анаваријеве врсте. Они су саосећали са расом искорењеном из њених племена, пресађеном у свет белог човека и остављеном са ништавном сутрашњицом и скоро неподношљивим теретом због тога што не знају ко су и зашто су још увек живи; али и најдобронамернија помоћ и брига од стране тих белаца била је усмерена ка прилагођавању Аборицина на страни свет, што на крају мора да се заврши потпуним уништењем. Бели човек не може а да не буде непријатељ. (Вонгар 2011б: 245)

Јер, када је у питању наводна помоћ, она се готово увек своди на неку корист коју белци извлаче за себе. То се често истиче у причама, као и у драми *Јабланови – Галвир и Бого*: „И не говорите ми више о помоћи. Ја у то не верујем, а ни Ви. Да будемо искрени, овде сте или да нешто купите или да нешто продате“ (Вонгар 2010а). На другом месту у *Карану* додаје се да се „сукоб беле и црне расе одвијао између два потпуно раздвојена ентитета, толико различита у свему, осим у заједничкој жељи за постојањем, да је уништење једног или другог било неминовно. Није било места за оба“ (Вонгар 2011б: 264).

Куци у *Земљама сумрака* истиче да се тај сукоб – сукоб цивилизације и дивљине – огледа у свођењу на број:

Суштина дрвета у воћњаку и овце на фарми јесте број. Наша веза са дивљином састоји се у неуморном подухвату да је претворимо у воћњак и у фарму. Када не можемо

да је оградимо и избројимо, сводимо је на број другим средствима. [...] Ја сам ловац, кротитељ дивљине, јунак бројања. Онај ко не разуме број, не разуме смрт. Њему је смрт исто тако непојмљива као и некој животињи. (Куци 2005: 90)

Слично томе, апокалиптичну визију новог, наметнутог поретка белаца, Вонгар описује у песми „Попис“:

Овог дана пуног месеца  
 Сваки динго мора разоткрити  
 Сопствену боју, висину,  
 Боравишно место.  
 Отисак предње шапе  
 И привидни датум рођења  
 Да се жигошу на његово ухо.  
 Ратницима буша,  
 Није дозвољено урликање  
 Ступање на туђе и лов,  
 Јер бели човек заповеда оружју.  
 (Вонгар 2010в)

Пописивање, свођење на број, увођење реда у хаос, јесу примери на основу којих ће се донети циничан закључак о *оптимистичком* карактеру западне цивилизације. И Куцијев бели освајач декларише се као оптимиста, и стручњак за рат каже да мисли *позитивно*. Индикативно је, с тим у вези, да је омиљени жанр Куцијевог стручњака-пропагандисте енциклопедија: „Мислим да ће се на крају показати да је абecedни ред далеко бољи метод уређивања света од свих до сада окушаних начина“ (Куци 2005: 39). Да ли је он у праву, ако се у контекст узме и Павићев *Хазарски речник*? Не говори ли и то нешто о немогућности савременог цивилизованог човека да изнова стекне изгубљену целовитост?

## 20. Завршетак колонизације или Фигура јаничара

Физичко, али и духовно уништење колонизованог, представљено кроз буквално и метафоричко одузимање душе и заменом те исте новом, „белом“ душом колонизатора, отвара пут ка универзалном колонијалном проблему који Вонгар проналази како у српској, тако и аборицинској култури – проблему јаничара. Реч је о деци староседелаца које су белци у Аустралији одузимали родитељима и смештали у установе белаца:

[...] да не би одрастала поред логорске ватре и из дивљине удисала зло. Тада, у време док су отимали децу, белци су тврдили да одојчад из племена треба да буду смештена у државне установе да би научила да једу кашиком; а кад порасту, могли би да се врате у буш и да науче своје рођаке да храну кувају у камп-лонцу. Анавари је [...] сазнао [...] да су их белци претварали у *јаничаре*, индоктриниране фанатике који ће се вратити бушу са мачем, доносећи тиранију, а не камп-лонац. (Вонгар 2011б: 111)

У романима *Каран* и *Раки*, трећем и четвртом из Нуклеарног циклуса, појављује се јунак по имену Гара који повезује аборицински историјски

усуд са српским. Наиме, Гара је као дечак доведен у Србију из Аустралије, како би избегао индоктринацију која се спроводила над његовим народом, одрастао у шумадијском селу и поново се вратио на аустралијски континент – са свешћу о јаничарима који су се борили за своје отоманске господаре (Вонгар 2011б: 164–165). Проблем јаничара не огледа се само у одрођавању и самопорицању идентитета, већ у преласку у сасвим другачију онтолошку раван постојања – раван у коме се губи душа. Тако се, на питање може ли се дете родити изван своје земље, у *Валгу* даје одговор: „Ако се роди изван ње, онда неће припадати духовном свету. Земља у којој се човек рађа је његов отац“ (Вонгар 2012б: 205). Неизвесно је да ли ће такви људи, који, сходно Павићу, постају „нешто друго, а не људи“, након смрти отићи у „Земљу мртвих белог или црног човека“ (Вонгар 2012б: 200).

## 21. Брига за Другог

Након што су асимилацијом и двоструком нуклеарном катастрофом довели староседелачке народе на руб истребљења, савест белаца настоји да поправи стање за које је, у најмањем, због сопственог ћутања и необазирања, сама одговорна. То је моменат када се иронија заоштрава и прелази у цинизам. Посетивши један од логора у коме су смештени његови саплеменици, Анавари запажа следеће:

Само су старци у близини, [...], а ту пред њим, група јадника је склупчана и стењена лежала на дну јаме. Лежали су голи и мирни, као омађијани дуготрајним очајем, немоћни да се покрену или проговоре. Призор га је одмах подсетио на филм који је давно гледао, о масовним убиствима за време неког европског рата, и труплима баченим у велику рупу; брзо је отерао ту непријатну мисао из свести. (Вонгар 2011б: 116)

Како би се положај Аборицина побољшао, белци одлучују да им помогну и спрече њихов биолошки нестанак, као и културни (само)заборав. И један и други покушај, доживљени и сагледани из аборицинске перспективе, прерастају у пародију бриге за Другог.

Вонгар често истиче, као у романима *Валг* и *Раки* – иако у иронијском кључу – парадоксалност ситуације у којој управо колонизатор наговара и подстиче колонизованог да настави да негује своју културу и традицију – без обзира на то што се зна ко ју је претходно својим деловањем довео до руба ишчезнућа. Колонизатор то чини вероватно зато да би умирио савест и самог себе представио *добрим*. Та доброта је, наравно, привидна и рестриктивна – јер она допушта мањини, односно оном ко је Други, да проговори „сопственим, аутентичним гласом само као препознатљиви Други, а не као неки други Други“. Постоји утврђен ред и поредак у коме је Другоме већ додељено тачно одређено место. То значи да се такозвано „мултикултурално друштво, и поред инсистирања на толеранцији и хармонизацији различитости, осећа несигурно са оним што не може јасно категорисати и сместити

у одређени преградак“ (Живковић 2011: 62). Другим речима, „Вонгар, у својим делима, даје слику једне аутистичне [западне] културе којој нису потребни нови светови, већ једино безбројни одрази сопственог“ (Арсенијевић 2011: 98).

Када је посреди претња биолошког нестанка, у роману *Каран*, у коме се реалистички мотиви повремено стапају са фантастичким, како би омогућили Аборицинима да преживе у неком другом животном облику, научници врше генетичке експерименте са такозваном „аборицинском ћелијом“, цепајући је на две половине, једну *позитивну*:

[...] која садржи све вредне особине расе, и *негативну* половину. Успешно укрстивши позитивну половину са четвртином ћелије говечета, произвели смо камилу, економски одрживо биће прилагођено пустињској средини; за време дужег сушног периода, може да се музе, јаше, одере и поједе. Негативна половина, укрштена са једном четвртином ћелије дингоа, животиње која је у духовном и тотемском складу са људима из племена, произвела је *Oecophylla smaragdina* – зеленог мравца који опстаје без воде... (Вонгар 2011б: 143)

Такозвана брига за домороце на занимљив начин представљена је и у *Валгу*. У логору у коме су Аборицини смештени и у коме полако изумиру, белци праве симулакрум светог домородачког места на коме се врши обред плодности, не би ли тако нагнали Аборицине да продуже своју врсту – будући да је код њих сексуални чин уско повезан са религиозном свешћу, са култом који извире из метафизички потврђене онтологије: „У нашем свету ниједан мушкарац не прави децу, али белци праве“ (Вонгар 2012б: 161). Та замисао – која се своди на „објективно“ научно посматрање староседелаца ограђених као у зоолошком врту, белцима, ипак, не успева: обреди се свODE на сопствену пародију, а митска веза са мајком земљом и „Временом снова“ од којих плодност зависи је прекинута.

На исти начин белци, односно колонизатори, преузимају на себе улогу заштитника и чувара културе колонизованих – улогу надређеног у односу на онога ко не уме да цени вредности које има и традицију из које је изникао. Као што један лик каже у *Габо Бару*: „Било је напретка у људским правима, драго ми је да то чујем. Еманципација је наш овоземаљски циљ“ (Вонгар 2012а: 177).

Да ли традиција, у затеченом распореду сила, уопште има смисла? Ко ме она вреди – у туђем и наметнутом онтолошком поретку, поретку у коме је прекинута нит која је ту традицију повезивала са метафизичком истином? Да ли је погрешно то питање? Јер, есхатолошка повест у Вонгаровом делу није само аборицинска – она је општељудска повест свих народа и групација које, као Хазари, бивају отргнути од заједнице са истином. То је повест о трагичној немоћи о којој размишља зелени мрав из *Габо Бару*: „У мислима је још једном покушао да призове моћне претке, упркос томе што је добро знао да против неких машина белог човека и духови могу бити беспомоћни“ (Вонгар 2012а: 115). Таква је могла бити, да је историја кренула другим

током, и повест раних хришћана. А управо је ранохришћанска, катакомбна повест онај општељудски архетип који проговара кроз судбину Вонгарових Аборицина, Срба, Вијетнамаца или неких других немоћних а прозваних варвара. Кроз њихову судбину, на заласку времена, може се наслутити и повест будућих, последњих хришћана...

## 22. Фигура Курта Валдхајма. Истост зла. Колонизација дискурса

Универзалној, општељудској судбини Аборицина (и других народа) Вонгар супротставља универзални принцип зла који влада у (савременој) цивилизацији и који показује изузетну моћ прерушавања. Символ тог зла, које је увек *исто*, иако може другачије да *изгледа*, сублимисан је у лику из романа *Раки*. Тај лик је др Курт Валдхајм, који је два мандата заредом био Генерални секретар Уједињених нација (1972–1981), а потом и аустријски канцелар – иако је у време Другог светског рата био официр немачких СС јединица задужен за:

[...] транспорт грчких и словенских заробљеника у концентрационе логоре великог Рајха. Вонгар на мајсторски начин даје архетипску дубину историјској личности Валдхајма и ствара око њега драгоцен контекст за разумевање настајања и функционисања фашизма и нацизма управо у ситуацији када се (под крилатицом „демократски империјализам“) на Западу ради на оживљавању идеја на којима ове идеологије почивају. (Богоева Седлар 2011: 70)

Лик Курта Валдхајма, иза кога стоји историјски веродостојна и контроверзна личност, не представља само сублимацију цивилизацијског зла у Вонгаровом стваралаштву, већ засебну и значајну тему коју је Вонгар први пут увео у књижевност.<sup>4</sup> Управо му је искуство у некадашњој Југославији из које је избегао омогућило да истоветне законе који до таквог искуства доводе препозна и у другим срединама, идеолошки (наводно) сасвим различитим. Реч је о спознању да постоји нешто изнад наоко завађених идеологија што делује без обзира на њихове доктрине и догме – чак и кад им је отворено супротстављено – свеједно да ли су те доктрине комунистичке, либералне или неке треће. Тако, у аутобиографији, сажаливши се над ухапшеним пријатељем, Вонгар примећује:

Овакво затварање у кутију налик на кавез подсетило ме је на живот у мојој старој земљи, под драконском влашћу „маршала“ Тита. Тамо сам се, пре него што сам напунио осамнаест година, три пута суочио са смртном казном, па сам ипак преживео. Живот мог друга Џоа није био ништа удобнији; желео сам да му кажем да су, било да неко живи у селу Трешњевица или у аустралијској дивљини – полицијске марице увек исте. (Вонгар 2010б: 30)

<sup>4</sup> Интересантно је да је Америка осудила Валдхајмове злочине недељу дана након што је Вонгар објавио роман *Раки*.

У једном писму, у коме разобличава лицемерје западног „хуманизма“ и наводне „бриге за другога“,<sup>5</sup> навешће, као закључак, да: „Аборицинска древна култура треба да је на врху УНЕСКО списка за заштиту културног наслеђа, али тај списак, нажалост, праве они исти који праве нуклеарне ракете“ (Хаџи-Андонов 2008: 5).

Тоталитарну орвеловску тактику, кад је у питању истина која није у складу са званичном политиком, макар та политика била прозвана начелно демократском, Вонгар објашњава и кроз колонизацију дискурса, колонизацију која онемогућује потлаченом да језиком изрази истину. Тако, у аутобиографији, наводи:

Од 1969. године аустралијска Влада је снажно настојала да институционализује домороце и да их раздвоји од њихове традиционалне културе и земље. Сада је реч „институционализација“ сменила реч „асимилација“ којом је називано више деценија дуго насилно раздвајање племенске деце од њихових породица како би била увучена у културу и начин живота белих људи. Реч се разликовала, али је циљ остао исти – одвојити људе од њихове земље и учинити их зависним од владиног система. (Вонгар 2010б: 75)

Вонгар се супротставља колонизацији дискурса по томе што, између осталог, у своја дела убацује велики број туђица – аборицинске и, у роману *Раки*, српске речи, што представља „својеврстан облик отпора“ (Арсенијевић 2011: 109) колонизацији језика.

Истина коју систем настоји да прикрије увек је непријатна истина која разоткрива слабост система: у питању је истина расизма и самопроглашене супремације над Другима. „Штета што нема црних светаца, а чини се да ће свет и остати без њих“ (Вонгар 1983: 12), вели се у причи „Могвој, преварант“ из збирке *Пут у Бралгу*, причи о Аборицину кога су белци покрестили и дали му чин свештеника како би „радио“ за њих и кога, након смрти, не желе да сахране на хришћанском гробљу. „Када си црн, нико те не пита какав би живот хтео да водиш“ (Вонгар 1983: 53). Напротив, не само живот, већ ни смрт не представља светињу кад је реч о бићу за које, изгледа, није сасвим сигурно, а ни утврђено да припада људском роду. Сиоранове речи да залагање око преобраћања нема уопште за циљ ослобађање већ окивање показују се као болно тачне (Арсенијевић 2011: 93).

Зелени мрав кога белци желе да створе дељењем аборицинске ћелије на две половине, како би у том облику аборицински народ не само преживео, већ за белце постао и економски исплатив, у једној од најиндикативнијих сцена из романа *Габо Бара*, разговара са гласом (хришћанског) Бога, гласом који

---

<sup>5</sup> Суочен са цензуром и немогућношћу да се штампају књиге које говоре „другачију“ истину, кад је реч о белачкој политици над урођеницима, Вонгар додаје: „Ниједан аустралијски издавач се није усудио да је штампа. Тада сам први пут постао свестан да није важно да ли живите у Титовој Југославији или у такозваној западној демократији – уколико се књига сматра политички неприхватљивом, систем има начина да спречи њено штампање“ (Вонгар 2010б: 68–69).

допире из дубине једне боце. На примедбу Габо Ђаре да су и према њему сурови, Бог одговара:

„Ђаволи су сасвим превладали. Више цене буре ове металне прашине него све моје заповести.“

Глас Габо Ђаре се мало подигао. „Бори се.“

„Ставили су ме у боцу овде, зар ниси видео? Ухватили су ме у клопку унутар ове посуде, не могу да извучем рамена. То је као кад угураш прст у грлић боце.“

Габо Ђара никад није пио из боце, већ само из кокосове љуске. „Шта је са твојим следбеницима?“

„На превару су ме овде стрпали.“ (Вонгар 2012а: 201)

Нешто касније, на питање мрава, под условом да се ослободи, да ли би опет направио свет за шест дана, Бог одговара: „Можда хоћу. Али, кад следећег пута будем одабирао врсте, морам бити пажљивији“ (Вонгар 2012а: 204).

Свест да у човеку постоји нешто погрешно, што се не да исправити, исказује и Куцијев јунак из романа *Ишчекујући варваре*: „Негде дубоко у свима нама као да постоји нешто непоучљиво и као камен тврдо“ (Куци 2004: 153).

### 23. Последњи „звездани час“ српске књижевности?

Осим што је вишевековно српско књижевно наслеђе успешно „сублимирао у потпуни склад етике и естетике“, заложивши се за „ствар слободе“, Александар Петровић, приређивач Вонгарових изабраних дела у седам књига, истиче да је Вонгар „без сумње остао најплеменитији лик у српском књижевном пантеону“ (Петровић 2010: 5). „Он је у правом смислу постао не само савест аустралијског друштва, већ и један од најснажнијих глобалних гласова против друштвене репресије која се изводи у име идеологија прогреса“ (Петровић 2010).

Б. Вонгар је, због тога, према речима Александра Петровића, не само најплеменитији, а свакако један од најхрабријих, већ „можда најзначајнији српски писац с почетка трећег миленијума“ – без обзира на то што пише на енглеском језику. „То не само да представља једну од необичних појава већ и јасан траг историјског хода у коме ни освајачи ни ослободиоци нису остављали много простора духовној слободи српске културе“ (Петровић 2011б: 27). Петровић имплицитно објашњава да је жеља за истином у Вонгаровом случају претходила жељи за писањем:

[...] Вонгар [...] је у најтежим околностима имао на уму идеју општег добра које не може да се мири са нечовечним насиљем. Његова преданост великом циљу јасно се види у спремности да попут рибара из Галилеје пише на језику кога не зна. Док се Црњански није усудио да то чини, јер су га велико знање и артизам спречавали, Вонгар се упустио у писање и произвео свежу, трепераву енглеску реченицу која носи светлуцаву српску мисао. За то је било потребно бити више од књижевника. (Петровић 2011а: 9)

Слободни избор писца да уместо на матерњем, пише на туђем, „империјалном“ језику, у овом случају – енглеском, у случају Б. Вонгара показује да култура из које писац потиче може успешно проговорити и кроз језик који тој култури не припада. Јер: „Српски језик, српска култура и српска историја стоје иза њега, дајући му све време ослонац и кључ разумевања онога што види око себе и у себи“ (Вонгар 2010б: 310–311), истиче се у *Речи приређивача* на крају Вонгарове аутобиографије *Дингово легло*. С тим у вези, Петровић примећује да је чудно „да је српска књижевност процес колонизације преживела у Вонгаровим делима на енглеском језику, али у томе има и неке скривене равнотеже. [...] Са Вонгаром [...] слаavimo [...] вечно враћање српске књижевности“ (Вонгар 2010б: 314).

Пре него што је напустио отацбину, отишавши прво у Француску, а потом у Аустралију, Б. Вонгар је своје ране књижевне радове потписивао именом Сретен Божић, да би касније почео да пише под аборицинским именом на језику којим није овладао ни у мери да је могао без потешкоћа њим да комуницира. На крају предговора српском издању аутобиографије *Дингово легло*, која је, као прва књига изабраних дела, објављена 2010. године, Б. Вонгар се поново потписао именом Сретен Божић. Тиме се, заиста, може рећи да се испунио круг једне личне, идентитетске, и, пре свега, књижевне повести. Објављивањем Вонгарових изабраних дела, односно аутобиографије и романа Нуклеарног циклуса, српска књижевност, готово неопажено, као да је задобила димензије којих није ни била свесна да има. Српска књижевност постала је духовно сидриште – или уточиште – писца који је стваралачки век провео у малтене другом свету и другој култури и постао препознатљив и важан глас тог света и културе – упркос томе што се тај глас, чак и кад је био овенчан наградама и обасут признањима од светски угледних писаца, издавача и критичара, непрестано чуо са маргине.

Вонгарова племенита маргиналност – у смислу личне неуклопљености у систем, али и уметничког умећа да чврсто брани позицију са које сведочи о најскривенијим, „несвесним“ механизмима система – јесте културноисторијска чињеница која се мора узети у обзир приликом постављања питања коме тај писац, на крају крајева, припада. Да ли аборицинској књижевности и култури – чији је глас вапијућег у (колонизованој) пустињи? Да ли аустралијској књижевности, будући да је могао да буде кандидат за Нобелову награду да правила за номинацију управо због њега нису на брзину промењена? Ипак, треба додати да, без обзира на све муке која је доживео са аустралијским властима – међу којима је била полицијска заплена рукописа романа који му никад није био враћен и који је због тога морао да буде написан испочетка, не сме се занемарити чињеница да је роман *Раки* – који представља ту другу верзију заплењеног рукописа – данас уврштен у обавезну лектуру у Аустралији. Да ли, с тим у вези, Вонгарово дело припада широком појму комонвелтске, или англофоне књижевности, пошто је оно изворно стварано на енглеском језику? Да ли је језик којим је дело написано важнији од традиције на коју се оно ослања? Ако се одговор крије у традицији, а не у језику,

онда и многа друга идентитетска питања постају јаснија – између којих је и питање Андрићеве књижевне и културне припадности.

Истицање Вонгаровог „митског“, одисејевског повратка у окриље српске културе на почетку двадесет првог века, након странствовања по белом свету, иако допадљиво, мора бити условно, у смислу језичке доступности, и рецепцијског, а не неког другог, одсуства. Јер, да је Сретен Божић, кад је већ напустио земљу, уједно и напустио културу те земље, не би имао чему да се враћа. Био би, у том случају, припадник такозване „етно-литературе“, књижевности писане на империјалном језику коју стварају припадници трећег света, али који се школују, пишу и учествују у културном животу империје, а не земље из које воде порекло. Зато је управо Вонгарова маргиналност, која је, пре свега, аутентична, а не пука последица коју је изнедрио сукоб са системом, *differentia specifica* која га одваја од корпуса „етно-лит“ писаца.

Да ли српска књижевност, у том контексту, дугује захвалност политичким приликама које нису омогућиле Вонгару пуну књижевну сатисфакцију у протеклим деценијама на аустралијском континенту, као и чињеници да Вонгар није, попут Џозефа Конрада, на мајсторски начин овладао енглеским језиком, при чему би, изгледа, заувек остао изгубљен за културу из које је потекао? Да ли је таква бојазан оправдана или се, ипак, са сигурношћу може рећи да би Вонгар остао то што јесте и да су прилике биле другачије? Да би, упркос свему, остао српски писац и настављач епске традиције српске књижевности и културе? Тајна његовог дела је у томе што је, деценијама пишући о Аборицинима (и Вијетнамцима), све време писао о Србима, о народу који је, према њему, вероватно први отпочео, у деветнаестом веку, процес деколонизације (Вонгар 2010б: 288). Тако су, након хазарске, српска књижевност и култура добиле и аборицинску метафору, која тој књижевности и култури омогућује, можда условно, можда не сасвим тачно, након Андрића и Павића, њен последњи „звездани час“. Вонгарово књижевно дело, као и Куцијево, уосталом, упркос свим признањима, никада не може и неће бити „славно“, али јесте, и биће – у годинама које долазе – све више цењено. Остаје, наравно, и нада да се у том будућем времену време „звезданих часова“ српске књижевности и културе није исцрпilo. Ту наду, у време када мисао о стању савремене српске књижевности тешко може бити радосна, подгрева неочекивана појава Сретена Божића – Б. Вонгара и његовог, по значају и вредности, великог књижевног дела на српском културном и књижевном хоризонту.

Можда више него Павић, Вонгар отвара питање идентитета српске културе у доба када сам појам културе постаје проблематичан, као што је проблематичан и проблем граница националне – па и српске – културе: да ли су оне фиктивне, постоје ли уопште или не? Ако постоје, а морају да постоје, докле досеже специфичност и препознатљивост културе коју омеђују? Митски повратак Вонгара у српску културу – што је прворазредни књижевнoисторијски и, још више, културни, догађај – осликава њену центрипеталну, кохезиону моћ, моћ да под своје скуте призове и оно што јој наизглед, овлашно

сагледано, не припада. То говори о ширини њених домета, о њеном универзалном карактеру. Да ли је ту реч о њеном *оптимистичком* настројењу?

Са друге стране, изгледа, бар у овом тренутку, да српска култура поседује и моћ која је супротна центрипеталној, моћ да одстрани непожељне садржаје или садржаје кроз које не може или не жели да се рефлектује, који јој се, можда, чине да су убачени, да су јој страни, да је силом „колонизују“. У питању је дело Милорада Павића, српског писца. Да ли ће тај писац временом добити статус унутрашњег „изгнаника“ или „дисидента“ српске културе? Да ли ће се Павићево дело „зауставити“ пред тим митарством – које се зове српска култура, на коју се ослања и коју је хтело – коју жели – да обогати? Да ли ће се, једном, заједно са Павићем, као сада са Вонгаром, славити „вечно враћање српске књижевности“? Или ће се, напротив, уместо из митске, његово дело посматрати из есхатолошке перспективе – перспективе заборављања? Да ли је то нужно *песимистичка* перспектива?

И Павићев *Хазарски речник* и Вонгаров *Раки* превазилазе границе националне књижевности и културе. Иако је Павић српски писац, то није препрека да неке друге културе не могу да га прихвате као свог – оне културе које се проналазе у хазарској метафори. Јер, та метафора се, изгледа, српској култури *не свиђа*, али укуси нису свуда исти. Павићев роман, ширином хазарске метафоре, превазилази међе српске културе и постаје транскултурно дело – дело у коме се говор различитих културних, религијских и цивилизацијских традиција, преломљен и уобличен кроз призму ауторове стваралачке и културне свести, зракасто шири ка новим гласовима спремним да прихвате и наставе давно започети дијалог. Шта о садашњем идентитету и стању српске културе говори њена неспремност да уђе у тај дијалог, ако се узме за исправну чињеница да је она сама, српска култура – контактна култура, како у геополитичком, тако и у религијском смислу? Или је, ипак, реч о несагласности субверзивне, јеретичке религиозности *Хазарског речника* са културним и религијским традицијама, а нарочито хришћанском, које заузимају магистралне токове српске културе, истовремено потискујући властиту *другост* ка маргини?

И Вонгаров *Раки* је, уз све остале романи, приповетке и драме тог писца, такође, транскултурно дело – у смислу да ће га пре Аборицини, него Срби прихватити као део своје културе. Реч је о роману (али и читавом опусу) у коме се истовремено сустичу две традиције – српска и аборицинска; из судара тих традиција произлази дело које се, из туђе, *хазарске* перспективе, може *протумачити* и као српско и као аборицинско, али и као дело које није ни једно ни друго, већ, обогачено тим традицијама, надилази сваки вид културног и националног самоодређења.

Ако се транскултуралност сагледа као феномен изнедровања уметничких вредности из судара привидно неспојивог, приликом чега се обогачују националне културе, она има позитивну улогу. Ако се, напротив, схвати у утопијском, или, пре, у антиутопијском смислу, као феномен који на сличан начин новонастала културна добра не враћа матичним културама, нема

повратно дејство, већ их изолује и смешта у међупростор усмерен ка будућности, онда је посредни још једна, нова-стара колонијална тактика или идеологија сагласна са најшире схваћеним пост-постмодернизмом у култури, религији и политици. И то би, онда, била негативна улога феномена транскултуралности као новог руха које скрива огољени вид *колонизације вредности*. Јер, наспрам чињенице међукултурних прожимања, постоји *тумачење* тог прожимања, као и *употреба* тог тумачења.

Вонгар је, попут Конрада, могао да, уместо српској, припада другој књижевности и култури – што не значи да га неке друге књижевности и културе не доживљавају као своје. Да се другачије декларисао, или да само није написао *Раки*, које би књиге данас излазиле уместо његових изабраних дела? А опет, да се Павић родио у некој другој земљи, под неким другим именом, или да се на време склонио под покров неке друге културе, да ли би српска култура жалила што нема неког сличног њему? Или би, напротив, била поносна на континуитет – и завештање – *моста* који Андрића повезује са Б. Вонгаром? На мост коме се не испречава никакав други мост? Јер, није свака универзалност у партикуларном свету прихватљива.

Б. Вонгар је створио дело које је, као комета која се креће по замишљеној елипсастој путањи, превалило више од пола света, чак је зашло и у друге светове, где се пре нико није усудио да крочи, да би се на крају вратило месту одакле се на путовање отиснуло. Милорад Павић се, напротив, са тог путовања још није вратио, а није немогуће и да га гравитација неког тежег небеског тела одједном скрене са пута и привуче ка себи. У том случају ће се хазарска метафора – метафора колонизовања или „текстуализације“ истине – проширити и на контекст саме културе која је ту метафору изнедрила. Култура која је прво ћутала, а потом утихнула. Јер, *Хазарски речник* је незавршено дело, и његове нове одреднице, које тек треба да употпуне слику света, још нису написане.

Ко ће их написати?

### Библиографија

- Арсенијевић 2011: Јелена Арсенијевић, „Култура доминације и покушај отпора: случај Б. Вонгара“, у: *Антропологија истине: Други живот и opus primum Б. Вонгара*, ур. Александар Петровић, Крагујевац: ФИЛУМ.
- Арсенијевић Митрић 2012: Јелена Арсенијевић Митрић, „Књижевност и активизам Б. Вонгара и Ж. М. Г. Ле Клезиво“, *Лунар*, бр. 49/2, 161–212.
- Богоева Седлар 2011: Љиљана Богоева Седлар, „Б. Вонгар и нобеловци – текст и контекст“, у: *Антропологија истине: Други живот и opus primum Б. Вонгара*, ур. Александар Петровић, Крагујевац: ФИЛУМ.
- Вонгар 1983: Б. Вонгар, *Пут за Бралгу. Бабару*, превео Душан Величковић, Београд: Народна књига.

- Вонгар 2004: Б. Вонгар, *Цвет у пустињи*, превеле Љиљана Крстић и Милица Живковић, Ниш: Просвета.
- Вонгар 2005а: Б. Вонгар, *Билма*, превео Мома Димић, Аранђеловац: Центар за културу и образовање општине Аранђеловац.
- Вонгар 2005б: Б. Вонгар, *Последњи чопор дингоса*, превела Станислава Лазаревић, Београд: Матица иселеника Србије.
- Вонгар 2010а: Б. Вонгар, *Јабланови – Галвир и Бого*, превео Игор Петровић, *Кораџи*, бр. 9–10.
- Вонгар 2010б: Б. Вонгар, *Дингово легло*, превела Мирјана Петровић, Београд: Јасен.
- Вонгар 2010в: Б. Вонгар, „Похарана земља“ [изабране песме], превео Радомир Д. Митрић, *Кораџи*, св. 9/10.
- Вонгар 2011а: Б. Вонгар, *Раки*, превела Мирјана Петровић, Београд: Јасен.
- Вонгар 2011б: Б. Вонгар, *Каран*, превела Венита Ђурић, Београд: Јасен.
- Вонгар 2012а: Б. Вонгар, *Габо Бара*, превела Венита Ђурић, Београд: Јасен.
- Вонгар 2012б: Б. Вонгар, *Валг*, превела Милица Живковић, Београд: Јасен.
- Живковић 2011: Милица Живковић, „Уметничко дело Б. Вонгара као одговор на политику заборав“, у: *Антропологија истине: Други живот и oris primum Б. Вонгара*, ур. Александар Петровић, Крагујевац: ФИЛУМ.
- Куци 1997: Џон М. Куци, „Израњање из цензуре“, превела Аријана Божовић, *Мостови*, бр. 110, св. 2.
- Куци 2004: Џон М. Куци, *Иичекујући варваре*, превела Јелена Стакић, Београд: Paideia.
- Куци 2005: Џон М. Куци, *Земље сумрака*, превела Лена Петровић, Београд: Paideia.
- Павић 2001: Милорад Павић, *Хазарски речник* [женски примерак], Београд: Дерета.
- Павић 2002: Милорад Павић, *Предео сликан чајем*, Београд: Дерета.
- Палавестра 2011: Предраг Палавестра, „Вонгар, гласник из другог света“, у: *Антропологија истине: Други живот и oris primum Б. Вонгара*, ур. Александар Петровић, Крагујевац: ФИЛУМ.
- Петровић 1997: Лена Петровић, *У трагању за изгубљеним рајем: Паганска традиција у делима Куџија, Томаса и Пекића*, Ниш: Тибет.
- Петровић 2004: Лена Петровић, *Живот и времена Џ. Мајкла Куџија*, Ниш: Свен.
- Петровић 2010: Александар Петровић, „Две повести и једна прича: Увод у дело Б. Вонгара“, *Кораџи*, св. 9/10, 5–12.
- Петровић 2011а: Александар Петровић, „Мост до краја света: Реч приређивача“, у: *Антропологија истине: Други живот и oris primum Б. Вонгара*, ур. Александар Петровић, Крагујевац: ФИЛУМ.
- Петровић 2011б: Александар Петровић, „Велики сан и антропологија истине Б. Вонгара“, у: *Антропологија истине: Други живот и oris primum Б. Вонгара*, ур. Александар Петровић, Крагујевац: ФИЛУМ.

- Ђурчић 2012: Мирослав Ђурчић, „Реторика вијетнамског рата у Вонгаровој драми *Село Баланг-Ан* и Куцијевој новели *Пројекат Вијетнам*“, *Наслеђе*, бр. 21, 195–207.
- Хаџи-Андонов 2008: Панче Хаџи-Андонов, *Абориџини: људи из Времена Снова*, Београд: Пешић и синови.

*Kristijan Olah*

BETWEEN MYTH AND THE ESCHATON: THE RELATION OF CULTURE, CIVILIZATION  
AND THE OTHER IN THE WORKS OF PAVIĆ, WONGAR AND COETZEE

Summary

The paper in part deals with the work of Sreten Božić / B . Wongar, a Serbian writer who for decades has been living and working in Australia and has written in the English language. The papers themes and motives are questioned and compared to similar themes and motives in the novels written by Milorad Pavić and John Michael Coetzee. It is, primarily, about the performance figures of the Other and cultural and civilizational mechanisms that are driven by the figure. Also, the examination of the relation of what appears to be unrelated cultures in the works of these authors, such as Khazar, Serbian, Aboriginal, Hottentot and Vietnamese culture, the question arises of cultural self-determination – that is, the question of whether and how the works of these writers can be placed under transcultural mantle.

Elvira CALLEGHER  
(Monash University, Melbourne)

**REPRESENTATION OF THE PAST AND  
RECONSTRUCTION OF IDENTITY THROUGH  
THE BODY AND DREAMS IN LUDMILA ULITSKAYA’S  
*KUKOTSKY CASE [KAZUS KUKOTSKOGO]***

**Abstract:** The discourse of history and aesthetic discourse have always gone together in Russian culture. All the major 19<sup>th</sup> century Russian writers, from Pushkin through Turgenev, Tolstoy and Dostoevsky, placed Russian historical and societal developments in the centre of their works of fiction. This tradition persists in contemporary Russian postmodern literature. The works of Ulitskaya are paradigmatic in this respect: they represent a view of Russian history of the past 70 years through the dissecting gaze of a contemporary post-communist observer who acts as a historian of the recent past. This history of Russia in the 20<sup>th</sup> century – from the Stalinist 1930s through to the 1960s and beyond, is represented through the portrait of a medical family – the Kukotskys. The novel *The Kukotsky Case* is situated in Russian postmodernism to which Ludmila Ulitskaya contributes through an innovative poetics, based on the portrayal of the body as a domain of history, on which and through which history is inscribed on the individual subject of history. The death of Russian traditional culture is the main topic of this history of Russia in the 20<sup>th</sup> century. *The Kukotsky Case* represents the destruction of traditional culture by means of a poetics of the body. The body for Ulitskaya is a source of sensory perception, which includes observation of reality through intellect and knowledge. Gynaecology particularly becomes a metaphor of life, death and growth of a nation and a lens through which the major contemporary social problems are analysed by Ulitskaya.

**Key Words:** body, gynaecology, inner vision, repression, dreams, hyper-reality, revelation

**Introduction: Ludmila Ulitskaya’s Life and Works**

Ludmila Ulitskaya is one of the most popular contemporary writers in Russia. She was born on the 21<sup>st</sup> of February in 1943 in the small town of Davlekanovo, in Bashkiria, to which her parents had been evacuated from Moscow during World