

Michael Antolović (prir.)

**INTELEKTUALNA AUTOBIOGRAFIJA I
HISTORIJSKA ANTROPOLOGIJA
ARONA GUREVIČA**



Michael Antolović (priređio)

DIJALOG S POVODOM 8

Intelektualna autobiografija i
historijska antropologija Arona Gureviča

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Centar za komparativnohistorijske i interkulturalne studije
Poslijediplomski doktorski studij Moderne i suvremene hrvatske povijesti
u europskom i svjetskom kontekstu
FF Press

INTELEKTUALNA AUTOBIOGRAFIJA I HISTORIJSKA ANTROPOLOGIJA ARONA GUREVIČA

Priredio

Michael Antolović

*Voditelj Centra za komparativnohistorijske i interkulturalne studije i
urednik Biblioteke Dijalog s povodom*

Drago Roksandić

*Voditelj Poslijediplomskog dokorskog studija
Moderne i suvremene hrvatske povijesti u europskom i svjetskom kontekstu*

Mario Strecha

Urednik sveska 8 Dijaloga s povodom

Branimir Janković

Tekstove s engleskog preveo

Michael Antolović

Lektura i korektura

Branimir Janković

Ilustracija na naslovnici detalj je iz srednjovjekovnog kodeksa: Jacobus de Voragine,
Legenda aurea, oko 1300., British Library, Stowe MS 49, fol. 120.

Michael Antolović (priređio)

DIJALOG S POVODOM 8

Intelektualna autobiografija i
historijska antropologija Arona Gureviča

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
Centar za komparativnohistorijske i interkulturalne studije
Poslijediplomski doktorski studij Moderne i suvremene hrvatske povijesti
u europskom i svjetskom kontekstu
FF Press
Zagreb, 2015.

Sadržaj

<i>Predgovor (Branimir Janković)</i>	7
<i>Uvod</i>	
<i>Michael Antolović, „Analist u Moskvi“ – historijska antropologija</i> <i>Arona Gureviča</i>	
<i>Prijevod</i>	
<i>Aron Gurevič, Zašto nisam bizantolog</i>	
<i>Aron Gurevič, Dvostruka odgovornost povjesničara</i>	
<i>Yelena Mazour-Matusevich, Pisati srednjovjekovnu povijest:</i> <i>razgovor s Aronom Gurevičem</i>	
<i>Aron Gurevič, Srednjovjekovna kultura i mentalitet</i> <i>u francuskoj novoj historiji</i>	
<i>Aron Gurevič, Historija i historijska antropologija</i>	
<i>Aron Gurevič, Pristupi „škole Annalesa“ – od historije mentaliteta</i> <i>do historijske sinteze</i>	
<i>Bibliografska bilješka o prevedenim tekstovima</i>	
<i>Izbor iz bibliografije Arona Gureviča</i>	
<i>Imensko kazalo</i>	
<i>Bilješka o priređivaču</i>	

Branimir Janković

Predgovor

Aron Gurevič jedan je onih medievista – poput Jacquesa Le Goffa kojeg često spominje – koji su presudno sudjelovali u mijenjanju slike srednjeg vijeka, kao i antropologiziranju historije kao discipline 1970-ih i 1980-ih godina. To se u prvom redu odnosi na transformiranje historije, kako to Gurevič zajedno s francuskim povjesničarima ističe, u „znanost o čovjeku“. Time su francuski i ovaj ruski povjesničar dakako nadišli granice medievistike i postali sastavni dio onog najvršnjeg u historiografiji i humanističkim znanostima.

Iz toga je razloga Gurevič (bio) poticajan vrlo različitim skupinama čitatelja. Osim povjesničarima i medievistima raznih profesija, svojim vezivanjem uz široko koncipiranu historijsku antropologiju Gurevič nikako nije ostao samo u sklopu historijske znanosti. Tom prekoračivanju uobičajenih granica posebno je doprinosilo njegovo iznimno originalno bavljenje narodnom kulturom, svojevremeno vrlo uzbudljivom istraživačkom području na kojem su se okušavali stručnjaci različitih disciplina. Na tom je polju Gurevič zasigurno jedan od najvažnijih autora, kao što je među najboljim praktičarima historijske antropologije. Hvatanje ukoštac sa složenošću narodne kulture i mentaliteta bilo je upućeno na bavljenje zahtjevnim fenomenima kulture i književnosti, čime je bilo zagantirano nadilaženje užih historiografskih okvira, što je Gureviču priskrbilo čitatelje zainteresirane za široko shvaćenu kulturu i književnost.

Tome treba pridodati niz dodatnih kvaliteta sadržanih u Gurevičevim tekstovima i knjigama koje su mu osiguravale čitatelje. Riječ je naime o originalnom, pronicljivom i kritičkom autoru koji preispituje uvriježene postavke. Njegovi su tekstovi stilski oblikovani, sadržajno polemični i potiču na razmišljanje. U njima se iznose slojevite interpretacije niza sugestivnih primjera srednjovjekovne narodne kulture poput psa koji je štovan kao svetac ili djevojaka koje su se same javljale da su općile sa đavlom iako to nisu učinile.

Historiografska publika u Gurevičevim će tekstovima pored srednjovjekovnih tema, osobitosti narodne kulture i historijske antropologije susresti i

„povijest odozdo“, „mentalitete“ i, napokon, francuske *Anale*. Gurevič naime raspravlja sa Ph. Arièsom, J. Le Goffom, G. Dubyjem i drugim povjesničarima okupljenima oko utjecajnog francuskog časopisa *Annales*, hvaleći i kritizirajući ih. Smatrao se po shvaćanju historije kao discipline privrženim dijelom *Anala* i francuske „nove historije“, zadržavajući međutim vlastiti kritički pogled izvana, iz Moskve. Posebno je poticajnim držao Le Goffa, što ga nije dakako sprječavalo u iznošenju kritičkih napomena njegovim djelima.

Hrvatska, kao i srpska, recepcija Gurevičevih radova zastupljena je onim po čemu je Gurevič najpoznatiji – cjelovitim prijevodima knjiga *Problemi narodne kulture u srednjem veku* 1987. i *Kategorije srednjovekovne kulture* 1994. ili dijelovima iz druge navedene knjige. Bilo je to sukladno interesu domaćih povjesničara, književnih povjesničara i etnologa za narodnu/pučku kulturu posebno 1980-ih i 1990-ih godina, očitovanom primjerice i prijevodima knjiga *Sir i crvi: kozmos jednog mlinara iz 16. stoljeća* Carla Ginzburga 1989. i *Junaci, nitkovi i lude: narodna kultura predindustrijske Evrope* Petera Burkea 1991. godine. Tome je prijevodno zacrtan put prethodnim objavljivanjem knjige *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse* Mihaila Bahtina 1978. godine, iznimno važnog autora za humanističke znanosti s kojim Gurevič vodi, njemu vrlo značajan, kritički dijalog.

Imajući u vidu Gurevičevu recepcijsku zastupljenost u okvirima srednjovjekovne narodne kulture, izbor tekstova u ovoj publikaciji nastoji se tome pridružiti, proširujući međutim recepcijsko polje donošenjem prijevoda Gurevičevih tekstova o historijskoj antropologiji, mentalitetima i francuskim *Analima*. Time se želi doprijeti do širih čitatelja koji nisu zainteresirani samo za srednji vijek i narodnu kulturu nego i općenito za razmatranje pristupa u historiografiji.

Napose je vođeno računa o apostrofiranju francuskih *Anala* koji su dijelu hrvatske historiografije i drugim humanističkim disciplinama bili važni u drugoj polovici 20. stoljeća, a mnogima su to i danas. Bitno novi senzibilitet koji su u historiografiju unijeli francuski *Anali* i njima bliski povjesničari jedna je od onih transformacija historiografije koju se ne zaboravlja usprkos nastojanjima da se uvijek ide još dalje. Stoga je donošenje tekstova Gurevičevog dijaloga s francuskim *Analima* dodatno sumiranje dosadašnje recepcije i njezino proširivanje, dok svojom kritičnošću tekstovi podsjećaju na potre-

bu navedenog implusa da se uvijek misli dalje. Kao ni francuskim Analima, niti Gureviču se u ovoj publikaciji ne pridaje mjesto neprikosnovenog autoriteta ili neupitne podloge za oponašanje.

Vežanost uz Anale Gureviča čini bliskim dijelu hrvatske historiografije kojem je ona važna, kao i onima spremnima na kritički odnos prema njoj i razmatranje novih pravaca – kao što je naprimjer historija emocija koja je u određenoj mjeri sukladna prethodnim interesima Anala i historijske antropologije, ali i bitno nova s obzirom na suvremeni razvoj znanosti. Nadalje, Gurevičev pogled izvana na Anale djelomično je približan i hrvatskoj recepciji Anala čija je perspektiva isto tako bila izvana.

Pored Anala, izabrani Gurevičevi tekstovi svojom orijentacijom na historijsku antropologiju, odnosno „antropološki usmjerenu historiju“ mogu zanimati sve koji dijele slična poimanja historiografije. Za one koji idu prema novim pristupima poput spomenute historije emocija, iskustvo proučavanja mentaliteta također može biti vrijedno. To se dakako odnosi i na povjesničare koji se usmjeravaju ka bavljenju kulturom i književnosti, tim važnim naglascima Gurevičeva opusa. Posebno želim istaknuti da je Gurevič mnogo mjesta davao metodologiji i teoriji, pledirajući za teorijski utemeljeno historijsko istraživanje, što je pouka koju ni danas dodar dio hrvatske i srpske historiografije nije spreman usvojiti, stoga vrijedi i dalje na njoj uporno inzistirati.

Uz sve navedeno, posebno bitno proširenje kojem smjera ova publikacija o Gureviču sadržana je zapravo u samom okviru biblioteke Dijalog s povodom u kojoj se ona objavljuje. U biblioteci u kojoj su predstavljeni poticajni inozemni povjesničari William M. Johnston, Natalie Zemon Davies i Marc Ferro naglasak je na sumiranju vlastitog historiografskog iskustva u formi razgovora ili autobiografskih tekstova, iznoseći isto tako i vlastitu intelektualnu povijest, što je bitna razlika navedene biblioteke u hrvatskoj historiografiji. Taj je dio Gurevičevog opusa domaćoj publici bitno manje poznat. Za razliku od prethodno navedenih povjesničara i povjesničarki s kojima je izravno razgovarano, u ovom su slučaju prevedeni već postojeći tekstovi autobiografskog karaktera i razgovor vođen svega nekoliko godina prije Gurevičeve smrti 2006. godine.

Rezimirati vlastito iskustvo, dati intelektualnu autobiografiju i omogućiti intelektualnopovijesnu perspektivu kod Gureviča se odnosi na govor o sebi kao povjesničaru u Sovjetskom Savezu te osobnim prilagodabama i reak-

cijama, kao i onih drugih povjesničara, na uvjete s kojima su bili suočeni, s obzirom na unutarnju dinamiku predrevolucionarne i revolucionarne ruske i sovjetske historiografije. Posebno je pritom riječ o marksizmu u sovjetskoj historiografiji. Nadalje, govor izravnog sudionika koji sebe promatra retrospektivno uključuje i prikaz svoje pozicije ne samo kao povjesničara već i kao Židova u Sovjetskom Savezu. K tome Gurevič iznosi i vlastiti odnos prema ruskoj i zapadnoeuropskoj kulturi, odnosno sovjetskom iskustvu ruske povijesti. Dakako, moguće je u tekstovima vidjeti i kako je tekla borba za promoviranje historijske antropologije, odnosno za širenje područja bavljenja historiografije, u trenutku dok se ono još nije u potpunosti etabliralo i zatim prevladalo. Vidljivo je i kako su se probijali novi interesi i spoznaje za koje neke od njih danas smatramo samorazumljivima.

Osim kao izvor za sebe same i druge povjesničare, treba istaknuti i da sam Gurevič ruske i sovjetske, ali i francuske povjesničare promatra u određenoj mjeri u intelektualnom i društvenom kontekstu. Povjesničari nisu samo istraživači razdoblja i područja koja su specijalizirali već imaju i vlastitu kako pojedinačnu tako i skupnu intelektualnu povijest. Voljeli bismo kad bi ta perspektiva potaknula povjesničare i druge čitatelje da i sebe i vlastiti kontekst gledaju upravo iz tog motrišta.

Pored dakle pružanja slike srednjovjekovne povijesti, narodne kulture i mentaliteta, publikacija o Gurevičevu govori o važnosti oblikovanja kompleksnih pristupa u historiografiji kao što je to historijska antropologija, a posebno želi usmjeriti na promatranje povjesničara u intelektualnopovijesnoj perspektivi. Usprkos svim tim ciljevima, na kraju je možda najvažniji onaj čitateljski, naime upućivanje na čitanje autora koji ne pripada kod nas privilegiranim zapadnoeuropskim i sjevernoameričkoj historiografiji. Osim tog kulturnog razloga, proširivanje kruga autora za čitanje ide i logikom onoga što je relevantno, bez obzira predstavlja li danas trend ili ne.

Mnoštvo takvih mogućih – ovdje samo skiciranih – čitanja ruskog povjesničara Arona Gureviča svojim je prijevodima i priređivanjem publikacije omogućio Michael Antolović. Suradnja započeta na Desničnim susretima i nastavljena zajedničkim interesom za povijest historiografije i suvremenu historiografiju te teoriju historijske znanosti tako se prikladno uklopila u ovdje dijelom opisane naglaske biblioteke Dijalog s povodom. Toj je suradnji Drago Roksandić, urednik biblioteke Dijalog s povodom, kao i dosad, spremno širom otvorio vrata.

UVOD

Michael Antolović

„Analist u Moskvi“ – historijska antropologija Arona Gureviča

Aron Jakovljevič Gurevič (1924-2006), nedvojbeno jedan od najuglednijih povjesničara druge polovice 20. stoljeća, svojim znanstvenim djelom obilježio je ne samo rusku već i svjetsku medievistiku. Rođen u Moskvi 12. svibnja 1924. u obitelji asimiliranih Židova, Gurevič je rano ostao bez oca te je djetinjstvo proveo sa majkom živeći u sovjetskoj prijestolnici. Nakon napada Njemačke na Sovjetski Savez u lipnju 1941. Gurevič je, kao i ostali učenici, evakuiran u udaljeni Sverdlovsk gdje je u proljeće 1942. završio svoje srednjoškolsko obrazovanje. Zbog slabovidnosti nije bio sposoban za vojnu službu te je unovačen u pomoćne tehničke jedinice što mu je omogućilo da izvanredno završi dva historijska tečaja na dopisnom odjelu Historijskog fakulteta Moskovskog državnog sveučilišta. Nakon neuspješnog pokušaja da se upiše na diplomatsku školu, Gurevič je u jesen 1944. započeo studij povijesti na Historijskom fakultetu u Moskvi znajući jedino „da voli historiju“.¹ Opredijelivši se za seminar pod vodstvom Aleksandra Josifoviča Neusihina, profesora na katedri za povijest srednjeg vijeka, Gurevič je postupno razvio interes za razdoblje koje je obilježilo njegovu znanstvenu karijeru. Na katedri koju je vodio Evgenij Aleksejevič Kosminski, dopisni član Akademije znanosti i stručnjak za agrarnu i socijalnu povijest Engleske u 13. stoljeću, predavali su istaknuti medievisti – Sergej Danilovič Skazkin, Vladimir Mihailovič Lavrovski, Vera Venijaminovna Stoklickaja-Tereškovič, Boris Fjodorovič Poršnjev, Nikolaj Pavlovič Gracijanski, Faina Abramovna Kogan-Bernštajn, Mojsej Mendeljevič Smirin. Usprkos razlikama u znanstvenim preokupacijama, trajan dojam na Gureviča ostavila je njihova istinoljubivost, stručnost i „živa individualnost“ te okolnost da im je bilo

¹ А. Я. Гуревич, *История историка*, Москва: Росспэн, 2004, 14.

„organski svojstveno“ to što su osnove svoga obrazovanja stekli prije Velikog rata i Oktobarske revolucije. Prihvativši „sustav vrijednosti koje se kasnije više nije njegovao u ovoj zemlji“, oni su pripadali „drugačijem ideološkom i psihološkom miljeu“ i bili nosiocima tradicije ruske kulture s kojom se Gurevičeva generacija tijekom prethodnog školovanja u sovjetskom sustavu 30-ih godina 20. stoljeća više nije mogla susretati.²

Antisemitska politika sovjetskih vlasti tijekom poslednjih godina Staljinove vladavine (zatvaranje Antifašističkog židovskog komiteta, tzv. „zavjera liječnika“) izravno je utjecala i na odnose unutar zajednice sovjetskih povjesničara. Prisjećajući se ovog vremena, Gurevič je kasnije zabilježio kako je bio „svjedokom orgija“, tj. obračuna vlasti sa profesorima židovskog podrijetla kada su za „nepatriotski kozmopolitizam“ bili optuženi, pored ostalih, i ugledni povjesničari Osip Ljvovič Vajnstajn³ i Aleksandar Neusihin.⁴ Zbog ovakve politike historijska znanost u Sovjetskom Savezu ostala je bez „stare garde“ profesora obrazovanih prije Oktobarske revolucije. Njihova mjesta na fakultetima popunjena su pripadnicima mlade generacije povjesničara biranih po kriterijima partijske i ideološke „ispravnosti“, što je, pak, uvjetovalo „katastrofalan pad znanstvene razine historijskih istraživanja, grubo sužavanje problema i gajenje cinizma i nemoralna među znanstvenicima“.⁵ Prigodom upisa na poslijediplomski studij medievistike (tzv. aspiranturu)⁶ na Institutu za srednji vijek Sovjetske akademije znanosti Gurevič se 1946/1947. i sam našao na udaru antisemitskih mjera sovjetskih vlasti. Nakon što je, poput većine studenata židovskog podrijetla, bio isprva odbijen, tek nakon žalbe „vrhovnoj instanci“ neočekivano mu je bio omogućen na-

² Isto, 15.

³ Udžbenik povijesti srednjeg vijeka koji su 1938. uredili Aleksandar Udaljcov, Evgenij Kosminski i Osip Vajnstajn predstavljao je desetljećima osnovni priručnik studentima povijesti na sveučilištima u bivšoj Jugoslaviji. Vidi: *Istorija srednjeg veka*, 1, u redakciji A. D. Udaljцова, J. A. Kosminskog i O. L. Vajnstajna, Beograd: Naučna knjiga, 1950.

⁴ А. Я. Гуревич, *История историка*, 35–37.

⁵ Isto, 42. Usporedi: Benjamin Tromly, *Making the Soviet intelligentsia. Universities and intellectual life under Stalin and Khrushchev*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.

⁶ *Aspirantura* je predstavljala drugu razinu visokog obrazovanja u Sovjetskom Savezu. Nakon obrane disertacije *aspirant* je stjecao zvanje *kandidata znanosti* koje mu je omogućavalo prijavu doktorskog rada, tzv. *doktoranture*.

stavak studija. Na prijedlog svog profesora i mentora Kosminskog, Gurevič se opredijelio za studij bizantologije budući da je u tom području postojao izraziti nedostatak „kadrova“. Međutim, vrlo brzo se usmjerio k istraživanju povijesti germanskih naroda u ranom srednjem vijeku te je poslijediplomski studij završio 1950. obranivši „kandidatsku disertaciju“ posvećenu društveno-ekonomskim odnosima u kraljevini Angliji.⁷

Kao „kandidat znanosti“ i Židov, Gurevič nije mogao pronaći posao u Moskvi te je od 1950. do 1966. držao nastavu povijesti na Pedagoškom institutu u provincijskom Kalinjinu (Tveru).⁸ Gurevič je ocijenio da je svoje „najbolje godine“ utrošio putujući u „priljavim vlakovima“ i radeći sa kolegama vrlo niskih znanstvenih dosega čije je neznanje nerijetko imalo i tragikomične razmjere. Usprkos tomu, pokazalo se da je vrijeme provedeno „u progonstvu u Kalinjinu“ predstavljalo „suštinsku etapu“ u njegovom životu – ovladavši staronorveškim jezikom, Gurevič se posvetio istraživanju povijesti Skandinavije u ranom srednjem vijeku, temi kojoj će ostati privržen do kraja života.⁹ Objavivši tijekom 50-ih i 60-ih godina niz članaka iz društveno-ekonomske povijesti Norveške i Islanda, uslijedila je knjiga *Pohodi vikinga* (1966).¹⁰ Svoju doktorsku disertaciju (obranjenu 1962) objavio je pod naslovom *Slobodno seljaštvo u feudalnoj Norveškoj* (1967), a zatim i knjige *Povijest i saga* (1972), *Norveško društvo u ranom srednjem vijeku* (1977) te „*Eda*“ i *saga* (1979).¹¹

Otvorenošću koju je u svojim radovima pokazivao prema nedogmatском marksizmu i zapadnoj „buržoaskoj historijskoj znanosti“, Gurevič je prekršio obvezatne kanone sovjetske historiografije. Sankcija je uslijedila u vidu javnog napada povjesničara Aleksandra Ivanoviča Danilova, medieviste

⁷ А. Я. Гуревич, *Крестьянство Юго-Западной Англии в донормандский период*, Москва 1950.

⁸ А. Я. Гуревич, *История историка*, 54–92.

⁹ Isto, 56.

¹⁰ А. Я. Гуревич, *Походы викингов*, Москва: Наука, 1966.

¹¹ А. Я. Гуревич, *Свободное крестьянство феодальной Норвегии*, Москва: Наука, 1967; А. Я. Гуревич, *История и saga. О произведении Снорри Стурлусона «Хеймскрингла»*, Москва: Наука, 1972; А. Я. Гуревич, *Норвежское общество в раннее средневековье: Проблемы социального строя и культуры*, Москва: Наука, 1977; А. Я. Гуревич, «*Эдда*» и *saga*, Москва: Наука, 1979.

iz Tomaska. Visoko pozicioniran unutar sovjetskog *aparata*, obavljajući u isto vrijeme dužnosti ministra prosvjete i rektora sveučilišta, Danilov nije bio spreman napustiti „granitnu osnovu“ ortodoksnog marksističko-lenjinističkog učenja u razmatranju teorijskih problema historijske znanosti, koje je, inače, smatrao nužnim. U listu *Komunist* Danilov je označio Arona Gureviča kao glavnog predstavnika „strukturalističke i revizionističke tendencije“ u sovjetskoj historiografiji.¹² Nakon što je 1969. otpušten iz Instituta za filozofiju Akademije znanosti (na kome je radio od 1966), Gurevič je uspio pronaći posao u akademijinom Institutu za opću povijest usprkos optužbama koje je iznio Danilov kao i činjenice da je institut bio gotovo nepristupačan za „obične smrtnike“. Budući da se „čitav niz veleposlanika, ministara, sekretara Centralnog komiteta preselio u akademske institute“, bilo je to privilegirano mjesto koje je predstavljalo neku vrst „utočišta za djecu i rođake visokopozicioniranih ljudi“.¹³ Time, međutim, napadi na Gureviča nisu okončani – objavljivanje knjige *Problemi geneze feudalizma u zapadnoj Europi* (1970)¹⁴ izazvalo je snažno protivljenje pravovjernih sovjetskih povjesničara. Izražavajući „službeni stav“, ugledni povjesničar Sergej Danilovič Skazkin ocijenio je da knjiga sadrži brojne „kontroverzne probleme“, optuživši autora kako nastoji da „oslabi ili u potpunosti odstrani značaj ekonomije u svjetsko-historijskom procesu“ te da pobuđuje sumnju glede „osnovnih pretpostavki historijskog materijalizma“, jednom riječju – da zastupa nemarksističko stanovište.¹⁵ Nakon Skazkina, uslijedile su brojne kritike Gurevičevog djela koje su ga optuživale za „antimarksizam“ i „parafraziranje zapadne buržoaske historiografije“.¹⁶ Iako krajnje umjerena, Gurevičeva kritika vulgarnih marksističkih intepretacija povijesti (poput teze o „revoluciji robova“), kao i njegovo prihvaćanje teorijsko-metodoloških pristupa

¹² Vidi: А. И. Данилов, „К вопросу о методологии исторической науки“, *Коммунист*, 5 (1969), 68-81; А. Я. Гуревич, *История историка*, 137 i dalje.

¹³ Isto, 142-144.

¹⁴ А. Я. Гуревич, *Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе*, Москва: Высшая школа, 1970.

¹⁵ Sažetak diskusije u povodu Gurevičeve knjige donijelo je vodeće glasilo historijske znanosti u SSSR-u, časopis *Voprosi istorii*. Vidi: С. Л. Плешкова, „Об учебном пособии 'Проблемы генезиса феодализма в западной Европе'“, *Вопросы истории*, 9 (1970), 154-167, na ovom mjestu 154.

¹⁶ А. Я. Гуревич, *История историка*, 155-156.

francuske historijske škole *Annales*, ipak su dovodili u pitanje misaone pretpostavke sovjetske historiografije. Stoga je ona bila neprihvatljiva većini sovjetskih povjesničara koji u svome radu nisu napuštali unaprijed zadane marksističko-lenjinističke sheme ukazujući redovito na navodnu „najdublju krizu buržoaske historiografije u epohi raspada imperijalizma“ (što je, ujedno, predstavljalo i jedno od „općih mjesta“ u sovjetskom historiografskom diskursu).¹⁷

Nasuprot *mainstreama* sovjetske historiografije, Gurevič je usmjerio svoju znanstvenu pozornost ka fenomenima srednjovjekovne kulture, posve zapostavljenom području historijskog istraživanja. Pored brojnih priloga u najuglednijim inozemnim znanstvenim časopisima Gurevič je, nakon spomenute monografije o nastanku feudalizma iz 1970, objavio knjige *Kategorije srednjovjekovne kulture* (1972, drugo dopunjeno izdanje 1984),¹⁸ i *Problemi narodne kulture u srednjem vijeku* (1981).¹⁹ Prevođenje ovih djela na svjetske jezike učinilo ih je znanstvenim *bestsellerima* i donijelo je Gureviču priznanje unutar krugova svjetske medievistike. U Sovjetskom Savezu je, pak, na njegove knjige bio stavljen moratorij i njihovo objavljivanje nije pratio nikakav odjek u sovjetskoj znanstvenoj kritici. Preokret je nastupio u vrijeme Gorbačova tijekom razdoblja *perestrojke* i *glasnosti*, izborom Gureviča za profesora na Filološkom fakultetu Moskovskog državnog sveučilišta 1987. godine. Istovremeno, Gureviču je, nakon osobnog obraćanja KGB-u, po prvi put bilo omogućeno da napusti Sovjetski Savez i da prihvati pozive brojnih znanstvenih ustanova širom svijeta.²⁰ Vrhunac Gurevičeve karijere nastupio je od kraja 80-ih godina kada su uslijedila brojna međunarodna priznanja – prilikom posjeta Italiji primio ga je papa Ivan Pavao II, da bi potom bio izabran za člana Kraljevskog historijskog društva Velike Britanije, Američke akademije za srednji vijek, brojnih akademija znanosti (belgijske, nizozemske, norveške, uključujući i Europsku akademiju znanosti), dok su mu sveučilišta u Lundu i Poznanju dodijelila počasni doktorat. Tijekom boravka u SAD-u 1988. Gurevič je držao predavanja na sveučilištu Prince-

¹⁷ Isto, 211.

¹⁸ А. Я. Гуревич, *Категории средневековой культуры*, Москва: Искусство, 1972.

¹⁹ А. Я. Гуревич, *Проблемы средневековой народной культуры*, Москва: Искусство, 1981.

²⁰ А. Я. Гуревич, *История историка*, 254–256, 261.

ton, u Parizu je gostovao na *École des hautes études en sciences sociales*, *École normale supérieure*, *Collège de France*, a zatim i na sveučilištima „od Izraela do Los Angelesa, od Cambridgea do Rima kao i u Varšavi, Budimpešti i na sveučilištima u sjevernoj Europi“.²¹ Na taj način, Gurevič je konačno bio u prilici da upozna vodeće povjesničare s kojima je dijelio istraživačke interese kao i poglede o tome kakva historiografija treba biti – Jacquesa Le Goffa, Georgesa Dubyja, Emmanuela Le Roy Laduriea, Jean-Claudea Schmitta, Natalie Zemon Davies, Carla Ginzburga i mnoge druge.

Kao vodeći predstavnik *nove historije* u Sovjetskom Savezu, Gurevič je pokrenuo sveučilišni seminar o historijskoj antropologiji te je, zajedno sa prijateljem medievistom Jurijem Besmertnijem, u povodu obilježavanja 60-e obljetnice škole *Annales* 1989. organizirao međunarodni znanstveni skup u Moskvi na kome su sudjelovali vodeći svjetski povjesničari. Iste godine, Gurevič i Besmertni osnovali su časopis *Odisej. Čovjek u povijesti* čiji je prvi broj bio posvećen „istraživanjima društvene povijesti i historije kulture“. Okupivši krug ruskih i međunarodnih stručnjaka, Gurevič je u časopisu objavljivao svoje pretežno programske i teorijsko-metodološke radove.²² Nakon zbornika radova *Srednjovjekovni svijet – kultura šutljive većine* (1990)²³ uslijedilo je iscrpno djelo pod nazivom *Historijska sinteza i „škola Annales“* (1993) u kome je kritički razmotrio doprinos „francuske historijske revolucije“ konstituiranju suvremene historiografije.²⁴ Dospjevši u središte svjetske medievistike, Gurevičeva djela prevedena su na desetine jezika i objavljivana kod najuglednijih svjetskih nakladnika kao što su njemački *C.H. Beck*, francuski *Gallimard*, talijanski *Einaudi* te britanski *Cambridge University Press*. U zborniku *Historijska antropologija srednjeg vijeka* (1992), namijenjenom anglofonoj publici, Gurevič je pružio svojevrsni presek svojih teorijsko-metodoloških shvaćanja.²⁵ Nakon knjige *Porijeklo europskog indi-*

²¹ Isto, 272.

²² *Одиссей. Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры*, (Москва, 1989–...)

²³ А. Я. Гуревич, *Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства*, Москва 1990.

²⁴ А. Я. Гуревич, *Исторический синтез и Школа «Анналов»*, Москва: Индрик, 1993.

²⁵ Aaron Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

vidualizma (1995)²⁶ koja je, pod uredništvom Le Goffa, objavljena u ediciji *Stvaranje Europe*, Gurevič je nastavio rad na povijesti do konca života – iako je posljednjih trinaest godina života proveo slijep, zahvaljujući pomoći svojih mlađih suradnika uredio je opsežni *Rječnik srednjovjekovne kulture* (2003),²⁷ da bi zatim objavio i sjećanja o vlastitu životu pod nazivom *Historija povjesničara* (2004).²⁸ Budući da je u svojim kazivanjima usredotočen na svoju profesionalnu karijeru i da pruža uvid „iznutra“ u okolnosti u kojima se razvijala sovjetska historijska znanost, Gurevičevi memoari predstavljaju izuzetno važan izvor za tzv. politiku historiografskog diskursa u nekadašnjem Sovjetskom Savezu. Uživajući ugled Nestora svjetske medievistike, Aron Gurevič umro je u Moskvi, 5. kolovoza 2006. godine.

* * *

Na oblikovanje Gurevičevih teorijsko-metodoloških shvaćanja utjecalo je više tradicija historijskog mišljenja. Još tijekom studija, naročit interes za povijest srednjeg vijeka probudili su radovi Dimitrija Mojsejeviča Petruševskog – „jednog od najvećih ruskih medievista prve polovice 20. stoljeća“. Njegova knjiga *Ogledi o srednjovjekovnoj državi i društvu* naučila je Gureviča da se historija piše tako da „bogatstvo detalja nikada ne zamagljuje ukupan razvitak historijskog procesa, da se zaključci potvrđuju novim materijalom i da se misao povjesničara kreće logično, skladno i uvjerljivo“.²⁹ Prihvatanje ovih ideja predstavljalo je prvi korak Gurevičevog ovladavanja „zanatom povjesničara“. Međutim, presudan utjecaj na njegovo znanstveno formiranje izvršili su nastavnici Evgenij Kosminski i Aleksandar Neusihin. Dok je potonji bio prvenstveno pedagog, Kosminski je bio posvećen istraživanjima i nije se suviše zanimao za rad sa studentima. Sjećajući se njegovog „neobičnog obrazovanja i velike inteligencije“, Gurevič nije imao dvojbe u pogledu na mjesto Kosminskog u povijesti ruske historiografije, smatrajući ga „najvećim ruskim medievistom nakon Petruševskog“.³⁰ Otud je tradicija ruske agrarne povijesti

²⁶ Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, Oxford: Blackwell, 1995.

²⁷ А. Я. Гуревич (ред.), *Словарь средневековой культуры*, Москва: Росспэн, 2003.

²⁸ А. Я. Гуревич, *История историка*, Москва: Росспэн, 2004.

²⁹ Isto, 14.

³⁰ Isto, 19–22.

kojoj su pripadali njegovi nastavnici „marksisti-nepartijci“ predstavljala polazište u Gurevičevom znanstvenom radu.³¹ Svojim učiteljima koji su ga naučili detaljnoj analizi historijskih izvora i „historijskom mišljenju“ priznavao je akribičnost i ogroman trud uloženi u prikupljanje i sređivanje empirijske građe. Međutim, Gurevič se osobno nije zadovoljavao kvantificiranjem podataka iz ekonomskog života smatrajući da je za razumijevanje društvenih i ekonomskih odnosa nužno poznavanje „općih predodžbi srednjovjekovnih ljudi“ koje su ostajale izvan vidokruga agrarnih povjesničara. Tijekom vlastitih istraživanja ranosrednjovjekovnih društava Norveške i Islanda, Gurevič je postao duboko svjestan „iskušenja scijentizma“ – nepremostivih teškoća prilikom kvantifikacije, tj. prevođenja srednjovjekovnih podataka u suvremene mjere.³² Tako je došao do zaključka da se društveni i ekonomski odnosi mogu objasniti jedino unutar konteksta koji predstavlja „slika svijeta“ srednjovjekovnog čovjeka. Suočavajući se s ograničenjima kvantifikacije, Gurevič je odbacio tada prevladavajući stav da je historijska znanost u pravom smislu znanost samo ako može „ovladati brojevima i mjerama“, potraživši poticaje za svoja shvaćanja u bogatom nasljeđu ruske i europske historijske misli.

Znatna pozornost koju je Gurevič od početka 60-ih godina posvećivao teorijsko–metodološkim problemima historijske znanosti koincidirala je s „otopljavanjem“ tijekom Hruščovljeve ere, tj. napuštanjem rigidnih staljinističkih ideoloških stega. „Kratki kurs“ *Historije Svesavezne komunističke partije (boljševika)* u redakciji Staljina iz 1938. predstavljao je obvezatni ideološki okvir sovjetske historiografije tijekom više od naredna dva desetljeća. Stoga je njeno izrazito obilježje predstavljalo svođenje realnih snaga historijskog razvitka na borbu međusobno suprotstavljenih klasa od antike do suvremenog doba, izjednačavanje povijesnih epoha sa pet „društveno-ekonomskih formacija“ koje se smjenjuju na temelju „revolucije“ koju „zakonomjerno“ izvodi eksploatirana klasa (robovi, kmetovi, građani, radnici).³³

³¹ Nakon revolucije, sovjetske vlasti pokazale su „relativnu toleranciju“ prema školi agrarne povijesti i povjesničarima medievistima budući da se njihov rad mogao uklopiti u učenje o društveno-ekonomskim formacijama. Kosminski je bio stručnjak svjetskog glasa – njegovo djelo *Istraživanja agrarne povijesti Engleske u 13. stoljeću* zasnovano je na nepreglednom statističkom materijalu i predstavljalo je, za svoje vrijeme, „fundamentalno istraživanje“.

³² А. Я. Гуревич, *История историка*, 17–22.

³³ Lešek Kolakovski, *Glavni tokovi marksizma*, III, Beograd: BIGZ, 1985, 104–113; Mirjana Gross, *Historijska znanost. Razvoj, oblik, smjerovi*, Zagreb: SNL, 1980², 118–119, 203–210.

Izložena snažnom ideološkom nadzoru, sovjetska historijska znanost nalazila se u „stanju stagnacije“, dok su povjesničari, bježeći od ideološki osjetljivih tema, poduzimali neku vrstu „unutrašnje emigracije“, baveći se izrazito uskim problemima kako bi izbjegli negativan sud svemoćne partijske cenzure.³⁴ Započeto već nakon Staljinove smrti 1953, postupno napuštanje nametnutih ideoloških stega i iznalaženje „novih putova“ u sovjetskoj historiografiji nastavljeno je tijekom druge polovice 50-ih godina zahvaljujući „otopljavanju“, tj. procesu destaljinizacije utvrđenom na 20. kongresu KPSS 1956. godine. U sovjetskoj historiografiji su povedene rasprave o prirodi ekonomskih i historijskih zakonitosti, o periodizaciji sovjetske povijesti te o vrednovanju kolonijalne politike Ruskog Carstva.³⁵ Iako zahtjevi za nedogmatskim razumijevanjem Marxovih djela – tzv. „pluralnim marksizmom“ nisu bili ostvareni, u sklopu „kritike kulta ličnosti“ te povratka klasicima marksizma-lenjinizma, nastupila je izvjesna emancipacija od staljinističkih vulgarizacija i tematsko širenje istraživanja unutar čijih okvira je izvedena i rehabilitacija historio-grafske škole Mihaila Pokrovskog.³⁶ U „intelektualnoj renesansi“ tijekom razdoblja „otopljavanja“ sovjetska historiografija iskazala je značajan interes i za teorijska i metodološka pitanja društvenih znanosti. Usprkos tomu što je dao vrijedne domete, prvenstveno u oslobađanju od krutih dogmatskih shema, „povratak izvornom Marxu“ nije nadilazio marksističko tumačenje povijesti koje se smatralo neupitnim i obvezatnim teorijskim pristupom.³⁷ Proces ideološkog „otopljavanja“ okončan je krajem 60-ih godina, obnavljanjem ideoloških stega koje će obilježiti čitavu Brežnjevljevu eru. Čini se da prilike i atmosferu unutar sovjetske historiografije tijekom 70-ih godina najbolje ilustrira prijem na koji je naišao ruski prijevod glasovite knjige Marca Blocha *Apologija historije*, s iscrpnim Gurevičevim pogovorom.³⁸ Povjesničari zaduženi za nadzor nad „ideološkom pravovjernošću“ ocijenili su da je nje-

³⁴ А. Я. Гуревич, *История историка*, 95–96.

³⁵ Vidi: Joachim Höslér, *Die sowjetische Geschichtswissenschaft 1953 bis 1991. Studien zur Methodologie- und Organisationsgeschichte*, München: Verlag Otto Sagner, 1995, 15–70.

³⁶ Smiljana Đurović, *Marksistička istoriografska škola Pokrovskog*, Beograd: Narodna knjiga, 1977, 35–39.

³⁷ Uporedi sa: А. Я. Гуревич, „О кризисе современной исторической науки“, *Вопросы истории*, 2-3 (1991), 21-35.

³⁸ А. Я. Гуревич, „Марк Блок и Апология истории“, Марк Блок, *Апология истории или ремесло историка*, Москва: Наука, 1973, 170–208.

no objavljivanje predstavljalo „veliku političku grešku“.³⁹ Usprkos tomu što nije iznova uspostavljena direktna ovisnost historijske znanosti od politike, ona se, podvrgnuta obvezatnim ideološkim normama sve do kraja 80-ih godina nalazila u stanju svojevrstne „rutine i retardacije“.⁴⁰

U takvim okolnostima, iako ograničen, određeni utjecaj na Gureviča izvršila je marksistička socijalna psihologija koja se javila početkom 60-ih godina. Vodeći se „novim čitanjem“ Marxovih i Lenjinovih radova, „škola“ Mihaila Geftera i Borisa Poršnjeva (inače, ortodoksnih marksista), ukazala je na značaj socijalno-psiholoških fenomena u objašnjavanju povijesnih događaja i procesa.⁴¹ Daleko značajnijim se pokazao utjecaj neokantovske filozofije povijesti budući da je Gurevič trajno prihvatio postojanje epistemološke razlike između prirodnih i humanističkih znanosti, dok mu je „idealni tip“ Maxa Webera pružio koristan analitički model u proučavanju društvenih fenomena u prošlosti. Istovremeno, poticaj za vlastita istraživanja pronašao je u tradicijama kulturne historije koju su njegovali Jakob Burckhardt, Henri Pirenne te Johan Huizinga.

Gurevič je uzeo aktivnog udjela u teorijskim raspravama iz 60-ih godina.⁴² Propitujući temeljne pretpostavke historijske znanosti kao i kategorijalni aparat kojim se služe povjesničari, on je podvrgao kritici vulgarizirane sheme sovjetske historiografije. Pri tomu, povijesno-filozofskim problemima nije pristupao kao filozof već je, prvenstveno, bio zainteresiran za produbljeno razumijevanje povijesne stvarnosti ukazujući na nužnost konstituiranja metodologije historijske znanosti.⁴³ Polazeći od stava da je ona

³⁹ А. Я. Гуревич, *История историка*, 177.

⁴⁰ Joachim Höslér, nav. djelo, 163–218; Denis Kozlov, „Athens and Apocalypse: Writing History in Soviet Russia“, in: Axel Schneider, Daniel Woolf (eds.), *The Oxford History of Historical Writing*, Vol. 5: *Historical Writing Since 1945*, Oxford: Oxford University Press, 375–398.

⁴¹ А. Я. Гуревич, *История историка*, 26–28. О „marksističkoj socijalnoj psihologiji“ vidi: Roger Markwick, „A. Ia. Gurevich’s contribution to soviet and russian historiography: from social psychology to historical anthropology“, in: Yelena Mazour-Matusevich, Alexandra Korros (ed.), *Saluting Aron Gurevich: Essays in History, Literature and Other Related Subjects*, Leiden, Boston: Brill, 2010., 41–67, na ovom mjestu 45–51.

⁴² Usporedi s: А. И. Данилов, „Историография как научная дисциплина, изучающая историю исторической науки“, *Советская историческая энциклопедия*, VI, Москва: Государственное научное издательство „Советская энциклопедия“, 1965, 510–514.

⁴³ Vidi: А. Я. Гуревич, „Некоторые аспекты изучения социальной истории. (Общественно-историческая психология)“, *Вопросы истории*, 10 (1964), 51–68; А. Я.

znanost o „konkretnom tijeku povijesti“ u kome se pokazuju opće zakonitosti, Gurevič je isticao međusobnu ovisnost historiografije i društva u kome ona djeluje, ustvrdivši da, osim znanstveno-spoznajne, ona posjeduje i „filozofsko-aksiološku“ te „umjetničko-estetsku“ dimenziju. Smatrajući da se historijska metodologija ne može svoditi na proučavanje kvantitativnih podataka o društveno-ekonomskoj stvarnosti i njihovo podvrgavanje unaprijed zadanim shematskim zakonitostima, naglašavao je ulogu vrijednosti kako prilikom odabira predmeta historijskog istraživanja tako i u interpretaciji povijesnih događaja, pojava i procesa. Gurevič je nedvosmisleno ustvrdio da mašta povjesničara ima značajnu ulogu u historijskom objašnjenju, posebice djelovanja „istaknutih povijesnih ličnosti“. ⁴⁴ Istovremeno, imajući u vidu francusku historijsku školu *Annales* kao i radove zapadnoeuropskih povjesničara marksističke provenijencije (Georges Lefebvre, Albert Soboul, Georges Rudé), Gurevič je smatrao nužnim da historiografija prihvati teorijske pristupe socijalne psihologije kako bi se preciznije otkrilo djelovanje i međusobni odnos objektivnih (makrostrukture) i subjektivnih (mikrostrukture) čimbenika povijesne stvarnosti. Na tome je posebni naglasak, budući da je u suprotnom, bez istraživanja socijalno-psihološke dimenzije društva, gotovo nemoguće da se „u analizi socijalno-ekonomske strukture, društvene baze, prijeđe na objašnjenje i tumačenje njegove ideologije“. ⁴⁵ Konačno, Gurevič nije propustio niti da rekonceptualizira pojam povijesne činjenice. Za razliku od tradicionalne devetnaestostoljetne historiografije koja nije problematizirala prirodu povijesne činjenice uzimajući je kao nešto samo po sebi razumljivo, Gurevič je istaknuo da ona predstavlja „kompleks bitnih problema“ zahtijevajući ponovno propitivanje sadržaja tog pojma. Smatrajući da se „između stvarnog događaja iz prošlosti i činjenice o kojoj povjesničar piše, nalazi dugačak i težak put“, tvrdio je da se povijesne činjenice „stvaraju“ u procesu analize i interpretacije pojava i procesa iz prošlosti. ⁴⁶

Гуревич, „Общий закон и конкретная закономерность в истории“, *Вопросы истории*, 8 (1965), 14–30; А. Я. Гуревич, *История историка*, 103-104.

⁴⁴ А. Я. Гуревич, „К вопросу об особенностях истории как науки“, *Труды Московского государственного историко-архивного института*, 25 (1967), 178–198.

⁴⁵ А. Я. Гуревич, „Некоторые аспекты изучения социальной истории. (Общественно-историческая психология)“, 68. Uреди sa: Joachim Höslер, *nav. djelo*, 127–128.

⁴⁶ А. Я. Гуревич, „Что такое исторический факт?“, *Источниковедение. Теоретические и методические проблемы*, Москва: Наука, 1969, 59–88.

Slično tomu, Gurevič je problematizirao i pojam „povijesne zakonitosti“. Polazeći od višeslojnosti konkretnih povijesnih događaja, pojava i procesa koji predstavljaju predmet istraživanja povjesničara, Gurevič je ustvrdio da su oni determinirani brojnim čimbenicima. Njihovo svođenje na jedan opći zakon, osim što isključuje slobodu ljudskog djelovanja, čini izlišnim proučavanje povijesne zbilje i stvara fatalističko poimanje povijesti u kojoj je sve unaprijed predodređeno. Prema tomu, nasuprot marksističkom učenju o „zakonomjernoj smjeni društveno-ekonomskih formacija“, zastupao je heretičku tezu da cjelokupnu povijest nije moguće reducirati isključivo na „način materijalne proizvodnje“.⁴⁷

Pored već spomenutih intelektualnih utjecaja, Gurevič je svoje konačno teorijsko-metodološko stanovište izgradio koristeći se dostignućima različitih, historijskoj znanosti više ili manje bliskih, disciplina. Uza svu kritičnost prema djelu Mihaila Bahtina, njegov pojam narodne *karnevalske* kulture i ideja *dijaloga* između kultura izravno su utjecali na Gureviča. Istovremeno, ruska škola semiotike iz Tartua (Estonija) koju su zasnovali Jurij Lotman i Boris Uspenski, dijelila je Bahtinov interes za unutarnje strukture književnih djela te njihov odnos prema kulturi unutar koje su nastali. Semiotika je posredstvom tekstova „istraživala strukture spoznaje na kojima se temelji kultura“,⁴⁸ pruživši Gureviču mogućnost da istraživanju pristupi sa stanovišta „komunikacijskih sustava“ kako bi razumio „ljudske sadržaje društvenih struktura“.⁴⁹ Također, određene poticaje Gurevič je pronašao i u radovima filozofa i povjesničara religije Lava Karsavina te lenjingradskog skandinavista i teoretičara kulture Mihaila Ivanoviča Stelbin-Kamenskog.⁵⁰ Sagleđavajući religiju kao društveni i socijalno-psihološki fenomen, Karsavin je ukazivao na simboličke aspekte religijske svijesti. Budući da je smatrao da je zadatak povjesničara da „prodre u stranu kulturu“, on se može smatrati ruskim začetnikom *historije mentaliteta*. S druge strane, Stelbin-Kamenski je

⁴⁷ А. Я. Гуревич, „Общий закон и конкретная закономерность в истории“, *Вопросы истории*, 8 (1965), 14–30.

⁴⁸ А. Я. Гуревич, *История историка*, 116–117.

⁴⁹ А. Я. Гуревич, „Социальная психология и история. Источниковедческий аспект“, *Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы*, Москва: Наука, 1969, 384–426.

⁵⁰ А. Я. Гуревич, *История историка*, 67

svojim tumačenjima drevne skandinavske književnosti potaknuo Gureviča da podatke iz staronorveških i islandskih saga ne tumači iz sužene perspektive „načina materijalne proizvodnje“ već da u njima pronalazi svjedočanstva „o pojedincima sa svojim strastima i sklonostima, zaokupljenim zaštitom osobnog dostojanstva i časti“ usprkos tomu što njihov „osjećajni svijet“ nije neposredno izražen.⁵¹

Upoznavši se sa strukturalizmom Ferdinanda de Saussurea, antropologijom Claude Levi-Straussa, Bronisława Malinowskog i Marcela Maussa, zahvaljujući poznanstvu sa poljskim povjesničarem Bronisławom Geremekom, Gurevič je uspostavio trajnu suradnju sa školom *Annales* te ubrzo objavio i rad u tada najuglednijem svjetskom historijskom časopisu.⁵² Izravan utjecaj na Gureviča izvršili su „očevi osnivači“ škole – Marc Bloch i Lucien Febvre svojom „borbom“ za „novu historiju“ te posebice Jacques Le Goff. Smatrajući ih svojim „originalnim učiteljima“, Gurevič je u njihovim radovima pronalazio poticaj za vlastita historijska istraživanja. Pripadnici škole iz „Braudelovog razdoblja“, u čijim su radovima dominirale kvantitativne metode istraživanja prošlosti nisu ostavili snažan dojam na Gureviča koji je već od ranije bio nepovjerljiv prema dosezima *kliometrije*, odnosno *serijalne historije*. Odbijajući „bezličnu povijest“ svedenu na rekonstrukciju geografskih, ekonomskih i društvenih struktura, Gurevič je sa pažnjom pratio rad „treće generacije“ analista koja se usredotočila na proučavanje struktura mišljenja i osjećanja ljudi u prošlosti – *historiju mentaliteta*.⁵³

Već u knjizi o nastanku feudalizma Gurevič je bit feudalizma pronalazio u „sustavu socijalnih veza“, odbacujući poistovjećivanje srednjeg vijeka sa feudalizmom te primjenu „zapadnoeuropskog modela feudalizma“ na čitavu Europu s obzirom na brojne regionalne razlike koje su postojale unutar europskih društava. U knjigama *Kategorije srednjovjekovne kulture* te *Problemi narodne kulture u srednjem vijeku*, koje se međusobno nadopunjavaju

⁵¹ Isto, 68. Usporedi: Roger Markwick, *nav. djelo*.

⁵² Aaron Gourevitch, „Représentations et attitudes à l’égard de la propriété pendant le haut Moyen Âge“, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 27, No. 3 (1972), 523–547.

⁵³ Vidi: Питер Берк, *Француска историјска револуција. Школа „Анала“ 1929–1989*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад 2011; Žorž Dibi, „Istorija mentaliteta“, *Treći program Radio Beograda*, proleće (1970), 303–328.

u vidu svojevrsnog diptiha, Gurevič je razvio koncept kulture i mentaliteta koji čine stožer njegovog historijsko-antropološkog pristupa. Proučavajući „vizije svijeta srednjovjekovnog čovjeka, one *slike svijeta* koju je on gradio u procesu svoje socijalne i kulturne prakse“,⁵⁴ Gurevič je analizu usmjerio na „*psihički instrumentarij, duhovnu opremu* srednjovjekovnih ljudi – onu razinu intelektualnog života društva koju suvremeni povjesničari označavaju maglovitim terminom *mentalitet*“. Smatrajući da je „nemoguće razumjeti društvenu strukturu a da se ne uzme u obzir duhovni život ljudi, a da se ne razumije njihova slika svijeta“,⁵⁵ Gurevičev središnji instrument jest pojam *mentaliteta* kojim označava, često podsvjesne, matrice ili strukture koje određuju ljudsko mišljenje i ponašanje. Iako se pojam *mentaliteta* opire jasnom predmetnom određenju, slijedeći Blocha i Febvrea, Gurevič ga razumije kao *kulturni rječnik*, tj. *jezik* – „sustav vjerovanja oličen u djelovanjima i jeziku kulture koje dijeli grupa ili civilizacija“, jednom riječju „način artikulacije svijeta“. Svjestan da elementi „slike svijeta“ predstavljaju relativno otvoreni sustav koji se može nadopunjavati i koji obuhvaća niz fenomena kao što su poimanje prostora i vremena, odnos prema bogatstvu i vlasništvu, razumijevanje prava i običaja, odnos prema prirodi i onostranom svijetu, odnos elitne i narodne kulture, osjećanja, uključujući društvene fobije i kolektivne psihoze, religioznost, praznike itd., Gurevič ove elemente promatra kao temeljne kategorije unutar kojih su se oblikovali tipovi srednjovjekovne ličnosti.⁵⁶ Otud istraživanje i rekonstrukcija „slike svijeta ljudi u prošlosti“ predstavlja glavni predmet historije mentaliteta. Nasuprot tradicionalnoj historiji ideja koja se ograničavala na proučavanje kulture društvene elite, historija mentaliteta „pretenduje na utvrđivanje načina shvatanja svijeta najrazličitijih članova društva“. ⁵⁷ Na tragu antropološkog određenja kulture, Gurevič je razumijeva kao „sliku svijeta i obrasce ponašanja malih i velikih grupa pojedinaca koje sadrže sve glavne komponente života“. Nastojeći da utvrdi osnovne odlike narodne kulture – kulture neobrazovane „šutljive većine“, „ljudi bez arhiva i bez lica“, Gurevič se usredotočio na „sliku

⁵⁴ Aron Gurevič, *Kategorije srednjovekovne kulture*, Novi Sad: Matica srpska, 1994, 5.

⁵⁵ Aaron Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, xii–xiii.

⁵⁶ Aron Gurevič, *Kategorije srednjovekovne kulture*, 9–13.

⁵⁷ Isto, 9–10.

svijeta“ karakterističnu za ljude „koji nisu bili obučavani u školi antičkog ili patrističkog naslijeđa i koji su sačuvali živu vezu s mitopetskom i folklorno-magičnom sviješću“. Služeći se pojmom „srednjovjekovna narodna kultura“ kako bi njime označio kulturu donjih društvenih slojeva, Gurevič je, slijedeći metodologiju škole *Annales*, pokušao da pronikne u „skrивene modele svijesti i ponašanja“ koristeći se „novim čitanjem“ povijesnih izvora – umjesto djela čiji su autori najobrazovaniji pojedinci svoga vremena, njegove osnovne izvore predstavljaju barbarski zakonici (*leges barbarorum*) i „manje vrijedne“ književne vrste poput crkvenih propovijedi, pouka (*exempla*), hagiografija, poučnih priča i priviđenja iz zagrobnog svijeta (*visiones*) te „pokajničkih knjiga“ (*libri poenitentiales*). Iako na posredan način, ovi izvori omogućavaju povjesničaru da pristupi u *drugu* kulturu i da znanstveno rekonstruira *sliku svijeta* srednjovjekovnog čovjeka.

* * *

Tijekom druge polovice 20. stoljeća historijska znanost postala je izrazito pluralna – kako u odnosu na probleme svoga istraživanja tako i glede metodoloških postupaka. Slično školi *Annales*, Gurevič je, polazeći od agrarne i društvene povijesti, postupno stigao do historije mentaliteta i historijske antropologije. Kao jedna od mnogobrojnih istraživačkih strategija koja „nema namjeru da zamijeni druge žanrove historijskog istraživanja“ već prvenstveno „nudi nov i prostraniji kontekst unutar kojeg može da se istražuje povijest“, historijska antropologija predstavlja za Gureviča „samo jedan od mogućih pristupa, čija je apsolutizacija nedopustiva isto kao i (njeno) ignorisanje“. ⁵⁸ Videći u historijskoj antropologiji najprikladniji pristup istraživanju prošlosti, Gurevič je nastojao da njime nadiđe nedostatke ekonomskog redukcionizma svojstvenog marksističkoj historiografiji. Upravo s ovog stanovišta Gurevič je upućivao kritike pojedinim povjesničarima – pripadnicima škole *Annales*. Osim njihove izrazite frankocentričnosti („u najboljem slučaju romanocentričnosti“) i gotovo potpune nezainteresiranosti za povijest Europe istočno od Rajne, Gurevič je svojim francuskim kolegama predbacivao „suviše marksizma“ u njihovim radovima. Tvrdeći da

⁵⁸ Aron Gurevič, *Kategorije srednjovekovne kulture*, 11.

su, implicitno ili eksplicitno, skloni marksističkim pojednostavljivanjima u interpretaciji povijesnih procesa, Gurevič je odbacivao marksizam Georgesa Dubyja smatrajući da u objašnjenju kulturnih fenomena preveliki značaj dodjeljuje materijalnim čimbenicima te da je u svojoj analizi srednjovjekovnog društva usredotočen isključivo na kulturu elite zapostavljajući u cijelosti narodnu kulturu. Na sličnoj argumentaciji počiva i Gurevičeva polemika s Le Goffom povodom *Nastanka čistilišta*. Smatrajući posve neutemeljenom njegovu tezu da su snaženje gradova i pojava građanstva uvjetovali i promjene u sferi *ideologije*, Gurevič je dokazivao ne samo da je pojam čistilišta bio poznat i u ranom srednjem vijeku već i da se nastanak ovog teološkog pojma nikako ne može objasniti posredstvom promjena u materijalnom životu, tj. u „materijalnoj bazi“. U osnovi, „historija na tri razine“ (ekonomija, društvo i mentaliteti) suviše je shematska i, po Gurevičevu mišljenju, vodi pojednostavljivanju povijesne zbilje kao što to čini i marksistička teza o „bazi i nadgradnji“. Usprkos kritičnosti prema školi *Annales* Gurevič je, osim koncepta *mentaliteta*, prihvatio i njenu težnju ka „totalnoj historiji“. Držeći da je neprimjereno „seciranje“ prošlog života u različite historijske discipline, zahtijevao je sintetički pristup istraživanju prošlosti u njegovoj „cjelovitosti i višestrukosti“ koji upravo ostvaruje historijska antropologija, odnosno, historija mentaliteta.

Imajući u vidu Gurevičev koncept historijske antropologije, od značaja je istaknuti njegov, često izrican sud, o predmetu historijske znanosti. Naime, za Gureviča, „historija nije znanost o općim zakonima već o konkretnom, pojedinačnom, jedinstvenom i neponovljivom“. Nasuprot historiozofiji (Hegel, Marx, Spengler, Toynbee) on zagovara novu hermeneutiku koja bi, posredstvom istraživanja mentaliteta, „produbila razumijevanje čovjekove prirode“. Otud on zahtijeva snaženje analitičnosti historijske znanosti pomoću razvijanja racionalno- i empirijski zasnovanih metoda i tehnika historijskog istraživanja koje bi omogućile znanstvenu rekonstrukciju „slike svijeta“ ljudi iz prošlosti. Ipak, izričito naglašava razliku između metode „objašnjavanja“ (*erklären*) kojom se služe prirodne znanosti i metode „razumijevanja“ (*verstehen*) svojstvenoj historiografiji. Pri tomu, on razumijevanjem označava „prodiranje u svijest ljudi koji su živjeli u drugom vremenu, zasnovano na njihovim vlastitim kriterijima“. Isticanje razlike između pozitivizma i hermeneutike jest jedna od najizrazitijih posebnosti Gurevičeve hi-

storijske misli te, kao i čitavo usmjerenje u suvremenoj historiografiji poznato pod nazivom *nova kulturna historija*, predstavlja oblik neohistorizma.⁵⁹ Gurevič, naime, odbacuje mogućnost formuliranja „društvenih zakona“ pa tako i mogućnost historije kao znanosti o zakonima povijesnog razvitka. Nasuprot tome, smatra da predmet historijske spoznaje jesu „konkretno-povijesni individualiteti“, tj. jedinstvene pojave kulturnog, političkog i društvenog života. Svaki „konkretno-povijesni individualitet“ povezuje u sebi jedinstvena i neponovljiva svojstva sa tipičnim i općim. Odstranjivanjem jedinstvenih elemenata iz povijesti ona se svodi na standardizirane sheme lišene stvarnog ljudskog sadržaja, a time i svoje biti. Samo pomoću proučavanja konkretnih povijesnih pojava povjesničar može utvrditi i njihova opća svojstva. U tom smislu, ističući značaj razlike između *duhovnih* (ideografskih) te *prirodnih* (nomotetičkih) znanosti, Gurevič nedvojbeno istupa kao sljedbenik neokantovske teorije spoznaje sa kraja 19. stoljeća čiji su najznačajniji predstavnici bili Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband te Wilhelm Dilthey. Otud i Gurevičev sud da je historija „pristrana znanost“ valja razumjeti imajući u vidu složenu i višedimenzionalnu prirodu ljudskih bića koja predstavljaju glavni predmet historijskog istraživanja – prisutnost vrijednosti, dakle, aksiološke komponente u povijesti (Gurevič je naziva *ljudskom* dimenzijom) onemogućava „hladnu objektivnost“ prirodnih znanosti. Međutim, za razliku od predstavnika *klasičnog historizma* koji su predlagali *uživljavanje* kao metodu razumijevanja prošlih epoha, Gurevič ukazuje na naročiti značaj lingvistike, semiotike i kulturne antropologije te historiju definira i kao „dio znanosti o znakovnim sustavima“. Upozoravajući da tumačenje prošlih epoha sa stanovišta suvremenosti – „modeliranje prošlosti po uzoru na sadašnjost“ – predstavlja „strašni grijeh“ historijske znanosti, „grijeh antihistorizma“, Gurevič ipak, svjestan metodoloških ograničenja historijske znanosti, zastupa umjereni spoznajni skepticizam i nepovjerenje prema mogućnosti „apsolutne istine“. ⁶⁰ Zbog toga je rezerviran prema dometima kvantifikacije u historiografiji i, slijedeći Pietera Geyla, historijsku

⁵⁹ Usporedi: Lynn Hunt (ur.), *Nova kulturna historija*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2001; Peter Burke, *Što je kulturalna povijest?*, Zagreb: Antibarbarus, 2006.

⁶⁰ А. Я. Гуревич, *История историка*, 182–183; А. Я. Гуревич, „О кризисе современной исторической науки“.

znanost smatra „beskrajnim sporom“. Budući da se historiografija ne može ograničiti na formuliranje općih sudova već mora obuhvatiti totalitet čovjekovog života u prošlosti, ona bi u budućnosti morala biti prvenstveno „znanje o psihološkim i kulturnim usmjerenjima“. Shvaćena kao oblik društvene samospoznaje i „dijalog kultura“ – historiografija, po Gurevičevu sudu, propitivanjem prošlosti odgovora na „intelektualne probleme naše kulture“.

Konačno, potrebno je ukazati i na Gurevičevo razumijevanje ruske povijesti. Slično tumačima „ruske ideje“ (napose Nikolaju Danilevskom i njegovom delu *Rusija i Europa*) Gurevič zastupa povijesno-filozofsku tezu o posebnostima ruske povijesti koji je čine drugačijom u odnosu na zapadnu Europu. Od važnosti je istaknuti da on, za razliku od slavenofila iz 19. stoljeća te suvremene radikalne desnice, ovu posebnost ne drži za naročitu kvalitetu ruskog društva i njegove povijesti već, u tradiciji ruskih *zapadnjaka*, prvenstveno istupa kao njen dosljedni kritičar. Gurevič, naime, smatra da je institucija samodržavlja posljedica povijesnog razvitka Rusije unutar „bizantskog *commonwealtha*“ (Dimitri Obolensky), tj. da je preuzeta iz tradicije bizantske autokracije. Iako svjestan brojnih primjedbi koje bi se sa pravom mogle uputiti ovakvom zaključku, Gurevič stoji na stanovištu da gotovo potpuna obespravljenost ogromne većine stanovništva, izložene samovolji neprikosnovenog vladara i državnog aparata, predstavlja naročitu odliku ruske povijesti. Kao fenomen „dugog trajanja“ ona se, zajedno sa naročitim podaničkim *mentalitetom*, iako u promijenjenom vidu, održala i tijekom suvremenog razdoblja.

* * *

Usprkos bliskosti sa francuskom historiografskom školom *Annales*, Gurevič je izgradio izvorno razumijevanje historijske znanosti. Temeljeći ga na sintezi antropologije i teorije kulture, on je historijsku antropologiju učinio svojim posebnim i prepoznatljivim teorijsko-metodološkim polazištem. U krugovima svjetske medievistike Aron Gurevič je uživao ugled jednog od vodećih autoriteta, dok njegova djela, prevedena na desetine jezika, predstavljaju obvezatnu literaturu na studijima srednjovjekovlja širom svijeta.⁶¹

⁶¹ Harbans Mukhia, „Foreword: Aron Gurevich – a view from India“, in: Yelena Mazour-Matusevich, Alexandra Korros (ed.), *Saluting Aron Gurevich*, xi–xiii.

Stojeći rame uz rame s najistaknutijim medievistima druge polovice 20. stoljeća Georgesom Dubyjem i Jacquesom Le Goffom, dao je odlučujući poticaj konstituiranju historijske antropologije kao utjecajnog pravca u suvremenoj historijskoj znanosti. Istovremeno, Gurevič je u značajnoj mjeri doprinio modernizaciji ruske historiografije nadilaženjem ograničenja vulgarnog marksizma te „očovječenjem povijesti“ i unošenjem humane dimenzije u, inače, krute sheme historijskog materijalizma. Iz tih je razloga njegovo djelo imalo uistinu revolucionarnu ulogu ne samo u ruskoj historiografiji već i u kulturi u cjelini.⁶² Ipak, potrebno je naglasiti da je Gurevič u sovjetskoj znanstvenoj zajednici bio dvostruki autsajder – kao Židov, čitavog života suočavao se s antisemitizmom vlasti ali i svojih kolega kojima je čak i njegovo ime izazivalo sumnjičavost, dok ga je u znanstvenom radu pratila stigma nemarksističkog povjesničara. Stjecajem ovih okolnosti Gurevič nikada nije izabran za profesora na matičnom Historijskom fakultetu niti je, usprkos brojnim inozemnim priznanjima, primljen za člana Ruske akademije znanosti.⁶³ Nakon raspada Sovjetskog Saveza Gurevič je oštro kritizirao tendenciju samozadovoljnosti unutar ruske znanstvene zajednice. Ocjenjujući da humanističke discipline u Rusiji odlikuje „provincijalizam u najgorem smislu riječi“, neprestano je ukazivao na nužnost uključivanja znanosti u svjetske tokove. Odbivši pozive mnogih stranih sveučilišta koji su uslijedili od kraja 80-ih godina, Gurevič je svjesno odlučio ostati u Rusiji smatrajući da netko od prvorazrednih ruskih znanstvenika „mora učiti nove generacije studenata da razmišljaju o povijesti na nov način“.⁶⁴ Otuda ne iznenađuje ni ocjena koju je izrekao vjerojatno najutjecajniji svjetski medievist Jacques Le Goff u povodu Gurevičevog osamdesetog rođendana 2004. ustvrdivši da on nije disident već „robusni intelektualac i znanstvenik“ koji je, uprkos, skromnim uvjetima sovjetskog života u kojima je djelovao, uspio svojim djelom postati neizostavni dio svjetske historiografije.⁶⁵ Slične pohvale iznijela je i glasovita

⁶² Кирилл Левинсон, „Gurevich, Gurjewitsch, Gourevitch, Gurewicz, Gurevitj...“, *Новое литературное обозрение*, 81 (2006), 214–228.

⁶³ Isto.

⁶⁴ Alexandra S. Korros, „April 1970: Gurevich’s Attitudes toward the Soviet Academic System: a Personal Memoir“, in: Yelena Mazour-Matusevich, Alexandra Korros (ed.), *Saluting Aron Gurevich*, 11–39, na ovom mjestu 38.

⁶⁵ Jacques Le Goff, „Saluting Aron Gurevich“, *The Medieval History Journal*, Vol. 7, No. 2 (2004), 163–167.

američka povjesničarka Natalie Zemon Davis. U povodu smrti kolege i prijatelja, biranim riječima odala je počast Gureviču videći u njemu „najsajjniji primjer neovisno mislećeg intelektualca“. Ocijenivši da je Gurevičevo djelo predstavljalo „zvijezdu vodilju“ tijekom razdoblja Hladnog rata – „živi dokaz mogućnosti inovativnog historijskog mišljenja“ čak i pod pritiskom snažnih ideoloških stega, Davis je posebice istakla Gurevičev značaj u konstituiranju historijske antropologije koja je ostvarila jednu vrstu sinteze između ranijih pristupa socijalne historije i nove kulturne historije.⁶⁶

Na tragu recepcije u svjetskoj historiografiji, na srpskom jeziku dostupna su dva Gurevičeva „klasična“ ostvarenja – *Problemi narodne kulture u srednjem veku* (Beograd, 1987) te *Kategorije srednjovekovne kulture* (Novi Sad, 1994) – koji se skladno nadopunjuju sa tekstovima u ovoj publikaciji koji pružaju uvid u Gurevičevo razumijevanje historijske znanosti kao i teme koje su obilježile njegov znanstveni rad. Istovremeno, Gurevičeva teorijska razmatranja kao i njegova kazivanja o vlastitom iskustvu povjesničara predstavljaju vrijedan izvor za intelektualnu povijest nekadašnje sovjetske historiografije koja još uvijek nije sustavno istražena niti se o njoj mogu pronaći iscrpne obavijesti na hrvatskom ili na nekom od južnoslavenskih jezika. Stoga ova publikacija nastoji popuniti postojeće praznine te pružiti poticaj za upoznavanje s bogatim nasljeđem ruske i sovjetske historiografije.

⁶⁶ Натали Земон Дэвис, „Памяти Арона Гуревича“, *Новое литературное обозрение*, No. 81 (2006), 209-213.

PRIJEVODI

Aron Gurevič

Zašto nisam bizantolog?

Mora li članak u zborniku u čast znanstvenika nužno biti znanstven? Zar nije moguće prekinuti sa tradicijom i napisati nešto osobno, posebno budući da je ovaj zbornik posvećen čovjeku s kojim sam bio u prijateljskim vezama 45 godina? Nakon jednog takvog razdoblja, nadam se da smijem ostaviti po strani formalnu etiketu ne prouzrokujući uvredu u namjeri da pružim neka biografska ili polubiografska zapažanja. Ipak, s obzirom da urednici ovog zbornika nisu tražili od mene da pišem o životu i djelu Aleksandra Každana, jedina osoba o kojoj mogu pisati sa razumnom točnošću i znanjem jesam ja sam. Ipak, vjerujem da moje priopćenje može biti od određenog interesa za svečanost u Každanovu čast. Na mnoge načine, moja sudbina bila je i njegova – sudbina generacije sovjetskih povjesničara koji su započinjali svoje karijere neposredno nakon Drugog svjetskog rata.

Trebao bih početi s objašnjenjem pitanja postavljenog u naslovu. Ono se pojavilo zato što sam, ustvari, svoju karijeru, barem u embrionalnom stupnju, započeo kao bizantolog dok je moj prvi mentor bio Aleksandar Každan. Pretpostavljam da on neće imati ništa protiv da me prati na ovom putovanju nazad u našu mladost. Također se nadam da će mojim kolegama izvan Sovjetskog Saveza ova sjećanja biti zanimljiva: historija sovjetske inteligencije, naročito njenih znanstvenika, još uvijek nije napisana, dok se broj svjedoka neumoljivo smanjuje svake godine.

Bilo je to prije mnogo vremena i neke pojedinosti su vjerojatno promakle iz moga sjećanja, ali je cjelovita slika događaja još uvijek jasna. Počinjem sa malom digresijom. Zapravo, moje uspomene se sastoje uglavnom od digresija uz glavnu temu. Izgleda da je takva priroda žanra.

Kao student moskovskog sveučilišta smatrao sam da je veoma teško izabrati područje specijalizacije. Bio sam „izvanredni“ student, tj. slušao sam nastavu dok sam drugdje radio i povremeno sam bio prisutan na sveučilištu. Stoga, iako jedva da sam poznavao bilo koga od akademskog osoblja, ipak sam morao izabrati u čiju ću se katedru upisati. Mojoj odluci pomogla je slučajna epizoda koja je, budući da je konačno postala očigledna, odredila tijek moga života. Djevojka na godini ispred mene dala mi je ovaj savjet:

„Što god radio kasnije, moraš prije svega steći dobro obrazovanje. Prijavi se za seminar profesora Neusihina na katedri za srednjovjekovnu povijest. Ne postoji bolji nastavnik na Historijskom fakultetu“. Položio sam ispit iz srednjovjekovne povijesti prethodne godine i pročitao nekolicinu knjiga o toj temi pa sam prihvatio njen savjet i upisao se kod profesora Aleksandra Josifoviča Neusihina.

Četrdesetih godina 20. stoljeća katedra za srednjovjekovnu povijest bila je, nesumnjivo, najbolja na fakultetu. Imala je istaknute znanstvenike i odlične, posvećene nastavnike. Bili su to ruski intelektualci humane, humanističke i humanitarne tradicije koji su zadržali svoje vrijednosti nedirnite usprkos užasima sovjetskog života tijekom 20-ih, 30-ih i 40-ih godina. Naravno, postojali su istinski znanstvenici i istinska *inteligencija* i na drugim katedrama, ali nigdje u tolikoj koncentraciji.

Na čelu katedre bio je Evgenij Aleksejevič Kosminski, eminentni stručnjak za agrarnu povijest Engleske u 13. stoljeću. Njegov najbliži kolega i prijatelj bio je stručnjak za kasnije razdoblje engleske povijesti, Vladimir Mihailovič Lavrovski. Bilo je i drugih agrarnih povjesničara: Aleksandar Josifovič Neusihin koji se specijalizirao za rani srednji vijek, naročito za Franačku državu i Njemačku te Nikolaj Pavlovič Gracijanski koji je pisao o povijesti Burgundije. Vera Venijaminovna Stoklickaja-Tereškovič predavala je povijest srednjovjekovnih gradova; povijest Francuske u kasnom srednjem vijeku predavali su Sergej Danilovič Skazkin, Faina Abramovna Kogan-Bernštajn i Boris Fjodorovič Poršnjev – njihova djela o Francuskoj u 17. stoljeću i danas se često citiraju. Mojsej Mendeljevič Smirin predavao je povijest Njemačke u 15. i 16. stoljeću.

Utjecaj ovih pojedinaca na nas nije bio samo znanstveni već također i (možda uglavnom) etički. Nad katedrom je lebdio duh pokojnog Dimitrija Mojsejeviča Petruševskog, najznačajnijeg znanstvenika, povjesničara Engleske, autora *Ustanka Wata Tylera* i drugih djela, čovjeka čiji su spisi odisali apsolutnim integritetom i neovisnošću duha – rijetkim i dragocjenim kvalitetama za one godine. Petruševski je učio obojicu mojih nastavnika, Neusihina i Kosminskog.

Bilo je i mlađih nastavnika. U to vrijeme je njihova uloga bila manje očigledna. Konačno, neki od njih, aktivni zagovornici partijske linije (Nina A. Sidorova, Aleksandar I. Danilov, Jurij M. Saprikin, Zinaida V. Udalcova,

Aleksandar N. Čistožvonov) uništili su staru katedru koja se, i u duhu i u suštini, degenerirala u svoju nekadašnju antitezu. Ova tužna pripovijest zavređuje biti ispričana sa više pojedinosti, ali ne ovdje. Za sada sam načinio dovoljnu digresiju.

Upisao sam se u seminar Neusihina i Kosminskog. Svaki je imao svoje posebnosti i kvalitete. Neusihin je sigurno bio bolji za razvoj stručnih vještina. Nije štedio svoje vrijeme i bio je izrazito susretljiv prema svakome od svojih studenata. Njegovo dugo kašnjenje u završetku doktorske teze (to je druga, viša istraživačka disertacija) bilo je uglavnom zbog njegove neprestane aktivne brige za studente osnovnih studija, studente-istraživače i mlade znanstvenike. On nas je učio vještinama analize teksta i detaljnog čitanja.

Kosminski je bio manje uključen u rad svojih studenata. On je više štedio sebe i svoje vrijeme. U prvom redu i prije svega, bio je istraživač i manje se zanimao za nastavu. Kada je bio izabran za redovitog člana Akademije znanosti jedva da je više bio dostupan. Većinu vremena provodio je u svojoj dači (Staljin je nekada imao običaj da daje dače akademikima i piscima, službenoj eliti). Ali čak i od povremenih kontakata s njim, ja sam mnogo dobio jer sam učio od najboljeg znanstvenika. Nakon izvjesne doze oklijevanja odlučio sam rad na završnoj godini studija pisati pod njegovim nadzorom. Tema je bila „Vilani na posjedima opatije Ramsey u 13. stoljeću“.

Kosminski mi je jednom priopćio da bi želio da, nakon što diplomiram, ostanem i istražujem pod njegovim mentorstvom. Bio sam zadovoljan i zahvalan. Ipak, Kosminski je rekao da može garantirati moje prihvaćanje kao studenta-istraživača samo ako napustim povijest Engleske u korist područja u kojem je tada postojao „manjak“ istraživača: povijesti Bizanta.

Tijekom desetljeća koja su prethodila revoluciji, bizantske studije su cvjetale u Rusiji. Zatim je predmet počeo propadati da bi nakon Drugog svjetskog rata situacija postala ozbiljna. Kosminski nije bio bizantolog ali je preuzeo odgovornost za obnavljanje discipline. Pri Historijskom institutu akademije u Moskvi uspostavljen je bizantološki odjel. Stanje je bilo toliko porazno da su vlasti pristale zaposliti Židova (tijekom tih godina bilo je potpuno nemoguće da Židov-znanstvenik iz domene humanističkih disciplina pronade posao u prijestolnici). Taj Židov je bio Aleksandar Každan. Godinama je Každan morao predavati na provincijskim fakultetima u Ivanovu i Velikoj Luki iako su njegova obitelj i dom bili u Moskvi i usprkos činjenici

da je u Rusiji praktično nemoguće vršiti ozbiljna istraživanja srednjeg vijeka u bilo kojim drugim bibliotekama izuzev onih u Moskvi i Lenjingradu.

Bio sam mlad i složio sam se sa prijedlogom Kosminskog. Mislio sam: „to je, Bizant“. Počeo sam učiti klasični grčki i čitati izvore. Prilično brzo sam čak i preveo i objavio jedan ili dva članka a Každan i ja smo postali prijatelji. Davao mi je savjete i uputstva i uvodio me u probleme proučavanja Bizanta. On je još uvijek bio student-istraživač i, poput mene, bio je bez stvarnog mentora – Kosminski nije pokušavao niti namjeravao da se uključi.

U jesen 1946. započeo sam poslijediplomske studije. Formalnosti vezane za upis trajale su punih devet mjeseci. Prvo sam bio primljen, potom izbrisan sa popisa poput svih drugih Židova čije je prisustvo smatrano unošenjem nereda u sovjetsku historiografiju i njenom degradacijom. Bio je to preludij za tragične događaje u borbi protiv „buržoaskog objektivizma“ i „neutemeljenog kozmopolitizma“. Kasnije je antisemitizam mogao štititi sebe s etiketom „anticionizma“, ali se tada morao prerusiti na drugačiji način. Suština je bila ista.

Neću se upuštati u analizu „viših ideja“ kojima se možda rukovodio um „oca nacije“, Staljina. Njemu je vjerojatno bilo potrebno žrtveno janje. Međutim, oni koji su provodili njegovu volju – lokalni partijski službenici, akademski činovnici, istraživači i sveučilišni nastavnici, imali su jasne motive. Osim želje da revnosno gledaju u oči svojih šefova ili da pokažu prstom u druge prije nego što to drugi urade njima, njihov providan cilj bio je da se dočepaju nečijeg dobrog posla i unaprijede svoju karijeru. Oni se nisu brinuli oko sredstava i postupali su bezobzirno prema nepisanom moralnom kodeksu inteligencije. Bilo je mnogo, mnogo takvih nitkova u akademskom i sveučilišnom životu.

Profesor Arkadij Sidorov (tek prvi primjer koji mi pada na pamet) vodio je klevetničku kampanju protiv akademika Isaka Minca koji je obavljao mnoštvo važnih dužnosti. Sidorov se pobrinuo da Minc bude osuđen i otpušten a Mincove administrativne dužnosti pripale su njemu. Sjećam se jednog razgovora sa Mincom nedugo prije ove iznenadne promjene u njegovu životu (Trebao bih reći u zagradi da je promjena bila privremena: nekoliko godina kasnije on je bio rehabilitiran. Neću reći ništa o njegovim znanstvenim i drugim kvalitetima, ali se ispostavilo da je Minc „nezadrživ“). Razgovor je bio potaknut mojim vlastitim isključenjem (zajedno sa mnogim

drugima) dan nakon što sam bio upisan kao student-poslijediplomac. U prisustvu trećeg lica tražio sam objašnjenje od Minca: „Ovo je otvoreni antisemitizam i ja protestiram“. Pored drugih funkcija, Minc je tada bio jedan od službenih upravnika historijskog odjela Akademije znanosti.

Nekoliko dana kasnije Minc me je pozvao u redakciju *Historije građanskog rata* (kojom je predsjedavao) i razgovarao sa mnom na temu „prijateljstva među narodima“. Suština njegovog govora bila je da u našem društvu nema niti može biti antisemitizma. Nedugo poslije toga sâm Minc je bio progutan od strane Sidorova i njegovih drugova i sa stidom se prisjećam osjećaja sumornog zadovoljstva: kao da sam zamišljao da će Minc sada biti primoran shvatiti koliko je bio naivan. Naravno, nije bila u pitanju naivnost. Minc je jednostavno želio izbjeći mogućnost da bude optužen da je priznao, čak i prešutno, u prisustvu izvjesnog Gureviča, da je antisemitizam moguć u Sovjetskom Savezu. Naravno, nisam ga trebao dovesti u tu neugodnu poziciju, ali sam bio mlad, glup i neiskusni i još sam bio povrijeđen nepravdom. Tijekom godina nepravda je postajala sve češća. Hvala bogu, ona nikada nije postala sasvim uobičajena.

Priličan broj znanstvenika bio je istjeran sa Historijskog fakulteta dok su zeloti probijali svoj put ka vrhu. Odjel srednjovjekovne povijesti izgubio je profesore Neusihina i Kogan-Bernštajna. Otpuštanje Neusihina po sebi je predstavljalo nepopravljivi gubitak, ali je uskoro i Kosminski, moj drugi učitelj, također otišao usprkos činjenice da je bio čistokrvni Slaven. Ustvari, Nina Sidorova je preuzela odgovornost i za odjel sveučilišta i za srednjovjekovnu sekciju Historijskog instituta Akademije znanosti, a stariji profesori su bili potisnuti u pozadinu.

Bila je to scena koja se počela odigravati (i kao i obično, budućnost baca sjenu na sadašnjost) dok sam se pokušavao upisati na poslijediplomske studije. Položio sam prijemni ispit i zajedno s nekoliko svojih vršnjaka na Historijskom fakultetu bio sam primljen na osnovu preporuka Kosminskog, Neusihina i drugih. Čim sam bio primljen na poslijediplomske studije, usprotivio se prezidijum Akademije znanosti. Kao opravdanje, prezidijum je posegao za rješenjem Historijskog instituta, dok se odluka instituta pozivala na odluku prezidijuma. Bio je to začarani krug iz koga, izgledalo je, nema izlaza a nije bilo niti zaposlenja. Akademik Kosminski pokušao je uputiti stvar predsjedniku Akademije, Sergeju Ivanoviču Vavilovu (bratu velikog

genetičara Nikolaja Vavilova koji je poginuo u Staljinovim zatvorima), ali ga je Vavilov odbio primiti. Jedina preostala mogućnost bila je pismena žalba „vrhovnoj vlasti“. Nitko nije mogao predvidjeti kako će reagirati Staljinov sekretarijat. Tamo je već bilo žalbi od ljudi koji su, poput mene, postigli najviše ocjene na prijemnom ispitu i dobili dobre preporuke od nastavnog osoblja, ali kojima je ipak bio odbijen pristup poslijediplomskim studijama jednostavno i očigledno zato što su imali židovska prezimena. Svaka žalba također je bila odbijena „tamo gore“, ali su opravdanja bila različita. Među onima kojima je bio zabranjen pristup bila je i supruga moga prijatelja, Musja Každan.

Imao sam sreće. Vavilov je neočekivano pozvao Kosminskog i dozvolio da ja budem upisan na poslijediplomske studije. Na neki način, pismo je bilo djelotvorno. Takva je blagost cara – nepredvidljiva i neobjašnjiva logičkim pojmovima i motivima nižih bića.

Različita interpretacija postaje mi očiglednija dok razmišljam o svome potonjem životu. Svatko ima svoju sudbinu, a meni je sudbina podarila sreću. Ta dobra sreća određivala je i moje znanstvene aktivnosti i moju akademsku karijeru. Ona je bila iskušavana mnogo puta. Od svih koji su bili izbačeni samo sam ja bio vraćen nazad da obavim istraživanje na poslijediplomskim studijama. Kasnije, nakon završetka moje teze, kada se nisam mogao preseliti u Moskvu već sam se umjesto toga našao u Kalinjnu (starom Tveru) držeći nastavu povijesti na Pedagoškom institutu, direktor instituta dva je puta pokušao me udaljiti s posla i u oba navrata pošlo mi je za rukom sačuvati svoj položaj. A to je bilo početkom 50-ih godina u veoma lošem razdoblju obnovljene kampanje antisemitizma.

Često su me kritizirali zbog mojih članaka i knjiga. Na sastancima i u štampi optuživali su me kao antimarksista i revizionista. Ipak je kriticizam dolazio *nakon* što bi moj rad bio objavljen. Naravno da je bilo teškoća i ja sam trpio zbog kritika, ali sam uspijevaao objaviti sve što sam napisao, dok je nekoliko mojih prijatelja i kolega trpilo prisilnu šutnju time što im nije bilo dozvoljeno da objavljuju.

Ima mnoštvo primjera moje sreće.

Moja knjiga *Problemi geneze feudalizma u zapadnoj Europi* nalazila se kod izdavača 1969. kada je ministar obrazovanja Ruske federacije, Aleksandar Danilov, govorio na velikoj konferenciji o historiografiji na moskovskom

sveučilištu. Danilov je bio medievist i učenik profesora Neusihina. U svojoj besjedi napao je neke svoje kolege kao „strukturaliste“. Ubrzo nakon toga, njegov govor bio je objavljen u *Komunistu*, teorijskom časopisu centralnog komiteta Komunističke partije. Ja sam bio jedna od glavnih meta njegovih pogrda i, nakon pojave članka, bio sam otpušten s Instituta za filozofiju Akademije znanosti.

Napisao sam oštar protest i bio primljen na Historijski institut, a jedan od urednika *Komunista* čak je tražio od mene da napišem ponešto za časopis o strukturalnim metodama u historijskom istraživanju. Odbio sam surađivati s tim časopisom. Što se tiče moje knjige o porijeklu feudalizma, kritika Danilova bila je usmjerena na moje ranije članke o istoj temi, no ipak je glavni urednik u izdavačkoj kući *Viša škola* još uvijek imao hrabrosti izdati knjigu. Njena pojava prouzrokovala je bijes. Upravnik *Više škole* bio je smijenjen s dužnosti. Profesori Odjela za srednjovjekovnu povijest i Odjela za ruski feudalizam jednoglasno su osudili knjigu zbog njenog „antimarksizma“ i „podređenosti buržoaskoj historiografiji“. Studentima je bilo zabranjeno da koriste knjigu. Teško da sam mogao planirati bolju reklamu za svoju knjigu!

Drugi primjer moje sreće odnosi se na knjigu *Kategorije srednjovjekovne kulture*. Prevedena je na mnoge jezike premda je tek puki slučaj zaslužan što ona uopće postoji. Rukopis je bio priređen kada je izdavačka kuća *Iskustvo* dobila novu upravu. Imenovan je novi šef i prvo što je učinio bilo je da zatraži da vidi rukopise, praktično sve koje bi potom zabranio. Raspitivao se za moj rukopis, ali mu je mlada žena koja ga je priređivala odgovorila: „Gurevičeva knjiga je već u štampi“. Ustvari, rukopis se još uvijek nalazio u ladici njenog stola. Novi šef nije navaljivao oko te stvari i knjiga je bila objavljena. Sudbina mi je namijenila sreću.

Sve ovo dogodilo se u budućnosti.

U proljeće 1947. bio sam primljen kao student-istraživač usavršavajući se u povijesti Bizanta. Ovo je, zaista, bilo polje moje prve akademske prepirke. Proučavao sam Prokopijevu *Tajnu historiju* i započeo sam osporavati teoriju koju su zastupali pojedini sovjetski bizantolozi prema kojoj je sukob između frakcija u cirkusu za vrijeme Justinijana predstavljao izraz „klasne borbe“. Prihvaćena ideja bila je da su plavi i zeleni predstavljali različite klase u bizantskom društvu i da je to objašnjenje za pobunu Nika. Čitanje izvora

bez predrasuda ostavlja malo sumnje u to da je teorija izvedena iz malo dokaza. Nisam tražio posebnu zaslugu u pisanju o njenoj nepouzdanosti, ali se dobro sjećam ogorčenja potvrđenih bizantologa koji su gledali na moju kritiku kao na pokušaj podrivanja „najboljih dostignuća progresivnog marksističkog proučavanja Bizanta“. Naravno, moj članak nije bio objavljen.

Drugačiji je bio odgovor na moju analizu nadgrobnih natpisa na bizantskom groblju u Korikosu u Maloj Aziji. Temu mi je predložio Každan. Pisati o tome koliko je zanatlija tamo bilo sahranjeno i podjeliti ih po zanimanjima – to je donosilo pohvale.

Ipak, dugo prije toga proučavanje bizantske povijesti počelo je u meni pobuđivati jedno rastuće neraspoloženje pa čak i jednu vrstu melankolije. Da bih ovo objasnio moram načiniti još jednu digresiju.

Već sam spomenuo da sam tijekom mojih nekoliko prvih godina na sveučilištu imao samo maglovitu predodžbu o tome što bih zapravo želio raditi: moj dolazak na Odjel povijesti zapadne Europe u srednjem vijeku bio je u velikoj mjeri slučajan i neočekivan. Sada moram objasniti *zašto* nisam znao koje područje povijesti želim istraživati.

Dojam neodlučnosti nije u potpunosti točan. Ja sam imao veoma posebne namjere. Smatrao sam da je najvažniji predmet istraživanja, koji je bio i najmanje istraživan, bilo sovjetsko razdoblje ruske povijesti i iznad svega, povijest Komunističke partije. Uložio sam znatan napor u sakupljanje stenografskih zapisnika i bilješki sa partijskih kongresa nakon revolucije. Tijekom 40-ih i 50-ih godina takvi dokumenti su bili klasificirani gotovo kao zabranjena literatura. Ozbiljno sam se namjeravao udubiti u ove teme zato što sam osjećao da se tuornost sovjetskog života tijekom Staljinovih posljednjih godina može jedino razumjeti ako se prvo shvate dramatični preokreti koje su podnijeli narod i partija tijekom čitavog postrevolucionarnog razdoblja. Obavio sam preliminarne razgovore s nekim studentima na sveučilištu. Želleli smo zajedno osnovati grupu za diskusiju posvećenu ovoj temi.

Grupa nikada nije bila osnovana. Da jest, vjerojatno ne bismo sačuvali našu slobodu, odnosno, naše živote. Služba državne sigurnosti budno je nadgledala svakoga, a naročito studente. Kazne su bile oštre čak i kada su njihove sumnje bile neosnovane.

Brzo sam naučio da moj san nije ostvariv. Nisam mogao izvesti duhovno prilagođavanje nužno za istraživanje „službene“ partijske povijesti, a ni pod

kojim uvjetima nisam mogao nagovoriti sebe da se priključim vladajućoj partiji. Provoditi istraživanje u tajnosti bilo je teško i opasno, a većina izvora od suštinske važnosti je ili nestala ili je bila pod ključem.

I tako sam postao medievist.

Što sam detaljnije istraživao povijest Bizanta sve više sam počinjao sumnjati da istražujem nešto što mi je već poznato: na drugom mjestu i u drugom vremenu, sa drugačijim imenima i drugačijim jezikom, bila je to ista povijest koja se nekada odigravala i još uvijek se odigravala u mojoj vlastitoj zemlji.

Poput većine ljudi moga odgoja i miljea, uvijek sam smatrao sebe Europljaninom u kulturološkom smislu ili dijelom sinteze zapadnoeuropske i ruske kulture. Svaka od ovih tradicija posjeduje osobitosti i posebne kvalitete, ali nikada nisam pronašao bilo kakve nepomirljive suprotnosti među njima dvjema. Ruska kultura u 19. i 20. stoljeću bila je duboko privržena Zapadu, što su njeni vodeći predstavnici uvijek jasno uviđali. Najbolje od ruske kulture je uvijek bilo dio europske kulture.

Ovdje treba ukazati na činjenicu da nikada nisam osjećao svoje židovstvo sve dok ga nisu počeli naglašavati antisemiti na položajima u upravljačkim vlastima: „Ti nisi Rus. Ti pripadaš osobama drugoga reda. Ne treba ti dati posao među nama niti ti treba dozvoliti status studenta-istraživača“. Bilo je to teško za njih, jadne duše. Oni nisu mogli kazati ništa od ovoga otvoreno, a oni koji bi mi poricali osnovna građanska prava bili su obvezni da izvrnu svoje rasuđivanje i smisle sve vrste izgovora.

Tijekom tih godina velikoruski šovinizam i nacionalna netrpeljivost bili su učvršćivani odozgo. Odvijala se kratkovidna i duboko štetna izolacionistička politika protiv „fetišizacije tuđinštine“. Strane riječi su bile zabranjene, znanstvena otkrića i izumi pripisivani su Rusima. Radio, vlak i avion – za sve se tvrdilo da je poniklo u Rusiji. Za tisak se čak tvrdilo da je izmišljen u Kijevskoj Rusiji. Među nama je postojala mračna izreka: „Rusija, postojbina slonova“. Nekolika portreta velikih zapadnih kompozitora uklonjeno je iz velike dvorane moskovskog konzervatorijuma da bi bili zamijenjeni portretima Dargomižskoga i Glinke, čija djela (iako fina na svoj način) gotovo nikada nisu bila izvođena na koncertima u toj sali. Neka vrsta velikog kineskog zida bila je podignuta oko domaće ruske kulture i unutar toga geta proganjano je sve što je bilo svježije, neovisno i živo.

Danas fraza „Rusija, postojbina slonova“ zvuči kao blagi humor, a tada je bila zastrašujuća. Nepopustljiva nastojanja da se naš narod odsiječe od Zapada – od čitave svjetske kulture, bila su ugnjetavajuća. Bili smo sprječavani saznavati o najboljim novim dostignućima u znanosti, filozofiji i društvenoj misli i o novim radovima u umjetnosti i književnosti. Nacija je bila osuđena na provincijalizam i zaostalost. Ako bilo koji oblik usmene ili vizualne umjetnosti nije odgovarao kriterijima usko definiranog realizma bio je napadan kao „formalistički“ i stoga „neprijateljski prema narodu“ i kao takav zabranjivan i proganjan. Moskovski muzej moderne zapadne umjetnosti sa svojom vrijednom zbirkom slika koju su pribavili privatni patroni i kolekcionari prije revolucije, bio je zatvoren. Mnoga njegova remek-djela bila su prodana u inozemstvo. Najbolji kompozitori poput Šostakoviča oklevetani su kao „formalisti odsječeni od naroda“.

U takvom okruženju, historijska znanost nije izbjegla nadzoru. Činovnici u Akademiji i na sveučilištu postali su opsjednuti strahom od utjecaja „buržoaske ideologije“. Bio sam svjedok javnom poniženju profesora Isaka Zvaviča – Nikonov, zet ministra vanjskih poslova Molotova, aktivno je sudjelovao u njemu. Predstava je bila unaprijed pripremljena i bila je strašna za gledanje – besramni karijeristi sipali su bujicu za bujicom pogrda i optužbi na povjesničara već ionako spremnog da prizna svoje navodne ideološke pogreške.

Jedan rezultat ovih progona bio je trijumf neznanja. Čak i na Odjelu srednjovjekovne povijesti studenti i poslijediplomci nisu imali pristup spisima takvih zapadnih povjesničara kao što su Huizinga, Lucien Febvre i Marc Bloch. Čak su i njihova imena bila nepoznata. Za njih se nije znalo ne samo tijekom kasnih 40-ih i ranih 50-ih godina već i mnogo kasnije. Sjećam se kako sam se jednom pozvao na *Jesen srednjeg vijeka* na Historijskom institutu sredinom 60-ih godina tijekom predavanja o odnosu socijalne psihologije i historije. Akademik Skaskin je predsjedavao, nagnuo se k meni i tiho mi rekao: „Huizinga je sjajan“. Ali, neposredno nakon toga, zaključujući diskusiju u vezi moga predavanja, odbacio je i samu ideju o utjecaju psiholoških činilaca na povijest. Bio je uplašen i za to je imao dobar razlog – njegov omiljeni student bio je jednom uhapšen i protjeran zato što je istraživao katoličanstvo. Tijekom diskusije o mome predavanju A. N. Čistozvonov izjavio je da je moja tema dugo vremena pobuđivala interes „specijalista u Pentagonu“. Nazvati ovo „diskusijom“ je velika zlouporaba jezika.

Izolacija od ostatka svijeta započela je kasnih 40-ih godina. Dok smo čitali memoare zapadnoeuropskih putnika o Rusiji, markiza Custinea, na primjer, bili smo neugodno iznenađeni koliko se zemlja malo promijenila. Naročito smo dobro razumijevali psihologiju vladara i onih kojima se vlada. Isto smo iskustvo imali kada smo čitali Gogolja. Grad Glupov u *Historiji grada* Saltikov-Ščedrina djelovao je kao da je uzet iz stvarnog života stoljeće ispred svoga vremena.

Neki kulturološki stereotipi naslijeđeni su iz veoma daleke prošlosti. Netko bi mogao pomisliti da su revolucije iz ranog 20. stoljeća uzdrmale same temelje naše kulture, ne ostavljajući na mjestu niti jedan kamen u zgradi ranijeg načina života. Ali tada je nastupila restauracija pod Staljinom i ponovo je sve došlo na svoje mjesto: ministri, časničke uniforme, *generallissimus*. Oživjele su čak i stare psihološke navike – servilnost, obožavanje činova, ropsko ulizništvo i poslušnost, odsustvo principa, apsolutno nepostojanje bilo kakvog osjećaja časti ili ljudskog dostojanstva. Ove kvalitete otkrivane su na svim razinama u partiji, državi i društvenoj hijerarhiji.

Naravno, sada je lako govoriti o tome. Postali smo oslobođeni našeg straha. Ali tada je bilo suviše jednostavno slomiti ljudsko dostojanstvo pod uvijek zgušnjavajućim slojem straha. Bila je to ljepljiva vrsta straha. Prianjao je uz nas podsjećajući nas na svoje prisustvo čak i kada je izgledalo da za njega nema razloga.

Strah nije bio sve. Povijest Rusije nije gajila i proizvodila građansko društvo, pojedince s osjećajem društvene odgovornosti. Izvan veoma ograničene (zapadnjački orijentirane) grupe, ona nije proizvodila ljude sa razvijenim osjećajem pojedinačnog dostojanstva. Ideju individualne vrijednosti zamijenio je osjećaj stada, pripadnosti većem, nadosobnom grupiranju. Svako ponašanje koje je podređivalo pojedinca masi odobravano je, ohrabrivano i pohvaljivano. Tijekom tih godina ritualne riječi „partija“ i „domovina“ počele su se pisati velikim slovima baš kao što se i vođino ime izgovaralo s jednim ekstatičnim malim uzdahom.

Božansku auru vođe, ne samo Staljina već i nekih njegovih nasljednika, nisu proizvodili samo propaganda i političko lukavstvo. Fenomen je dublji. U ovom sustavu svijesti, moć zaista zadobija sakramentalnu potentnost. Odatle kult Lenjina, analogan onome o svetom monarhu i nebeskom zaštitniku. Zbunjujući kult njegovih ostataka u mauzoleju vraća nas u vrijeme

egipatskih faraona ili, bliže, u vrijeme poštovanja svetačkih relikvija. Ovo nije ostvareno samo posredstvom političkog djelovanja i strategije partijskih šefova koji su još nedavno (pišem u ljeto 1989. g.) smatrali svetogrđem prijedlog da se pokapaju zemaljski ostaci osnivača partije i države. Tijekom mnogo desetljeća beskrajni redovi običnih hodočasnika pohodili su mauzolej! Očigledno, socijalističko društvo ima potrebu za svetim relikvijama u svome središtu. Ne trebamo se iščuđavati samom fenomenu već činjenici da ostaci ne čine čuda!

Da ponovim – istraživanje povijesti Bizanta postupno je počelo izazivati u meni osjećaj unutrašnjeg protesta. Modeli ponašanja tako tipični za pojedina razdoblja ruske povijesti očigledno nisu nastali kao odgovor samo na tatarski jaram – zajedno sa sudbinom i kulturom, oni su naslijeđeni od Bizanta.

Ovo je naročito vidljivo u odnosu između države i crkve koji je uspostavljen u Istočnom Rimskom Carstvu odakle je prenesen u Rusiju. On je potpuno drugačiji od odnosa između svjetovne i duhovne vlasti na Zapadu – ne ravnoteža, opozicija i interakcija dvaju sila već servilnost duhovnih poglavara prema državi. Ova potpuna ovisnost crkve od države ostala je nepromjenljiva tijekom ruske povijesti bez obzira na bilo kakve promjene u društvenoj strukturi. Naravno, postojali su izuzetni pojedinci i izuzetne grupe pojedinaca koji su imali hrabrosti da se ne podrede, ali je pravoslavna crkva u cjelini, kao institucija, uvijek provodila i nastavljala provoditi posebnu funkciju u sustavu društvene kontrole nad podanicima države.

Nije manje upadljiva razlika u istočnom i zapadnom odnosu između države i gradova. Gradovi ranog Bizanta bili su u svakom pogledu daleko u prednosti u odnosu na gradove zapadne Europe kao bogata središta trgovine, zanatstva i civilizacije a ipak su ih ugušili carska i lokalna uprava – u isto vrijeme kada su slobodne gradske komune na Zapadu ustanovljavale svoje mjesto u političkom i ekonomskom životu kao centri tog novog previranja aktivnosti i razvoja koje je postavilo Zapad za prethodnika svjetske povijesti.

Prije mnogo godina, Aleksandar Každan je predložio svoju teoriju o „posebnoj“ vrsti bizantskog „individualizma“ koji se odlikovao visokom razinom vertikalne društvene pokretljivosti posredstvom koje je običan građanin mogao steći visok položaj pa čak (kao što se povremeno događalo) i da završi na prijestolju. Pokretljivost je djelovala u oba smjera i dozvoljavala čovjeku da padne kao i da se uzdigne – jednog ne tako lijepog dana, velikaš

bi mogao biti lišen svoje moći, položaja, posjeda, slobode pa čak i života. Neke obitelji i klanovi uzdigli su se naprijed a drugi su skliznuli u pozadinu. Danas, jedan car zuri sa visine na svoje podanike na koljenima, ulizničke robove. Sutra, on može biti osuđen na smrt ili oslijepljen, kastriran i prognan u udaljeni samostan.

Priča je poznata. To je jedna čudnovata vrsta „individualizma“. Ona nema ništa zajedničko s individualizmom koji se pojavljivao u isto vrijeme na srednjovjekovnom Zapadu. Njoj je nedostajalo ono što je predstavljalo suštinu zapadnjačkog individualizma, bio je to individualizam bez bilo kakvog osjećaja i priznanja za pojedinca. On nije bio utemeljen na poštovanju prava pojedinaca, prava koja su proizlazila iz društvenog položaja te osobe. Takav status bio je potvrđen u staleškom principu koji je bio mnogo snažniji i razvijeniji u zapadnoj nego u istočnoj Europi.

Uvjeren sam da je feudalizam postojao samo na Zapadu, a ne u Bizantu ili Rusiji. Nazivati društvene strukture u Bizantu ili Rusiji „feudalnima“ predstavlja rastezanje pojma. Glavna odlika stvarnog feudalizma nalazi se u priznavanju da svaki član društvene hijerarhije – od monarha do sitnog plemića pa čak i zavisnog seljaka – ima poseban skup dužnosti koje su utvrđene zakonom ili običajem. Obavljanje ovih dužnosti i vršenje ovih prava služilo je kao jedna vrsta zaštite položaja svakog pojedinca. Feudalizam nije zasnovan na proizvoljnoj vladavini već na strukturi zakonitih odnosa i, u normalnim okolnostima, zakonitost je sačuvana i poštovana. Tako je na svakom stupnju društveni i zakonski okvir predstavljao implicitni sustav vrijednosti – u stvarnom životu, naravno, moglo je doći do bezbroj povreda.

Svjestan sam da neće svi prihvatiti moju tvrdnju da je feudalizam postojao jedino na Zapadu. Bilo bi previše očekivati opću suglasnost – sve počiva na definicijama koje povjesničari izaberu primijeniti. Posebno se sjećam jedne definicije koja nije iscrpna a sada je možda izvor blage nelagode čak i za njenog izumitelja, Georgesa Dubyja. Sa svojim dubokim poznavanjem društvenih i ekonomskih aspekata feudalizma, Duby se ipak opredjeljuje definirati feudalizam kao naročiti tip mentaliteta, stanje svijesti. On je bio u pravu – feudalizam je bio upravo to.

I ja postavljam sebi pitanje: može li netko zamisliti Magna Cartu u Bizantu ili Rusiji? Je li moguće zamisliti da bi bizantski imperator ili ruski car mogao sebe smatrati, ili bi ih drugi mogli smatrati kao *primus inter pares*? Ili

da se zavisni seljak – kmet u Rusiji, može žaliti na svoga gospodara državnom sudu – pravo koje su uživali engleski vilani još u 12. i 13. stoljeću? Stvarna vjerojatnost uspjeha ili propasti u jednom ovakvom postupku je potpuno irelevantna za raspravu: važna točka jest princip koji je barem dozvoljavao mogućnost takvih obraćanja državnim sudovima. Kao i pitanje, je li moguće zamisliti Canossu u istočnoj Europi? Samo pitanje zvuči apsurdno. U suštini, sva ova pitanja su apsurdna – netko bi se mogao isto tako zapitati jesu li u Rusiji Ivana Groznog (ili Petra Velikog) postojala bilo kakva gospoda?

Ovakvi prijedlozi očigledno su neprikladni pa čak i neumjesni. Mi se bavimo sa dvije odvojene kulture, dvije različite religijske i političke tradicije, a odatle i sa dva različita tipa fundamentalnog mentaliteta.

Možda mi nije sve bilo ovako jasno 1947., ali sam već imao snažan osjećaj za ovaj kontrast. Osjećao sam da se bavim s temama i fenomenima koji nisu izgubljeni u dalekoj prošlosti već su, čak i s novim oznakama, zadržali vitalnost i čvrstinu. O takvim stvarima nije se moglo otvoreno pisati ili govoriti. Zato sam se žudio vratiti svojim Anglosaksoncima.

Odlučio sam se obratiti akademiku Kosminskom sa zahtjevom da mi se dozvoli da napustim Bizant i da se vratim Britanskim otocima. Tijekom uobičajenih (i rijetkih) posjeta svome mentoru moja prva dužnost bila je da se raspitam za njegovo zdravlje. On bi govorio lagano i nekada su se ovi uvodni razgovori otezali toliko dugo da ih je akademikova žena (ne naročito ugodna gospođa, ako se dobro sjećam) prekidala i govorila: „Mladi čovječe, vi zamarate Evgenija Aleksejeviča“. Zbunjen njenom upadicom, on bi odgovarao: „Nadežda Nikolajevna, pričamo o poslu“.

Ipak, ovom prilikom razgovor je tekao sasvim drugačije. Prije no što sam zaustio pitati mogu li napustiti Bizant, Kosminski je priopćio: „Volio bih da se nakon svega vratiš povijesti srednjovjekovne Engleske“. I tako je i bilo.

Tijekom narednih 40 godina od tog razgovora proučavao sam društvenu povijest Engleske, zatim povijest Norveške i Islanda i ranu povijest Germana i Franaka. Naposljetku sam shvatio nužnost istraživanja povijesti kulture i mentaliteta – sustav društvenih odnosa i funkcija ne može se razumjeti ako se ne zna nešto o svijesti i emocionalnom životu naroda u tom društvu. Ali, da bi se ostvario čak i mali prodor u mentalitet, mora postojati doza simpatije i suosjećanja. Drugim riječima, mora se imati nešto zajedničko s takvim ljudima, mora se razumjeti njihov sustav vrijednosti. Meni je osob-

no bilo lakše stupiti u takav dijalog s narodima koji su ispovijedali latinski oblik kršćanstva (bili oni stanovnici Francuske, Engleske ili Norveške) nego s narodom Bizanta.

Zbog toga ja nisam bizantolog.

Ipak, ništa od ovoga na bilo koji način ne umanjuje moje divljenje prema znanstvenicima koji su dovoljno hrabri da pristupe zagonetkama bizantske povijesti – možda tim ljudima polazi za rukom da nadiđu svoje vlastite naklonosti i simpatije ili im je možda podaren talent koji im omogućava da razumiju ono što ja nisam bio sposoban primijetiti.

Vjerojatno je moja nesreća što se ne mogu napregnuti kako bih nadvladao osobne simpatije i antipatije i pristupio istraživanju takvih tema bez ljutnje ili predrasuda. Meni upravo nedostaje ta viša objektivnost koja predstavlja jednu suštinsku kvalitetu bilo kojeg velikog povjesničara, a kojom se Aleksandar Každan opravdano odlikuje. *Mea culpa, mea maxima culpa.*

Aron Gurevič

Dvostruka odgovornost povjesničara

Ja sam povjesničar u zemlji u kojoj nije samo nemoguće reći kakva će biti budućnost već u kojoj je i sama prošlost, kao što netko reče, podložna promjenama. Ova zemlja trenutno prolazi kroz ranije nezabilježenu krizu koja je preokrenula njen materijalni i politički kao i duhovni život. Kriza, čiji korijeni sežu unazad desetljećima, učinila je život praktično nepodnošljivim za mnoge građane. Ipak, povjesničaru, kao i filozofu i sociologu, kriza pruža nesvakidašnju priliku. Kao posljedica potresa koji su protresli nekadašnji Sovjetski Savez, otkriveni su ranije skriveni slojevi povijesti i snage koje su ih podupirale. Takvi slučajevi ne ukazuju se često. Znanstveniku koji nastoji proniknuti u tajne izvore događaja koji su izašli na vidjelo, Rusija predstavlja divovski i jedinstveni „laboratorij“. Premda je nakon događaja lakše prosuđivati o razmjerima kataklizme, shvatiti njen dublji značaj, to suvremenika koji sudjeluje u povijesnim događajima ne oslobađa dužnosti da pokuša razumjeti prirodu promjena koje se odvijaju, u mjeri u kojoj je to moguće.

Naše društvo, tako dugo obuhvaćeno čeličnim stiskom jedne neumoljive ideologije, nije posjedovalo predodžbu o osjećanjima i duhovnim uvjetima koji postoje rame uz rame s idejama i službenom dogmom, državnim planovima i vladinim zakonima – da u dubinama ljudske svijesti postoji pogled na svijet koji određuje pojedinačno i kolektivno ponašanje. Mentaliteti, neslužbeni vrijednosni sustavi, i osobna uvjerenja, bili su ignorirani, poricano je čak i njihovo postojanje i prekrivano fasadom *aparata*. Na ovaj način, stvorena je varljiva slika naroda i države, na ovaj način oblikovane su pogrešne predodžbe ideologa, i povjesničara među njima, u pogledu na prirodu povijesnog procesa. I tako se dogodilo da je sva lava, skrivena u dubinama povijesti, iznenada provalila van i postala vidljiva usred bijela dana, obuhvaćajući političare, povjesničare i znanstvenike a da oni toga nisu bili svjesni. U isto vrijeme, marksistička historiozofija, kojoj je prije toga bilo podčinjeno historijsko mišljenje, potpuno je izgubila kredibilitet ostavivši iza sebe filozofsku prazninu koja je popunjavana svime što je bilo na raspolaganju – od misticizma i okultizma do agresivnog šovinizma. Ova kombinacija manipuliranog povijesnog sjećanja i nostalgije kao posljedice propasti

sovjetskog carstva, uzrokovala je da slika prošlosti bude podvrgnuta najneočekivanim i proizvoljnim rekonstrukcijama. Shvaćena površno i podložna zloupotrebama, sloboda misli preobrazila se u neodgovornu popustljivost. Novi mitovi stvoreni su od kostiju starih – mitovi u koje su se, u osnovi, prerusili kompleksi kolektivne inferiornosti i ranjeni imperijalizam.

Izazov današnjice je stvaranje demokratskog društva sposobnog da sudjeluje u našoj globalnoj civilizaciji. Ipak, ni političari ni povjesničari ne bi trebali izgubiti iz vida posebnosti i društveno-psihološko zaleđe koje je prevladavalo ruskom poviješću u prošlosti i koje je, nevidljivo ali snažno, i dalje prisutno u svijesti suvremenih generacija. Samo još prije 130 godina Rusija je bila zemlja općeg kmetstva i despotizma, temeljne vrijednosti građanskog društva kao što su privatno vlasništvo, vladavina prava, osobne slobode i poštivanje ljudske ličnosti bile su ili u potpunosti odsutne ili su postojale na samoj margini društvene svijesti. Moramo se, također, prisjetiti da se ubrzo nakon Oktobarske revolucije 1917. ropstvo iznova pojavilo u vidu kolektivizacije i gulaga. Što se tiče parlamentarne vladavine – mora se priznati da njeno značenje i ulogu jedva razumiju i sami članovi parlamenta i da postoji učestala tendencija da se parlament brka sa *vijećem* drevne Rusije ili sa skupštinom članova Komunističke partije Sovjetskog Saveza u kojoj su prije samo tri godine bili gotovo svi današnji zastupnici. Kao što se izrazio Fernand Braudel: „mentaliteti su zatvor u kojima je zaključano *dugo trajanje*“, oni se mijenjaju izrazito polagano. Uvođenje demokracije i parlamentarizma u zemlju u kojoj su oni nepoznanica, jest prilično utopijski projekt. Sve ove okolnosti stvorile su nove probleme za državne službenike i političare, za čije rješavanje oni ni na koji način nisu pripremljeni. Ipak, to ne znači da su u pravu demagozi koji poriču mogućnost da se Rusija razvija prema demokratskom modelu. Jednostavno, mora se shvatiti da su ogromne teškoće pred nama i da se moramo posvetiti njihovom nadilaženju.

Mogu li povjesničari, koji rade u uvjetima koji sadrže u sebi potpuni prekid sa sovjetskom prošlošću, nastaviti držati se pozicija čiji su kriteriji, metodologija i vrijednosti bili naslijeđeni iz, sada diskreditirane, komunističke ere? Rusko društvo nalazi se danas na raskršću. Dezorijentirana i poljuljanih vrijednosti, Rusija danas ima potrebu za novim misliocima i novim povjesničarima. Jesmo li onda pripremljeni, ako već ne da rješavamo nove probleme, onda da ih barem formuliramo makar i u preliminarnom obliku?

Prije no što potražimo odgovor na ovo pitanje, osvrnimo se na relativno blisku prošlost.

Prazna ladica povjesničara

Sredinom 1980-ih s usponom *glasnosti* (razdoblja relativne slobode izražavanja), značajni književni časopisi počeli su objavljivati djela ruskih pjesnika, književnika i filozofa koja su do tada bila zabranjena ili su bila potpuno nepoznata (u najboljem slučaju, bila su objavljena u inozemstvu i prokrijumčarena u Rusiju). Desetljećima skriveno duhovno i umjetničko bogatstvo odmah je ostavilo dojam na čitatelje. Tijekom čitavog razdoblja koje je uslijedilo nakon Oktobarske revolucije, ruska književnost nastavila je živjeti. Stvaraoci poput Osipa Mandeljštama, Borisa Pasternaka, Ane Ahmatove, Mihaila Bulgakova, Vasilija Grossmana, Aleksandra Solženjicina i drugih, nikada nisu prestali pisati. Osim toga, usprkos staljinističkom teroru i mračnjaštvu u godinama stagnacije za vrijeme Brežnjeva, oni nisu činili ideološke kompromise – ovaj tajni intelektualni život nikada nije prestao pulsirati.

Na strani povjesničara, bilo je logično očekivati objavljivanje ranije skrivenih rukopisa na kojima su oni radili tijekom desetljeća reakcije. Ipak, nije se dogodilo ništa poput toga. Ladice povjesničara bile su prazne. Krajem 1980-ih i početkom 1990-ih, nije se pojavilo ništa, ili gotovo ništa, što bi obogatilo historijsku znanost u Rusiji, izuzev objavljivanja arhivskih dokumenata i različitih djela namijenjenih popunjavanju „praznina“ u povijesti sovjetske Rusije.

Rijedak izuzetak predstavljalo je istraživanje koje je obavio ugledni stručnjak za povijest Rusije, Aleksandar Zimin. U nekoliko svojih monografija Zimin je hrabro, u danim uvjetima razdoblja, predložio novi način sagledavanja čitavog niza problema vezanih za rusku povijest 15. i 16. stoljeća. On je prvi postavio pitanje je li postojala moguća alternativa aktualnom povijesnom razvitku Rusije, tj. je li političko ujedinjavanje zemlje moglo biti usredotočeno oko nekog drugog središta kneževske vlasti a ne oko Moskve. Njegovi radovi objavljeni su tek nedavno, 10 godina nakon njegove smrti. Ipak, i još jednom, slučaj Zimina bio je, praktično, jedinstven.

Iako je *perestrojka* dozvolila upoznavanje s novim materijalima i oslobodila povjesničare obaveze da se, svaki put i bez značaja, pozivaju na stavove

„klasika marksizma-lenjinizma“, ruski povjesničari su se, ustvari, nastavili pridržavati ranijih metodoloških pretpostavki. U novoj društveno-političkoj i ideološkoj atmosferi, ruska historiografija nije načinila bilo kakav napredak. Ona nije bila sposobna iskoristiti slobodu koja joj je dodijeljena. Što je izvor znanstvene plašljivosti i teorijskog osiromašenja većine povjesničara?

Povjesničari iz 1960-ih

Vratimo se u vrijeme od prije neka tri desetljeća, intelektualnom i moralnom buđenju kasnih 1950-ih i desetljeću 1960-ih. Ovo buđenje bilo je djelomice rezultat živih metodoloških rasprava koje su uslijedile nakon osude (staljinističkog) „kulta ličnosti“ na 20. kongresu Komunističke partije Sovjetskog Saveza. Ne može se precijeniti oslobađajući i poticajni učinak koji su ove rasprave imale na intelektualni život. Dogmatizam staljinističkog razdoblja bio je konačno, u velikoj mjeri, napušten ili je, barem, bio doveden u pitanje. Napredovale su nove hipoteze i znanstvene ideje. Bez sumnje, povjesničari iz 1960-ih učinili su mnogo da pripreme temelj za slobodniju analizu povijesnog procesa. „Otopljanje“, međutim, nije dugo trajalo i u drugoj polovini 1960-ih, naročito nakon sovjetske invazije Čehoslovačke, nastupilo je novo i trajno ideološko „zamrzavanje“. Svakako, nisu bili izgubljeni svi dobici s početka 1960-ih, ali je, uopćeno govoreći, historiografija zapala u letargiju.

Osim toga, povjesničari iz 1960-ih, po mom shvaćanju, nisu postavili središnja metodološka pitanja. Ustvari, dok danas procjenjujem rasprave tijekom proteklih 30 godina, shvaćam koliko su one bile jednostrane i uske. Bilo je to, naravno, neizbježno i razumljivo. Premda su odbacivali ili su dovodili u pitanje mnoge opće generalizacije ruske marksističke Vulgate (čija je dominantna tema bilo „novo i produbljeno čitanje Marxa“), povjesničari iz 1960-ih nisu se dotakli latentne epistemologije marksizma koju je Marx posudio od Hegela a koja je odbacila kantovsku problematiku i njenu neokantovsku formulaciju. Uvjereni u svemoć znanstvenog znanja, marksisti nisu naginjali analizi ograničenja pojmovnog aparata koji su koristili. Isto tako, Hegelov i Marxov panlogizam, svojom nezainteresiranošću za složeni odnos spoznajnog subjekta i objekta spoznaje, savršeno se slagao s pozitivizmom ruskih marksističkih povjesničara. To je, nažalost, osudilo sovjetsko historijsko mišljenje na metodologiju zasnovanu na otkrićima znanosti iz

kasnog 19. stoljeća. Ovo zaostajanje i stagnacija bili su pogoršani gotovo potpunim nepoznavanjem suvremene historijske misli izvan granica Rusije. Nedostatak znanja stvorio je određeni intelektualni provincijalizam koji, za-pravo, traje do današnjeg dana.

Opasnost od držanja po strani od neokantovske teorije spoznaje, dobro su razumjeli ugledni ruski povjesničari iz ranijeg razdoblja. Primjera radi, krajem 1920-ih, medievist Dimitri Petruševski, u uvodu jedne od svojih knjiga, naglasio je ogromnu važnost ideja Heinricha Rickerta i Maxa Webe-
ra za historijsko istraživanje. Nažalost, ova hrabra demonstracija intelektu-
alne neovisnosti odmah je imala za posljedicu njegovo ušutkivanje. Njegova
objava imala je učinka koliko i plač u pustinji: sva sovjetska djela o filozof-
skim i metodološkim pitanjima koja su nakon toga objavljena nastavila su
odbacivati i opovrgavati neokantovsko mišljenje. Sve doskora, u Rusiji nitko
nije objektivno proučavao „kulturne znanosti“, što su predložili neokan-
tovci početkom 20. stoljeća. Zbog toga, tobožnja „marksistička historijska
znanost“, na koncu, nije postala ništa drugo od pozitivizma preodjenutog u
marksističku frazeologiju.

Prema tome, tijekom *glasnosti*, povjesničari su se pokazali kao plašljiviji
i ideološki pokorniji od pjesnika i književnika. Kako objasniti ovu razliku u
ponašanju? Možda time što su povjesničari bili bliže središtima moći te ih je
bilo lakše kontrolirati? Svakako, pisci nisu bili slobodni pisati o svemu što
im je bilo volja. Ipak, oni nisu bili neprestano dužni pozivati se na „očeve“
marksističke crkve, dok se povjesničari nisu mogli osloboditi ovog rituala.
Mora se dodati da su većini njih, ipak, bile potrebne ove ideološke „pošta-
palice“.

„Idealni tip“ i „društveno-ekonomska formacija“

Jedan ugledni francuski povjesničar izjavio je tijekom 1980-ih da Marxo-
ve i Lenjinove ideje uopće nisu „intelektualna luđačka košulja“ za sovjetske
povjesničare, već da su prije pozitivne upute koje im pomažu u njihovim
istraživanjima. Nema nikakve sumnje da je marksizam izvršio dubok utjecaj
na suvremenu historijsku znanost. Ipak, je li naš slavni francuski kolega doi-
sta u pravu? Marksistička historiozofija prisiljavala je povjesničare da illustri-
raju opće povijesne zakone – zakone koje je formulirala sama marksistička
historiozofija, zabranjujući povjesničarima da se udaljavaju od sveobuhvat-

nog okvira koji su osiguravali uzastopni stupnjevi „društveno-ekonomskih formacija“. Na taj način, pojam „formacije“ shvaćan je kao objektivna zbilja. Pogodnost ovog sustava leži, pored ostalog, u njegovoj izvanrednoj jednostavnosti. Hipoteza da materijalno-ekonomska „baza“ određuje ideološku i političku „nadgradnju“ ponudila je jednu vrstu praktičnog „glavnog ključa“ za pojednostavljeno objašnjenje duhovnog života društva.

S druge strane, „idealni tip“ Maxa Webera ne nastoji biti više od spoznajnog instrumenta, znanstvenog modela („utopijskog ideala“ istraživanja) koji povjesničaru može biti od koristi prilikom proučavanja povijesnih pojava. Ovaj model ne „drobi“ konkretni materijal na koji se primjenjuje. Nasuprot tomu, sam se model može mijenjati i, kada je nužno, povjesničar ga može odbaciti ako je on u suprotnosti s konkretnim dokazima. Upravo divergencija između stvarnih podataka i „idealnog tipa“ omogućava svježije uvide pa čak i nove generalizacije. Naglašavajući utjecaj religije i drugih duhovnih struktura na društveni život i proizvodnju, autor *Protestantske etike i duha kapitalizma* postavio je čovjeka – njegovo mišljenje, osjećanje i djelovanje, u središte historijskog istraživanja.

Suprotnost između konkretizirane apstrakcije „društveno-ekonomske formacije“ („sredstava za proizvodnju“) i „idealnog tipa“ je izrazita i nepopustljiva. Podvrgavajući se dogmi koja im je bila nametnuta, sovjetski povjesničari lišili su se svoje slobode kao znanstvenika. Za velik broj njih ovaj nedostatak intelektualne neovisnosti bio je kombiniran s osjetnim cinizmom.

Za stotine, ako ne i za tisuće sovjetskih povjesničara, „kritika buržoaske historiografije“ postala je sredstvo opstanka. Koliko je njih zbilja vjerovalo u mnogo hvaljenu „superiornost sovjetske znanosti“ a koliko njih su bili samo cinici i oportunisti? Samo Bog zna. Navedimo tek jedan primjer: u vrijeme objavljivanja *Apologije historije* Marca Blocha u Moskvi 1973, jedan od stupova službene sovjetske historiografije otvoreno je rekao da je „prevođenje *Apologije historije* politička greška...“.

Koliko sam puta čuo svoje kolege kako se žale da im nije dopušteno pisati o onome što žele? „Ograničava nas cenzura“, govorili su. Bila je to, nesumnjivo, istina, s obzirom da su vladini cenzori i činovnici zaduženi za ideološko nadziranje pažljivo držali na oku naša djela. Ipak, ovakvo rasuđivanje je i ekstremno pojednostavljivanje stvarne situacije. U zbilji, većina autora povijesnih djela prakticirala je autocenzuru, što znači da radovi koje

su objavljivali nisu bili izlagani opasnosti od službene zabrane. Osim toga, tko ih je primoravao da objavljuju djela u suprotnosti sa svojim vlastitim uvjerenjima?

Ipak, budimo oprezni kako ne bismo sve sovjetske povjesničare strpali u isti koš. Oni su, zapravo, bili vrlo raznolika grupa – ovo naročito treba shvatiti mlada generacija povjesničara. Prije nekoliko godina, tijekom seminara koji sam vodio, mladi povjesničar koji je u svome radu analizirao metodološke pretpostavke na kojima se zasnivao rad sovjetskih povjesničara, završio je time što ih je odbacio kao znanstveno nekonzistentne. U mjeri u kojoj su ove premise bile ekstremno uske i jednostrane, on je bio nesumnjivo u pravu: dokaz predstavljaju nezadovoljavajući rezultati koje je proizvela ova vrsta historiografije. Zaista je preostalo malo vrijednosti, sada je to u velikoj mjeri leš. Ipak, isti mladić nije uzeo u obzir da je drama ideja koja se odražava u njihovim djelima – ideja koje su bile toliko kritizirane a danas su odbačene, također bila i drama ljudi, znanstvenika koji su se našli u jednoj neizdrživoj situaciji. U takvim uvjetima, sovjetski povjesničari, izuzev nekolicine rijetkih izuzetaka, nisu mogli odgovoriti svojoj ulozi posrednika između onih koji su nekada živjeli i svoga vlastitog društva. Situacija je bila ista u čitavom socijalističkom taboru izuzev, možda Poljske, koja je predstavljala sretni izuzetak.

Povijest i društvo

Na početku moje karijere, historijska djela bila su namijenjena dvjema kategorijama čitatelja: na jednoj strani, uskom krugu stručnjaka, i na drugoj, cenzorima i ideološkim kontrolorima. Između povjesničara i društva nije postojao „uzajamni odnos“, odnos prirodan i suštinski za obje strane. Ova veza je bila prekinuta, što je imalo za posljedicu da je historijska disciplina bila i neplodna i neučinkovita. Može li povjesničar današnjice nastaviti ignorirati ovu vezu?

Huizinga je smatrao da je historija jedan od načina na koji društvo stječe znanje o sebi. Radi ovog cilja povjesničari se implicitno oslanjaju na pojam „drugoga“ posredstvom koga se današnji ljudi mogu usporediti sa ljudima iz prošlosti. Ljudski rod se promijenio tijekom povijesti, današnji čovjek nije onaj od jučer, njegov pogled na svijet i sustavi društvenog ponašanja na koje on utječe, također se razvijaju. „Drugi“, čovjek iz udaljene ili iz bliske proš-

losti, jest enigma koju teško možemo „riješiti“, ali ipak je moramo pokušati objasniti. Najveći grijeh povjesničara je kada pokušava ljude iz drugog razdoblja predstaviti kao istovjetne sebi i svojim suvremenicima. „Drugi“, ipak, ne znači „tuđinac“. Ovaj „drugi“ na mnogo načina liči na nas, ali je posebno važno da se razlike učine razumljivim. „Promjenljivost“ je osnovni postulat historijskog razumijevanja.

Između nas i ljudi iz prošlosti postoji dijalog. Pitanja koja postavljamo ljudima iz drugih kultura i civilizacija jesu pitanja koja zaokupljaju nas, ona se odnose na našu vlastitu kulturu: ne možemo postavljati nikakva druga pitanja. Svako razdoblje donosi sa sobom svježija pitanja u odnosu na prošlost, mi nikada ne prestajemo postavljati pitanja ljudima iz prošlosti. To je način na koji napreduje historijska spoznaja. Pojam dijaloga nije metafora. Vjerujem da se on mora shvatiti doslovno.

Tijekom 1950-ih, nakon što sam od mojih nastavnika naučio analitičke metode primjenljive na društveno-ekonomske uvjete srednjovjekovne Njemačke i Engleske, odlučio sam istovjetnu metodologiju primijeniti na izvore srednjovjekovne Skandinavije. Ipak, brzo sam zapao u teškoće. Premda sam imao pred sobom mnoge i raznolike tekstove, oni su ostajali nijemi, ne dajući odgovore na pitanja koja sam im postavljao u odnosu na eksploataciju seljaštva, strukturu seoskih zajednica i druge teme ove vrste, tradicionalne za marksističku analizu. Moje su se teškoće nastavile sve dok nisam, konačno, počeo oslušivati glasove ljudi koji su, ustvari, pisali tekstove i glasove onih za koje su tekstovi bili pisani. Oni su mi govorili o drugačijim stvarima: o predodžbi svijeta koji je isto toliko bio usmjeren prema prirodi koliko i prema društvenom postojanju, o mjestu čovjeka u svijetu, o njegovim vjervanjima, strastima, ponašanju, o magijskim ritualima, priviđenjima, poganskim bogovima i vjerovanju u drugi svijet. Kada sam konačno počeo shvaćati značenje poruka sadržanih u izvorima, postao sam uvjeren da moja pitanja u vezi materijalnog života i društvene strukture imaju značenje jedino u okviru ovog općeg konteksta. Ova lekcija, kojoj su me podučili Skandinavci iz srednjeg vijeka, imala je za mene znatnu metodološku važnost.

Povjesničar – jedini posrednik između suvremenog svijeta i prošlosti

Kako bi igrao ovu ulogu, povjesničar mora shvatiti dublje intelektualne potrebe društva kojem pripada. On doprinosi stvaranju historijske svijesti svoga društva. To je izuzetna odgovornost i od suštinske je važnosti da on bude u potpunosti svjestan svoje misije posrednika između različitih kultura.

Slika prošlosti koju on crta zavisi od kuta iz kojeg ju promatra. U zavisnosti je li težište na društvenim suprotnostima i klasnim sukobima, na vezama između proizvodnje i vlasništva ili je, alternativno, na načinima poimanja svijeta i oblicima ljudskog ponašanja (čiji kontekst pruža svjež uvid u same društveno-ekonomske strukture), cjelokupna slika prošlosti podliježe promjenama, a mijenja se i sam pristup povijesti. Karakter i sadržaj historijskog znanja o danom društvu ovisi o načinu na koji povjesničar, pod pritiskom vanjskih snaga, razumijeva i predstavlja povijest. Sve doskora, povijest je djeci u sovjetskim školama predstavljana isključivo iz kuta klasne borbe i revolucije, smjene oblika eksploatacije radnika. Zbog toga je duhovni život bio potisnut u drugi red i odstranjen je čovjek kao subjekt povijesnog procesa. I sami budući nastavnici, tj. studenti sveučilišta, stekli su odgovarajuću obuku. Od djetinjstva do zrelog doba, sovjetski čovek bio je obrazovan u duhu klasne mržnje. Danas možemo vidjeti plodove takvog „obrazovanja“.

Mi tek sada doista imamo priliku ponovo napisati školske udžbenike povijesti, oslobođene dogmatizma koji je ubio živu povijest. Ideološka borba prerasla je u borbu za intelektualni razvitak naše djece. Drugim riječima, perspektiva koju društvo prihvaća da bi analiziralo svoju prošlost, ovisi o njegovom shvaćanju sadašnjosti i ideje koju ono ima o svojoj budućnosti.

Ipak, pitanje nije ograničeno na odgovornost koju povjesničar ima prema svojim suvremenicima. On je podjednako odgovoran prema onima koji su već potonuli u vode Lete, prema onima koji nam progovaraju iz povijesnih izvora. Za njih nema povratka iz prošlosti. Zadatak „njihovog oživljavanja“ (da upotrijebimo Micheletov izraz) pripao je povjesničaru. Povjesničar se može sam upustiti u ovaj rizični pothvat, ostajući potpuno svjestan relativnosti svojih napora.

Kriza historijske znanosti?

Nesporno je da je historijska znanost u Rusiji u dubokoj krizi. Ipak, mora se priznati da je kriza, na jedan ili drugi način, pogodila historiografiju u čitavom svijetu. Međutim, moje je mišljenje da kriza nalikuje bolovima prilikom odrastanja. Zar se ona, čak, ne može smatrati normalnim stanjem znanosti? Ustvari, odsustvo krize, kontroverzi i sumnji, bio bi simptom stagniranja. Kao što se izrazio Jan Romein: „Povijest je vječita kontroverza“. U svojoj *Apologiji historije*, Marc Bloch je naglasio da je povijest kao znanstvena disciplina još mlada i da je još *in situ nascendi*. Problem ne proistječe, naprosto, iz rasporeda tehnika kojima se služe povjesničari već iz značajnije činjenice da se historijska znanost tek relativno skoro oslobodila teškog bremena filozofije. Univerzalni sustavi, bilo providencijalne i simboličke teorije srednjovjekovnih povjesničara ili Hegelovi, Marxovi, Spenglerovi ili Toynbeejevi sustavi, bili su poput Prokrustove postelje u koje se od povjesničara očekivalo da „polože“ svoj materijal. Danas je historiozofija, koje god vrste, temeljno diskreditirana (ili se bar možemo nadati da je tako), historijska znanost prestala je biti zatočenik teoloških i metafizičkih konstrukcija *a priori*. Povjesničari su donijeli svoju deklaraciju neovisnosti. Svakako bi bilo glupo poricati znatnu ulogu koju su filozofske teorije igrale u intelektualnom razvoju povjesničara, budući da bi nepoznavanje filozofije i bespomoćni eklektizam samo osudili povjesničara na teorijsku nekonzistentnost. Ipak, tema o „povjesničaru i filozofiji“ izvan je okvira ovog članka i ne možemo je ovdje istražiti.

Započinjući s ovom deklaracijom neovisnosti, povijest mora steći novo intelektualno pravo i da detaljno utvrdi svoju vlastitu teoriju spoznaje. Za razliku od filozofije, sociologije i političke ekonomije, povijest nije znanost o općim zakonima već o konkretnom, pojedinačnom, jedinstvenom i neponovljivom. Pored svega toga, povjesničari koriste pojmove i kategorije koji potječu iz njihove kulture i jezika. Kada koristimo pojmove „društvo“, „civilizacija“, „grad“, „revolucija“, „ekonomija“ itd., mi ih ne istražujemo u smislu općih socioloških i ekonomskih kategorija: mi istražujemo grad u određenom razdoblju, posebnu civilizaciju, danu i konkretnu revoluciju. Naglasak je na onom jedinstvenom i neponovljivom.

Dopustite da ilustriram ovu hipotezu jednim primjerom. Dugo vremena među sovjetskim istraživačima postojala je izražena tendencija da uspore-

de kulture iz različitih regija u namjeri da skrenu pozornost na povratne fenomene za koje se pretpostavljalo da odražavaju opće povijesne zakone. Znanstvenici su nastojali otkriti renesansu u Japanu, u Srednjoj Aziji, u Transkavkaziji, i tada bi je, bez daljeg ustručavanja, „asimilirali“ u zapadnu, europsku renesansu. Od površnih podudarnosti koje su, ustvari, prikrivale fundamentalne razlike, vršilo se potpuno iskrivljavanje konkretnog povijesnog značenja pojma „renesansa“. Nisu li povjesničari koji su tražili sveprisutni feudalizam, od Asirije i starog Babilona do Rimskog Carstva i Kijevske Rusije, pa čak i Afrike, činili istu grešku? Komparativna znanost može se služiti ciljevima koji su u potpunoj suprotnosti jedni sa drugima. Ona može povezati potpuno heterogene pojave i, pod isprikom sličnosti, stići do općih mjesta koja su lišena značenja. Suprotno tomu, kada je Marc Bloch feudalno društvo u Francuskoj uspoređivao sa tradicionalnim društvenim sustavom Japana (dvije strukture koje nesporno posjeduju određenu sličnost), nastojao je otkriti dublju posebnost i jedinstvenost dva predmeta koja je uspoređio. Komparativna metoda kao alat pokazuje svoju punu efikasnost kada se koristi da bi izrazila razlike i posebnosti ili, da se izrazimo drugačije, kada može pokazati što je karakteristično u jednom pojedinačnom povijesnom događaju.

Preusmjeravanje

Nakon Einsteina i Freuda, postalo je neizbježno ponovno promišljanje povjesničareva zanata i njegovih kognitivnih temelja. Povjesničari se ne mogu više ograničiti na ideje koje su formilirane jedino na racionalan način, zapostavljajući emocionalne i iracionalne psihičke fenomene koji se jasno ne izražavaju (ostajem ipak, skeptičan u odnosu na mogućnost primjene psihoanalitičkih postupaka na istraživanje prošlosti, naročito, udaljene prošlosti). Dovodjenje u pitanje racionalnog potaknuto je i zbog Gulaga, Auschwitza i Hirošime. Pojam ljudskog napretka je doživio slom i pitanje „davanja značenja apsurdno“ (izraz koji je upotrijebio Theodor Lessing da definira historiografiju) danas ima drugačije značenje nego što je imalo krajem 19. i početkom 20. stoljeća.

Historijska znanost se polagano oslobađa bremena političko-ekonomskih i socioloških apstrakcija kako bi postala ono što mora postati u modernom svijetu: znanost o čovjeku kao društvenom biću. Historija je, svakako, i

u prošlosti također bila znanost o čovjeku, ali ljudi na koje su se povjesničari usredotočavali bili su oni „prvog reda“ – upravljači, političari, vojskovođe, veliki mislioci, pisci. Drugim riječima, heroji povijesti bile su ličnosti koje su trajno utisnule svoj pečat na povijesni razvitak. Društvena masa, bezimena sudionici u povijesnom procesu, činili su neku vrstu bezlične pozadine nalik koru u staroj grčkoj tragediji. Manjkavosti ovakvih pristupa danas postaju sve jasnije. Velike ličnosti ne djeluju u vakumu, postalo je nužno uzeti u razmatranje društvo u kome one žive, ne kao veliku apstrakciju već kao skup većih i manjih grupa u koje su organizirani oni koje nazivamo „običnim ljudima“. Povjesničar ne može znati, a obično i ne zna, njihova imena i biografije, ali on ne može ne uzeti u obzir da su oni postojali i djelovali, i da su njihovi životi i aktivnosti bili organizirani unutar naročitog okvira, koji su definirali kultura i mentaliteti tog vremena. Pogled na svijet i oblici ponašanja običnih ljudi utisnuli su pečat na djela, ideje i javne izjave istaknutih ljudi.

Povjesničar, stoga, mora pronaći nove načine za proučavanje svoga predmeta, načine koji će mu pomoći da razumije bezimene društvene mase. Nužno je drugačije čitanje izvora kako bi se shvatili svijest i ponašanje „običnih ljudi“ u danom razdoblju. Riječima Jacquesa Le Goffa, povjesničara ne treba zanimati samo Cezarove namjere već i raspoloženje njegovih legionara. On se ne treba baviti jedino planovima Kristofora Kolumba već i očekivanjima mornara na njegovim brodovima. Isto bi se moglo reći i za Klodviga i Karla Velikog. Ne možemo se samo oslanjati na biografije koje su nam ostavili Grgur iz Toursa i Einhard, moramo analizirati i *leges barbarorum*, kapitulare i kartulare, arheološke ostatke, „život“ svetaca, penitencijale i druge materijale koji nam mogu pomoći rasvijetliti društvene odnose, načine života, vjerovanja i etičke norme običnih Franaka.

Historija „odozgo“ po sebi je nedovoljna, ona se mora povezati s historijom „odozdo“. Ovo nije samo stvar proučavanja onoga što se naziva „popularnom kulturom“ (koncept je nužan koliko i neprecizan, pa čak i dvosmislen). Moramo, također, proučiti različite vidove svijesti, pored artikuliranih ideja pojedinaca, povjesničari moraju naučiti i da prodru u tajne mentaliteta, skrivene slojeve kolektivne svijesti.

Istraživanje povijesti „iznutra“

Suštinska etapa u razvoju historijskih znanosti bit će prihvaćanje stano-
višta „iznutra“, tj. istraživanje imanentnih položaja sudionika u povijesnom
procesu, njihovog odnosa prema životu, njihovih mentaliteta i njihovih
sustava vrijednosti. Jasno je da povjesničar ne može izbjeći da primjenjuje
svoje vlastite koncepte na predmete svoga istraživanja niti može izbjeći razvi-
janje generalizacija na osnovu svojih zapažanja utemeljenih na suvremenim
teorijama spoznaje. To mu, ipak, ne daje pravo da zapostavlja sliku svijeta
ljudi čiju povijest proučava. Ako bi postupio tako, onda bi povjesničar na
kraju završio opisujući ih kao automate bez volje, podčinjene djelovanju
apstraktnih društveno-ekonomskih snaga.

Istovremeno, ne treba napustiti tradicionalne pristupe historijskom
istraživanju poput političke povijesti, historije ideja (*Geistesgeschichte*) i
društveno-ekonomskih analiza. Međutim, u svjetlosti ove nove perspektive,
oni neizostavno moraju steći drugačije značenje, odnosno, oni će prestati
biti zatvoreni u sebe. S tim u vezi, čini mi se umjesnim ukazati na naročitu
važnost pojma „povijesni kontekst“. Kada povjesničar postavlja pred sebe
problem, on skicira niz pitanja za istraživanje. Postupajući tako, on mora
jasno shvatiti koje su bitne veze prekinute i koje će, prema tome, ostati
izvan njegovog analitičkog okvira, upravo ovim ograničenjima. Na ovom
mjestu možemo se pozvati na primjer koji sam već ranije spomenuo u
vezi vlastitih teškoća u radu sa skandinavskim izvorima. Nova pitanja koja
sam morao postaviti bila su usmjerena ka stvarnom sustavu vrijednosti tih
Skandinavaca, ka njihovim religijskim i okultnim predodžbama, ka značaju
koji su pridavali zlatu i srebru, koji su za njih odražavali ne toliko oblike
ekonomskog bogatstva koliko opipljive manifestacije „uspjeha“ i „sreće“
određenog naroda. Dublje značenje ovih društvenih veza otkriveno je samo
posredstvom ovog novog, šireg konteksta.

Tradicionalna historiografija proučavala je društvo i kulturu odvojeno,
kao poseban predmet, bez veza ili tek mehanički sjedinjen unutar okvira
modela „baze i nadgradnje“. Možda se najupadljiviji primjer ove dihoto-
mije, još jedne koja pokazuje suštinsko jedinstvo povijesti, može pronaći u
znanstvenim udžbenicima u kojima su poglavlja posvećena kulturnoj po-
vijesti predstavljena kao dodatak izvan glavnog teksta. Ipak, kada bi povje-
sničar razmislio nad pojmom „kulture“, i kada bi se poslužio postupcima

koje primjenjuje kulturna antropologija (tj. kao način opažanja i razumijevanja društvenog i duhovnog svijeta: simbolički sustavi primijenjeni na svijet putem svijesti i reorganizirani na svoj vlastiti način; oblici ponašanja – ekonomskog, političkog, religijskog, umjetničkog, koji su određeni tim sustavima), pristup povjesničara bi se neizbježno promijenio i on bi zapazio unutarnje veze između kulturnih i društvenih aspekata ljudske aktivnosti. Društvo i kultura su dvije strane istog novčića – misao povjesničara je ta koja ih suprotstavlja. Ustvari, kultura i društvo su, inherentno, jedna nedjeljiva cjelina. Zbog toga je razvoj historijske antropologije (više bi odgovarao nezgrapniji izraz – socio-kulturna antropologija) – područje jasno uobličeno tijekom minula dva ili tri desetljeća i poznato kao „nova historija“, unutar okvira tradicionalne historiografije, savršeno legitiman i čak od suštinske važnosti.

Povijest na antropološki način

Historijska antropologija nema namjeru zamijeniti druge žanrove historijskog istraživanja, ona prije nudi nov i prostraniji kontekst unutar kojeg se može istraživati povijest. Po svojoj prirodi historijska antropologija dodaje novu dimenziju našem viđenju povijesti – dimenziju bez koje će povijest izgubiti svoju krepkost i istraživačku snagu. Historijska antropologija usredotočuje se na proučavanje slika svijeta, sustave značenja i temeljne aspekte ljudskog ponašanja koji su skriveni i, prema tome, bez određenog izraza. Ona je zasnovana na ideji da je svo povijesno postojanje konkretan izraz jezika kulture koji su je stvorili; odgonetanje ovog jezika zahtijeva prodiranje u dublje slojeve svijesti – i autora dokumenta, i njegovog ili njenog okruženja.¹

Veza između znanstvenika i prošlosti je izuzetno proturječna. Povjesničar proučava povijest kroz izuzetno složenu izobličavajuću prizmu. Ova prizma upija zrake koje znanstvenik odašilje u isto vrijeme dok ona sadrži signale koje su joj poslali ljudi iz prošlosti. Tada ih povjesničar sintetizira, svaki put na nov način. Drugim riječima, povjesničar, koristeći se povijesnim

¹ Vidi: Aron I. Gourevitch, „History and Historical Anthropology“, *Diogenes*, Vol. 38, No. 151 (1990), 75-89.

izvorima, primjenjuje svoj vlastiti pojmovni okvir na informacije koje treba analizirati. Ovaj okvir je zasnovan na suvremenim standardima ljudske znanosti koja i sama odražava intelektualne norme društva u cjelini. Zar tada ne bismo iz ovoga trebali zaključiti da do susreta povjesničara s razdobljem koje proučava dolazi na vremenskom mjestu koje se isto toliko razlikuje od sadašnjosti koliko i od prošlosti? To je jedinstveno vremensko mjesto koje stvara povjesničar.

Čini mi se da sva ova razmatranja ukazuju na nužnost utvrđivanja jedne naročite historijske epistemologije. Nasuprot historiozofije koja je danas odbačena, posebna epistemologija povijesti koja je ovdje predložena ne bi morala stvoriti jedan univerzalno primjenljivi okvir. Umjesto jednog sustava primijenjenog bez obzira na beskrajno raznolike materijale povijesti, mi predložimo jednu *ad hoc* hermeneutičku metodu koja će se razviti unutar samog procesa istraživanja. Ta metoda trebala bi biti zasnovana i na posebnim povijesnim izvorima koji se istražuju i na analitičkim metodama koje se koriste.

Ka novoj sintezi

Brojni kritičari novih pravaca u pisanju historije, naročito onih vezanih za „novu historiju“, govorili su o razaranju cjelovite slike prošlosti. Ono što smo dobili zauzvrat, tvrde oni, jesu nepovezani dijelovi i komadići. Je li ovaj kriticizam opravdan? Ako je ono što smo dobili umjesto sveobuhvatne slike povijesnog procesa samo opis različitih aspekata mentaliteta, razmatranih neovisno od društvenih struktura, onda je kriticizam dobro utemeljen. S druge strane, ako se ovi društveno-psihološki aspekti mogu uključiti u sveobuhvatni društveno-kulturni sustav, onda se oni mogu smatrati sastavnim dijelovima jedne povijesno konkretne cjeline. U ovom slučaju mi onda nismo svjedoci „kolapsa“ (ili „eksplozije“) historijske znanosti već prije potrage za svježim pristupima historijskoj sintezi, a sinteza je jedini pravac kojem historija danas može stremiti. Istraživanje posebnih mentaliteta je samo sredstvo kojim se produbljuje naše razumijevanje čovjekove prirode – kakva je ona bila tijekom određenih razdoblja povijesti i oblikovana od strane društva i kultura njegova vremena. Stvarni čovjek povijesti – to je središnji problem društveno-kulturne antropologije kada se ona odnosi na historiju. Mentaliteti nisu ništa više od određenih epizoda u ovom procesu.

Idealni povjesničar 21. stoljeća

Pokušao sam načiniti razliku između dva aspekta problema „odgovornosti povjesničara“ –njegove odgovornosti prema društvu kojem pripada i njegove odgovornosti prema ljudima iz prošlosti čiju povijest istražuje. Ipak, njihovo razdvajanje i pojedinačno ispitivanje je teško, ako ne i nemoguće budući da se preklapaju. Međutim, povjesničareva nepristranost, koliko se tiče njegove vlastite epohe, istovremeno zahtijeva da on bude nepristran i prema ljudima koje nastoji „vratiti u život“. Očigledno, budući da pričamo o „ponovnom rođenju“ generacija koje su nestale, ne smijemo sebi dozvoliti da nas ponesu romantične fantazije Micheletovog doba niti bismo trebali pokušavati da se „uživljavamo“ kako bismo „osjetili“ psihologiju ljudi iz prošlosti kao što je činio Dilthey. Ova vrsta nastojanja je isuviše subjektivna. Ono što nas zanima jest razvoj provjerljivih istraživačkih postupaka koji će osigurati povjesničaru nužni materijal da u znanstvenom vidu rekonstruira pogled na svijet, vrijednosne sustave i oblike društvenog ponašanja ljudi u danom razdoblju.

Obrazac povjesničara na kraju 20. i početkom 21. stoljeća (neka vrsta idealnog, poželjnog povjesničara) pojavljuje mi se pred očima u vidu znanstvenika koji zrelo i pažljivo promišlja prošlost, nastavljaajući uvijek usavršavati svoje vlastite spoznajne instrumente. On neprestano iznova vrednuje vlastite ideje i nikada ne zaboravlja kritički propitati pretpostavke od kojih polazi, svoje analitičke metode i vrstu generalizacija s kojima radi. Ovo nije ni Rankeov „veliki očevidac“, ni strogi pozitivistički rob historijskih tekstova, niti nepronicljivi sakupljač svih mogućih i zamislivih činjenica. On je prije mislilac koji uspoređuje vlastiti pogled na svijet, kao i pogled na svijet vlastitog okruženja, s pogledom na svijet ljudi koje proučava.

Povjesničar se nepovratno oslobodio iluzije da napredak koji je ostvarila znanost nju sve više približava istini koja je ostala nepromijenjena tijekom vremena. On jasno razumije da je znanstvena istina, koja generalizira dostignuća suvremenog znanja, uvjetovana pitanjima koja zaokupljaju naše društvo. Iz ovog razloga, ona je povijesno konkretna i bit će prerađena u isto vrijeme i u razmjeru s evolucijom društveno-kulturnih okolnosti. On je otvoren za dijalog između kultura, ustvari, društveni značaj njegovog rada rezultat je ovog dijaloga. Konstituirana na taj način, historijska disciplina je

bolje pripremljena za suprotstavljanje pojavi novih lažnih historijskih mitologija koje pokušavaju preobraziti historiju u sluškinju politike, dominantne ideologije ili vulgarnih predrasuda koje kolaju u javnosti. Sve one mogu samo uzdrmati povjerenje u disciplinu u koju mi moramo vjerovati.

Yelena Mazour-Matusevich

Pisati srednjovjekovnu povijest: intervju s Aronom Gurevičem

Definicije

Yelena Mazour-Matusevich: Postoje deseci definicija srednjovjekovnog razdoblja. Kako biste Vi definirali „srednji vijek“?

Aaron Gurevich: Pojam „srednji vijek“ je odnedavno postao veoma sporan. Ljudi su živjeli u srednjem vijeku a da nisu znali da žive u srednjem vijeku, nasuprot ljudima koji žive u modernom vremenu koji su toga svjesni. Srednjovjekovni ljudi su shvaćali sebe ili kao ljude koji žive u neprekinutoj kršćanskoj povijesti koja je počela u prvom stoljeću naše ere ili kao potomke Rimskog Carstva. Uzgred, sve do 1806, do Napoleona, vjerovalo se da Rimsko Carstvo i dalje postoji. Srednjovjekovni ljudi razumjeli su ove dvije tradicije, jednu rimsku i drugu kršćansku, na veoma složen i kompleksan način zato što su ove tradicije spajali u jedan paradoksalan entitet. Pojam *medium aevum* nastao je tek u 15. stoljeću s nastojanjima da se izvrši periodizacija latinskog jezika. Podjela povijesti u različita razdoblja nastupila je čak i kasnije, u drugoj polovici 17. stoljeća. Moderno shvaćanje pojma „srednji vijek“ je krajnje zbunjujuće. Obično se ovaj izraz primjenjuje na razdoblje od tisuću godina, od 5. do 15. stoljeća. I ja se služim ovom definicijom u praktične svrhe.

Prije nekoliko godina, slavni talijanski povjesničar Massimo Montanari objavio je jednu zanimljivu knjigu (*Kultura hrane: stvaranje Europe*) u kojoj je otvoreno odbio koristiti se pojmom srednjeg vijeka.¹ Prema njemu, povijest starog vijeka trajala je sve do 10. i 11. stoljeća, a srednji vijek nije počeo do drugog milenija. Jacques Le Goff podržava gledište da je srednji vijek započeo oko 3. i trajao do 18. stoljeća. Sada smo stigli do točke kada vam politička povijest daje jednu definiciju, društveno-ekonomska drugu a povijest religije treću itd.... Kada je Le Goff naglašavao da srednji vijek traje sve do 18. stoljeća, on je izgleda naglašavao činjenicu da je u svijesti narod-

¹ Massimo Montanari, *The Culture of Food*, Oxford: Blackwell, 1994.

nih masa srednjovjekovna tradicija nastavila živjeti sve do tog vremena. Na primjer, vjerovanje Francuza da kraljevski dodir može liječiti kožne bolesti trajalo je sve do 1810. godine. Prema tome, definicija srednjeg vijeka zavisi od vaše perspektive i problematike. Bez obzira na naš stav, mi smo vezani za upotrebu pojma srednji vijek, ali svakom povjesničaru treba biti jasno što on razumijeva pod ovim konceptom. Ja osobno vjerujem da je srednji vijek trajao do reformacije.

Ipak, mnogo me manje brine ovaj pojam od pojma feudalizma. Kao što znate, o ovom predmetu napisao sam svoju prvu knjigu *Problemi geneze feudalizma*.² U zaključku sam priznao da „ne znam što je feudalizam i da nisam sposoban ponuditi njegovu definiciju“. Moje kolege-komunisti su me tada kritizirali kao antimarksista, kozmopolita, i sve ostalo što ide uz to. Jedan od mojih kritičara je na sastanku čak ustao i rekao: „Kakva je ovo sramota? Gurevič je napisao čitavu knjigu o feudalizmu samo da bi na kraju rekao kako ne zna što je to?!“. Pa što? Proučavao sam feudalizam više od trideset godina i još sam manje nego ikada u stanju dati definiciju zato što u namjeri da definira predmet čovjek treba odsjeći njegove ruke i noge a vjerojatno i glavu! Prema tome, 2002. čak sam u svome časopisu *Odisej* objavio članak s namjerno provokativnim naslovom: „Feudalizam i srednji vijek: problemi definicije“.³

Prije nekih deset godina Susan Reynolds je objavila važnu monografiju posvećenu ovom problemu. Njena zasluga sastoji se u ponovnom ispitivanju pojma feudalizam.⁴ Naravno, postojali su feudi, lordovi, vladari i vitezovi, ali je izraz *feudalizam* ušao u uporabu krajem 17. stoljeća i to samo u spisima pravnika zainteresiranih za zemljovlasnička prava i zakonodavstvo. Od francuskih pravnika ovaj pojam su preuzeli engleski ekonomisti i francuski filozofi prosvjetiteljstva i tada je postao činjenica tijekom narednih stoljeća. Ipak, morali bismo biti krajnje oprezni u korištenju ovog izraza. Prije svega,

² Арон Гуревич, *Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе*, Москва: Высшая школа, 1970. (Ova knjiga nikada nije prevedena na engleski jezik).

³ Aaron Gurevich, „Feodalism i sredniie veka: problemy opredeleniia“, *Odisei* (2002), 261-294.

⁴ Susan Reynolds, *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

nikada ne bismo trebali zaboraviti utjecaj marksističke teorije na periodizaciju povijesti. Svaki put kada kažemo *feudalizam* mi govorimo marksističkim terminima primjenjujući povijesnu shemu „od primitivnog društva do komunizma“. Jer, prema Marxu, feudalizam nije ništa drugo do stupanj u razvitku čovječanstva. Stoga je pojam feudalizma prepun ideološkog naboja. Uistinu, gdje uočavamo feudalizam? On je postojao samo u zapadnoj i srednjoj Europi. Proširivanje ovog pojma na čitavo čovječanstvo jest nepoštena metoda. Predlažem da potpuno odbacimo ovaj izraz.

To se već dogodilo s pojmom *renesanse* jer, gdje je ona nastupila? U Italiji, u Francuskoj, možda u Engleskoj. Je li se ona dogodila u Kini, Indiji, Japanu, Gruziji, Armeniji itd.? Neki povjesničari su to očajnički pokušavali dokazati, ali su njihovi pokušaji u potpunosti propali. Povijest ne funkcionira u skladu s univerzalnim zakonima kao što su nas marksisti pokušavali uvjeriti, već slijedi konkretne fenomene koji se nikada ne ponavljaju. Svi ovi *-izmi* nikada ne funkcioniraju već samo kvare historijsku znanost.

Ipak, *srednji vijek* i *feudalizam* nisu međusobno ekvivalentni pojmovi. Prije svega, ne možemo govoriti o srednjem vijeku u nekršćanskim zemljama. Srednji vijek je europski i katolički. Također, zbog beskonačne šarolikosti društveno-ekonomskih sustava koji su postojali u Europi tijekom ovog vremena, njihovo svođenje na feudalizam predstavlja neoprostivo pojednostavljivanje. Ropstvo, klanovsko društvo, čak i plemenski elementi, i dalje su postojali tijekom srednjeg vijeka u različitim oblicima. Uzgred budi rečeno, ropstvo je svoj najusavršeniji i najsvirepiji oblik doseglo u SAD-u, kada je rad robova postao glavni čimbenik gospodarskog sustava. Stari svijet nikada nije poznao ovaj nivo surovosti ili ovaj nivo produktivnosti. Isto se može reći i za Rusiju gdje su robovi predstavljali apsolutnu većinu stanovništva. I američki i ruski sustav ropstva propao je krajem 19. stoljeća. U srednjem vijeku, slobodni rad igrao je daleko veću ulogu no što su to ranije povjesničari zamišljali. U mnogim regijama seljaci su tek neznatno bili ovisni ili su u potpunosti bili neovisni od svog gospodara (vlastelina). Vjerujem da je ta raznolikost koegzistirajućih društveno-ekonomskih struktura mnogo karakterističnija za srednji vijek nego što je feudalizam.

Georges Duby

YM: Što mislite o reagiranju francuskih povjesničara na Vaše djelo?

AG: Kada je moja knjiga *Kategorije srednjovjekovne kulture* prevedena na francuski, Georges Duby je za nju napisao predgovor koji je bio prilično pozitivan. Ipak, zamjerio mi je što sam se kretao po suviše širokoj skali a da nisam uzimao u obzir razlike između juga i sjevera, različitih regija i vremenskih razdoblja. Slažem se. Međutim, imam samo dva argumenta u svoju obranu. (1) Da sam uzeo u razmatranje beskonačnu raznolikost srednjovjekovne kulture, knjiga bi postala zbirka fragmenata, gotovo neka vrsta udžbenika. Dobro razumijem da su široke generalizacije prihvatljive samo pod jednim uvjetom: da ja ne namjeravam pisati povijest srednjovjekovne kulture već prije pokušavam prikazati, budući da bolje zvuči na njemačkom, *Weltbild*, što znači srednjovjekovnu sliku svijeta. Georges Duby je jedan od najvećih povjesničara-medievista u 20. stoljeću, čovjek ogromnog znanja. Ipak, on je započeo svoj rad 1950-ih i pripada generaciji francuskih intelektualaca koji su proveli svoju mladost pod utjecajem marksizma. Marksističko rasuđivanje snažnije je u Dubyjevom djelu nego u djelu drugih povjesničara. Odatle on sve povezuje sa društveno-ekonomskim razvitkom. Slažem se da je srednjovjekovno društvo bilo prije sustav u kome su gospodarstvo, ljubav, religija itd. bili izmiješani kao povezani elementi. Stoga, povjesničari trebaju dosegnuti neku vrstu sintetičkog pogleda na ovo društvo, što je veoma teško. Duby je izabrao marksističku strategiju kao neki „organizator“ različitih elemenata.

(2) Također, Duby, poput mnogih francuskih povjesničara, teško da zna što se odigravalo na polju filozofske i historijske misli na drugoj obali Rajne. Nažalost, antagonizam između francuske i njemačke historijske škole nije bio prevladan. Zbog toga on nije čak ni zamijetio, dok me je kritizirao da je, iako ga nikada nije izravno koristio, podrazumijevao pojam *idealnog tipa* koji je stvorio veliki njemački povjesničar Max Weber. Idealni tip predstavlja sažet opis svega onoga što se zbivalo tijekom razdoblja koje povjesničar istražuje. Ipak, idealni tip predstavlja temelj historijskog istraživanja koje uvijek zahtijeva potvrdu posredstvom stvarnog materijala. U procesu istraživanja idealni tip neizostavno je podložan promjenama, a ponekad se može pokazati i kao potpuno irelevantan. Ono što sam napisao u svome djelu

Kategorije srednjovjekovne kulture je karakterizacija idealnog tipa, kako ga je shvaćao Weber, a ne čitave srednjovjekovne kulture.

Kategorija vremena

YM: Vaše ideje o kategoriji vremena smatram najfascinantnijim dijelom Vaše knjige. Jeste li promijenili Vaše stanovište od vremena kada ste napisali *Kategorije srednjovjekovne kulture*?

AG: Ne, nisam promijenio moj stav prema kategoriji vremena. Koliko znam, Mihail Bahtin je bio prvi koji je uveo pojam *chronotopa* ili prije *chronotoposa*.⁵ Međutim, on nije razvio ovaj koncept u svojim knjigama, a njegovi primjeri me nisu uvjerali. Meni izgleda, budući da razgovaramo o pojmu *chronotoposa*, da bismo trebali izabrati materijal koji ilustrira blisku vezu između vremena (*chronos*) i prostora (*topos*). Takav materijal sam pronašao, naprimjer, u *Pjesmi o Nibelunzima*, epu germanskih naroda. U njemu, glavni lik, kada se izgubi u drugačijem *toposu*, odmah gubi sve svoje herojske kvalitete i biva premješten u drugačiji *chronos*. Moje analize *exempla*, poučnih tekstova veoma uobičajenih u srednjovjekovnoj književnosti, također otkrivaju mnoge izraze *chronotoposa*. Ukratko, koncept *chronotoposa* ponudio mi je priliku da podjednako radim i sa pojmovima vremena i prostora u srednjovjekovnoj književnosti.

Ako želite, još jedan primjer *chronotoposa*, prijeporan ali zanimljiv. Povijesni izvori ponovno opisuju istu neobičnu pojavu koja se događala u Italiji od 15. do 16. stoljeća. Kada je papa umro, ljudi u njegovoj najbližjoj okolini ponašali su se na najčudniji način. Čim je umro, svi su napuštali njegovo tijelo, tako da je ono ostavljano samo bez zaštite, dok je u njegovu dvoru i gradu ljude obuzimala panika, neka vrsta privremenog ludila, i oni su počinjali uništavati, paliti i pljačkati sve što su mogli. Ova golema nesreća nastavila bi se sve do trenutka kada bi bio izabran novi papa. Slični događaji nastupali su i kada bi, osim pape, umirale i druge vođe – slučajevi masovne panike i razaranja ponekad su zabilježeni i nakon smrti engleskih kraljeva.

⁵ Vidjeti: M. M. Bakhtin, "Forms of Time and the Chronotope in the Novel," in: Michael Holmquist (ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin: University of Texas Press, 1981, 84-258.

Nakon što sam saznao za ovaj fenomen, pošao sam od hipoteze (budući da povjesničari mogu raditi jedino sa hipotezama – teorije su za prirodne znanosti) koju sam nazvao „luda hipoteza“. Možda je poredak svijeta i trajanje vremena bilo blisko povezano u ljudskim umovima sa ličnošću njihovog vođe – duhovnog ili svjetovnog, u smislu da je ovaj vođa utjelovljavao samo vrijeme. Tako je njegova smrt bila poput rupe, breše, u vremenu. Ovakvi primjeri pomažu nam shvatiti da je fenomen vremena i sam mogao biti određen ne samo posredstvom prirodnih, već također, ili čak prije, posredstvom društvenih i religijskih čimbenika. Jer, u ovim slučajevima, ljudi se nisu naprosto pretvarali u huligane – oni su zapadali u potpunu paniku koja je znak katastrofičnog mentaliteta. Kada govorimo o srednjem vijeku, moramo razmotriti sveprisutno očekivanje kraja svijeta. Ovo očekivanje naziva se eshatološkim mentalitetom. Naprimjer, u Italiji u 13. stoljeću, gomile flagelanata su mučili sebe nastojeći da se pripreme za skori kraj svijeta. Eshatološki mentalitet je blisko povezan s poimanjem vremena.

YM: Jedan primer takvog mentaliteta u novijoj povijesti Rusije odmah mi pada na pamet... moja majka mi je pričala o tome.

AG: O da, znam na šta mislite. Naravno, posljednji primjer ovog mentaliteta je Staljinova smrt kada su ljudi mislili da je to kraj svijeta i kraj vremena. Staljinova smrt dokazala je da eshatološka psihologija i dalje postoji u ruskom narodu. Odatle je pogrešno povezivati ovu psihologiju samo sa srednjim vijekom. Zaista, izraz *srednjovjekovni* koristi se nasumce! Sve što je zaostalo, mračno i nazadno naziva se „srednjovjekovnim“. Ipak, postoje dubine ljudske svijesti koje su mnogo dublje od srednjeg vijeka. Ovaj tip iracionalnosti može se pronaći u plemenskom društvu kao i u komunizmu. Očigledno je da što je više obrazovanje kulture utoliko se više kontrolira ovaj iracionalni stratum. Međutim, pogledajte šta nam se dogodilo! Gruzijac koji je teško govorio ruski, neobrazovan i intelektualno inferioran u odnosu na ostatak svoje vlastite grupe, postao je idol velike nacije usprkos njenim prilično nacionalističkim tendencijama! Kako se to moglo dogoditi? Što je ovu naciju učinilo predisponiranom za to?

YM: Zašto ste svoju knjigu naslovili *Kategorije srednjovjekovne kulture*? Naslov upućuje na Aristotela...

AG: U pravu ste. Uzgred, prilično sam nesretan zbog naslova *Kategorije srednjovjekovne kulture*. Trebao sam svoju knjigu nazvati *Srednjovjekovna slika svijeta*, zato što sam pisao samo o principima kulture od njenog temelja ili osnove ne pokušavajući obuhvatiti svu njenu raznolikost.

Ideja ličnosti

YM: U *Porijeklu europskog individualizma* definirate pojam ličnosti kao proizvod kršćanstva. Je li ideja ličnosti postojala u nekršćanskoj kulturi?

AG: Sve više i više mi je bliska misao da je koncept ličnosti ili individualnosti, način na koji ga mi sada razumijevamo, proizvod kršćanstva. U drugim kulturama, ideja ličnosti je daleko manje istaknuta. Ipak, nakon Jacoba Burckhardta, često se smatra da je renesansa bila ta koja je iznjedrila pojam ljudske ličnosti. Obično se vjeruje da su se prije humanizma ljudi poistovjećivali sa grupnom profesijom i zajednicom. Osim toga, istraživanja srednjovjekovnih spomenika pokazuju apsolutnu netočnost toga! Svijest o nečijoj jedinstvenosti postojala je u priličnoj mjeri i srednjem vijeku. Sv. Augustin, Sv. Bernard i mnogi drugi razmišljaju o sebi, o cilju svoga postojanja, smislu života itd.... Naravno, oni su bili najobrazovaniji ljudi.

S druge strane, istraživanja drevne islandske književnosti pokazuju da se individualna svijest mogla oblikovati i bez kršćanstva, ali mi onda govorimo o znatno drugačijem tipu ličnosti. To je, prije, *ego*, koji je obuzet, prije svega, slavom, osobnim ugledom, čašću i dostojanstvom. Ovaj tip ličnosti je sebičan, agresivan i samodopadljiv. Kršćanska ličnost je u potpunosti druge naravi i potiče iz paradoksa svojstvenog samom kršćanstvu: s jedne strane, kršćanstvo ohrabruje duboko osobni odnos prema životu zato što su kršćani pozvani da budu u osobnom, privatnom odnosu sa Bogom; s druge strane, ponos (što je, točnije, njegovanje nečijeg ega) smatra se najgorim grijehom, koji se mora nadići skromnošću, najpoštovanijom kršćanskom kvalitetom. Najsjajniji izraz individualnog duha izvire upravo na samom početku srednjeg vijeka – mislim, naravno, na Sv. Augustina.

Stoga, smatram da je zapadnoeuropska ličnost ukorijenjena u kršćanskoj etici i religiji. Možemo biti ateisti deset puta, ali i dalje govorimo jezikom kršćanske kulture. Ne vjerujem u marksističku tezu da mase stvaraju povi-

jest. Tko je stvorio spomenike, rukopise i muziku? Genijalni pojedinci. Naravno, postoji cenzura zajednice, ali je u početku uvijek individualni talent. Počinjući sa Petrarcom, mi govorimo o novom, europskom tipu ličnosti koja nije ekvivalentna ljudskom biću, u principu. Kada kažete *ličnost*, ja se odmah zapitam: „O kakvoj ličnosti vi govorite? Kojem razdoblju i kojoj društvenoj grupi ona pripada?“.

Elitna *versus* narodna kultura

YM: Vjerujete li u postojanje dviju odvojenih srednjovjekovnih kultura, elitne i narodne?

AG: Tijekom 1980-ih, sovjetski povjesničar Leonid Batkin objavio je članak „Dvije metode za definiranje kulture“, u časopisu *Pitanja filozofije*.⁶ Jedna metoda, oličena u vašem poniznom slugi, sastoji se u istraživanju mentaliteta (*mentalité*), što znači historijsko-antropološki pristup. Služeći se ovom metodom, mi pokušavamo istraživati pojave koje se ponavljaju i prodrijeti u neelitni dio svijesti. Prema Batkinu, postoji i druga metoda, koja se sastoji u istraživanju individualnih postignuća najvećih umova poput Abelarda, He-loise, Dantea i Petrarce. Batkin smatra da bismo istraživanjem pojedinačnih genija mogli prodrijeti u suštinu kulture u kojoj su oni živjeli. Sukladno ovom načinu razmišljanja, ideje i djela Leonarda da Vincija predstavljale bi kulturu njegova vremena. Zašto? Ne mogu ovo razumjeti... Mislim da je Leonardo da Vinci bio krajnja granica ljudskog genija! Čak i kada bismo uzeli nekog poput Petra Abelarda, možemo vidjeti, čak i ako je on izražavao opću intelektualnu klimu svoga vremena, da je sigurno bio originalni mislilac. Neprimjereno je zamišljati da su njegove poglede dijelili, recimo, stanovnici francuskih gradova, redovnici i vitezovi (da ne spominjemo seljake koji su predstavljali 80% stanovništva). Abelard nikada nije imao namjeru govoriti za svakoga jer je doslovce govorio različitim jezikom, imao je drugačiji proces mišljenja itd. Konačno, nije svatko postao otac skolastike već upravo on. Jesam li u pravu?

Stoga, mislim da takve ekstrapolacije „od velikih umova do ostatka društva“ djeluju krajnje neuvjerljivo. Dakle, druga metoda istraživanja kulture,

⁶ Vidjeti: ЛЕОНИД БАТКИН, *Пристрастия: Избранные эссе и статьи о культуре*, Москва: ТОО «Курсив-А», 1994, 163-185.

iako legitimna, ne bi se trebala primjenjivati na istraživanje ostatka stanovništva. Zaključke zasnovane na Tomi Akvinskom, Abelardu ili Nikoli Kuzanskom ne možemo primjenjivati na sve. Drugi ljudi, koji nisu čitali zato što su bili nepismeni, koji nisu pisali kronike i teološke rasprave, imali su vlastitu sliku svijeta.

YM: Možemo li ikada doseći njihovu sliku svijeta?

AG: Ispričat ću Vam jednu zanimljivu epizodu. U knjizi *Sir i crvi: kozmos jednog mlinara iz 16. stoljeća*, Carlo Ginzburg opisuje veoma zanimljive slučajeve.⁷ Naprimjer, on je otkrio u zapisnicima inkvizicije u sjevernoj Italiji oko 1600. dokumente koji se odnose na izvjesnog mlinara, Menocchia koji je, budući da je bio pismen, čitao knjige. Na svoju nesreću, on je naišao na djeliće srednjovjekovnog obrazovanja. Njegova knjižnica nije predstavljala nikakav sustav. Prema tome, on je ovu književnost razumio onako kako je mogao – svojim seljačkim neobrazovanim intelektom, i stvorio je svoju vlastitu filozofiju zasnovanu na posve nespojivom štivu. On je dijelio svoja shvaćanja s tolikim mnoštvom ljudi da se, na koncu, inkvizicija zainteresirala za ovog samozvanog brbljivog filozofa. Ispitali su ga i upozorili da će se naći u velikoj nevolji ako nastavi sa širenjem svojih shvaćanja. Zašutio je izvjesno vrijeme, ali je zatim njegova ekstrovertna narav prevladala i on je nastavio ne samo da filozofira već i da širi svoje teološko gledište. Tako su oko 1600. godine bile dvije lomače – jedna za Giordana Bruna, a druga za ovog razgovorljivog mlinara. Više od 400 godina poštivali smo sjećanje na Bruna a da nismo ništa znali o njegovom nesretnom sunarodnjaku Menocchiju. Ova usporedba je veoma instruktivna – na jednoj strani je elitna kultra, premda heretička, budući da je Bruno osporavao sve temeljne principe stvaranja; na drugoj strani je seljak-mlinar. Putem ove pripovijesti, Ginzburg je otkrio kako je osoba iz narodnog miljea razumjela informacije dobivene iz teološke literature. U njenom neobrazovanom umu ova informacija bila je raščlanjena, izdvojena, restrukturirana i, naravno, izobličena. Iz ovog procesa pojavila se njegova samostvorena filozofija. Prema tome, ne zanima nas

⁷ Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

toliko ovaj siroti Menocchio već mehanizam razumijevanja i transformiranja informacije koji se odvijao u umovima samoizgrađenih intelektualaca iz narodnog miljea koji su povremeno dolazili u kontakt sa visokom kulturom.

Menocchijev primjer pokazuje da možda postoji način da se pristupi svijesti ljudi koji nisu Petar Abelard, Nikola Kuzanski ili čak Campanella, već priprosti ljudi – plebejci. Stoga, ono što je Batkin nazivao kao „dviije metode istraživanja kulture“ je samo jedna metoda koja se sastoji u pokušaju razumijevanja dijalektike kulture od njene elite do njenih prostaka, uspoređujući ih bez miješanja. Što se tiče istraživanja visoke kulture, sigurno postoje mogućnosti za nova otkrića, međutim, na koncu, ovaj pristup pripada dobro poznatoj kategoriji *Ideengeschichte* ili *Geistesgeschichte*. To je ono što je historijska znanost istraživala u 18., 19. i 20. stoljeću. Sa svim dužnim poštovanjem prema *Ideengeschichte*, moramo priznati da posjedujemo nove historijske metode koje na drugačiji način pristupaju istraživanju kulture.

Dijalozi sa Vladimirom Biblerom: što je prostak?

YM: Možete li mi govoriti o Vašim diskusijama sa Vladimirom Biblerom?

AG: Moji dijalozi sa Vladimirom Solomonovičem Biblerom, izvanrednim moskovskim filozofom, nažalost još uvijek nepoznatim na Zapadu, i mojim prijateljem tijekom dugo godina, bili su iznimno produktivni.⁸ Uvijek sam mu davao moje članke i rukopise prije no što bih ih objavio, zato što sam želio biti u interakciji s ovim krajnje nadarenim i susretljivim čovjekom. Ponekad je utjecao na moj rad a ponekad nije.

YM: Voljela bih znati što mislite o njegovoj definiciji *prostaka*, pojma kojim se često služite u svome djelu.

AG: U svome čuvenom članku koji se bavi definicijom i razumijevanjem pojma *prostaka*, Bibler ukazuje da se prostak mogao pronaći ne samo u neobrazovanom, nepismenom narodnom miljeu, već i dubinama svijesti znanstvenika, svećenika itd. Smatram da u tome ima istine, ali Vam moram reći da njegov pristup nije promijenio moje ideje o ovom predmetu. Naravno,

⁸ В.С. Библер, „Образ простеца и идея личности в культуре средних веков“, А. Я. Гуревич (ред.), *Человек и культура*, Москва: Наука, 1990, 81-95.

sa stanovišta božanskog, svi mi – od pape sve do posljednjeg nepismenog čovjeka u kutu kojeg je i Bog zaboravio – smo prostaci. Nikakvo obrazovanje ne može nam pomoći da se približimo Bogu. Naše su duše malene i nage pred Bogom i, s božjeg gledišta (ako uopće možemo govoriti o takvom gledištu), sve su duše jednake. Prema tome, to da li ste veliki filozof ili duševno zaostala osoba, za Boga ne predstavlja razliku ili, u tradiciji pravoslavne crkve, čak je bolje biti budala!

U svojim istraživanjima ideje prostaka, Bibler razmatra pojedine opće religijske modele filozofske, a ne povijesne naravi. Ovo razmatranje udaljava se od konkretnog povijesnog materijala. Srednjovjekovna kultura puna je paradoksa. Sa filozofskog stanovišta, polifonija i jedinstvo se uzajamno isključuju, ali oni veoma dobro koegzistiraju u povijesti. Naprimjer, ako iznova govorimo o zagrobnom životu, kada se sudi ljudskoj duši? Odmah nakon smrti ili na kraju vremena? Srednjovjekovni izvori pokazuju da su, u svijesti običnih vjernika, istovremeno postojala oba ova suda – individualni sud koji se drugačije nazivao malom eshatologijom, i zajednički sud, nazivan velikom eshatologijom. Sa filozofskog stanovišta ovo je potpuno nemoguće. Pa što? Ljudska povijest nije racionalna, ona se ne razvija sukladno filozofskim principima. Srednjovjekovni ljudi možda izgledaju tako neobični kada nisu uočavali ove paradokse, ali mi se ne bismo trebali plašiti kontradikcija. Religijska svijest ne može postojati bez njih.

Uvijek sam smatrao da mentalitet nižeg sloja društva nije bio u potpunosti odvojen od višeg. Istovremeno, mentalitet elite ima tragove narodne svijesti. Veoma često, članovi crkvene hijerarhije i obrazovane elite nisu pripadali ovoj klasi rođenjem jednostavno zato što, uslijed celibata, religijska elita sebe nije reproducirala. Pripadnici klera potjecali su iz različitih klasa i grupa: seljaka, stanovnika gradova, plemića itd. Stoga, oni nose gene, mogli biste reći, onoga što je Bahtin nazivao „narodnom kulturom“. Veoma je složeno pitanje do kojeg stupnja postignuća visoke kulture mogu doprijeti dolje sve do svijesti nepismenih masa.

Mihail Bahtin

YM: Izgleda mi da je u Vašim knjigama i člancima moguće zapaziti neprestani dijalog sa Bahtinovim idejama. Možete li pojasnite svoj stav u odnosu na Bahtinovo djelo?

AG: Vidite, Bahtin je bio genij, ali nije bio povjesničar. Dodajte tome i to da je imao tragičan život – nakon godina provedenih u Gulagu, protjeran je u Saransk, maleni i izrazito provincijski grad gdje mu je bio onemogućen pristup znanstvenoj literaturi. Stvorio je očaravajući, zavodljivi koncept karnevalske kulture.⁹ Međutim, on nije poznao ni znanstvenu literaturu niti povijesne izvore o tom predmetu. Kasnije je dokazano, naprimjer, da je mnogo toga što je Bahtin pripisivao Rabelaisu bilo poznato iz spomenika srednjovjekovne književnosti. U svakom slučaju, Rabelais nije pripadao srednjem vijeku – živio je sredinom 16. stoljeća! Zapravo, Bahtin uopće nije poznao srednji vijek budući da je u potpunosti dijelio antisrednjovjekovne predrasude svoga vremena, misleći da srednjovjekovna književnost nije vrijedna pažnje.

YM: Šta je sa Bahtinovom idejom *karnevala*?

AG: Dopustio je sebi da izvlači zaključke s kojima se sada nije moguće složiti. Naprimjer, njegova ideja da je karneval antireligiozan i neslužben po svojoj prirodi zato što je službena kultura suštinski ozbiljna, nesposobna za smijeh, zasnovana na strahu i „zastrašujućem i zastrašenom“, u potpunosti je netočna. Znamo da srednjovjekovnoj crkvenoj kulturi nisu sasvim bili strani smijeh i veselje, a svetkovine, procesije i karnevali nisu se održavali protivno volji crkve već uz njeno aktivno sudjelovanje! Kao činjenica, karneval nije predstavljao srednjovjekovnu pojavu – on uopće nije postojao u srednjem vijeku! Karnevali su se pojavili tek početkom 15. stoljeća u velikim gradovima zapadne Europe. To je potpuno urbani fenomen.

Drugi problem sa Bahtinom jest njegov evolucionizam, što je, uopće, bilo stvarno prokletstvo historijske znanosti. On je dokazivao da karneval ima porijeklo u bakanalijskim obredima starog Rima. Međutim, nije moguće uspostaviti i dokazati ovu vezu. Zaista, sličnost između karnevala i poganskih vjerskih obreda u antici je iznimno površna i varljiva.

Izvjerno je da je Bahtin stvorio *mit* o karnevalu koji je svakoga zaveo. Naprimjer, slavni ruski povjesničar Pinsky bio je oduševljen Bahtinovom knjigom o Rabelaisu. Od mene je zatraženo da napišem prikaz knjige *Ra-*

⁹ Vidi: M. M. Bakhtin, *Rabelais and His World*, Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1968.

belais i njegov svijet za časopis *Problemi književnosti*, 1965. kada sam i sam bio pod snažnim utjecajem Bahtinove misli. Ipak, kada sam počeo pažljivo istraživati materijal, shvatio sam u čemu je Bahtin bio u krivu.¹⁰

Morate razumjeti da je Bahtinova knjiga imala oslobađajuće djelovanje – služila se potpuno drugačijom terminologijom od marksističke i operirala je s novim pojmovnim sustavom. Naprimjer, on je uveo pojam karnevala kao univerzalnog fenomena. Sve je obuzelo uzbuđenje i započeli su da uspoređuju različite kulture, zaboravljajući da je karneval *ekskluzivni* fenomen kršćanske Europe. Ovaj koncept ne može se proširiti na druge kulture! Zatim su znanstvenici počeli govoriti o „karnevalizaciji“ kulture bez koje se, od tada nadalje, ne može razumjeti niti jedna kultura. Drugi Bahtinov pojam, koji su svi prihvatili, bila je *ambivalentnost*. Znanstvenici humanističkih disciplina počeli su posvuda uočavati ambivalentnost – naprimjer, ako jedete juhu to je ambivalentno glavnom jelu što je, pak, ambivalentno desertu! Ja ne želim podcijeniti važnost Bahtinovog djela već ga samo želim definirati. Znači, ima knjiga koje razvijaju originalni koncept, a koji se, nakon pomnijeg ispitivanja, pokaže pogrešnim. Ipak, originalna knjiga daleko više koristi znanosti nego deseci znanstvenih radova koji nastoje dokazati da je „2+2=4“ i da su „Rusi poput kaše“.

Bahtin je neoprezno i netočno ukazao na problem narodne kulture, ali je primorao povjesničare da prvi put sagledaju ovaj problem. To je njegova osnovna zasluga. On je utjecao na humanističke discipline na daleko produbljeniji način od onih koji su proveli svoj život prilježno dokazujući ono što je očigledno.

YM: Bahtinov pojam *naroda* ili *puka* uvijek je kod mene budio nelagodu. Uvijek sam ga intuitivno odbacivala kao izmišljen, lažan... Što mislite o tome? Je li bio pod utjecajem Lenjinove teorije o dvjema kulturama?

AG: Što se tiče pojma narod, shvaćenog kao progresivna snaga koja se suprotstavlja moći i religiji, i njegove ideje o oštroj suprotstavljenosti između narodne i crkvenih kultura, ne mislim da je Lenjinova teorija izravno utjecala na Bahtina. Ipak, mogu uočiti temelj takvoj paraleli jer je istina da kod Bahtina *narod* ili *puk* postaju populističke apstrakcije. Koncept naroda je,

¹⁰ А. Я. Гуревич, „Смех в народной культуре“, *Вопросы литературы*, 6. 06. 1966, 207-213.

poput *karnevala* i *ambivalentnosti*, plod njegove imaginacije. Ova „nasmijana većina“ je još jedan šarmantni mit. Također, trebamo se prisjetiti da je obožavanje priprostog naroda, *puka*, bilo svojstveno ruskoj inteligenciji mnogo prije Bahtina (naprimjer, Tolstoj i Dostojevski) i da je ova tradicija iskazivanja ljubavi prema narodu morala utjecati na njega.

YM: A što s idejom o neovisnoj narodnoj kulturi u srednjem vijeku?

AG: Bahtin je govorio o narodnoj kulturi u srednjem vijeku a da o njoj nije imao nikakvog znanja. Danas, čak nisam sklon uopće se služiti konceptom *narodne kulture*, već radije govorim o dva sloja srednjovjekovne kulture – visokom i donjem, koji nisu samo međusobno suprotstavljeni već se također prepliću i utječu jedan na drugog. Ne mislim da su postojale dvije srednjovjekovne kulture već samo jedna, i vjerujem da se narodna kultura ne treba predstavljati kao autonomna. Drugo, postupno sam došao do zaključka da je i sama ideja narodne kulture iznimno dvojbeno. Kulturna elita nije bila otuđena od narodne kulture, a elementi visoke kulture prodirali su među nepismene mase. Odakle je, zapravo, potekla ova svećenička elita Rimokatoličke crkve kojoj je Bahtin suprotstavljao „veseli narod“? Zbog celibata, ova elita nije mogla sebe reproducirati već je apsorbirala najbolje, najdarovitije predstavnike svih društvenih klasa, uključujući i one najniže. Ti ljudi su donijeli sa sobom elemente svoje izvorne kulture. Stoga, nastojim izbjegavati uporabu izraza *narodna kultura*.

YM: U kojoj mjeri su, po Vašem mišljenju, Bahtinove ideje o srednjovjekovnom svijetu bile pod utjecajem njegova vlastita iskustva?

AG: Važno je imati na umu da je Bahtin pisao svoju knjigu u naročitim društvenim uvjetima i ja smatram da izvor njegove izrazito mračne slike o srednjovjekovnom svećenstvu i religiji prvenstveno treba tražiti u mraku i užasu njegova vlastita vremena, u Staljinovoj tiraniji i despotizmu. Premda, kada sam postao dovoljno zreo da bih o svemu tome razgovarao s njim, on je već umro. Nikada ga nisam vidio uživo, već samo mrtvog na pogrebu. Mogao sam ga posjetiti, ali sam bio suviše plašljiv i sramežljiv. Sada sa gorčinom žalim zbog toga.

YM: Ne bi pomoglo ako bih, dok pričamo o srednjem vijeku kada je čitav život bio usredotočen na religiju, napomenula da se Bahtin nikada nije služio riječima kao što su *pobožnost, molitva, religioznost, vjera* itd. Smatrate li da to odražava njegova osobna uvjerenja?

AG: Sudeći po njegovoj sahrani, Bahtin je bio pravoslavni kršćanin. Ipak, Bahtinova knjiga od 600 stranica čak i ne sadrži riječ *Bog*. Knjiga o srednjovjekovnoj kulturi koja uopće ne spominje Boga! Kako mu je to pošlo za rukom? Razumijem, naravno, da to ne znači da je on bio ateist. Moglo bi jednostavno značiti da je napisao knjigu pod cenzurom, ali se slažem da je to upadljivo. Prikazujući oficijelnu kulturu isključivo kao mračnu i neljudsku, on ju je sasvim izvjesno predstavio na pogrešan način.

YM: Saznala sam, posredstvom vlastitog iskustva, da je na Zapadu gotovo u potpunosti neprihvatljivo javno iskazivati sumnju u odnosu na Bahtina...

AG: Kritiziranje Bahtina u Rusiji ostaje i dalje rizičan pothvat. Prije mnogo vremena u svome znanstvenom priopćenju oprezno sam kritizirao Bahtinovu teoriju. Nakon priopćenja, okružile su me dobronamjerne, uzbuđene dame koje su mi pristojno stavile na znanje u kojim točkama je moja kritika autoriteta kao što je Bahtin, neprimjerena. Sve što je Bahtin ikada rekao danas se smatra apsolutnom i božanskom istinom budući da je, prema starom pravoslavnom običaju, on već uključen u sveti sustav nacionalnih idola, uprkos činjenici da nikada nije pružio bilo kakvo opravdanje za to. Ipak, postavljanje jedno uz drugo imena *Bahtin* i *Gurevič* stvara kod mene osjećaj nelagode.

YM: U kolikoj mjeri su, po Vašem mišljenju, Bahtinovi pogledi bili pod utjecajem marksističke klime njegova vremena?

AG: Ne mislim da je marksizam igrao veliku ulogu u Bahtinovoj teoriji. Naravno, 1920-ih godina on nije mogao izbjeći marksističku školu mišljenja i njegov prevladavajući utjecaj, ali sumnjam da je marksizam imao ikakav ozbiljan utjecaj na njegovu teoriju dviju kultura. Bilo kako bilo, njegove ideje o dijalogu, o dijaloškoj kulturi kao i ideja *chronotopa*, daleko su važnije od njegovih koncepata karnevala i narodne kulture.

Statičnost *versus* dinamičnost: razmimoilaženja sa Jacquesom Le Goffom

YM: Pojedini kritičari smatraju Vas vjernim sljedbenikom škole *Annales*, naročito Jacquesa Le Goffa. Međutim, mislim da se Vaši pogledi često razlikuju od stavova francuskih povjesničara. Da li biste mogli to objasniti?

AG: Da, ako želite, premda Le Goffa držim daleko značajnijim povjesničarem nego što je to Vaš ponizni sluga. Obožavam ga.

U svakom slučaju, postoji jedan aspekt sloja narodne kulture koji me iznimno zanima. U svojoj knjizi *Problemi narodne kulture u srednjem vijeku* napisao sam da je jedna od odlika narodne kulture, u cjelini, njena stabilnost ili, drugim riječima, pomanjkanje njene fleksibilnosti, i otpornost prema promjenama. Ovo ne znači apsolutno opadanje, ali se narodna kultura mijenja krajnje polagano – ne revolucionarnim već evolutivnim korakom. Da bismo ušli u trag ovim promjenama potrebno je promatrati duga vremenska razdoblja. Veoma često, medievisti otkrivaju da je pojava, uočljiva, naprimjer tijekom 1200-ih godina, i dalje prisutna tijekom renesanse pa čak i u modernim vremenima. Mora se uzeti u obzir ova „ljepljivost“, otpornost prema promjenama i nepokretnost narodnog mentaliteta. Zašto inzistiram na tome? Historijska znanost, po definiciji, istražuje promjene koje se odigravaju u ljudskom društvu. Prema tome, mi uspoređujemo ono što je bilo s onim što je ono postalo i kako se, ono što je postalo, razlikuje od onoga što je bilo. Historija je usredotočena na promjenu. Znanstvenik koji proučava srednjovjekovnu kulturu otkriva da uz dinamičnost, srednjovjekovna kultura očituje i statičnu tendenciju pridržavanja tradicije i opiranja promjenama. Izrazio bih to na sljedeći način: visoka kultura je dinamična dok je donja kultura statična. Možda znate za čuvenu knjigu Jean-Claudea Schmitta *Sveti hrt*, o hrtu Guinefortu...?¹¹

YM: Gledala sam film!

AG: To je istinita priča koja se dogodila Etienneu de Bourbonu, dominikanskom redovniku oko 1260. godine kada je otkrio da stanovnici jednog fran-

¹¹ Jean-Claude Schmitt, *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

cus kog sela obožavaju hrta kao sveca. Legenda kaže da je taj hrt, po imenu Guinefort, pripadao lokalnom vlastelinu. Guinefort je bio sam s muškim dojenčecom svoga gospodara kada je zmija, ili neka vrsta čudovišta, napala dijete. Guinefort je obranio dojenče i ubio čudovište. Kada se gospodar vratio, ugledao je dijete kako, ispalo iz kolijevke, leži na podu i Guineforta obliivenog krvlju. Gospodar, misleći da je Guinefort napao dijete, ubio je psa. Naravno, ubrzo je shvatio da je nepravredno ubio psa i da je, ustvari, Guinefort spasio njegova sina. Vođen kajanjem, gospodar je psu izgradio predivni grob. Ipak, za lokalne seljake, Guinefort je postao zaštitnikom male djece kome su se molili kada bi im djeca bila bolesna ili u opasnosti. Etienne de Bourbon, prestravljen ovim kultom životinje koju su obožavali kao sveca, zabranio je obožavanje i uništio je Guinefortov grob. Najzanimljivija je stvar, pak, to što je francuski povjesničar iz 1870-ih, dakle 700 godina kasnije, otišao u isto selo gdje su mu seljaci ispričali istovjetnu priču o svetom Guinefortu. Ovakva vrsta krajnjeg praznovjerja ustrajala je usprkos svemu i pokazuje u kolikoj mjeri se povijesni razvitak u donjem društvenom sloju nastavlja zajedno sa različitim vremenskim parametrima visoke kulture. U visokoj kulturi imate znanost, umjetnost, filozofiju dok u donjoj kulturi imate svetog Guineforta! Stoga, imamo problem statičnih i dinamičnih aspekata povijesnog razvitka. Prema tome, moramo posvetiti pozornost ne samo promjenama već i izostanku promjena.

Nadovezujući se na statičnost i dinamičnost... prije deset godina u Njemačkoj je objavljena disertacija o predmetu historijske antropologije. Autor je uočio razlike između Le Goffa i mene u pristupu ovom predmetu. Le Goff naglašava dinamičke elemente dok ja inzistiram na statičkim. Naprimjer, Le Goff je objasnio da se u 13. stoljeću da uočiti pomicanje vrijednosti, njegovim riječima, „od nebesa ka zemlji“. Znači, pozornost ljudi više nije bila usredotočena isključivo na Boga već se pomaknula k ovozemaljskim stvarima – razvitku gradova, proizvodnji, zanatima itd. To je istina, ali mi se čini da je on pomalo preuveličao brzinu ovih procesa. Naravno, zaista je nastupala sekularizacija, ali u kolikoj mjeri je ovaj proces doticao sve slojeve društva predstavlja pitanje za otvorenu raspravu. Nužno je naglasiti da je većina vjerovanja, običaja, tradicija i obiteljskih odnosa ostala stoljećima neizmijenjena. Inzistiram na tome zato što smatram da povjesničari, po pravilu, podcjenjuju ovaj parametar. Znate li zašto? Zato što u temelju europske

historijske znanosti leži pretpostavka, ne uvijek odgovarajuća ali prihvaćena sama po sebi, da je osnova povijesnog procesa evolucija i progres, odnosno, evolucionizam koji sam spomenuo ranije. Primjera radi, dok je govorio o inherentno promjenljivoj naravi narodne kulture, Bahtin nikada nije shvatio kontradikciju u svome argumentu. Ako je narodna kultura po njemu postojala od skoro prapovijesnih vremena, dok u konačnici, posredstvom Rabelaisa, nije pronašla svoj put do književnosti, to znači da je tijekom prethodne dvije tisuće godina narodna kultura ostala statična! Ne želim razvijati ovo pitanje, ali smatram da što se prije povjesničari odreknu bilo kakvih zadanih ideja i pretpostavki, utoliko prije će doći do novih otkrića.

YM: Sjećam se da sam čitala Vašu kritiku Le Goffa u zborniku radova koji je povodom njegova 75. rođendana uredila Miri Rubin...¹²

AG: I to ste čitali? Imate mnogo pitanja i sva su zanimljiva.

YM: Hvala Vam. Volim Vaše djelo.

AG: Da, kritizirao sam i Le Goffovo djelo *Nastanak čistilišta* odmah nakon njegova objavljivanja.¹³ Le Goff je sjajan povjesničar, ja mu se divim. Međutim, čak se ni on ne može osloboditi marksističkih pojednostavljanja. U svojoj knjizi je napisao da tijekom 12. i 13. stoljeća uočavamo početak nove europske svijesti, drugačijeg odnosa prema svijetu, vremenu i znanju. Pojavu *purgatoriuma* Le Goff vezuje za ovu novu svijest. Svijet nakon života, vječni i bezvremeni svijet podire u vrijeme zato što je *purgatorium* pakao tijekom izvjesnog vremena, koje se čak može skratiti putem molitvi, indulgencija itd. Le Goff tvrdi da su promjene u društvenom životu i pojava srednje klase doveli do pojave *purgatoriuma*, srednjeg stanja. Ovo nije ništa drugo do tipična, iako rafinirana, marksistička ocjena – promjene u bazi vode ka promjenama u nadgradnji. Međutim, ne postoje dokazi da čistilište nije postojalo i ranije. Imenica *purgatorium* nije postojala, ali već u 6., 7., i 8. stoljeću imamo vizije pakla gdje se pojedini grešnici vječno muče dok se

¹² Aaron Gurevich, „*Annales in Moscow*“, in: Miri Rubin (ed.), *The Work of Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History*, Woodbridge: Boydell Press, 1997, 239-248.

¹³ Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Chicago: University of Chicago Press, 1984. Za Gurevičevu kritiku vidi: „*Annales in Moscow*“, 245-247.

pojedini umjereni grešnici mogu vremenom osloboditi nakon očišćenja u paklu. Istina je da to nije nazivano *purgatorium* već *ignis purgatorii*.

To znači da su kršćani, mnogo ranije, stvorili ideju, ili možda prije nadu da će čak i grešnicima, nakon duge, neizdržive patnje, biti konačno oprosteno. Dakle, ideja o nižem i višem paklu postojala je od početka. Štoviše, istočno kršćanstvo nikada nije razvilo ideju čistilišta. Tako da možda nije suviše mudro povezivati ideju čistilišta s usponom srednje klase u gradovima. Možda bismo trebali posvetiti pozornost činjenici da se religijske ideje mogu oblikovati ne samo na isključivo materijalnoj osnovi već i posredstvom svijeta osjećanja, strahova i ranijih religijskih uvjerenja. Kada istražujemo povijest religije, možda se ne bismo trebali isključivo obraćati materijalnim i društvenim čimbenicima.

AG: Želite li još razmimoilaženja?

YM: Molila bih.

AG: Postoje i druga razmimoilaženja sa školom *Annales*. Prije svega, moramo shvatiti da se historijska antropologija razvila gotovo isključivo na francuskom materijalu. Ja promatram Europu izvana, osim toga, stručnjak sam za Skandinaviju, pretežno Norvešku i Island. Poznajem srednjovjekovni svijet Sjevera koji su francuski povjesničari zanemarivali. Sa svojim tipičnim prezirom prema svemu što se nalazi sjeverno od Francuske, oni se nisu zainteresirali za narode koji su se tamo nalazili u hladnoći i divljini, smrznuti od leda! Istina, oni imaju Golfsku struju, ali zašto bi Francuze za to bila briga? Ipak, pretkršćanski sjever je iznimno očaravajući zato što je kršćanstvo stiglo do sjevera Europe znatno kasnije a poganska vjerovanja su se duže održala. U Skandinaviji nalazimo mnoštvo književnih dokumenata pisanih na svim tim drevnim jezicima što nam dozvoljava da shvatimo sliku svijeta tih naroda. Taj luksuz nemamo u romanskoj Europi zato što je latinski bio pisani jezik službene kulture a ništa nije ostalo od jezika kojima su govorili narodi koji nisu znali latinski. Skandinavski izvori su pravi laboratorij pri čemu ja mogu izvoditi eksperimente o kojima Le Goff ne može čak ni sanjati. Posredstvom jezika, ovi izvori nam dopuštaju da prodremo u tajne narodne svijesti. Prema tome, na jednoj strani imam patnje ruske povijesti, a na drugoj moj skandinavski preparat. Ipak, Le Goff je moj mentor i dijelim većinu

njegovih ideja. On je najdarovitiji povjesničar škole *Annales*, kojoj također i ja pripadam, samo što oni žive u Parizu, a ja na ovom posve drugačijem hladnom mjestu.

Kultura ili civilizacija?

YM: Koja je razlika između izraza *kultura* i *civilizacija*?

AG: U Francuskoj je riječ *kultura* zamijenjena riječju *civilizacija*. Osobno upotrebljavam pojam *kulture*, premda ne u tradicionalnom značenju riječi. Pod *tradicionalnim* podrazumijevam značenje koje je dano riječi *kultura* u 19. stoljeću. Služim se ovim konceptom u antropološkom smislu. Prije pola stoljeća objavljena je knjiga *Definicija kulture* koja je dala nekoliko definicija kulture posuđenih iz antropoloških istraživanja.¹⁴ Postoje desetine definicija kulture. Ipak, bez obzira na njihovo mnoštvo, antropološka definicija kulture je najkoherentnija. Antropolozi *kulturu* razumijevaju kao sliku svijeta i obrasce ponašanja malih i velikih grupa pojedinaca koji sadrže sve glavne komponente života: bogatstvo, prostor, vrijeme, seks, mitologiju, obitelj, rat itd. Stoga, kulturu shvaćam kao obrazac svijeta.

YM: Možete li definirati pojam *mentaliteta*?

AG: Postoji pojam *mentalité* koji se prvo pojavio u radovima Marca Blocha i Luciena Febvrea.¹⁵ Prema mome shvaćanju, ovaj pojam *mentalité* veoma je blizak pojmu kulture o kojoj smo prije već raspravljali. Francuski medievisti iz škole historijske antropologije radili su na pojmu *mentaliteta*. Mentalitet nije individualna misao. To je sustav vjerovanja oličen u djelovanjima i jeziku kulture koji dijeli grupa ili civilizacija. To je kulturni rječnik ili, prije, jezik. Možete nekoj osobi postaviti pitanje: „Kakvi su vaši religijski i politički pogledi?“, i on ili ona će Vam nešto odgovoriti. Međutim, ako

¹⁴ Gurevič misli na dvije knjige američkog antropologa Alfreda Louisa Kroebera (1876-1960): *Configurations of Culture Growth* (Berkeley: University of California Press, 1944); *The Nature of Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1952).

¹⁵ Lucien Febvre, Marc Bloch, *The Birth of Annales History: The Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935)*, ed. Bryce Lyon and Mary Lyon, Bruxelles: Academie royale de Belgique, 1991.

pokušate nekoga upitati o njegovom mentalitetu, nitko Vam neće moći odgovoriti. Mentalitet je jedan aspekt kulture. Svi ljudi posjeduju mentalitet čak i ako toga nisu svjesni. U ovom pogledu svi nalikujemo na gospodina Jourdaina iz Molièreova *Građanina plemića*, koji je bio zaprepašten kada je saznao da čitavog života govori u prozi a da to nije ni znao. Mentalitet je jezik kulture kojom mogu vladati jedino predstavnici ove posebne kulture. Međutim, uvijek strahujem od definicija. Dakle, Sudnjeg dana rekao bih: „Moj Gospodine, ne znam što je kultura, mentalitet ili civilizacija i neću Vas zamarati popisom svih stvari koje ne znam! Oprostite mi“. Ipak, mogu reći da nas izostanak precizne definicije ne može onemogućiti u istraživanju povijesnih fenomena i ako moja istraživanja i razmatranja djeluju uvjerljivo i potiču zanimanje, mislim da sam uspio. Jer, što je definicija? Definirati znači ograničiti, odsjeći od predmeta sve ono što on nije. Što se nalazi izvan mentaliteta? Sve je mentalitet. Što je izvan kulture? Sve je kultura, tako da me odsustvo definicije ne uznemirava. Pomanjkanje točnih definicija nije prihvatljivo u fizici, matematici i kemiji, ali opsjednutost definicijama u humanističkim disciplinama može biti isto toliko opasna koliko i njihovo odsustvo u prirodnim znanostima. Stoga, ne bismo trebali strahovati zbog proturječnosti i nedostatka jasnoće.

Ipak, veoma sam oprezan s izrazom *civilizacija*. Ne zato što poričem postojanje civilizacija već zato što je u Rusiji ovaj pojam stekao drugačije značenje. Koncept civilizacije ušao je u uporabu tijekom 1980-ih godina. Izgleda da je njegovu pojavu uzrokovala postkomunistička želja da se izbjegnu tradicionalne marksističke definicije poput „načina proizvodnje materijalnih dobara“ ili „društvenih formacija“. Koncept civilizacije pojavljuje se kao neideološki, ali ga je teško definirati. Marx je jasno objasnio što razumijeva pod načinom proizvodnje. Ipak, kada sam počeo čitati istraživanja mojih kolega o civilizaciji počeo sam ih sumnjičiti, smatram ne bez osnova, da su oni naprosto zamijenili marksističku terminologiju ovom nejasnom riječju *civilizacija* kako ne bi djelovali kao zatucani povjesničari stare marksističke škole. Vjerujem da nisu uspjeli pokazati kako se koncept civilizacije razlikuje od marksističkog pojma društvene formacije itd. Čini mi se da oni, služeći se izrazom *civilizacija*, nisu napustili marksistički koncept baze i nadgradnje. Njima je civilizacija prije postala neka vrsta kombinacije baze i nadgradnje. Naš Institut za opću povijest čak ima istraživačku grupu posvećenu

istraživanjima civilizacije. Međutim, istinu da Vam kažem, nisam siguran čime se oni bave: oni ne stvaraju nikakvo djelo od važnosti za ovu temu. Pojam *kulture* je mnogo plodonosniji zato što pruža mogućnost ponovnog propitivanja osnovnih parametara historijskog znanja.

YM: Što mislite o razvitku historijske znanosti?

AG: Vjerujem da je od 1960-ih znanost evoluirala u tolikoj mjeri da ona sada predstavlja drugačiju historijsku znanost. Ova nova historijska znanost želi iznutra proučavati ljude koji su živjeli prije nas. To je novi pristup koji vodi novom razumijevanju srednjeg vijeka. Naprimjer, kako možemo razumjeti što su ljudi u srednjem vijeku mislili o zagrobnom životu? Netko bi mogao reći: „Pa, otvorite Dantea i saznajte“. Međutim, Dante je bio izvanredni genij, gotovo krajnji izraz ljudskog genija i očigledno je da je njegov opis zagrobnog života izrazito osoban i poetičan te se ne može smatrati da odražava srednjovjekovni mentalitet. Na temelju Danteova remek-djela ne možemo procijeniti što su obični ljudi mislili o zagrobnom životu. Postoje, ipak, drugi spisi bez ikakve umjetničke vrijednosti koji mogu otkriti ideje prosječne osobe prema zagrobnom životu. Ti dokumenti nazivaju se *visions*, ili izvješća koja su napisali ljudi koji su mislili da su putovali kroz pakao i čistilište. Ranije ova vrsta tekstova nije nikoga zanimala, međutim, nova historijska znanost stavlja nove naglaske, nudi drugačiji pogled na prošlost, postavlja nova pitanja koja zahtijevaju netradicionalne izvore i/ili šire razumijevanje izvora.

U svjetlu svega što sam rekao, više mi odgovara koncept *kulture* od koncepta *civilizacije*. Ipak, upamtite da je pitanje kulture i civilizacije više skolskičko pitanje. Služim se konceptom koji mi koristi i daje mogućnost da radim na konkretnom materijalu. Ako uspijem u tome, pobjednicima se nikada ne sudi! Ako, pak, griješim, onda ćemo morati govoriti o tome na drugačiji način.

Spektar kršćanstva u Europi

YM: Neki povjesničari dovode u pitanje odlučujuću ulogu kršćanstva u Europi tvrdeći da je njegov utjecaj na narodne mase bio u značajnoj mjeri manji od onoga što smo nekada mislili...

AG: Vjerujem da se proces kristijanizacije veoma razlikovao u različitim djelovima Europe. Naprimjer, ne bih uspoređivao kršćanstvo na Zapadu sa kršćanstvom u Rusiji. Prvo, kršćanstvo je na Zapadu počelo mnogo prije (od 1. st. n. e.). Drugo, na Zapadu je kršćanstvo poprimilo različite oblike. Primjera radi, filozofska transformacija kršćanske dogme koja nam dozvoljava govoriti o filozofskom kršćanstvu elite je fenomen koji uopće nije prisutan na Istoku. Ne želim govoriti o istočnoj Europi zato što nisam stručnjak za nju. Prije 15 ili 20 godina, francuski povjesničari osporili su čitav koncept kristijanizacije Europe. Pojedini znanstvenici išli su toliko daleko da su ustvrdili da kristijanizacija predstavlja mit. Tvrđili su da je kršćanstvo prodrlo jedino među visoku elitu, filozofske umove, ali da nikada nije zahvatilo široke mase koje su velikom većinom ostale i dalje poganske. Sukladno ovom stanovištu, kristijanizacija masa započela je tek sa reformacijom i proreformacijom, dakle, sa protestantizmom zato što je tada Biblija postala dostupna pojedincima da je proučavaju i čitaju. Tek od 16. stoljeća nadalje, i protestantsko i rimokatoličko svećenstvo počelo je poklanjati znatniju pažnju duhovnom obrazovanju masa, organizujući kršćanske nedjeljne škole, crkvene škole, otpočevši tiskanje knjiga itd. Tek od tada, kršćanstvo je stiglo do svih mjesta koja je Bog zaboravio.

Osobno se u potpunosti ne slažem s ovim gledištem. O kojem kršćanstvu govore ovi znanstvenici? Postoje barem tri faze u kristijanizaciji Europe. Prva je rano kršćanstvo koje je bilo religija apsolutne manjine, malena sekta. Naredna faza jest masovna kristijanizacija koja je trajala tisuću godina. Postavši masovnom religijom, kršćanstvo je mnogo toga izgubilo. Naravno, ono je ostalo čisto i vjerno svojim počecima za apsolutnu manjinu kršćana: mistike, svece, pustinjake i istinske vjernike. Što možemo reći o priprostom i neobrazovanom seljaku? To je ono što me zanima. Da bih razumio razinu kršćanske svijesti među običnim narodom, proučavao sam *Libri poenitentiales* od prvih stoljeća sve do 13. stoljeća. To je iznimno zanimljiv izvor zato što ove knjige nabrajaju grijeha i pokore za njih. Već samo postojanje takvih knjiga pokazuje da je između kršćanskog ideala koji je propovijedala crkva i stvarnosti postojao procjep, koji je crkva pokušavala premostiti. Teško je reći u kolikoj mjeri je ona uspjela u tomu.

Ipak, ne mislim da su obični ljudi bili tek pogani od kojih je crkva nastojala načiniti kršćane. Prije će biti da je crkva, u svakoj novoj generaciji, osje-

ćala obvezu nastaviti svoju vjersku naobrazbu ili preodgoj. Ovdje se bavimo sa drugačijom vrstom kršćanstva od onog koje je u prvom stoljeću slijedio Isus. Zatim, nakon srednjovjekovnog kršćanstva, reformacija sa Lutherom, Calvinom i Zwinglijem predstavlja različitu vrstu kršćanstva koju bih mogao nazvati racionaliziranim kršćanstvom.

Istina je da izgleda da se vremenom religiozni osjećaj rasplinjava, ali ne možemo poreći da kršćanstvo nastavlja postojati unutar modernog svijeta. Drugo je pitanje, u kolikoj mjeri ovo moderno kršćanstvo može motivirati ponašanje ljudi. Mi sada živimo u trećoj fazi kršćanstva koje teško možemo kvantificirati ili ocijeniti zato što joj pripadamo. Srednjovjekovno kršćanstvo je odvojeni fenomen koji se ne može ispitivati ni sa stanovišta prvih stoljeća niti sa modernog stanovišta. Vjerujem da su ti srednjovjekovni ljudi, uključujući i one koji su živjeli u najudaljenijim kutovima, zaista bili kršćani. Znali su *Pater Noster* i *Ave Maria*, išli su na bogoslužja, ispovijedali su se i izvršavali duboku pokoru. U isto vrijeme, činili su djela koja očigledno nisu imala ništa sa kršćanstvom – idolatrija, magija itd. Zašto? Kako je to bilo moguće?

Zapitajmo se prvo, što je svetac? Prema crkvi, svetac je od Boga izabrana osoba čiji je cijeli život posvećen traganju za Bogom. Međutim, obični ljudi su potpuno drugačije shvaćali svece. Bog je moćan, ali je daleko od ljudi dok ovdje, u njihovom vlastitu kraju postoji sveti čovjek. Smatra se svetim zato što može činiti čuda – iscjeljuje djecu od bolesti, štiti od poplave itd.... Ljudi mu se obraćaju kada ih muči zubobolja, kada izgube svoje voljene, kada su uplašeni, dakle, onda kada im može pomoći. Istovremeno, biti narodni svetac predstavljalo je prilično opasan posao zato što sveci nisu bili samo poštovani već su bili i sumnjičeni budući da su u narodnoj svijesti mogli prouzrokovati ne samo *beneficii* već također i *maleficii*. To znači da ispod tankog sloja kršćanstva imamo gustu masu onoga što je crkva smatrala praznovjerjem. Činjenica da se crkva borila protiv ovih praznovjerja tijekom čitave povijesti srednjeg vijeka pokazuje da je njen uspjeh u borbi bio krajnje relativan.

Lov na vještice

YM: U Vašoj knjizi o narodnoj kulturi pročitala sam da lov na vještice nije bio odlika ranog srednjeg vijeka. Zašto smatrate da se razvio kasnije?

AG: Lov na vještice nije bio karakterističan za rani srednji vijek. Tek od druge polovice 13. stoljeća i nastavljaajući tijekom 14. stoljeća, uočavamo progon heretika i čarobnjaka, a zatim od 14. stoljeća nadalje ovi su progoni bili u dramatičnom porastu.

Što je vještica? Predodžba o osobi obdarenoj natprirodnom moći je univerzalna. Vještice se sreću u Africi, Aziji i Oceaniji. One se i poštuju i sumnjiče. Kada sumnja nadvlada poštovanje, pleme se jednostavno otarasi ove osobe – davljenjem, gušenjem, kanibalizmom ili progonstvom.

U srednjovjekovnoj Europi, ipak, uočavamo sasvim zanimljiv fenomen koji je, nažalost, malo poznat: obični ljudi nastavljaju vjerovati u vještice dok im to crkva zabranjuje, objašnjavajući da niti jedna žena ne može biti toliko moćna da bi prizvala sreću ili nesreću. Dakle, obični ljudi, a ne crkva, bili su ti koji su optuživali žene za zla djela i izvodili ih pred mjesne vjerske vlasti koje su im, nasuprot tomu, govorile da su u krivu, da su pogriješili te da optužene žene nisu zla stvorenja koja mogu činiti djela natprirodnog zla.

Kasnije se situacija u potpunosti preokrenula jer je crkva počela vjerovati u pritužbe puka u vezi vještičarenja, postupno uzimajući na sebe ulogu suca i tužitelja. Međutim, suci vješticama nisu bili zainteresirani jesu li ovi muškarci ili žene zapravo krivi za *maleficii* za koji su bili optuženi. Zanimalo ih je da li optuženi ima odnos sa đavlom. Uslijed toga, crkva je preuzela inicijativu u lovu na vještice i razvila je ideju o anticrkvi kojoj je na čelu sam Sotona, koji svoje sluge redovito okuplja na Sabbath, primoravajući ih na seksualne odnose s njim kako bi mu služili kvareći najveći broj kršćanskih duša. U 15. i 16. stoljeću, Europa je postala poprište masovnog lova na vještice.

YM: Zašto se to dogodilo?

AG: Imam vlastitu hipotezu o ovoj promjeni u stavu crkve prema vještičarenju, ali nisam siguran glede nje. Obično se vjeruje da elita uvijek stvara kulturne i religijske vrijednosti koje zatim, u vulgariziranim, popularnim oblicima, polagano stižu do ostalih društvenih slojeva. Marx je rekao da „ideja postaje materijalna snaga kada osvoji mase“. To je točno. Ponekad možemo čak i dokazati da se ovaj proces vulgarizacije zapravo odvijao. Ipak, postoji i uvijek je postojao drugi, suprotstavljeni pokret, od donjeg ka višem sloju. Vjerujem da je u slučaju vještičarenja Rimokatolička crkva u stvari popustila pod pritiskom naroda, a ne obrnuto. To bi moglo značiti da je kršćanska elita na neki način bila povezana sa masama i čak podložna njihovom utjecaju.

YM: Na Zapadu se obično smatra da je lov na vještice uglavnom bio uzrokovan mizoginijom. Slažete li se s ovim gledištem?

AG: Francuski istraživač Robert Mandrou je tijekom 1950-ih i 1960-ih analizirao svjedočanstva o lovu na vještice.¹⁶ Njegovo istraživanje ukazalo je na složenost i kompleksni karakter ovog fenomena. Obično mislimo da se lov na vještice sastojao u optuživanju nekih nesretnih ljudi, ponajčešće mladih djevojaka, da su vještice, podvrgavanju mučenju, a zatim njihovom ubijanju. Međutim, u Francuskoj, kao i u Španjolskoj, ponavljali su se slučajevi kada su žene same sebe prijavljivale izjavljujući da su imale seksualne odnose sa Sotonom i demonima. Ovdje imamo posla s neobičnim psihološkim fenomenom. Mlada djevojka, koja se ne razlikuje od drugih mladih djevojaka u svome selu, iznenada sebe optuži da je đavolova sluškinja. Naprimjer, u 16. stoljeću u Španjolskoj dogodili su se skandalozni incidenti kada je središnja organizacija španjolske inkvizicije morala istražiti grupu mladih djevojaka koje su same sebe optužile za održavanje redovnih seksualnih odnosa sa đavlom. Uz pomoć liječnika, inkvizicija je saznala da su ove djevojke bile djevice i da su sebe lažno optužile. Bile su oslobođene. (Možete li samo zamisliti da se ista stvar mogla dogoditi za vrijeme Staljina? Pod staljinističkom represijom ljudi su bili podvrgnuti takvim mučenjima da su neistinito priznavali najapsurdnije optužbe, ali nitko nikada nije bio oslobođen). Ovdje, pak, nitko nije optužio ove djevojke već su to učinile one same! Bilo je i slučajeva kada bi samoproklamirane vještice bile spaljivane i nakon smrti rehabilitirane, što je uvijek lakše. Vidite, dakle, da je ovaj fenomen složen i raznolik. Naprimjer, posvuda u Europi optuženi za vještičarenje su bili mučeni izuzev u Britaniji zato što je tamo sudska praksa bila drugačija i, uopće, Britanci su Britanci.

¹⁶ Robert Mandrou (1921-1984), učenik Luciena Febvrea, surađivao je sa časopisom *Annales, économies, sociétés, civilisations* (1954-1962). Zajedno sa Georgesom Dubyjem osmislio je koncept historije mentaliteta. Pored ostalih, objavio je knjige: *Histoire de la civilisation française*, u suradnji sa Georgesom Dubyjem, 2 vols. (Paris: A. Colin, 1958; 3rd ed., 1964); *Introduction à la France moderne, 1500-1640: essai de psychologie historique* (Paris: A. Michel, 1961; rev. ed., 1998); *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris: Stock, 1964; 3rd ed., 1985); *Classes et luttes de classes en France début de XVII^e siècle* (Messina: Casa editrice G. d'Anna, 1965); *La France aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris: Presses universitaires de France, 1967; 6th ed., 1997); *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle* (Paris: Plon, 1968); *Les Fugger, propriétaires fonciers en Souabe, 1560-1618* (Paris: Plon, 1969); *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle* (Paris: Fayard, 1979).

Između 15. i 17. stoljeća, dakle u modernom dobu, kada je vještičarenje bilo na vrhuncu, pojavila se potpuno nova vrsta književnosti. Nju su pisali učeni muškarci koji su razvili teoriju zbog čega je nužno osumnjičiti žene za vješticharenje, kako ih otkriti i što učiniti s njima. To je vrijeme kada je nastala užasna knjiga *Malleus maleficarum* što znači „malj protiv vještica“. U pojedinim slučajevima možemo jasno uočiti da je vješticharenje predstavljalo izraz mizoginije. Bilo je slučajeva u nekim selima i gradovima u kojima se, nakon takve „sezona lova“, drastično smanjio broj žena zato što su bile ubijene ili su pobjegle. Istina je da su žrtve većinom bile žene, ali je u nekim krajevima postotak muškaraca bio veoma visok.

Mizoginija

YM: Feministički pristupi su odnedavno postali iznimno popularni, napisano je mnogo djela... Kakav je Vaš stav u odnosu na ovaj novi razvitak?

AG: Pa, čak i ako je mizoginija djelomice odgovorna za lov na vještice u Europi, moram Vam reći da sva ta feministička literatura s kojom je Zapad toliko opsjednut, budi u meni veliku rezerviranost. Razumijem da je povijest ljudi povijest muškaraca i žena, međutim, kada je pažnja usmjerena na samo jednu grupu ljudi to vodi netočnim zaključcima, korisnim jedino za današnje pomodarstvo, a ne i za istinsko razumijevanje povijesti. Osobno sumnjam da je matrijarhat ikada postojao. To je devetnaestostoljetna teorija koja nije nikada dokazana. Sve je relativno.

Islandske sage, naprimjer, pokazuju da su žene igrale izuzetnu ulogu u nordijskim društvima, ne samo u obiteljskom prostoru već i kao čuvari muške časti. Često su žene bile te koje su primoravale svoje muževe da na uvrede odgovaraju na savjestan način ili da traže osvetu. U 14. stoljeću kraljica Margareta vladala je cijelom Skandinavijom dok u ostatku Europe nisu postojale žene-vladarice. Također, ne bih rekao da su žene u srednjem vijeku bile naprosto potlačene. Rekao bih da je odnos prema ženama bio paradoksalan – s jedne strane, žene nisu nikada bile toliko idealizirane kao u viteškoj kulturi dok su, s druge strane, bile društveno podčinjene.

YM: Nekada se smatralo i učilo da je kršćanstvo dovelo do potlačenosti žena u Europi. Slažete li se s ovakvim tvrdnjama?

AG: Smatram ih, zapravo, netočnim. Žene nisu nikada toliko uzdizane kao u kultu Djevice Marije. Nju su, ustvari, obožavali više nego njenog sina. Naprimjer, u 13. stoljeću žene u jednom talijanskom gradiću obožavale su lokalni kip Djevice. Zapazili su jednom da su lice i ruka kipa prekriveni kapljicama znoja. Obrisali su kip, ali se znoj iznova pojavljivao. Svi su uporno razmišljali zbog čega se kip znoji, da bi zatim jedan znanstvenik to objasnio na sljedeći način: Isus Krist se toliko razljutio zbog golemih ljudskih grijeha te je naredio svojim anđelima da navijeste kraj svijeta. Anđeli su jednom već zatrubjeli kada ga je njegova majka stala moliti da to ne čini. Između božjeg sina i njegove majke otpočela je borba, ali ona nije htjela prestati. U trenutku kada se borila da spase čovječanstvo, ona se oznojila i vjernici su to posvjedočili. To je pripovijest i postoje mnoge srednjovjekovne legende poput ove. Naprimjer, druga legenda govori o tome da Djevica Marija ne bi dozvolila vješanje zločinaca čak i ako su pravedno osuđeni zbog užasnog nedjela zato što ona ne zastupa pravdu već milost. Ako je sin božji ipak milosrdan, njegova majka pokazuje neuobičajenu ljubav. Mislim da ovaj kult, po sebi, baca svjetlo na kršćanski stav prema ženama i djeci. Također, među svecima, četvrtina su žene, a neke od ovih svetih žena su iznimno moćne.

Očigledno, možemo beskrajno ponavljati kako su životom u srednjem vijeku vladali muškarci. To je poznata zbilja. Međutim, istraživanje je drugačija kategorija koje me ne privlači (možda sam i sam mizoginist)... U razvitku koji je potaknuo feminizam kao jedinu pozitivnu stvar vidim to što su izašli na vidjelo mnogi novi dokumenti i novi izvori koji se, izravno ili posredno odnose na žene i to je plodonosno.

U cjelini, povjesničar može uočiti određene pojave, postaviti određeno pitanje, ali prije ove faze, on mora izabrati svoje izvore. Sve ove tri faze – izbor izvora, postavljanje pitanja i utvrđivanje činjenica, mogu biti dobro urađene. Međutim, nakon ove tri faze povjesničar mora objasniti svoje zaključke i tada nastupaju najveće teškoće. Nažalost, često se događa da objašnjenje ne dolazi iz samog materijala već iz povjesničareve ideologije. Nužno je razumjeti razliku između objašnjenja i razumijevanja, *erklären* i *verstehen* na njemačkom. Za humanističke discipline predstavlja veliko iskušenje koristiti modele preuzete iz prirodnih znanosti zato što u njima uvijek postoji uzrok i posljedica. To je poput marksizma – društvena fizika. Naprimjer, marksizam kaže da što je snažniji pritisak na radničke mase utoliko je otpor

masa snažniji, što dovodi do ustanaka i revolucija. Međutim, povijesna zbilja uopće ne korespondira s ovim modelom!

Erklären (objasniti) radi sa pozitivističkim modelima dok *verstehen* (razumjeti) podrazumijeva dublje prodiranje u suštinu pojave. Što je razumijevanje? To je nastojanje da se prodre u svijest ljudi koji su živjeli u drugom vremenu, zasnovano na njihovim vlastitim kriterijima.

Ideja *fatuma*

AG: Zaista imate još pitanja? Što biste me još željeli pitati?

YM: Mislite li da je predestinacija više kršćanska ili poganska ideja?

AG: Premda nije kršćanska, ova ideja je postojala unutar svih društvenih slojeva, budući da je pojam usuda veoma lako razumjeti čak i nepismenima. Smatram da ljudi prirodno naginju ovoj ideji. Zbog toga u svim ljudskim društvima postoje proricanja sudbine, predskazanja itd.... Ipak, otkrio sam da se ideja sudbine na veoma različite načine ispoljava u latinskoj i germanskoj Europi. U germanskom svijetu sudbina nije samo usud već sila koju, barem djelomice, stvara i sam pojedinac. Naprimjer, u jednoj od saga, *Pjesmi o Atliju*, glavni ženski lik, Gudrun, u posljednjim trenucima svoga života ubija svoje sinove i njihovim mesom (ne mogu Vam reći je li to bio kebab ili stroganov) hrani svoga supruga Atlija (skandinavski ep može postaviti svjetski rekord u jezivim detaljima!). Što to znači? Ona hrani svoju vlastitu sudbinu. Ovo je aktivna pozicija u životu koju nisam pronašao unutar romanskih jezika. Nedavno sam iznio pretpostavku o ovom pitanju. U 16. stoljeću reformacija je prevladala u svim germanskim zemljama, a nije nigdje u latinskoj Europi. Možda odgovor leži u njihovim stavovima prema sudbini – pasivnijim u romanskom svijetu, a aktivnijim u germanskim?

Zagrobni život

YM: Što mislite zašto moderni kršćani, za razliku od svojih predaka, vjeruju da sigurno idu u raj nakon smrti? Čuli ste u SAD-u uvijek iznova ponavljano uvjerenje: „Djed je otišao Bogu ili teta je sada sa Gospodom“. Kako objašnjavate ovu promjenu?

AG: Prije 20-ak godina Raymond A. Moody je u Sjedinjenim Državama objavio knjigu *Razmišljanja o životu nakon života*. U ovoj knjizi, američki liječnik opisuje iskustva svojih pacijenata tijekom kliničke smrti.¹⁷ U svim opisima tih iskustava, duša bi napustila tijelo, ugledala svjetlo na kraju tunela kroz koji bi vidjela svoje preminule prijatelje i rođake, a zatim bi se vratila u svoje tijelo. Knjiga me je zainteresirala zato što je u srednjem vijeku postojao poseban žanr pod imenom *visiones* koji je opisivao kako su ljudi privremeno umirali, a zatim se vraćali kako bi ispričali što su vidjeli. Veoma zanimljivo, budući da su sve duše Amerikanaca iz 20. stoljeća imale isključivo pozitivna ukazanja zagrobnog života, dok su srednjovjekovne duše izvještavale sasvim suprotno: većina ljudi bila je u paklu, a tek je neznatna manjina bila spašena. Niti jedan srednjovjekovni „svjedok“ nije nikada putovao u raj. Zar nije neobično što nitko od američkih svjedoka nije izvijestio o bilo kakvom ukazanju pakla? Smatram da je ova pozitivna, isključivo ugodna i utješna vizija zagrobnog života upravo dio modernog svjetonazora zaokupljenog prije svega udobnošću u svakom aspektu života. Pogledajte, u suvremenoj američkoj civilizaciji, svi naponi usmjereni su k odstranjivanju patnje, boli, kriza i gubitka. O svemu se vodi računa, sve se unaprijed planira i sve se unaprijed ulaže – imate bankovni račun, malenu kuću, plan za mirovinu, zdravstveno osiguranje, anesteziju itd. Sve je dobro izuzev jednog neznatnog problema – smrti. Stoga se oni pitaju kako također mogu nabaviti besplatnu i sigurnu ulaznicu za raj. Ne mogu se nositi s nelagodnom ili boli, tako da smrt postaje vrsta ponovnog okupljanja obitelji. Taj Moody, ili je potpuna budala ili je šarlatan. Smatram da možete biti religiozni, ali je neprihvatljivo da miješate religijsko uvjerenje sa znanošću.

Autobiografija

YM: Kažite mi, molim Vas, ponešto o sebi.

AG: Rođen sam u Moskvi. Moja majka je rođena u Njerčinsku, gradiću na dalekom istoku Rusije, u sekularnoj židovskoj obitelji. Kraj 19. stoljeća nije bio samo vrijeme kolonizacije seljaka u Sibir već i vrijeme kada su se ljudi poslovnog duha, trgovci židovskog porijekla naseljavali u Sibir gdje su se

¹⁷ Raymond A. Moody, Jr., *Reflections on Life after Life* (Boston: G. K. Hall, 1978).

asimilirali sa ruskim stanovništvom i izgubili vezu sa židovskim getima i zajednicima. Moja majka je dobar primjer ove asimilacije budući da nije znala jidiš niti je upražnjavala religiju. Moj otac je umro kada sam imao godinu i pol dana tako da o njemu ne mogu ništa kazati. Prema tome, potičem iz rusko-židovske moskovske obitelji.

YM: Kako ste se zainteresirali za povijest?

AG: Tijekom posljednje godine moje srednje škole, posjetio sam nekoliko inženjerskih škola u danima namijenjenim za posjete i ubrzo sam shvatio da me posebno ne uzbuđuju strojevi i mehanizmi. Ipak, moja ljubav prema povijesti bila je još uvijek djetinji hobi. Krenuo sam na sveučilište tijekom Drugog svjetskog rata – nisam bio unovačen uslijed slabovidnosti. Doduše, mobilizirali su me za rad u vojnoj tvrtki i prve dvije godine studirao sam dopisno. Počeo sam čitati iz vlastite pobude. Pojedine studije, naročito povjesničara Petruševskog, su me impresionirale te sam počeo stjecati pravu strast za historijskim istraživanjima. Izuzev, kada sam imao 20 godina zainteresirao sam se za povijest boljševičke partije jer sam želio razumjeti podrijetlo Staljinove diktature. Ubrzo sam se opametio i shvatio da je u potpunosti nemoguće istraživati taj predmet. U tom naročitom trenutku, dobio sam najbolji savjet koji mi je ikada itko dao. Rečeno mi je, nevezano za to koje je moje područje, da trebam studirati kod profesora Aleksandra Neusihina, koji je bio medievist. Ubrzo potom, zaljubio sam se u srednji vijek. On i njegovi suradnici naučili su me kako ozbiljno raditi. Tada sam postupno shvatio da je ruska historijska znanost, kako se podučavala, sebe nadživjela.

Ipak, imao sam iznimnu sreću što sam imao šansu studirati kod znanstvenika iz predrevolucionarne historijske škole. Oni su održavali tradicije ruske inteligencije i vjerujem da je njihovo profinjeno držanje utjecalo na mene čak i više od njihovih ideja. Uvijek sam se intuitivno volio družiti sa starim ljudima koji su još uvijek održavali netaknutim blago stare ruske inteligencije. Međutim, prije ili kasnije, shvatio sam da isključivo marksistički pristup povijesti vodi u ćorsokak. Došavši do ovakva zaključka, našao sam se usamljen i s mnogo problema.

YM: Jeste li ikada iskusili antisemitizam sovjetskog režima?

AG: Naravno da jesam, kako ne bih? Jasno je da su moji problemi bili udvostručeni budući da sam Židov. Kada sam imao četiri godine, išao sam u privatni vrtić u Vozdviženskoj ulici u Moskvi. Jednog dana mojoj majci je rečeno da je jedna od majki saznala da sam Židov i da ona ne može dopustiti da njeno dijete pohađa isti vrtić. Zato me je majka morala premjestiti u drugi vrtić. Kada sam diplomirao na sveučilištu, poznati povjesničar Kosminski me je preporučio za poslijediplomski studij. Imao sam najbolje ocjene. Bio sam primljen, ali je već narednog dana objavljen vladin ukaz koji se odnosio na sve Židove. Antisemitizam je bio državna politika od 1943., a ovo je bilo 1947. godine. Bili su isključeni svi diplomirani studenti-Židovi. Devet mjeseci sam se borio da nađem načina da se vratim na poslijediplomski studij i zahvaljujući nekoj neobjašnjivoj sreći, uspio sam – bio sam jedini Židov-diplomirani student koji je iznova primljen!

Tezu sam obranio 1950. godine. Trebao sam imati nastavničko mjesto na sveučilištu, ali nije bilo niti jednog za mene. Nisam mogao pronaći nikakav posao, čak ni kao srednjoškolski nastavnik. U posljednjem trenutku, našao sam mjesto profesora povijesti na Državnom pedagoškom sveučilištu u Kalinjinu (ranije Tveru) na kojem sam predavao od 1950. do 1966. godine. Obitelj mi je ostala u Moskvi, a ja sam dolazio da je posjetim vikendom. To pedagoško sveučilište bilo je užasno provincijalno i na njemu sam služio svoju kaznu tijekom 16 godina! Ipak, tamo sam započeo proučavati i učiti skandinavske jezike i tamo sam završio svoju postdoktorsku disertaciju koju sam obranio 1966. godine. Tako da sam otišao sa 26, a vratio se sa 43 godine. Svoje najbolje godine proveo sam u prljavim vlakovima i, oprostite mi na izrazu, u smrdljivim spavaonicima Pedagoškog sveučilišta u kojima, na početku, kao profesor sa doktoratom, nisam imao čak ni svoju sobu već samo krevet u velikoj sobi zajedno sa drugim studentima. Dodajmo tomu i to da je rektor sveučilišta neprestano tražio način kako da me otpusti zbog istog „dobrog“ razloga, ali nije uspio jer sam ja prokleta sretan tip! Iz Moskve sam 1966. dobio poziv da predajem na Institutu za filozofiju, ali su me već 1968. otpustili iz istog razloga. Očito da me nitko nije zvao „prljavi Žid“, ali, vjerujte mi, to nije bilo nužno. To se podrazumijevalo. Poštedjet ću Vas slikovitih pojedinosti, premda, izreka kaže da se i Bog i đavo nalaze upravo u detaljima.

U svakom slučaju, od 1969. počeo sam držati nastavu na Institutu za svjetsku povijest. Ipak, nije mi bilo dopušteno da putujem u inozemstvo usprkos tome što su me odasvuda pozivali. Granice moje voljene domovine prešao sam tek nakon Gorbačovljeve perestrojke. Putovao sam po čitavoj Europi, Australiji i sjevernoj Americi. Zatrpavali su me pozivima. Za mene je to predstavljalo kulturni šok – živio sam u svijetu u kojemu je čak i sama pomisao na putovanje u inozemstvo bila nemoguća tako da se o tome nika-
da nisam pitao niti žalio za time. Čitao sam o Italiji, Parizu itd., ali da zamislim da su ta mjesta zaista postojala i da se po njima može šetati, da se mogu dotaći i pomirisati, da bih mogao raditi u njihovim sveučilišnim knjižnicima, iznesem priopćenja na konferencijama i srećem kolege iz inozemstva – bilo je nepojmljivo! U inozemstvo sam počeo putovati tek sa 64 godine, u dobi kada normalni ljudi sa samopoštovanjem obično odlaze u mirovinu. U mojim sadašnjim godinama svi ljudi koje poštujem, izuzev Lava Tolstoja i Goethea, već su bili mrtvi.

Aron Gurevič

Srednjovjekovna kultura i mentalitet u francuskoj novoj historiji

Škola *Annales* i „nova historija“

„Nova historija“ u Francuskoj nije više ni tako nova niti tako mlada budući da sada broji tri, ili čak, četiri generacije aktivnih povjesničara čiji je rad bogat sadržajem. Njeni osnivači, Marc Bloch i Lucien Febvre, morali su utrošiti mnogo snage u borbi protiv pozitivizma kako bi utrli put ovom novom usmjerenju u historijskom istraživanju. Međutim, poslijeratna generacija „analističkih“ povjesničara na čelu sa Fernandom Braudelom i, još u većoj mjeri, sadašnja generacija mogle su se osloniti na tradiciju i na intelektualno „poduzeće“ koje još uvijek raste kao i na one institucije koje su postale temelj podrške školi u nastajanju – *École des hautes études en sciences sociales, Collège de France*. Intelektualni autoritet i utjecaj koji je ovaj pravac uspostavio u Francuskoj i u mnogim drugim zemljama, te znatna količina i glavnih istraživanja i inovativnih radova postignuta tijekom 50 godina od prvog pojavljivanja *Annales*, prouzrokovala je veoma veliko zanimanje. Premda izgleda da povijest ovog važnog fenomena u intelektualnoj povijesti današnjeg Zapada tek treba biti valjano istražena, već postoji obimna literatura posvećena „novoj historiji“.

Ipak, „nova historija“ s pravom sebe naziva novom. Ona je velikim dijelom odgovorna za činjenicu što panorama historijske znanosti sada izgleda posve drugačije nego što je izgledala u Europi prije Drugog svetskog rata. Novi problemi povijesti, nove kategorije izvora koje se koriste za bavljenje njima, nove metode istraživanja, obimne konceptualne inovacije i, kao rezultat, temeljna rekonstrukcija aktualne slike o prošlosti u radovima znanstvenika koji su dio ovog trenda – sve su to dostignuća „nove historije“.¹

Svoj najveći uspjeh ona je ostvarila u povijesti srednjeg vijeka i povijesti 16-18. stoljeća. Bile su to epohe relativno sporih promjena u dubokim društvenim strukturama koje su se razvijale tijekom razdoblja dugog trajanja (*la*

¹ Ovaj izraz je prvi upotrijebio Henri Berr 1930. godine.

longue durée). Predstavnici „nove historije“ mogli su primijeniti svoj novi konceptualni sustav s najviše uspjeha upravo na sfere poput materijalnog života, kulture, mentaliteta i religije.

Zapažanja koja slijede uzimaju u obzir samo ona djela nove historije koja su posvećena srednjem vijeku a načinio ih je medievist koji je pažljivo i s neumornim zanimanjem pratio djelatnost svojih francuskih kolega. Međutim, na ovom mjestu treba razjasniti određene činjenice. Ova nova historija nije podudarna sa školom *Annales*.² Ovoj školi ne pripadaju svi znanstvenici koji objavljuju u *Annalesima*. Mnoštvo istaknutih povjesničara koji, prosuđujući prema problemima s kojima se bave u svome radu, pripadaju novoj historiji, izgleda da stoje po strani od škole *Annales* ili su suzdržani prema njoj. Međutim, promatrač koji živi veoma daleko od Pariza i koji, na svoju žalost, nema osobnih kontakata s francuskim povjesničarima, mora krenuti sa sljedećom pretpostavkom bez obzira koliko bi ona mogla pojednostaviti stvarno stanje stvari. Pretpostavka je da ono što prije svega otjelovljuje škola *Annales* (u najširem smislu) jest duh i stil nove historije. Stoga se nadam da moje francuske kolege neće prigovarati ako u svome članku raspravljam o povjesničarima koji su dio trenda koji, iz ovog ili onog razloga, ne smatra sebe pripadnikom grupe o kojoj je ovdje riječ. Ono što mi je važno jesu vodeća stremljenja u francuskoj historijskoj znanosti danas i njeni najvredniji i zreli plodovi, dok su problemi vezani za pojedine ličnosti od sporednog značaja.

Dajući, za sada, uvodnu i sumarnu karakterizaciju škole *Annales*, želim ukazati na jednu odliku svih generacija povjesničara ove grupe – izvanrednu samosvjesnost i neprestano samoopravdavanje koje pokazuju ovi znanstvenici i u svome suprotstavljanju tradicionalnoj historiografiji i u svome vlastitom istraživanju. Primjeri ove borbe za uspostavljanje novih polazišta

² Za to je simptomatična činjenica da dok F. Braudel, J. Le Goff i F. Furet i drugi povjesničari okupljeni oko *Annales* osporavaju utemeljenost da sebe nazivaju „školom“ (Vidi: Жак Ле Гофф, „Существовала ли французская историческая школа «Annales»?“, *Французский ежегодник* 1968, 346-363.), sada škola, ustvari, sama sebe tako naziva. Ipak, ovdje „škola“ ne označava doktrinalnu ortodoksiju ili jedinstvo teorije već prije skup problema, zajedno sa mnoštvom metoda istraživanja i sustava objašnjenja. Vidi: Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (éds.), *La nouvelle histoire*, I-III, Paris: C.E.P.L., 1978, 18,29, passim.

u historijskoj znanosti su dobro poznati: *Apologija historije* Marca Blocha,³ zbornik članaka Luciena Febvrea „izazovnog“ naslova *Borba za historiju* i *Za potpunu historiju*,⁴ *Spisi o historiji* Fernanda Braudela,⁵ *Teritorij povjesničara* Emmanuela Le Roy Laduriea,⁶ *Za jedan drugi srednji vijek* Jacquesa Le Goffa.⁷ Dva značajna djela pokušala su detaljno opisati nove pristupe povijesti: *Stvaranje historije* koje su uredili Jacques Le Goff i Pierre Nora⁸ i *Nova historija* koju su uredili Jacques Le Goff, Roger Chartier i Jacques Revel.⁹

La nouvelle histoire, enciklopedija nove historije, pokazuje kako njeni zagovornici prepoznaju njenu snagu. Utvrđen je put kojim se nova historija razvijala i formulirani su problemi oko kojih se usredotočuju istraživanja sadašnje generacije povjesničara; „vodi se računa“ o drugim trendovima u historijskom istraživanju i pokazuju se veze i utjecaji između nove historijske znanosti i srodnih humanističkih disciplina. Nasuprot tradicionalnoj francuskoj historiografiji, zatvorenoj u naslijeđeni, uski i parohijalni okvir, povjesničari iz grupe *Annales* od samog početka su shvatili da izlaz iz ćorsokaka stare historijske discipline treba tražiti u širokim kontaktima s drugim humanističkim znanostima – etnologijom (ili antropologijom), sociologijom, psihologijom, demografijom, geografijom, biologijom, lingvistikom, historijom umjetnosti i književnosti. Sve ove znanosti proučavaju čovjeka sa svojih vlastitih pozicija i, kada se sve uzmu u obzir, može se dobiti znatno šira i detaljnija slika povijesnog razvoja čovjeka u društvu. Kada su jednom uklonili prepreke između disciplina, povjesničari grupe *Annales* ugledali su nove perspektive u kojima mogu i trebaju istraživati povijesne procese. Historijska znanost je bila u stanju da „prisvoji“ za vlastitu upotrebu pitanja kojima su se služile susjedne intelektualne discipline i da formuliра nova

³ M. Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou le métier d'historien*, Paris: A. Colin, 1949.

⁴ L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris: A. Colin, 1953; L. Febvre, *Pour une histoire à part entière*, Paris: S.E.V.P.E.N., 1962.

⁵ Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris: Flammarion, 1969.

⁶ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, I-II, Paris: Gallimard, 1973, 1978.

⁷ Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident. 18 essais*, Paris: Gallimard, 1977.

⁸ Jacques Le Goff, Pierre Nora (éds), *Faire de l'histoire*, I-III, Paris: Gallimard, 1974.

⁹ Vidi napomenu 2. Vidi također i svezak *Annales* posvećen 50-godišnjici osnivanja časopisa: *Annales. E.S.C.*, XXXIV (1979), No. 6.

pitanja za stare izvore. Radikalno odbacivanje korporativnog „separatizma“ koje danas zastupaju sve intelektualne discipline i asimilacija „novih teritorija“ ili, barem, pretenzije ka njima, nesumnjivo predstavljaju metodološko dostignuće škole *Annales*.

Međutim, mora se ukazati da ovo zbljšavanje historije s drugim intelektualnim disciplinama ima svoje granice i da ne pretpostavlja nikakvo ujedinjavanje ili spajanje. Povjesničar može svoje probleme istraživanja posuditi od antropologa ili ekonomista i koristiti ih pri formuliranju novih pitanja koja upućuje starim izvorima, ali, istovremeno, on mora osmisliti originalnu metodologiju. Ne može naprosto posuditi metodologiju od drugih disciplina. Zaista, mi ne govorimo o prevođenju pojava koje su povjesničari dugo istraživali na jezik sociologije ili psihologije jer novi problemi i nove perspektive, posredstvom kojih se mora istraživati povijesni proces, zahtijevaju ponovno ispitivanje starih izvora i traganje za novim izvorima. Stoga se moramo složiti sa shvaćanjem Le Goffa da je odnos između „nove historije“ i drugih intelektualnih disciplina složen i višestruk.¹⁰ Dok historija može obogatiti svoj pojmovni i metodološki aparat posredstvom svojih veza s drugim disciplinama, ona ne treba izgubiti svoju neovisnost i samosvojnost.¹¹

U toj enciklopediji, *La nouvelle histoire*, velika pozornost posvećena je temama koje su se tek relativno nedavno započele koristiti u historijskoj analizi. Među njima nalaze se vrijeme, prostor, geste, brak, obitelj, seksualnost, žene, djetinjstvo, smrt, bolest, narodna kultura, akulturacija, marginalni elementi društva, imaginacija. Tradicionalna historijska pitanja kao što je, naprimjer, religija, predstavljena su na nov način i s novim vezama. Izbor

¹⁰ *La nouvelle histoire*, 231. Usporedi sa: Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, 338f, 346f.

¹¹ Stav „nove historije“ posebno je suzdržan, u cjelini, prema strukturalizmu. Utjecaj konceptualnih metoda strukturalnog istraživanja na brojne povjesničare ovog usmjerenja je neosporan. Poseban svezak *Annales* posvećen je ovom problemu – *Histoire et structure* (*Annales E.S.C.*, XXVI (1971), No. 4). Međutim, istovremeno se u *Annalesima* izražavaju stavovi protiv „strukturalističke reakcije“ i njenog „antihistorijskog terorizma“ (*Annales E.S.C.*, XXXIV (1979), 1360-1376). Uglavnom pod utjecajem strukturalizma, Le Roy Ladurie je izložio svoju tezu o „nepomičnoj povijesti“ (*l'histoire immobile*) kada je govorio o Francuskoj od 14. do 18. stoljeća (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, II). Međutim, u istoj školi postoje drugi povjesničari koji ne odobravaju ovo gledište i o povijesti tradicionalnih društava radije govore kao o „gotovo nepomičnoj“ (*quasi immobile*), što suštinski mijenja formulaciju pitanja.

problema, nakon kratkog ispitivanja, može djelovati kapriciozno i nepovezano, premda, ustvari, to uopće nije slučaj. Ono što vidimo je čitava strategija intelektualne asimilacije novih mostobrana historijskog znanja koji su svi veoma povezani.

Čitava „granica“ istraživačkog rada se radikalno promijenila. Doduše, radovi povjesničara „novog“ usmjerenja posvećeni su analizi ovog ili onog specifičnog problema, ali se, po pravilu, problem ispituje u kontekstu globalne historije. Glavni je cilj nove historije, kako su ga formulirali još Bloch i Febvre, rekonstrukcija čitave povijesti čovjeka u društvu, čovjeka kao društvenog bića, i prema tome istraživanje posebnih aspekata društveno-povijesne stvarnosti trebalo bi biti usmjereno (ili bi mu barem u idealnom smislu to trebalo biti namjera) ka širim i kompleksnijim cjelinama – potpunom rasvjetljavanju društvene strukture i pokazivanju mehanizama njenog funkcioniranja i promjena, koliko to raspoloživi pristupi dozvoljavaju. Stoga se spomenute teme ne smatraju samodovoljnima – one pretpostavljaju daljnje promišljanje koje bi povjesničare trebalo približiti formuliranju glavnih problema društvene historije.

Zaista, dok Le Goffovo istraživanje pojma i iskustva vremena u srednjovjekovnoj Europi zvuči „egzotično“ tradicionalnoj historiografiji, zaključci do kojih stiže u svome radu pokazali su se kao iznimno važni za naše razumijevanje ekonomske etike feudalnog društva, tumačenja rada u tom društvu i njegovih različitih profesija i oblika bogatstva. Le Goff pokazuje da je vrijeme bilo instrument društvene supremacije i, stoga, točka sporenja u društvenoj borbi između crkve, koja je vršila kontrolu nad vremenom u feudalnoj epohi, i trgovaca koji su crkvi osporavali monopol na vrijeme u razdoblju krize feudalizma. Le Goffova analiza kategorija „rada“ i „vremena“ osvjetljava državu i preobražaj duhovnog stanja pripadnika različitih klasa i društvenih grupa unutar feudalnog društva i, konačno, ona otvara nove perspektive istraživanju srednjovjekovne kulture.¹² Povijest „nastanka čistišta“ u zapadnom kršćanstvu Le Goff je istraživao u vezi sa preobražajem mentaliteta tijekom 12. i 13. stoljeća.¹³

U svojoj knjizi *Vitez, žena i svećenik*, Georges Duby poduzeo je detaljno istraživanje braka i odnosa prema ženama u Francuskoj od 11. do 13.

¹² Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*.

¹³ J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris: Gallimard, 1981.

stoljeća¹⁴ (predmet koji se posljednjih godina, kao što je dobro poznato, intenzivno proučava u zapadnoj historiografiji), i njegova analiza ove nazgled veoma specijalizirane teme vodi ga ka razmatranjima koja osvjetljavaju oblike nasljeđivanja, a odatle i vlasničke odnose u sredini vladajuće klase. U srednjem vijeku obitelj je predstavljala osnovnu ćeliju, najćvršće i primarno društveno jezgro, i Dubyjevo istraživanje o braku i ženama mora uzimati u obzir, u vezi sa svojim osnovnim interesom, i strukturu i promjene feudalnog društva.

Dok su Duby, Le Goff i mnogi drugi povjesničari proučavali teoriju o trofunkcionalnom društvenom poretku koje je formuliralo svećenstvo koristeći je za potvrđivanje i opravdavanje društveno-ekonomskog i političkog prvenstva svjetovne i crkvene elite,¹⁵ njihovo istraživanje otkrilo je nove aspekte odnosa između feudalnog društvenog sustava i idealne slike u glavama „teorijskih glasnogovornika“ tog društva.

Philippe Ariès postavio je sebi zadatak bez presedana u historijskom istraživanju i utvrdio je promjene u stavu Europljana prema smrti tijekom posljednje dvije tisuće godina.¹⁶ On je pokazao kako su se njihove predodžbe, koje na prvi pogled djeluju nepromjenljive i izvan povijesti, u stvari razvijale, ponekad veoma sporo, ponekad skokovito, zajedno sa promjenama u samosvijesti pojedinaca. Preobražaj načina na koji su ljudi u prošlosti tumačili smrt odražava njihove odnose prema osnovnim životnim vrijednostima.

Isti Ariès napisao je još jednu pionirsku knjigu koja se bavi sasvim drugačijim aspektom ljudskog života – djetinjstvom i razumijevanjem detinjstva krajem srednjeg vijeka i početkom modernog razdoblja. Pojam djetinjstva nije ostao nepromijenjen tijekom povijesti već se mijenjao u skladu s evolucijom obitelji, društvene svijesti i svakodnevnog života.¹⁷ Kao što sam Ariès priznaje, njegovo istraživanje djetinjstva i smrti proisteklo je iz zanimanja za

¹⁴ Georges Duby, *Le chevalier, la femme, le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris: Hachette, 1981.

¹⁵ Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris: Gallimard, 1978.

¹⁶ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris: Seuil, 1977. Usporedi s: Alberto Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris: Armand Colin, 1952.

¹⁷ Philippe Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris: Plon, 1960.

historijsku demografiju. Ipak, njegovo djelo dalo je važan doprinos našem razumijevanju srednjovjekovne slike svijeta i čovjekovog mentaliteta.

Emmanuel Le Roy Ladurie uspio je načiniti detaljnu studiju o životu stanovništva u selu Montaillou u Pirinejima, o njegovoj „ekologiji“ i „arheologiji“ na prijelazu 13. i 14. stoljeća, zahvaljujući sačuvanim iscrpnim izvještajima koje je tamo načinila inkvizicija.¹⁸ Iz svoga isključivo lokalnog istraživanja Le Roy Ladurie se mogao približiti razumijevanju onih aspekata svakodnevnog života srednjovjekovnih seljaka koji najčešće izmiču povjesničarima zato što izvori o njima šute – o obitelji, braku, seksu, ljubavi, odnosu prema djeci, shvaćanju smrti i života nakon nje te o vrijednosti rada. Ovi aspekti su uglavnom poznati samo u odnosu na više slojeve društva, ali Le Roy Ladurie ih otkriva u njihovoj „plebejskoj“ i narodnoj perspektivi. Kao što pokazuje materijal sakupljen u njegovoj knjizi, seljaci su površno prihvatili kršćanstvo, uglavnom njegovu obrednu stranu i u narodnoj svijesti je usporedo postojao pretkršćanski ili vankršćanski folklor i „kršćanski naturalizam“.

Le Roy Ladurie je učinio nešto što se sve doskora smatralo praktično nemogućim – bio je u mogućnosti saslušati žive glasove seljana i seljanki.¹⁹ Shvaćanja i raspoloženja stanovnika iz Montailloua, sela „zaraženog“ katarskom herezom, bila su, nesumnjivo, drugačija od mentaliteta seljaka koji su ostali u okrilju rimokatolicizma. Ipak, Le Roy Ladurie je na više načina mogao da ispraviti opće prihvaćenu sliku srednjovjekovnog pogleda na svijet. Mogao je neposredno citirati stanovnike Montailloua. Naročito nam ostavlja malo sumnje u to da je stav roditelja prema djeci imao jasno izraženu osjećajnu stranu i da su oni otvoreno priznavali posebnost djetinjstva kao uzrasne kategorije. Ovo usprkos Arièsovih shvaćanja koji tvrdi da je tijekom ovog razdoblja roditeljska ljubav ostala nerazvijena i da se dijete smatralo „malom odraslom osobom“.

Pojam smrti i sudbina duše pokojnika koji je prevladavao u srednjem vijeku, prema shvaćanjima povjesničara upoznatih sa spisima teologa i svećenika o ovim predmetima, bio je homogen za čitavo društvo. Dokazi koje

¹⁸ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris: Plon, 1975.

¹⁹ Potrebno je, naravno, imati na umu da je izvor ovih glasova latinski prijevod i da ga mi čujemo onako kako je zvučao pred sudom inkvizicije.

je inkvizicija dobila od stanovnika Montaignoua svjedoče o suprotnom – o heterogenosti stavova potpuno različitih od službenog učenja. Ukratko, istraživanja srednjeg vijeka predstavljena su novim slojem kulture, religijske i društvene prakse.²⁰

Prema tome, rješavanje bilo kojeg specifičnog problema od strane vodećih povjesničara novog usmjerenja uvijek rasvjetljava širi krug pitanja i, stoga, predstavlja prodor u opće teme škole *Annales* onako kako su utvrđene njenim idealom – *ekonomije, društva, civilizacije*.

Historija i antropologija

Nije potrebno reći da je škola *Annales*, tijekom 50 godina postojanja, promijenila svoje znanstveno usmjerenje. Ovo se odnosi i na interdisciplinarni aspekt (interes povjesničara za različite intelektualne discipline pomoću kojih vjeruju da se historijskom istraživanju otvaraju novi vidici) kao i na formuliranje istraživanja (težište interesa povjesničara na bilo kojem stupnju razvoja škole). Obje strane ovog pitanja su nerazdvojno povezane. Ustvari, očevi-utemeljivači *Annales* (časopis se od 1929. do 1938. zvao *Anali za ekonomsku i društvenu historiju*) pokušavali su istraživati društvene kolektivitete i njihovu ekonomsku aktivnost kojoj su pridavali velik, ako ne i odlučujući značaj unutar širokog prirodnog konteksta. Stoga je naročito bila plodonosna razmjena ideja između historije i geografije. Ne smije se zaboraviti da je u zapadnoj historiografiji Bloch bio osnivač suvremene agrarne historije srednjovjekovne Europe. Istovremeno, u sastavljanju novog programa za historijsko istraživanje, na Blocha i Febvrea su utjecale ideje Henria Berra i Françoisa Simianda. Historijska znanost, kako su je shvaćali osnivači nove historije, crpila je snagu iz svojih dodira sa sociologijom, ekonomijom i geografijom, premda to nije spriječilo Blocha, a naročito Febvrea, da svjesno održavaju veze s drugim disciplinama kao što su historija umetnosti i književnosti i psihologija, pronalazeći u njima poticaje za razvoj historijskog istraživanja.

Ove tradicije nastavljene su u *Annalesima* tijekom poslijeratnih godina. Braudelov *Mediterran i mediteranski svijet u doba Filipa II*²¹ predstavlja pri-

²⁰ Usporedi veoma zanimljivo istraživanje Carla Ginzburga: Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Torino: Einaudi, 1976.

²¹ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II*, Paris: A. Colin, 1949.

mjer širokog interdisciplinarnog i višeslojnog pristupa historijskom istraživanju u kome se problemi prirodnog i društvenog prostora smatraju isto toliko važnima koliko i mnoštvo vremenskih ritmova.

Položaj se primjetno promijenio tijekom 60-ih i 70-ih godina. Interes za ekonomske osnove povijesnog razvoja nije nestao – brojni Dubyjevi radovi svjedoče o ovoj činjenici.²² Međutim, težište se u cjelini (uključujući i samog Dubyja) pomaknulo ka novim problemima, što se odrazilo u usmjeravanju povjesničara ka drugim humanističkim disciplinama, prvenstveno k etnologiji.²³ Povjesničari, pripadnici treće generacije škole skloni su se pozivati na intelektualnu disciplinu koju predstavljaju i koju razvijaju u vidu „historijske antropologije“ ili „etnohistorije“. Za to imaju vlastite razloge.

Prije svega, aktualna težnja za „totalnom historijom“, za rekonstrukcijom društva u prošlosti u njegovoj cjelovitosti i višestrukosti, povjesničara nužno približava etnologu. Etnolozi proučavaju relativno mala i strukturalno jednostavna društva iz kojih su „isključene“ vremenske promjene, ali ona povjesničarima pružaju modele naročite vrste. Naravno, ovi se modeli ne mogu mehanički primijeniti na „vrela“ europska društva u srednjem vijeku, ali oni rasvjetljavaju posebne mehanizme odnosa koji su postojali u Europi, naročito u ranim fazama njene povijesti. Zaista, etnološki pristup istraživanju ovih društava pokazao se plodonosnim. Načini razmjene materijalnih dobara, njihova distribucija i upotreba (pokloni, javni i obredni rashodi), oblici braka i obitelji, magija, poganstvo koje je dugo postojalo usporedo sa krišćanstvom, funkcija gesti i obreda u društvenoj praksi, izrazito važna uloga usmene kulture, mit i folklor i struktura zajednice, jesu nekih od onih aspekata života ljudi u Europi tijekom ranog srednjeg vijeka koje mogu rasvijetliti današnji medievisti. To im polazi za rukom zato što nastoje to društvo promatrati očima etnologa ostajući istovremeno povjesničari.

Ovaj pristup nalagao je još i cilj predstavnika nove historije, počevši sa Blochom koji je istraživao feudalno društvo Europe ne toliko „odozgo“ koliko prvenstveno „odozdo“. Grupa oko *Annales*a nije se prvenstveno zanimala

²² Georges Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, I-II, Paris: Aubier, 1962; Georges Duby, *Guerriers et paysans, VIIe-XIIe siècles: premier essor de l'économie européenne*, Paris: Gallimard, 1973; Georges Duby, *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris: Mouton, 1973; Georges Duby, Armand Wallon (eds.), *Histoire de la France rurale*, I-IV, Paris: Le Seuil, 1975-1976.

„gornjom“, „dinastičkom“ poviješću, ličnostima monarha i gospodara te događajima u kojima je vladajuća manjina igrala dominantnu ulogu (treba uočiti jasnu odbojnost škole *Annales* prema događajnoj i političkoj historiji). To je zbog toga što povjesničari oko *Annales* u „službenoj“ historiji, koja (izuzev Micheleta i nekih drugih prethodnika *Annales*) tradicionalno obilježava staru francusku historijsku školu, vide tek popratnu pojavu dubokih promjena koje su se događale daleko od bojnih polja i dvorskih krugova. Znanstvenici novog usmjerenja usredotočavaju zanimanje na život najširih slojeva društva.

Naravno, ovaj pristup, izrazito suvremen i usmjeren ka budućnosti, kao što jest, ne predstavlja otkriće škole *Annales*. U ovakvom ili onakvom obliku, primjenjivali su ga zastupnici ekonomske i društvene historije i u Francuskoj, a još više u Njemačkoj i Rusiji od kraja 19. stoljeća. Dobro je poznato da je preokret istraživačkih interesa u historiji u pravcu struktura, društvenih grupa i klasa te proučavanje materijalnih, ekonomskih osnova društvenog života, u značajnoj mjeri bio potaknut marksizmom, bez obzira na to u kolikoj su mjeri različiti zapadni povjesničari ili povjesničari u Rusiji prije revolucije bili spremni priznati ili osporiti ovaj utjecaj, i je li on bio neposredan ili posredan. Na ovom mjestu pada na pamet opaska Pierrea Vilara da su „pojedini povjesničari veći marksisti nego što sami misle da jesu, dok su drugi manje marksisti nego što to mogu zamisliti“.²⁴

Još jednom ćemo se vratiti ovom problemu. Za sada ćemo samo ukazati da zanimanje grupe oko *Annales* za povijest masa, ne samo za obične ljude, već također i za druge slojeve stanovništva, ne pretpostavlja nikakav „populizam“ ili romantični demokratizam. Ono što oni zaista govore je da bismo za razumijevanje istinskih pokretačkih snaga povijesti trebali ispitivati sferu proizvodnje i društvenih odnosa i da bismo trebali shvatiti da se učinci ovih snaga ne završavaju za „kratko vreme“ bitaka i vladara već tijekom razdoblja „dugog trajanja“. Braudelov *Mediterran...* i njegov članak „Historija i društvene nauke: dugo trajanje“,²⁵ bili su važni međaši u preusmjeravanju moderne francuske historiografije.

²³ Jean-Claude Schmitt govori o „kopernikanskoj revoluciji“ koja se tijekom posljednjeg desetljeća i pol odigrava u historiografiji. Vidi: *La nouvelle histoire*, 344.

²⁴ Pierre Vilar, „Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser“, *Annales E.S.C.*, XXVIII (1973), 166.

²⁵ Fernand Braudel, „Histoire et sciences sociales, la longue durée“, *Annales E.S.C.*, XIII (1958) No. 4; *Écrits sur l'histoire*, 41-83.

Vodeći povjesničari škole *Annales* su u etnološki usmjerenom istraživanju pronašli bolji pristup povijesti, naročito stoga što ih ovaj novi pristup štiti od osuvremenjivanja prošlosti. Sve temeljne kategorije kojima se služe povjesničari – „ekonomija“, „država“, „kultura“, „religija“ – neraskidivo su povezane sa sadržajem koji imaju u sadašnjosti ili u vremenu bliskom sadašnjosti. Ipak, u epohi koju istražuje medievist sadržaj ovih kategorija bio je drugačiji, a primjedba da je on bio drugačiji od onoga što je danas mora biti potvrđena prije nego što se ove, i druge kategorije, mogu primijeniti na izvore. Etnološki pristup ohrabruje povjesničara da shvati što je „različito“, „neobično“ u društvu koje proučava, kako se ono razlikuje od društava koja su manje udaljena od njega. On ga ohrabruje da promatra „patos udaljenosti“ između predmeta istraživanja i istraživača i, stoga, priprema temelje za dijalog među njima.

U svome članku „Historijska antropologija“ u *La nouvelle histoire*, André Burguière primjećuje da je važna odlika antropološkog pristupa traganje za podrazumijevanim značenjem koje leži ispod površne vanjštine pojave. Odatle istraživanje ceremonijala koji okružuje vlast, otkriva njene funkcije i ciljeve koji su bili skriveni od suvremenika, pa možda čak i od onih koji su posjedovali tu vlast. Nije samo antropologija ta koja se treba baviti ovim „principom neprozirnosti“ društvenih pojava već i antropološki usmjerena historija.²⁶ I jedna druga disciplina, umnogome slična antropologiji, bavi se razotkrivanjem značenja koje krije znak – to je semiotika, znanost o znakovnim sustavima. Bilo bi nepošteno reći da grupa povjesničara oko *Annales* nije zainteresirana za semiotički pristup izvorima – Le Goffov rad „Simbolički ritual vazalstva“²⁷ dovoljan je dokaz ovog interesa. Međutim, izgleda, nažalost, da ovi znanstvenici nisu upoznati s radovima o semiotici kulture, naročito onih iz kruga škole u Tartuu.

U ovim primjerima francuske nove historije koji su naprijed navedeni (mogli bi se spomenuti još mnogi drugi), pojavljuje se zajedničko obilježje: problemi društvene i ekonomske historije su u bliskoj međusobnoj vezi s problemima historije kulture i kolektivne psihologije. U očima Blochovih i Febvreovih nasljednika, mentalitet je sastavni dio istraživanja društvenog

²⁶ *La nouvelle histoire*, 43-44.

²⁷ Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, 349-420.

života. Povjesničare koji posjeduju ovakav pristup zanimaju shvaćanja ljudi o sebi i o njihovoj ljudskoj i prirodnoj okolini, posebnosti njihove slike svijeta i načini na koje su oni, osjećajno i konceptualno, razumijevali stvarnost, zato što žele razumjeti društvene odnose toliko potpuno i detaljno koliko je to moguće. U njihovim istraživanjima kultura nije predstavljena u „čistom obliku“, kao samodovoljna cjelina ili ukupni zbir historija književnosti, umjetnosti, filozofije itd. Zanimanje povjesničara nove historije za fenomene unutrašnjeg života moglo bi se nazvati sociokulturnim jer ono ima za cilj analiziranje snaga koje pokreću djelovanje ljudi i zajednica. To iznova historiju približava etnologiji koja uopćeno primjenjuje istovjetni pristup na fenomene unutarnjeg života, postavljajući ih unutar okvira globalne, sveobuhvatne društvene stvarnosti, čije su sve strane međusobno povezane i uzajamno djeluju jedne na druge.

Nova historija je suštinski izmijenila cjelokupnu sliku historijske znanosti na Zapadu. „Bez pionirskog rada grupe povjesničara oko *Annales*“, piše Zapadni Nijemac koji je proučavao njihovo djelo, „teorijski i praktički bilo bi nemoguće uspostaviti materijalističku historijsku znanost“.²⁸ Nova historija iznosi poglede na povijest različite od onih koji su ranije prevladavali u zapadnoj historiografiji. Prije svega, pojavljuje se ljudski život, ljudi koji su, po pravilu, bezimni i koji ne posjeduju individualne životne povijesti, koje nisu zabilježili aristokratski usmjereni autori kronika i anala. Oni su istinski a ne nominalni stvaraoci širokih i snažnih latentnih tokova povijesnog procesa. Riječima Jacquesa Le Goffa, ova „eksplozija“ koja je izmakla tlo tradicionalnoj historiji, karakteristična je za suvremenu znanstvenu i intelektualnu situaciju i kolektivnu psihologiju. Sa svoje strane, ona ne može a da ne dovode do pritiska za rekonstruiranjem kolektivnog sjećanja našeg vremena i do uspostavljanja veza svih znanosti s ovom novom koncepcijom svijeta i njegovog razvoja. U epohi kolosalnog ubrzavanja povijesnih procesa koje prijeti da suvremenog čovjeka pretvori u biće bez korijena u prošlosti, nužna je nova percepcija povijesti.²⁹ U svakom slučaju moglo bi se reći da

²⁸ Claudia Honegger, „Geschichte im Entstehen. Notizen zum Werdegang der *Annales*“, u: M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u.a., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, 37.

²⁹ *La nouvelle histoire*, 12-13; 235-236.

najbolji plodovi nove historije, koji su oživjeli prošlost i objelodanili dramu svakodnevnog života, potiču najživlje zanimanje njihovih čitatelja.³⁰

Treba li povjesničaru teorija?

Od kada je nova historija postala vodeća snaga u historijskoj znanosti u Francuskoj, nastupila je promjena u poziciji škole *Annales*. Škola je privukla pažnju povjesničara u raznim drugim zemljama i njen rad se pomno ispituje kao nova „paradigma“ historijskog znanja.³¹ Lekcije o istraživačkoj metodi, sadržane u radovima najboljih predstavnika škole, krajnje su poticajne. Međutim, kakva je teorija u osnovi nove historije? Postavljajući ovo pitanje, dolazimo u neobičnu situaciju – ne samo da ne postoji eksplicitna teorija već škola odlučno izjavljuje da je protiv teorije. „Imam malo sklonosti prema teorijama. Zauzet sam svojim zanatom i ne razmišljam o tome“, tvrdi Georges Duby upravo na početku rasprave o svome djelu.³² Jacques Le Goff piše: „Iako ne poričem vrijednost teorije u društvenim znanostima, u historiji naročito... ne bavim se teorijskim istraživanjem za koje nemam osnova i koje bi me, bojim se, odvelo do filozofije povijesti, najgoreg neprijatelja historije“.³³ Izgleda da je jasna sličnost između ovih pogleda.

U jednom od članaka u *La nouvelle histoire*, Jacques Revel i Roger Chartier pišu da je škola *Annales*, u kojoj su razmišljanja o metodologiji od središnjeg interesa, uvijek ostala ravnodušna prema vlastitom teorijskom jedinstvu. Ovaj paradoks oni objašnjavaju tradicionalnim nepovjerenjem francuske historiografije prema „ideologijama“ i željom da se „distanciraju od hirovitih konstrukcija njemačke filozofije povijesti iz 19. stoljeća“.³⁴ Revel i Chartier vjeruju da je ova vrsta „svojevoljnog i svjesnog empirizma“ veoma mnogo učinila za unapređivanje dinamičnosti povjesničara iz grupe *Annales*.³⁵

³⁰ Primjer ranije nezabilježenog uspjeha je Laduriejeva knjiga *Montaillou*. Ona je postala predmet rasprave između profesionalnih etnologa i antropologa. Vidi: Dick A. Papoušek (ed.), *Montaillou in Groningen. Verslag van een interdisciplinaire studiedag*, Groningen 1981.

³¹ Traian Stoianovich, *French Historical Method*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1976.

³² Georges Duby, Guy Lardreau, *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1980.

³³ Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, 14.

³⁴ *La nouvelle histoire*, 30.

Naravno, metode i sredstva historije su empirijska. Ipak, možemo li kazati da je empirizam vrlina isključivo povjesničara? Zar uspostavljanje empirizma kao principa ne podrazumijeva teorijsku netočnost i neodređenost? Revel i Chartier priznaju da su u povijesti *Annales* postojali periodi eklekticizma.³⁶ Samo u prošlosti? Međutim, kada Le Goff tvrdi da nova historija nastoji izbjeći oba ekstrema – s jedne strane, da postane sustav s „rigidnom“ shemom objašnjenja, a s druge da bude čisto empirijska³⁷ – on očigledno vjeruje da opasnosti od drugog ekstrema postoje čak i danas.

Opet, jedan drugi autor u *La nouvelle histoire*, Krzysztof Pomian, u svome tumačenju temelja „historije struktura“, odbacuje „jednostrani i suviše pojednostavljeni determinizam“, suprotstavljajući mu „krajnje složenu igru međusobnih utjecaja“ različitih čimbenika od kojih ni jedan ne može prisvajati sebi vodeću ulogu.³⁸

Danas je malo vjerovatno da itko ozbiljno brani grubo determinizam koji *a priori* zastupa „konačne uzroke“ svih povijesnih procesa. Međutim, postoji li bilo kakvo zadovoljstvo u pukom opovrgavanju skolastika i dogmatičara? Ako Pomian misli da objašnjenje u historiji, kao što je slučaj u drugim znanostima, treba proistjecati iz proučavanja određenog materijala, određene situacije ili posebnosti jedne epohe i ne smije biti *a priori*, onda nema razloga za sporenje. Ipak, znanstvenik koji prepoznaje složenost i kontradikcije povijesnog kretanja i koji je zadovoljan predstavljanjem čitavih serija činilaca u kretanju, kao i s utvrđivanjem uzajamnog djelovanja između različitih komponenti društvene strukture, takav znanstvenik je naročito sklon eklekticizmu.

Možemo li ići dalje i kazati da takav znanstvenik najvjerojatnije obmanjuje sebe u vezi teorijskih uvjeta i pretpostavki u svome vlastitom radu? Zar pozivanja na višeslojnost i „krajnje složenu igru uzajamnih utjecaja“ ne prikriva nespремnost povjesničara da razmišlja o logici metode koju primjenjuje? Teško je zamisliti znanstvenika bez teorije, makar i samo implicitne. Reklo bi se da znanstvenik uvijek posjeduje neku vrstu općeg sustava

³⁵ Usporedi sa: *Annales E.S.C.*, XXXIV (1970), 1352.

³⁶ *La nouvelle histoire*, 216.

³⁷ Isto, 240.

³⁸ Isto, 548.

objašnjenja, bez obzira shvaća li on to i u kojoj mjeri ga dosljedno primjenjuje. DUBY smatra da on pomoću imaginacije uspostavlja veze između nepovezanih dijelova svjedočanstava o ljudima u srednjem vijeku koja su se sačuvala.³⁹ Nema sumnje da je tako. Međutim, je li to samo imaginacija? To nije izvjesno. Čini se da zagovornici nove historije brkaju različite i raznolike fenomene kada odbacuju globalne Hegelove i Toynbeejeve sheme dok, istovremeno, izjavljuju da, u principu, u potpunosti odbacuju bilo kakvu teoriju.

Zaista, kada nova historija proglašava da duboke i odlučujuće tokove povijesti ne treba tražiti u djelovanju „uglednih ličnosti prvoga reda“ – vladara i vojnih zapovjednika, te da su politički događaji manifestacije društveno-ekonomskih procesa – nije li to objavljivanje važnog teorijskog postulata i priznavanje naročite „filozofije povijesti“, usprkos vlastite sumnjičavosti prema ovom pojmu?

Idiosinkrazija ovog stava prema teoriji teško može ostati neopažena. U vezi s time vrijedno je ukazati na kritiku koju je Guy Bois uputio Ladurieju. Le Roy Ladurie vjeruje da je demografski činilac bio odlučujući za ekonomski i društveni razvoj Languedoca tijekom nekoliko stoljeća u kasnom srednjem vijeku.⁴⁰ Međutim, Guy Bois smatra da demografski činilac može ispuniti ovu ulogu samo stoga što Ladurie, u svome proučavanju života seljaka na jugu Francuske, apsolutizira podatke koje je izabrao za kvantitativnu analizu kretanja stanovništva. (Guy Bois iskazuje sumnju prema ideji koju, pored ostalih, zastupa François Furet, da uvođenje kvantitativnih metoda u historijsko istraživanje predstavlja „revoluciju u svijesti historiografije“ – *une révolution de la conscience historiographique*). Međutim, nije bila važna jedino metoda, jer je na temelju svoga istraživanja Le Roy Ladurie došao do malthuzijanskog zaključka, što je već opća teorija, zar ne? Guy Bois naglašava da je metodološki neprihvatljivo premještanje s deskriptivne razine na razinu objašnjenja. Štoviše, nespособan da izbjegne zamku kvantitativnih metoda – naime, objašnjenjem procesa koji proistječu jedino iz onih aspekata koji su izabrani za izračunavanje – povjesničar se vraća pozitivizmu, točnije, „formaliziranom pozitivizmu“, pristupima koje je sasvim zaslužen

³⁹ Georges Duby, Guy Lardreau, *Dialogues*, 39.

⁴⁰ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, Paris: Flammarion, 1966.

škola *Annales* kritizirala od svojih samih početaka.⁴¹ Ne može biti sumnje u pogledu razboritosti ovakvog upozorenja.

Prethodno smo već spomenuli da je neprestano zanimanje nove historije za probleme društvene i ekonomske historije širokog obima, za ključne procese materijalnog života te pomicanje težišta interesa sa političke historije ka historiji struktura i masa, povezano s utjecajem marksizma. Povjesničari iz grupe oko *Annales*, od Blocha do Le Goffa i Dubyja, uočili su i priznali efikasnost i značaj poticaja koji su proistekli iz historijskog materijalizma. Uprkos činjenici što su ovi povjesničari učestalo naglašavali da ne dijele poglede historijskog materijalizma,⁴² postoje ozbiljni razlozi zbog kojih je moguće tvrditi da je, po svoj prilici, točno da ideje historijskog materijalizma nisu izvršile tako snažan utjecaj niti na jednu drugu školu historije na Zapadu kao što je to s novom historijom u Francuskoj, najizrazitije u sadašnjem stupnju njenog razvitka. Nije toliko riječ o preuzimanju određenih koncepata iz marksizma koliko je posrijedi način na koji vodeći povjesničari ovog usmjerenja misle, njihov pristup društvenim strukturama kao sveobuhvatnim formama, koje uključuju ekonomske, klasne i ideološke odnose.

Guy Bois primjećuje da kada se francuski povjesničari, pripadnici nove historije, služe posebnim konceptima historijskog materijalizma, oni tada započinju raspravu o čitavoj sferi društvenih odnosa. Kada koriste koncept „sredstava za proizvodnju“,⁴³ određeni povjesničari iz škole *Annales*, tvrdi Bois, djelomice djeluju kao da „probijaju prepreku“ koja dijeli ovu školu od historijskog materijalizma. Dok čitate stranice Dubyjevih djela u kojima analizira feudalnu ideologiju, ponekad je teško ustanoviti što ga razdvaja od marksizma, smatra Bois.⁴⁴

⁴¹ *La nouvelle histoire*, 387-388. Duby i Le Goff razmatraju opasnosti sadržane u davanju prvenstva kvantitativnim metodima (iluzije scijentizma i egzaktnosti, odsustvo kritičkog odnosa spram zaključivanju itd.).

⁴² Ovo su česte izjave kada se povjesničari iz škole *Annales* suprotstavljaju dogmatima i vulgarizatorima marksizma. Važno je, istovremeno, naglasiti plodnu suradnju između predstavnika „nove historije“ i različitih povjesničara-marksista (Pierre Vilar, Guy Bois i drugi) na koju je uzgred ukazano u *La nouvelle histoire* i u tri toma *Faire de l'histoire*.

⁴³ Vidi naprimjer: Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, 186, 189; Jean-Claude Schmitt, *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris: Flammarion, 1979, 228.

⁴⁴ *La nouvelle histoire*, 380. Dok drugi predstavnici „nove historije“ izbjegavaju koncept „baze i nadgradnje“, smatrajući ga neodgovarajućim, oni su prisutni u Dubyjevim dje-

Duby, po vlastitom priznanju, u marksizmu vidi jednu metodu znanstvene analize i, još više, metodu „izvanredne heurističke učinkovitosti“. On navodi da u francuskoj školi historije marksizam danas zauzima daleko istaknutiji položaj nego što je to generalno prihvaćeno. Marksizam može biti nesvjestan (*le marxisme inconscient*), da se poslužimo Dubyjevim riječima, ali se povjesničar oslanja na njega u svome radu.⁴⁵ Povjesničare Dubyjeve generacije marksizam je oslobodio apstraktne historije ideja. Duby ne vidi razloge da se zaštiti od slobodnog korištenja brojnih marksističkih principa za koje vjeruje da su „primjenjivi“ na epohu koju istražuje. Činjenicu da on nije sklon da ova načela smatra za „nepovredive i nepromjenljive postulate“ potvrdio je, naravno, i Marx koji je prvi rekao da se njegova znanstvena teorija ne bi trebala pretvoriti u dogmu.

Dubyjevo shvaćanje da u uvjetima „senjorijalnog načina proizvodnje“ osobni i politički odnosi, a ne ekonomija igraju odlučujuću ulogu, teško da ga udaljava od Marxa. Naime, Duby politiku u feudalnoj epohi ne razumije u uskom smislu – tijekom feudalizma politika je bila izraz proizvodnih odnosa. Je li, ustvari, moć vlastelina nad zemljom i ljudima politička ili ekonomska činjenica? Ni jedna alternativa ne izgleda netočno zato što su vlast i proizvodni odnosi bili neraskidivo i suštinski ujedinjeni. Jednom kada povjesničar shvati da se feudalna privreda ne može oblikovati po uzoru na sliku i oblik kapitalističke privrede i da su se društveno-ekonomski odnosi srednjeg vijeka tijesno preplitali s politikom, religijom i etikom, tada će nestati nerazumijevanje.

Međutim, stav nove historije prema marksizmu je, naravno, proturječan i unutar grupe *Annales* ne postoji suglasnost mišljenja o ovom pitanju. Sam Duby naglašava da je Freudovo učenje za povjesničara podjednako važno koliko i marksizam (što jedva da je prikazano u Dubyjevim vlastitim djelima). Ostajući unutar okvira povijesti srednjeg vijeka, Duby ne prihvaća da

lima zajedno s pojmovima kao što su „proizvodne snage“, „klase“, „klasna borba“ (uz davanje posebnog značenja kada se ovi pojmovi koriste za srednjovjekovno društvo). Vidi naprimjer: Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, 391; Georges Duby, *Les temps des cathédrales*, Paris: Galimard, 1976, 52; Georges Duby, *Le chevalier, la femme, le prêtre*, 23; Georges Duby, Guy Lardreau, *Dialogues*, 120, 125, 135, 156. Usporedi sa: Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, 14, 225.

⁴⁵ Georges Duby, Guy Lardreau, *Dialogues*, 118-119, 140.

proizvodnja igra odlučujuću ulogu u povijesnom procesu. U njegovom viđenju moć države u feudalnom društvu nije predstavljala interese vladajuće klase već je bila neka vrsta sile koja je vladala društvom. Njegovoj tvrdnji da je feudalizam „cjelina mentalnih običaja i navika“, „stanje svesti“, „psihološka celina“, ne nedostaje razborita oštromnost, ali, ipak, zahtijeva objašnjenje i dopunjavanje.⁴⁶

Guy Bois nije sklon tomu da pojednostavi suprotstavljenost oba moćna usmjerenja u suvremenoj historijskoj misli. Ipak, on drži da je suradnja među njima plodonosna i da je moguće pronaći međusobne veze.

Prema tomu, čak i oni predstavnici „nove“ historije koji su najviše „prožeti“ marksizmom ostaju prilično udaljeni od njega. Čini se da je glavna točka razmimoilaženja njihovo nepovjerenje prema teoriji i filozofiji i njihov odrješiti empirizam, duboko ukorijenjen u mentalitetu škole *Annales*a, počevši od njenih „očeva“, Blocha i Febvrea. Što je rezultat takve pozicije? Čini se da naglasak „novih“ francuskih povjesničara na višeslojnosti i kompleksnosti povijesnih procesa nije uvijek nesavladiva smetnja u njihovoj percepciji kada, bez punog opravdanja prema viđenju ovog autora, uspostavljaju neposredne veze između pojava društvenog i ekonomskog života, s jedne, i ideoloških i mentalnih fenomena, na drugoj strani. Evo nekoliko primjera.

Philippe Ariès ustvrdio je promjene u stavu ljudi iz srednjeg vijeka prema smrti i drugom svijetu. On smatra da tijekom prvog razdoblja srednjeg vijeka (sve do 12. stoljeća) Europljani nisu imali predodžbu o bilo kakvoj kazni *post mortem* i da je prevladavala ideja o snu nakon smrti, o miru u kojem će duše pokojnika ostati do Drugog dolaska nakon koga će se svi, izuzev najtežih grešnika, probuditi i uzdići u Raj. Ideja o individualnoj kazni na Strašnom sudu pojavila se, prema Arièsu, tek tijekom drugog razdoblja srednjeg vijeka kada se ljudski život počeo smatrati produženim suđenjem, čiji je svaki postupak bio zakonski sankcioniran. Prema tome, „Knjiga života“ u kojoj su zapisane zasluge i grijesi svake ličnosti počela se smatrati pojedinačnom „putovnicom“ ili „zakonitim svjedočanstvom koje će biti predstavljeno na ulazu u vječnost“. U ovoj promjeni ideje o smrti i kazni koja slijedi nakon

⁴⁶ Georges Duby, „La féodalité? Une mentalité médiévale“, u: Georges Duby, *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris: Mouton, 1973, 103-110.

nje, kao da se pojavio „novi računovodstveni duh poslovnih ljudi koji su započeli otkrivati svoj vlastiti osobni svijet“.⁴⁷

Arièsov zaključak se ne može podržati. Pomnije ispitivanje izvora pokazuje da je ideja o pojedinačnom sudu duši osobe neposredno nakon njene smrti bila dobro poznata već i početkom srednjeg vijeka. Ova ideja je naročito jasno izražena u izvješćima o posjetama zagrobnom svijetu koje su ispričali crkveni pisci 6-8. stoljeća (Grgur Veliki, Grgur iz Toursa, Beda Venerabilis, Bonifacije itd.). Baš kao u evanđelju, istovremeno pronalazimo obećanja Strašnog suda „na kraju vremena“ i suđenje grešnicima i opravdanje pravednika neposredno poslije smrti, tako da su tijekom srednjeg vijeka, prilično neobično i bez obzira na logiku (u svakom slučaju, našu suvremenu logiku), u svijesti ljudi istovremeno postojale „velika“ i „mala“ eshatologija. Oni su vjerovali da će na kraju povijesti svijeta nastupiti suđenje čovječanstvu, dok su, istovremeno, bili uvjereni da se duša umirućeg ili mrtvog čovjeka suočava s neposrednim pojedinačnim sudom.

Drugim riječima, prihvaćanje odgovornosti za život koji ste živjeli, što Ariès smatra znakom dezintegracije srednjovjekovne slike svijeta i nagovještajem renesanse, bio je, ustvari, sastavni dio te slike svijeta od samoga početka.⁴⁸ Međutim, ovdje se ne bavimo uvjerljivošću ovih ili onih specifičnih zaključaka do kojih je došao Ariès u svojoj knjizi *Čovjek i smrt*, koja u mnogim pogledima predstavlja inovativno delo, već njegovim tumačenjem mehanizma koji povezuje preobražaj mentaliteta i razvoj društvene strukture. Izgleda da je on sklon da promjenu u shvaćanju čovjeka u cjelini neposredno pripíše pojavi ekonomski usmjerene svijesti građana i trgovaca („novom knjigovodstvenom duhu“). Ipak, nije lako pokazati uzajamnu vezu između činjenica društvene svijesti (*l'inconscient collectif* ili *non-conscient collectif*)⁴⁹ i ekonomske etike poslovnih ljudi. Ono što su Ariès i njegovi sljedbenici procjenjivali kao novi građanski i trgovački duh bilo je, ustvari, naročito tu-

⁴⁷ Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, 107.

⁴⁸ Za pojedinosti vidi: Арон Я. Гуревич, *Проблемы средневековой народной культуры*, Москва: Искусство, 1981, poglavlje IV; Aaron Ia. Gurevich, „Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà“, *Annales E.S.C.*, XXXVII (1982), 255-275.

⁴⁹ Nasuprot Freudu i Arièsu, Duby je uvjeren da „kolektivno nesvjesno“ (*inconscient collectif*) ne postoji. Georges Duby, Guy Lardreau, *Dialogues*, 102.

mačenje ličnosti koje je od početka bilo dijelom srednjovjekovne svesti i nije bilo uvjetovano bilo kakvim društvenim promjenama već kršćanskim „personalizmom“. Prethodno spomenuti dvostruki aspekt eshatologije (kombinacija „male“ i „velike“ eshatologije) bila je implicitna srednjovjekovnoj slici svijeta.

Misaono poticajna interpretacija trofunkcionalnog modela društvenog poretka u Srednjem vijeku prisutna je u knjizi Georgesa Dubyja.⁵⁰ S izvanrednom vještinom i vladanjem nad svim izvorima, ovaj priznati majstor nove historije pokazuje pojavu i sudbinu učenja o tripartitnoj strukturi društva kojom je upravljao vladar društva (*oratores, bellatores, laboratores*). On u glavnim crtama izlaže društveno-političke uvjete u sjevernoj Francuskoj gdje su, tijekom prve trećine 11. stoljeća, francuski biskupi Adalberon od Laona i Gérard od Cambraia, prvi put jasno formulirali ovo učenje.⁵¹ Prema njemu, pripadnici različitih klasa i slojeva društva – svećenstvo, plemstvo i seljaštvo – moraju se podrediti društvenoj harmoniji i za dobrobit cjeline. Ova shema, koja je, ustvari, društvene odnose načinila arhaičnim, vjerovatno seže unazad sve do opće indoeuropske trofunkcionalne ideologije koju je istraživao Georges Dumézil. Prema Dubyju, ova shema je korištena kako bi se opravdala vlastelinska eksploatacija i onemogućilo pomicanje društvenih barijera posredstvom seljačkih pobuna i heretičkih sekti, i kako bi se podčinjenim masama usadila ideja da je postojeći poredak stvorio Bog i da se mora poštovati.⁵² Snaženje „vlastelinskog načina proizvodnje“ tijekom razdoblja privrednog razvitka nakon „feudalne revolucije“ u 10. i 11. stoljeću,⁵³ poslužilo je, prema Dubyju, kao osnova za munjevite i iznenadne preobražaje ideja. Tijekom narednog stupnja, u 13. stoljeću, ova ideja društvene harmonije se iz domene „imaginarnog“ i „maštovitog“ premješta u domenu društveno-političkih institucija: *ordines* postaju staleži.

Nećemo ovdje iznova ulaziti u pojedinosti skrupulozne analize materijala koji je iznio uvaženi suvremeni povjesničar. Međutim, neka pitanja se moraju postaviti. Duby tvrdi da postoji veza između učenja srednjovjekovne

⁵⁰ Georges Duby, *Les trois ordres*.

⁵¹ Anticipacija ovog učenja može se pronaći u anglosaksonskom prijevodu Boecijeve rasprave *De consolatione philosophiae*, s kraja 9. stoljeća.

⁵² Georges Duby, *Les trois ordres*, 198.

⁵³ Terminologija je Dubyjeva.

crkve o tri funkcije i indoeuropske „ideologije“ koja izlaže hijerarhiju tri komplementarne funkcije – magijske vlasti, vojske (personifikacija fizičke snage) i proizvodnje. Međutim, sasvim je jasno da Dumézil u svome opisu ove tripartitne „ideologije“ u raznim drevnim kulturama od Indije do Rima „ideologiju“ ne shvaća u uobičajenom smislu kao svjesnu teorijsku konstrukciju od koje se zahtijeva da služi interesima određene društvene grupe ili vladajuće sile. Prema Dumézilu, ova zajednička „indoeuropska ideologija“ predstavlja kompleks mitova, rituala, epskih priča i religijskih i magijskih uverenja i svaka od ove tri funkcije otjelovljena je u ličnostima bogova i vladara, u institucijama i u društvenoj strukturi. Stoga, ako je trofunkcionalna teorija zaista bila povezana s ovom indoeuropskom „ideologijom“, onda je ona, prije no što je postala ideologija u neposrednom smislu (onako kako ju je opisao Duby), očigledno morala biti predmet mitopoetičke refleksije. Duby ne pokazuje ovaj prethodni stupanj. Jasno je da se on ne može otkriti u sačuvanom materijalu.

Pitanje, međutim, ostaje otvoreno. Zar ova nova tripartitna shema – koju su, nesumnjivo na nov način, jasnije i s određenim ciljevima formulirali crkveni pisci u 11. stoljeću – ne izražava neku vrstu zajedničkog mentaliteta stanovništva Europe u srednjem vijeku? Čini se da Duby zaista dopušta mogućnost da su Adalberonovi i Gérardovi suvremenici bili svjesni trofunkcionalne sheme. Ako je to bio slučaj, onda teorija o tri *reda* koju je istraživao Duby nije bila kapriciozni pronalazak biskupa već prerada sheme koja je sezala unazad sve do arhajskog stupnja društvene svijesti, u vrijeme kada je ova shema bila osnova mita i rituala u pretklasnom društvu.

Stoga, je li ideologija kojom se bavimo samo „ideologija“ ili je složeniji i heterogeniji oblik poretka koji je apsorbirao i teološko i političko učenje višeg svećenstva kao i elemente arhaičnih ideja, vjerovanja i mitova? Ono što nas zanima nije samo sadržaj Gérardovih i Adalberonovih djela već, prvenstveno, način na koji su te ideje bile shvaćane u toj epohi. Zar shema o trofunkcionalnoj organizaciji društva ne odgovara mentalnim usmjerenjima svih razina društva? Nije li bilo moguće uočiti određene podudarnosti između ove teorije i ideja o organskom jedinstvu jasno izražene cjeline koja je bila odlika mitološke svijesti? Prema tome, pitam se nije li Duby sa suviše povjerenja i bezrezervno „ideologizirao“ zapadnoeuropsku verziju indoeuropskog mita i nije li bio pomalo ishitren, koristeći se terminologijom moderne eu-

ropske društveno-političke misli, u tumačenju pojave ranosrednjovjekovnog duhovnog života čiji se korijeni možda mogu otkriti u drevnoj starini?

Ovo pitanje dotiče opći problem. Koliko je, u sadržajnom i društvenom pogledu, bio izdiferenciran duhovni život u Europi u ranom srednjem vijeku? Je li, u odnosu na sadržaj, teologija bila konačno odvojena od mita, a „sociološka misao“ od pjesništva? (Upravo takav spoj nalazi se u satiričnom spjevu Adalberona iz Laona).⁵⁴ Možemo li, u društvenom smislu, o razdoblju srednjeg vijeka koje je proučavao Duby govoriti sa stanovišta dviju kultura – „učenoj“, elitnoj i svećeničkoj, na jednoj strani, i narodnoj i folklornoj, na drugoj strani?⁵⁵ Ili, moramo li pretpostaviti da je tijekom tog razdoblja postojao opći kulturni fond koji je, do određenog stupnja u srednjem vijeku, ujedinjavao ove dvije kulturne tradicije, toliko različite i po porijeklu i po svome ustrojstvu?

Nasuprot Le Goffu i pojedinim drugim povjesničarima škole *Annales*, Duby se ne bavi problemom narodne kulture u srednjem vijeku. Štoviše, izgleda da on ovaj problem smatra umjetnim, nekom vrstom danka romantičnom „populizmu“. Nedostatak izvora koji potječu neposredno iz sredine običnih ljudi, u njegovom shvaćanju, onemogućava svaki pristup svijesti običnih ljudi. U svome istraživanju srednjovjekovne kulture Dubyjevo zanimanje je u potpunosti ograničeno na gornji sloj društva, vladarski dvor, crkvu i plemićku elitu.⁵⁶ Kulturni modeli, oblikovani unutar ove sredine ili za ovu sredinu, širili su se i vulgarizirali u drugim slojevima društva, ali izgleda da Duby poriče da su ovi slojevi posjedovali kulturnu autonomiju.⁵⁷

Međutim, njegovo gledište teško da je ispravno. Naravno, medievist ne raspolože podacima koji potječu neposredno od seljaštva, ali izgleda da po-

⁵⁴ U drevnoj skandinavskoj „Pjesmi o Rigu“ (*Rígsþula*) nalazimo poseban oblik trodijelne podjele društva na robove, slobodne ljude i plemiće. Položaj ova tri dijela potjecao je od božanstva Riga i predstavljao je sukcesivne stupnjeve u usavršavanju kozmosa. „Pjesma o Rigu“ može se odrediti kao „mitopoetička sociologija“. Vidi: Арон Я. Гуревич, *Норвежское общество в раннее средневековье: Проблемы социального строя и культуры*, Москва: Наука, 1977.

⁵⁵ Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, 223; Jean-Claude Schmitt, „Religion populaire et culture folklorique“, *Annales E.S.C.*, XXXI (1976), No. 5.

⁵⁶ Georges Duby, *Les temps des cathédrales*.

⁵⁷ Georges Duby, „La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale“, u: *Hommes et structures du Moyen Âge*, 299-308; Georges Duby, Guy Lardreau, *Dialogues*, 78-80, 137.

stoje dovoljno pouzdane metode da se prikupe informacije o raspoloženju, shvaćanjima i ciljevima običnih ljudi na temelju crkvenih izvora.⁵⁸ Ne bi trebalo zaboraviti da su mnoge vrste srednjovjekovne poučne književnosti bile napisane za crkvenu pastvu te da i u obliku i u sadržaju ove književnosti ostaje otisak jedne vrste „pritiska“ koji je ova publika nametala učenim autorima. U ovim djelima („primjeri“, životi svetaca, propovijedi, pripovijesti o posjetama onostranom svetu itd.) možemo vidjeti otisak narodne i folklorne tradicije i naročite slike svijeta, koji se suštinski razlikuje od službenog učenja. Odbacivanje ovog bogatog i raznovrsnog materijala predstavljalo bi grešku. Proučavanje ovakvih izvora dozvoljava da se zaključi da su u ranom i razvijenom srednjem vijeku učena i narodna kultura predstavljale različite tradicije unutar konteksta jedne kulture. Možda bi se moglo pretpostaviti da je odnos dijaloga i sukoba obiju tradicija, koje su neprestano uzajamno djelovale i suprotstavljale se jedna drugoj, oblikovao osnovu za kulturni i religijski razvoj Zapada u ovom razdoblju – one se mogu valjano razumjeti jedino u međusobnom odnosu. Očigledno je da čak i napredovanje feudalne stratifikacije društva nije iskorijenilo određeno mentalno zajedništvo i osnovne kulturne oblike (interpretirane na različite načine – kao društvena pripadnost, razina obrazovanja, dostupnost ili nedostupnost knjiga, stupanj usvojenosti osnova kršćanskog učenja i mnogi drugi čimbenici) koji su bili vlasništvo svih pripadnika društva.⁵⁹

Moramo se složiti sa Dubyjevom tvrdnjom da ni kulturna tradicija ne odvaja iznenada elitu od običnih ljudi te da se i tradicije mogu primijetiti u svijesti bilo kojeg pojedinca. Međutim, kako bismo utvrdili narodnu tradiciju u slici svijeta srednjovjekovnog intelektualca, prvo moramo istražiti ovu tradiciju kao takvu, a ne da je odbacimo. Trebalo bi također zapamtiti da je uzajamni odnos ovih tradicija u sredini nepismenih (*illitterati*) bio veoma različit od uzajamnog odnosa u intelektualnoj sredini.

Čak i „trofunkcionalnu ideologiju“, koju su tijekom proteklih nekoliko godina proučavali brojni povjesničari, a naročito detaljno Duby, trebalo bi, po svoj prilici, ispitati unutar šireg konteksta. Ideju o tome da je dio organski uključen u cjelinu, da je svaki pojedinačni društveni red uključen u

⁵⁸ Izgleda da u ovo nema sumnje od objavljivanja Laduriejeve knjige *Montaillou*.

⁵⁹ Арон Я. Гуревич, *Категории средневековой культуры*, Москва: Искусство, 1972; Арон Я. Гуревич, *Проблемы средневековой народной культуры*.

društvo koje je nedjeljivo i jedinstveno – neka vrsta „tijela“ čiji se svi dijelovi uzajamno nadopunjuju i podržavaju jedan drugog i od životne su važnosti za cjelinu – nesumnjivo je koristilo svećenstvo. Međutim, ova ideja teško da je bila vlasništvo ili djelo samo teoretičara u srednjem vijeku već je vjerojatno bila opće rasprostranjena u svim kategorijama kolektivne svijesti. Ako se složimo s ovim gledištem, onda bi možda neke stavove iz Dubyjeve knjige o vezi između trofunkcionalne sheme i feudalne revolucije i o potrebi vladajućih klasa da kontroliraju mase trebalo formulirati u opreznijem i hipotetičkom obliku jer, ako je takva veza zaista postojala, teško da je bila tako neposredna.⁶⁰

Mentalitet i objašnjenje u historiji

Kontroverzni zaključci do kojih povremeno dolaze vodeći povjesničari „nove historije“ odnose se na problem „imaginacije“ (*l'imaginaire*) i mentaliteta koji sve više privlači zanimanje ovih povjesničara. Usprkos svih, nesumnjivo vrijednih, specifičnih historijskih istraživanja mentaliteta, stvarni koncept *mentalité* ostaje sasvim neprecizan i čak, da se poslužimo Le Goffovim izrazom, „dvosmislen“.⁶¹ Zar se ova dvosmislenost ne može objasniti činjenicom da koncept „mentaliteta“ nije uvijek dovoljno jasno razgraničen od koncepta „ideologije“? Zaista, dok pojedini predstavnici „nove historije“, slijedeći Febvrea, smatraju da je moguće govoriti o fundamentalnoj homogenosti mentalnih usmjerenja i čulnih opažanja ljudi u jednom društvu u jednom razdoblju (Philippe Ariès), drugi znanstvenici osporavaju ideju o jedinstvenoj slici svijeta i inzistiraju da mentalni oblici moraju imati specifični „dodatak“ za jednu ili drugu društvenu grupu (Michel Vovelle).⁶² Osim toga, pojedini povjesničari (Ernest Labrousse, Pierre Chaunu, naprimjer)

⁶⁰ U svojoj najzanimljivijoj knjizi *Nastanak čistilišta*, Le Goff uspostavlja uzajamnu vezu između pojave ideje o čistilištu u zapadnom kršćanstvu i sklonosti učenih duhova 12. i 13. stoljeća da se služe trijadama kao i između ove sklonosti i razvitka novih kulturnih središta – gradova i, uslijed toga, nove društvene klase. Čini se da je to više hipoteza koja zahtijeva daljnja istraživanja. O mojim nedoumicama vidi: Aaron Gurevich, „Popular and Scholarly Medieval Cultural Traditions: Notes in the Margin of J. Le Goff's book“, *Journal of Medieval History*, 9 (1983), 71-90.

⁶¹ J. Le Goff, „Les mentalités: une histoire ambiguë“, u: *Faire de l'histoire*, III, 76-94.

⁶² *La nouvelle histoire*, 325.

odnose se prema povijesti mentaliteta kao prema „trećoj razini povijesti“ (*un troisième niveau de l'histoire*), dok je prva razina privreda, a druga su društveni odnosi.

Međutim, zar oni u svoje stanovište ne krijumčare „ideološku nadgradnju“ koju često osporavaju pojedini različiti povjesničari grupe oko *Annales*, i zar oni ne poistovjećuju mentalitet s ideologijom?⁶³

Međutim, mentalitet sigurno nije ideologija, premda su oni povezani. Povjesničar mentalnih struktura bavi se preplitanjem socijalne psihologije i povijesti kulture. A ovo, zauzvrat, iziskuje širok i krajnje različit krug pitanja, počev od biologije a završavajući sa historijom umjetnosti, lingvistikom i književnošću.

Ne tako davno povjesničari su prestali pretpostavljati da je čovjek, tijekom svih razdoblja povijesti, mislio i osjećao na približno isti način te da se, stoga, u namjeri da objasni čovjekovo ponašanje, povjesničar zadovoljava „zdravim razumom“ i sustavom postupaka koji odlikuje njega i njegove suvremenike. Umjesto da prodiru u mentalni svijet ljudi iz različitih epoha i različitih civilizacija, povjesničari su imali običaj da svoje vlastite poglede projektiraju u svijest drugih ljudi. Od vremena Huizinge, Febvrea i Blocha više ne postoji nikakva sumnja u pogledu činjenice da čovjekovo shvaćanje nije konstantno već da se mijenja u skladu s kulturnom tradicijom kojoj on pripada, društvenom sredinom i drugim promjenljivim kategorijama, i da ljudska svijest posjeduje povijesni karakter. Povjesničar mentaliteta također pokušava shvatiti osobitost ljudskih shvaćanja u razdoblju koje proučava i načine mišljenja i osjećanja koji odlikuju određeno društvo, u jednom ili drugom društvenom sloju u danoj epohi. On se usredotočuje na otkrivanje „duhovne imaginacije“, „mentalnu opremu“ ljudi (*outillage mental*, Febvrevim riječima).

Proučavanje mentaliteta započeto je relativno skoro. Ipak, već ima izvanrednih dostignuća u ovom novom području historijske znanosti. Slijedeći Febvrea, njeni pioniri su bili Alphonse Dupront, Le Goff i Robert Mandrou. Vrijedne radove u ovom području dali su i povjesničari izvan Fran-

⁶³ Nije li indikativno to što u *La nouvelle histoire* ne postoji članak pod naslovom „Ideologija“? Umjesto toga, riječ *idéologie* pronalazimo samo kada se koristi kao napomena u člancima kao što su *Language, Littérature, Mémoire collective, Mythe, Outillage mental, Sciences...*

cuske (Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davies, Keith Thomas, Bronisław Geremek, Rolf Sprandel). U ovom kontekstu uputno je prisjetiti se i Mihaila Bahtina.

Među radovima francuske „nove historije“ posvećenim povijesnoj psihologiji, pored onih koji su već spominjani, treba istaknuti djelo Jean-Claudea Schmitta, *Sveti hrt. Guinefort, iscjelitelj djece od 13. stoljeća*. Poput Le Roy Laduriejevog djela *Montaju*, Schmittova knjiga ispituje problem narodne ili folklorne kulture u srednjem vijeku i njen odnos s oficijelnom crkvenom kulturom. Sveti Guinefort je bio predmet obožavanja seljaka u području sjeverno od Lyona. Žene su svoju bolesnu djecu donosile na njegov grob kako bi ih mogao iscijeliti. Međutim, paradoks je to što je svetac bio poistovjećen sa psom – hrtom! Schmitt vješto analizira legendu o psu – koga je greškom ubio njegov gospodar, plemić-vlasnik zamka, nakon što je ovaj spasio njegovo dijete od smrti – i opis magijskog obreda povezan s ovom legendom, tj. dvije suštinske komponente folklorne kulture. Rad na folklornom materijalu, po pravilu, težak je za povjesničara zato što on ne zna gdje i u kojem razdoblju su se uobličili i djelovali običaji i obredi opisani u njegovim materijalima. Ipak, u Schmittovom slučaju, folklorna legenda nije samo „dodana“ određenoj sredini već je i lokalizirana u vremenu. Podatke o seljacima koji obožavaju sveca u liku psa sadrži *exemplum* inkvizitora Étiennea de Bourbona (iz sredine 13. stoljeća), koji je pokušavao uništiti ovaj bezbožni kult, kao i zapisnici jednog istraživača starina iz druge polovine 19. stoljeća (1879). Prema tome, ovo vjerovanje u svetog psa nije iskorijenjeno tijekom barem šest stoljeća.

Povjesničar je želio poći dalje, objasniti povijesne uvjete u kojima se pojavila narodna legenda i običaj iscjeljivanja djece te društvena funkcija koju je ispunjavala ova narodna tradicija. Prikaz legende Étiennea de Bourbona kazuje da je nakon nepravdnog ubojstva psa, božjom voljom zamak propao i da je bio uništen. Stoga, Schmitt zaključuje da je pripovijest antifeudalna i da, po njegovom viđenju, odražava antagonizam između plemstva i seljaštva. Očigledno je, nastavlja Schmitt, da su se legenda o psu i kult svetog Guineforta sjedinili između kraja 11. i početka 13. stoljeća. Bilo je to razdoblje kada je došlo do porasta stanovništva, polja obradive zemlje su se povećala

⁶⁴ Jean-Claude Schmitt, *Le Saint Lévrier*, 223-231; 238-242.

i osnažile su seoske zajednice, koje su intenzivirale svoje suprotstavljanje plemstvu. Schmitt navodi na pomisao da legenda o svetom Guinefortu odražava rastuće kontradikcije feudalnog načina proizvodnje. Štoviše, ova vjerovanja, kultovi i ideje igrali su aktivnu ulogu u društvenim procesima i stvaranju klasne svijesti seljaštva.⁶⁴

Ova paradoksalna situacija – žene koje obožavaju psa kao sveca i mole mu se za zdravlje svoje novorođenčadi – osvjetljava osobite odlike svijesti tih ljudi koji nisu uviđali proturječnost u dubokom poštovanju psa kao sveca. Mnogo je takvih situacija opisanih u srednjovjekovnoj književnosti, naročito u zbirkama „primjera“ koji su sakupljeni za podučavanje laika i koji su, nesumnjivo, apsorbirali folklorni materijal. Crkvena poučna književnost, upućena širokim slojevima župljana, bila je usmjerena ka njihovoj percepciji i razumijevanju te se, stoga, ona može koristiti kao izvor za proučavanje mentaliteta i vjerovanja „šutljive većine“ feudalnog društva. U stvari, u ovim vrstama crkvene književnosti „nižeg reda“ nalazimo vrijedna svjedočanstva o „grotesknosti“ srednjovjekovne svijesti i o osobitim odlikama narodnog ili „župnog“ kršćanstva koje je bilo veoma udaljeno od službene doktrine i teološkog učenja.⁶⁵

U ovom smislu, knjiga Jean-Claudea Schmitta predstavlja važan doprinos istraživanju povijesti srednjovjekovnog mentaliteta i, naročito, narodne kulture. Što se tiče pitanja korelacije mentalnih struktura i društvenih struktura, tada pokušaj povezivanja legende i pratećeg magijskog obreda sa preobražajem seljaštva i feudalizma izgleda manje uvjerljivo. Schmitt ispravno zapaža da „primjer“ Étiennea de Bourbonnea ne obilježava narodna kultura kao takva već njena percepcija od strane zastupnika „učene kulture“. Tada se nameće pitanje: jesu li seljaci ili je dominikanski inkvizitor bio taj koji je rekao da je plemićev zamak „nestao božjom voljom i da je prostor (gdje se odigralo ubojstvo vjernog psa) opustio i ostao bez stanovnika“. Analiza teksta Étiennea de Bourbona čini nas sklonim da vjerujemo da ove riječi nisu ništa više od obične maksime religiozne osobe. Teško da je dokazana Schmittova teza da ovaj „primjer“ pokazuje antagonizam između seljaka i feudalnih gospodara. Još je manje uvjerljiv njegov prijedlog da u ovom „primjeru“

⁶⁵ A. Gourevitch, „Le comique et le sérieux dans la littérature religieuse du Moyen Âge“, *Diogené*, XC (1975), 67-89.

vidimo „trofunkcionalnu ideologiju“ u obrnutom obliku: seljaci, nakon što su uspostavili kult svetog psa – odgovarajuću „religijsku vlast“ za sebe – bili su suprotstavljeni plemiću i inkvizitoru koji je nastojao da zaštiti monopol crkve nad sakralnom stranom života.⁶⁶ Međutim, ne postoje svjedočanstva da su seljanke, baveći se idolatrijom, odbacivale crkvu. One su poštovale psa kao „mučenika“ (*canem tanquam martyrem honaraverunt*), tj. očigledno su brkale kršćanstvo sa praznovjerjem. U ovom smislu, situacija koju je opisao Étienne de Bourbon je tipična za narodnu religiju u srednjem vijeku.

Usprkos svih razlika između radova koje smo prethodno razmatrali, u svima njima može se zapaziti jedna zajednička odlika. To je želja da se prodre u tajne svijesti ljudi iz epoha koje su veoma udaljene od naše, i da se objasne osobitosti njihove slike svijeta, pojmovna i čulna „oruđa“ kojima su se služili kako bi im pomogla da se prilagode svijetu. Proučavanje mentalnih struktura je tijekom posljednjih godina zaista stupilo u prvi plan nove historije. Međutim, teško da postoji bilo kakvo opravdanje za tvrdnju da je značajan dio francuskih povjesničara s istraživanja privrede prešao na istraživanje mentaliteta, iz „podruma“ (*cave*) na „tavan“ (*grenier*) društvenog zdanja (Michel Vovelle).⁶⁷ Ono što ih zanima je „tavan“ kao dio čitavog zdanja, a ne kao pojedinačna cjelina. Sve veći broj istraživanja iz historijske psihologije je logični rezultat proširivanja historijskih problema. Ona ne govore o vrsti „povijesne svijesti“ uzete izolirano od stvarnog života ljudskih tijela jer mentalitet, po pravilu, ima svoje vlastito mjesto u povijesti društvenog života i utkan je u njegov nastanak. Dosljedno „višoj misiji“ historijske znanosti – rekonstrukciji povijesti u njenoj cjelovitosti – povjesničari nove historije nastoje shvatiti povijesni proces u jedinstvu njegovih objektivnih i subjektivnih strana.

Ipak, na ovom putu čekaju nove poteškoće. Među njima je i iskušenje da se procesi duhovnog života, unekoliko pojednostavljeno i neposredno, povežu sa društveno-ekonomskim strukturama. Štoviše, kada se izvrši znalačka analiza mentalnih fenomena, korištenjem različitih metoda suvremene znanosti (lingvističkih, semiotičkih, strukturalističkih, etnoloških, arheoloških,

⁶⁶ Jean-Claude Schmitt, *Le Saint Lévrier*, 230-231.

⁶⁷ *La nouvelle histoire*, 319. Usporedi sa: Michel Vovelle, *De la cave au grenier*, Québec: Serge Fleury, 1980.

matematičkih), po pravilu veze uspostavljene između ovih pojava i uvjeta materijalnog života društva često izgledaju da su više deklarativne nego što su utemeljene na činjenicama. Još jednom moramo postaviti pitanje: zar ovaj značajan nedostatak nije rezultat ponekad očiglednog zanemarivanja problema teorije historijskog znanja? Suviše često povjesničar koji prezire teorije postaje žrtva neprepoznatih i pojednostavljenih teorija.⁶⁸ Reklo bi se da je umjesno upozorenje Jacquesa Le Goffa.

Povjesničari nove historije imaju slobodu da izbjegnu bavljenje filozofijom povijesti i možda je ovaj problem prikladniji filozofu nego povjesničaru. Međutim, postoji teorijsko-kognitivni aspekt historijske znanosti koji mi, povjesničari, ne možemo povjeriti nikom drugom, naime, problem epistemologije. Zaista, od kada su se zadubili u istraživanje mentaliteta i mentalnog života ljudi u prošlosti, „novi“ povjesničari su se, više od ikog drugog, približili dokazivanju originalnosti humanističkih disciplina. Stvarni materijal na koji je usredotočena njihova pažnja primorava ih, samom svojom suštinom, da uzmu u obzir kako čovjek iz jedne epohe razumijeva sustav mišljenja i ponašanja čovjeka iz druge epohe, tj. da razmotre problem „dijaloga u povijesti“. Obnova historijskog znanja teško da može biti uspješna bez povratka raspravljanju o osobitostima „znanosti o kulturi“, njihovom posebnom položaju, radikalnoj razlici između njih i „prirodnih znanosti“ i o hermeneutici kulture.

Usmjeravanje francuskih medievista k „etnohistoriji“ ili „historijskoj antropologiji“, potpuno opravdana njihovim nesumnjivim uspjehom u istraživanju, otkriva, istovremeno, određenu jednostranost i ograničenje. Nova historija ostaje tuđa drugim trendovima u suvremenim humanističkim disciplinama, prije svih, prema „kulturologiji“ koja pokušava otkriti imanentni smisao kulture. „Kulturologiju“ posebno predstavljaju Mihail Bahtin⁶⁹ i njegovi sljedbenici, premda, koliko mi je poznato, ona nije naišla na odgovarajuće razumijevanje i odgovor kolega na Zapadu. Izgleda da je ovo odsu-

⁶⁸ Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, 14.

⁶⁹ Михаил Бахтин, *Вопросы литературы и эстетики*, Москва: Художественная литература, 1975. Usporedi, posebno, Braudelovo „dugo trajanje“ koje ukazuje na ritmove društvene i ekonomske promjene i Bahtinovo „veliko vrijeme“ (*большое время*) koje implicira promjenljivo značenje velikih kulturnih fenomena u percepciji različitih kulturnih epoha i dijalog između kultura koji iz toga proizlazi.

stvo zanimanja francuskih povijesničara za kulturologiju iznova povezano s njihovim negativnim stavom prema teoriji i filozofiji.

Veliku količinu znanja o mentalnom životu i njegovim osobitostima u srednjem vijeku koju je prikupila suvremena „nova“ historija, trebalo bi staviti u širi i složeniji kulturološki kontekst jer je samo u ovom kontekstu moguće dosegnuti njegovo potpuno značenje. Jedan od problema koji je nezostavno prisutan u suvremenoj historiografiji (ne zato što je problem nov već zato što se mora postaviti na nov način) jest prijelaz sa prikaza struktura na opis događaja, sa sinkronijskih analiza na historijsku dijakroniju.

Dobro je poznat svjestan „programatski“ razlaz škole *Annales* i događajne historije, koji su proglasili Bloch i Febvre kao doprinos „historije koja historizira“ „anegdotskoj historiji“. Usredotočenost onih koji su utemeljili ovaj trend u historiografiji na „područja“ ekonomske, društvene i kulturne historije bilo je lako objasniti i opravdati historiografskom situacijom u kojoj su *Annales* započeli i razvijali svoj utjecaj. Međutim, zar uklanjanje historije događaja iz vidnog polja povijesničara ne zahtijeva narušavanje principa historijske metode? I zar ono ne predstavlja odbacivanje jednog od suštinskih zadataka historije? Je li historija konačno prestala biti pripovijest o činjenicama o životu čovjeka, ljudi, zemalja i država, dok se oni nastavljaju mijenjati? Konačno, čak je i analiza društvenih struktura pozvana objasniti sve ljudske postupke i političke događaje i razotkriti njihove uzroke i uvjete. Bez događajne historije, strukture ostaju nepokretne i beživotne.

Utjecaj strukturalizma, pomicanje zanimanja sa „kratkog vremena“ na „dugo trajanje“, nesumnjivo je doprinijelo zapostavljanju događaja. Konačno, nastupila je reakcija. Ono o čemu govorimo nije, naravno, povratak političkoj povijesti u starom smislu, kao samodovoljnoj pripovijesti o događajima, već je spajanje događaja sa strukturama koje ga određuju, i uloga događaja u funkcioniranju i preobražaju same strukture. Prije otprilike deset godina Le Goff je postavio pitanje: je li moguć povratak suvremene historiografije političkoj povijesti i, ako je moguć, u kakvom obliku?⁷⁰ Politička historija, po njegovom mišljenju, moguća je kao „politička antropologija“, kao historija otkrivanja dubokih značenja osobitih događaja njihovim prou-

⁷⁰ Jacques Le Goff, „Is politics still the backbone of history?“, *Daedalus*, Vol. 100, No. 1 (1971), 1-19.

čavanjem u simbolima, obredima i oznakama moći.⁷¹ Ovo je krajnje aktualno pitanje i u ovu vrstu semiotičkog pristupa se, po sebi, ne može sumnjati. Međutim, politička historija nije samo istraživanje tog kruga fenomena i, naročito, historija događaja ostaje prognana od strane historije mentaliteta.

U svome klasičnom delu *Srednjovjekovna civilizacija zapadne Europe*,⁷² Le Goff pribjegava podjeli svog osnovnog izlaganja u dva dijela: „*L'évolution historique*“ i „*La civilisation médiévale*“. Dok je prvi dio posvećen prikazu tijeka društveno-političke povijesti, drugi dio predstavlja pretežno statičnu i strukturalnu sliku mentalnog života zapadnoeuropskog društva. Odluka za to odgovara interesima pothvata i, u ovom slučaju, dala je izvanredan rezultat. Međutim, očigledno je da to nije jedino moguće ili idealno rješenje. U Le Goffovoj knjizi historija događaja i historija civilizacije su odvojene ako ne i odsječene jedna od druge. Ne bi li se ovaj jaz donekle premostio da je analiza civilizacije prethodila opisu povijesti srednjeg vijeka? Naravno, nije samo pitanje o promjeni redoslijeda dijelova. Ipak, pretpostavljam da je autor morao napisati povijest srednjovjekovne Europe nakon svoje analize njene civilizacije, tada bi njegov stvarni pristup izlaganju tijeka događaja i povijesti institucija bio prilično drugačiji. Zar ne bi bio primoran da se više bavi obrisima mentaliteta? Jer, kako se strukturalna analiza može pridružiti historiji događaja? Kako možemo opisati prijelaz s jedne razine stvarnosti na drugu?

Jedan od načina da se riješi ovaj problem povezivanja historije struktura sa historijom događaja dan je u glavnim crtama u knjizi Georgesu Dubyja *Bitka kod Bouvinesa*.⁷³ Jedan od „dana koji su stvorili Francusku“ bio je 27. srpnja 1214. godine. Bouvinesku bitku Duby promatra kao izvanredno povoljnu točku za istraživanje sociologije rata početkom 13. stoljeća, čvorište u kojem znanstvenici zaključuju o najrazličitijim aspektima feudalnog društva, koji sežu od viteške etike do kolektivnog sjećanja. Na taj način, politički događaj postaje manifestacija društvene strukture, u kome je usredotočena njena suština. Međutim, prema Dubyjevju vlastitu priznanju, on nije bio

⁷¹ Le Goff posebno navodi dobro poznate radove Percyja Ernsta Schramma i Ernsta Kantrowicza.

⁷² Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris: Arthaud, 1964.

⁷³ Georges Duby, *Le dimanche de Bouvines (27 juillet 1214)*, Paris: Gallimard, 1974.

toliko mnogo zainteresiran za ovaj povijesni događaj po sebi, koji je dobro poznat, koliko ga je zanimao način na koji su ga doživljavali srednjovjekovni povjesničari, tj. kako su rekonstruirali taj događaj ili, kako voli kazati, kako su ga „fabricirali“ (*fabriqué*).⁷⁴ Drugim riječima, čak i u ovom slučaju mi se, strogo govoreći, ne bavimo „historijom događaja“ već historijom mentaliteta. Psihologija stvaranja povijesnog svjedočanstva je zanimljivo i nesavladivo pitanje. Ipak, ono ne bi trebalo spriječiti povjesničara da razumije upravo događaj na koji se odnosi izvor. U Dubyjevoj knjizi događaj se uzima pojedinačno i ispituje se koliko je god moguće potpuno, ali pitanje unutrašnje, organske usklađenosti tijekom političke povijesti sa dubljim tokovima društvenog života ostaje i dalje otvoreno.⁷⁵

Povjesničara zaista ne zadovoljava objašnjavanje povijesnih događaja posredstvom jednostavnih pozivanja na društveni i privredni razvitak. Uzročnost u povijesti nije istovjetna s uzročnošću u prirodi. Svako djelovanje svaki put kada se odvija ne proizvodi automatski isti rezultat. Veza između udaljenih materijalnih uzroka i ljudskih djela, pojedinačnih i kolektivnih, posredovana je takvim složenim oblicima posredstvom čitavog sustava civilizacije, osobitosti svijesti i shvaćanja ljudi (koji djeluju kao pokretači povijesne aktivnosti) da, bez proučavanja ovih shvaćanja i s njime povezanog društvenog ponašanja, povijesne činjenice ostaju na neki način beživotne, činjenice „društvene fizike“ a ne povijesno stvarna djela ljudi s osjećanjima, sviješću i slikom svijeta. Zbog toga istraživanje mentaliteta ljudi dobiva značaj koji daleko nadilazi granice same historije duhovnog života. Tu treba tragati za mehanizmima društveno-kulturnog ponašanja čovjeka i grupe i sve dok ne obavimo temeljno istraživanje ovih mehanizama mi nismo sposobni razumjeti ljudska djela i društvenu aktivnost ljudi, bila ona ekonomska, politička, religijska ili bilo koja druga.

U zaključku, usudit ćemo se iskazati, ukratko i u veoma uopćenom obliku, nekoliko stavova o mjestu historije mentaliteta u istraživanju društvenih

⁷⁴ Georges Duby, Guy Lardreau, *Dialogues*, 63, 87.

⁷⁵ Na stranicama *Annales* učinjen je, štoviše, pokušaj da se događaj u potpunosti odvoji od strukture. B. Barret-Kriegel smatra da povjesničar nije u položaju da postavlja pitanje „zašto?“, kao što bi trebao i da sebe ograniči na opis činjenica (tj. da odgovara na pitanje „kako?“). Istinska teškoća objašnjenja u historiji zamijenjena je tezom da je objašnjenje nemoguće. Vidi: B. Barret-Kriegel, „Histoire et politique en l’histoire, science des effets“, *Annales E.S.C.*, XXVIII (1973), 1447, 1453.

sustava. Shvaćanja i osjećanja ljudi u određenom društvu – o životu, njihova vjerovanja, načini mišljenja, društvene i estetske vrijednosti, stavovi prema prirodi, iskustvo vremena i prostora, ideje o smrti i onostranom svijetu, njihovo tumačenje razdoblja u životu čovjeka itd. – koji su međusobno povezani u svakoj epohi, oblikuju jednu vrstu cjeline. Ovaj „model svijeta“ ili „slika svijeta“, uvjetovan i društvenom i ekonomskom stvarnošću i kulturnom tradicijom, stupa u objektivne odnose proizvodnje i društva. „Subjektivna stvarnost“, kako ljudi misle o sebi i svome svijetu, sastavni je dio njihovog života isto koliko je to i njegova materijalna osnova. „Slika svijeta“ određuje, pojedinačno i kolektivno, ponašanje čovjeka.

Po našem shvaćanju, veoma važna kategorija suvremene historijske antropologije je društveno-kulturno motivirano *ponašanje* ljudi. Materijalni činoci ljudskih života, *per se*, izolirani još uvijek ne objašnjavaju njihove postupke zato što ljudsko ponašanje nikada nije i neće nikada biti automatsko. Promjene stanja tržišta, rat, porast stanovništva ili snaženje eksploatacije još uvijek ne objašnjavaju ponašanje sudionika povijesnog procesa. Svi poticaji koji proistječu iz političke, ekonomske i društvene sfere neminovno prolaze kroz „prizme“ mentaliteta i kulture u kojima stječu prepoznatljivo objašnjenje i samo u ovom preobraženom aspektu (često do mjere neprepoznatljivosti), oni postaju pokretačke snage ljudskog ponašanja.⁷⁶ Prema tome, proučavanje ekonomske ili političke povijesti koje ne uzima u obzir ove „prizme“ mentaliteta izlaže se opasnosti od davanja iskrivljene slike.⁷⁷

⁷⁶ Dobro su poznati primjeri društvenog ponašanja koji su očigledno suprotstavljeni ekonomskim potrebama društva. U Europi tijekom ranog srednjeg vijeka, kao što su pokazali Bloch i Duby, kada su bile kronično loše žetve i glad i kada su, u usporedbi s kasnorimskom epohom, opadale proizvodne snage, plemstvo i elita su se često odavali neobuzdanom i iracionalnom rasipništvu, uništavajući nepromišljeno vrijednosti (razbacujući svuda novac, paleći svoje štale sa skupocjenim konjima) sve sa jedinim ciljem da pokažu svoju velikodušnost i veličinu onima oko sebe. Ovo demonstrativno rasipanje diktirano težnjom za prestižom podsjeća na „potlatch“ ritual među Indijancima u Sjevernoj Americi na čiji je značaj u životu „primitivnih“ društava odavno ukazao Marcel Mauss.

⁷⁷ U ispitivanju problema mentaliteta primijenjenog na povijest, Duby je zapazio da Pfister, kada je naišao na nenormalnosti u bračnom životu francuskog kralja Roberta Pobožnog (kralj je bio oženjen rođakom) nije mogao pronaći drugo objašnjenje izuzev aluzija o strasnoj ljubavi, uslijed čega je dospio u očigledni antihistorizam (Georges Duby, „Histoire des mentalités“, u: *L'histoire et ses méthodes*, Paris: Gallimard, 1961, 938-939). U svojoj novoj knjizi o braku i obitelji u feudalnom razdoblju pokazuje da je matrimonijalnu politiku kraljeva i elite diktirao kontradiktorni sustav vrijednosti koji se sastojao od

Objektivni povijesni procesi, po sebi, samo su potencijalni uzroci iza ponašanja ljudi. Oni postaju djelatni uzroci tek nakon što se preobrazu u činjenice društvene svijesti. Stoga, istraživanje konceptualne i čulne „opreme“ ljudi u danom društvu i danoj epohi je nužni preduvjet za razumijevanje njihovih postupaka.

Središnje zanimanje istraživača, stoga, izgleda da je ponašanje ljudi – ekonomsko, političko i religijsko – sa svim svojim motivacijama, bez obzira koliko bi ono moglo izgledati iracionalno i egzotično sa stanovišta suvremenog „zdravog razuma“. Povjesničar koji proučava epohu ili civilizaciju veoma udaljenu od njegove vlastite nailazi na *Drugo (l'Autre)*⁷⁸: ljude koji su se u svojim životima rukovodili svojim vlastitim vrijednostima, koji su imali vlastite osobite ideje o sebi i o društvenom i prirodnom svijetu i koji su razradili „sliku svijeta“ i sustav reagiranja na impulse koje su primali i koji su predstavljali odliku samih tih ljudi. Povjesničar zahtijeva dijalog s ovim svijetom koji je potonuo u prošlost, kako bi ga „oživio“ i rekonstruirao. Uvjet za uspjeh na ovom putu je prodor u tajnu ljudskog ponašanja, ponašanja čovjeka u društvu.⁷⁹

religioznih zahtjeva kao i materijalnih i dinastičkih interesa. Georges Duby, *Le chevalier, la femme, le prêtre*.

⁷⁸ Vidi: Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, 346, 348.

⁷⁹ Neka autoru ovog članka, posvećenog uglavnom današnjim *Annalesima* bude dopušteno da uputi na svoje članke o njihovim osnivačima: „Марк Блок и *Апологија историје*“, у: Марк Блок, *Апологија историје или ремесло историка*, Москва: Наука, 1973, 170-208; „Prefazione“, у: Lucien Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino: Einaudi, 1978, ix-xxix.

Aron Gurevič

Historija i historijska antropologija

„Strana kultura, u svojoj cjelokupnosti i dubini, otkriva se samo u očima druge kulture... Jedno značenje se otkriva u svojoj dubini susrećući se i stupajući u dodir s drugim, stranim značenjem: između njih započinje neka vrsta dijaloga koji nadilazi zatvorenost i jednostranost ovih značenja, ovih kultura... Pri takvom dijaloškom susretanju dviju kultura, one se ne spajaju i ne miješaju, svaka zadržava svoju jedinstvenost i otvorenu cjelovitost, ali se one uzajamno obogaćuju“.

Mihail Bahtin¹

Dijalog koji mi – suvremeni povjesničari pokušavamo voditi s prošlim kulturama, istovremeno je gotovo neprimjetan početak dijaloga s budućim generacijama. Ustvari, povjesničar kulture ima dvostruku i tešku odgovornost. S jedne strane, njegova misija je da „oživi“ prošlost. Njegovo razdoblje zahtijeva od njega da pravedno sudi o kulturi nestalih ljudi, da oživi njihove misli i osjećanja, čak i usprkos tome što zna da je potpuna i odgovarajuća rekonstrukcija njihovog duhovnog univerzuma tek ideal, utopija znanstvenika. U ovom smislu, svaka znanstvena rekonstrukcija može biti jedino moderna rekonstrukcija.

Međutim, s druge strane, budući povjesničari sudit će o nama na osnovu naše interpretacije povijesti, prema stupnju znanstvenog i moralnog poštenja s kojim smo pristupali ostvarenju našeg zadatka kao povjesničara. Rekonstruirajući čovjeka iz prošlosti, mi neovisno od naših namjera, doprinosimo utvrđivanju slike modernog istraživača kakva će biti predstavljena historiografima 21. stoljeća. Stvarajući kulturni dosje čovjeka iz prošlosti, mi nenamjerno stvaramo naš vlastiti dosje, osiguravamo materijal za sud o našoj vlastitoj kulturi. Možemo li ostati ravnodušni prema budućim sudovima o našem intelektualnom poštenju i dubini naših znanstvenih analiza? Povjesničarevo djelo uvijek je važan izvor za procjenjivanje kulture u kojoj je ono nastalo. Rado i lako sudimo o povjesničarima iz drugih vremena kao što

¹ М. М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*, Москва: Искусство, 1979, 334-335.

sudimo i o onim našim suvremenincima koji pripadaju drugim znanstvenim i filozofskim tokovima od nas samih. Međutim, ove procjene, kao i naše vlastite historijske konstrukcije, jesu spomenici naše kulture. Povjesničari koji će doći nakon nas izreći će presudu o našoj sposobnosti da razumijemo prošlost. Oni će, također, izraziti svoje mišljenje o duhovnim, intelektualnim i moralnim oruđima kojima smo se služili u istraživanju povijesti. Što će reći o sklonosti nekih naših kolega da revnosno iznova pišu historiju, ne započinjući s novim znanjem već nastojeći zadovoljiti konjunkturane momente? Ovdje nam dolazi na pamet Orwellovo „Ministarstvo istine“ i treba se pribojavati toga što suvremeni povjesničari osiguravaju suviše ovih opresivnih svjedočanstava za generacije koje dolaze...

Historijska antropologija je disciplina koja je u neposrednoj vezi s moralom u humanističkim znanostima. Čvorište problema s kojima se naša disciplina mora danas suočiti jest neizbježni i predvidljivi rezultat evolucije historije. Socijalno-psihološke metode su nužne zbog teškoća koje imaju povjesničari u objašnjavanju povijesnih fenomena kao i u rješavanju problema koje prikazuju.

Ako pogledamo evoluciju glavnih tema modernog historijskog istraživanja, vidimo da je proces koji daje isključivu prednost političkoj povijesti i događajima postupno zamijenjen ili, barem, uravnotežen povećanim zanimanjem za društvenu i ekonomsku povijest. Tragajući za dubinskim razlozima društvenih i ekonomskih događaja, povjesničari su počeli shvaćati potrebu proučavanja gospodarske, trgovinske, industrijske i agrarne povijesti, povijesti gradova, cijena, nadnica, industrijalizacije itd.... kao i društvenih procesa. Moderna historijska znanost bila bi nezamisliva bez neprestane pozornosti koja se pridaje osnovama društvene evolucije. U svakom slučaju, ovakav stav je trenutno zajednički najrazličitijim historiografskim tokovima, uključujući i one koji su daleko od toga da su marksistički. Istraživanje društvene i ekonomske povijesti, ispravno rečeno, bilo je temelj razvoja historije kao znanosti. Ovaj osvajački pohod historijske misli ostaje postojan, ma koliko evoluirala naša znanost.

Inovativna priroda i značaj evolucije historijske znanosti u 19. i 20. stoljeću – evolucija koja ju je veoma obogatila i dala joj nov poticaj, očigledna je i u historiografiji je cijenjena. S druge strane, postoji i drugi aspekt problema koji je bio zapostavljen. Prateći naglasak koji je bio stavljen na sociološka

ili političko-ekonomska pitanja, čovjek – stvarni sudionik povijesti, bio je ostavljen po strani na račun bezličnih snaga i procesa, ili je čak u potpunosti bio zaboravljen. Njegovo povezivanje sa sociologijom i političkom ekonomijom dovelo je do dehumanizacije historije.

Dok je pozornost povjesničara bila usredotočena na ono nadindividualno i društveno, a ne na individualno i ljudsko, prevladala je tendencija da historija bude zamijenjena političkom ekonomijom, a da apstrakcije zamijene žive pojedince. Običaj da se proizvođač promatra „odostraga“, pognut za svojim kolicima ili za svojim strojem, sprječava povjesničara da pogleda u lice ovog običnog čovjeka i da se zainteresira za njegove misli, osjećanja, vjerovanja, njegova raspoloženja, shvaćanja o prirodi i društvu i, konačno, za njega samog. Pojednostavljena interpretacija ideje da materijalna dobra određuju svijest čovjeka, prouzročila je da je svijest ovih ljudi nestala iz vidokruga povjesničara u mjeri u kojoj je ona bila svijest „čovjeka na ulici“, a ne mislioca, pjesnika, pripovjedača ili „heroja“ u povijesti.

Vrijedilo bi se zamisliti nad riječima marksističkog povjesničara Michela Vovellea: dugo vremena je između marksista i nemarksista postojala jedna vrsta džentlemenskog sporazuma – prvi su se ograničili na društveno-ekonomsku povijest i historiju klasne borbe dok su drugima bili prepušteni problemi kolektivne svijesti i duhovnih stavova. Vovelle odlučno diže glas protiv podjele funkcija: povjesničar-marksist mora imati hrabrosti kazati kako je historija mentaliteta, uz sve svoje naročite teškoće, također i njegova domena.²

Preusmjeravanje težišta u historijskom istraživanju sa čovjeka na „apstraktne“ sile, neposredno se odrazilo na samu strukturu objašnjenja. Budući da je u istraživanju radničke klase prevladavajuća pozornost bila usmjerena ka metodama njene eksploatacije i oblicima ekonomske ili osobne ovisnosti od prirode njenih prihoda i visine nadnica, smatralo se da je, posredstvom dinamike ovih kategorija, bez puno teškoća moguće objasniti sudjelovanje radničke klase u vjerskim, političkim i drugim pokretima. Stoga, odnos između društveno-ekonomskih struktura na jednoj, te kolektivnog ponašanja na drugoj strani može biti samo neposredan – ponašanje grupe objašnjava se zakonima „društvene fizike“, zapostavljajući analizu svih heterogenih čim-

² M. Vovelle, „Y a-t-il un inconscient collectif?“, *La Pensée*, 1979, No. 205, p. 136.

benika koji određuju ljudsko djelovanje u određenom povijesnom trenutku. Na sličan način su pojednostavljene veze između sfere materijalnih interesa i duhovnog života koji je, po mome mišljenju, pogrešno integriran u marksistički koncept „nadgradnje“, dok je sam Marx jedino zakone i političke institucije stavio u neposrednu službu vladajućeg društveno-ekonomskog poretka.³

Što možemo reći o ovoj strukturi historijskog objašnjenja? Umjesto historijskim, ono bi se moglo nazvati sociološkim budući da služi jedino za sažeto predstavljanje makroprocessa ili razradu općih modela – teško da odgovara konkretnim povijesnim činjenicama u kojima sudjeluju stvarne ličnosti. Metoda individualizacije zamijenjena je generalizacijom – *tableau vivant* povijesti zamijenila je opća shema. Ovo objašnjenje zanemaruje „infinitesimalnu“ veličinu koja se danas naziva „ljudskim čimbenikom“. Zaboravili smo Marxovu misao da „društvena povijest ljudi nije ništa drugo nego povijest njihove individualne evolucije, bili oni toga svjesni ili ne“.⁴ Sve motive povijesnog kretanja – rast cijena ili smanjenje plaća, povećanje normi eksploatacije, pronalazak novih načina trgovine ili tržišta, napad neprijatelja, prirodne nepogode, glad, kugu – prije svega uzimaju u obzir ljudi, oni ih prvo procjenjuju, bude njihova osjećanja i, nakon što su jednom ugrađeni u njihovu psihu, ovi motivi mogu biti od presudnog značaja za reakcije ljudi i njihovo ponašanje. Drugim riječima, ljudsko djelovanje slijedi sve ove vanjske motive jedino kada oni postanu čimbenici društvene ili individualne svijesti.

Ovaj preobražaj je izrazito složen. Prema poticajima koji dolaze iz okoline svijest se odnosi prema svojim vlastitim zakonima i prema svojoj slici svijeta. Kada se radi o ovim poticajima oni su često neprepoznatljivi. Ako želimo razumjeti ljudsko ponašanje, moramo poznavati njegove vanjske materijalne uvjete kao i razliku između „potencijalnih“ poticaja čovjekovom društvenom ponašanju (poticaja koji dolaze iz okoline) i „stvarnih“ izvora događaja (konkretnih impulsa koji određuju ljudsko djelovanje). Ovi poto-

³ K. Marx, F. Engels, *Oeuvres*, vol. 13, 6-7. Ideja „korespondiranja“ oblika društvene svijesti sa društvenom strukturom mora se interpretirati na otvoreniji i dijalektičniji način. Vidi: В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзон, *Теория и история. Проблемы теории исторического процесса*, Москва: Политиздат, 1981, 232.

⁴ K. Marx, F. Engels, *Oeuvres*, vol. 27, 402-403.

nji postaju činjenice ljudske svijesti nakon što budu prerađeni i podvrgnuti psihičkim transformacijama. Oni su ti koji potiču pojedince i grupe da djeluju na ovaj ili onaj način, a ne na neki drugi. Međutim, u ovom slučaju totalitet ljudskih raspoloženja, vjerovanja, uvjerenja, vrijednosti i moralnih sudova mora biti integriran unutar strukture historijskih objašnjenja. Čovjek nije glavni poticaj mehanizma povijesti već je sudionik povijesnog procesa. Njegovi ciljevi mogu se pokazati lažnima, rezultati koje čovjek postigne, težeći za svojim ciljevima, povremeno su daleko od očekivanih, ako već nisu naprosto suprotni, a „ironija povijesti“ nikada se ne prestaje pojavljivati u djelovanju ljudi. Međutim, mi ga moramo shvatiti upravo kao ljudsko djelovanje u kojem misli i osjećanja igraju aktivnu ulogu i postaju integrativni motivi svih povijesnih događaja. Prema tome, stigli smo do problema veza u samom središtu historije povijesnih zakona na različitim razinama: zakona i slobode, nužnosti i mogućnosti izbora, promjena u pravcima povijesne evolucije. Ovdje nije mjesto da se ispituju ove posebne i složene teme, ali se mora odlučno ukazati da su one od velike važnosti i da nisu detaljno objašnjene⁵ zato što mistifikacija povijesnog procesa, povezana sa fetišizmom povijesnih zakona, pojednostavljuje povijesnu zbilju do krajnosti i falsificira je, što šteti historijskoj svijesti.

Unutar okvira navedenog pristupa, istraživanje psihologije čovjeka je osnovno i potpuno nužno za historijsku interpretaciju u cjelini. Ranije tek dodatak historijskom istraživanju, živopisno oživljavanje njegovih „najozbiljnijih“ i osnovnih predmeta, socijalno-historijska psihologija postaje nužni aspekt istraživanja i osigurava podatke bez kojih, ako želimo biti egzaktni i temeljni, nećemo razumjeti ništa u vezi povijesti. Jedan od najprećih zadataka sadašnjeg historijskog istraživanja jest shvatiti kako nastaju međusobni utjecaji materijalnih i idejnih čimbenika i kako „subjektivni čimbenici“, tj. intelektualni život živih pojedinaca koji djeluju, misle i osjećaju, pronalaze objektivni izraz u njihovom povijesnom djelovanju.

Evolucija historijskog znanja tijekom prošla dva stoljeća završila se, prirodno i neizbježno, u većoj diferencijaciji njegovih različitih ogranaka. Ekonomska i društvena historija, historija znanosti i tehnike, historija društvene

⁵ Vidi: Павел В. Волобуев, *Выбор путей общественного развития: теория, история, современность*, Москва 1987.

misli i historija religije, historija diplomacije i međunarodnih odnosa jesu autonomne discipline. Sada ih je upotpunila „kliometrija“ (kvantitativna historija), historijska demografija, historija djetinjstva, žena, seksa, praznika itd. Neizbježno je ojačala specijalizacija. Međutim, „specijalist je poput bujice“ i tendencija k integraciji je nužna i sastavni je pratilac ove diferencijacije. Na kraju, povjesničari gospodarstva, književnosti i umjetnosti proučavaju iste ljude i njihove različite i raznobojne živote u svojim konkretnim manifestacijama. Temeljno istraživanje specifičnog predmeta ne smije povjesničaru prikriti stvarni povijesni totalitet čiji samo jedan fragment ili aspekt on izdvaja za analizu. Koje su osnove integriranja, gdje tražimo osnovna načela „totalne historije“? Na ovom mjestu prvenstvenu važnost dobivaju problemi ljudske svijesti na svim razinama, teorije i ideje o svakodnevnim ljudskim osjećanjima i podsvjesnim psihičkim procesima. Ne vidim nikakav idealistički subjektivizam u riječima Marca Blocha koji kaže da povjesničar – promatrajući evoluciju najraznolikijih društvenih fenomena, ekonomiju, društvenu strukturu, vjerovanja i političke događaje – shvaća način na koji su se oni međusobno stjecali u svijesti ljudi da bi oblikovali divovsko jato.⁶ Povijesne činjenice su psihološke činjenice u mjeri u kojoj povijest stvara čovjek čije je ponašanje uvjetovano društvom i kulturom, materijalnim uvjetima njegovog postojanja i strukturom njegovog duhovnog života.

Suočavanje s totalitetom problema koje je postavila historijska antropologija dozvolilo bi povjesničarima da, istovremeno, postignu barem dva cilja. Naučili bismo predlagati sveobuhvatnija, fleksibilnija i manje shematska objašnjenja povijesnih događaja koja bi bila uvjerljivija. Ne bismo primjenjivali gotova ustaljena pravila već bismo tragali za objašnjenjima u konkretnoj i jedinstvenoj zbilji. U određenom stupnju, izgubili bismo naviku da modele, koji mogu objasniti činjenice iz modernog vremena, prenosimo u prošle epohe. Naprimjer, ideja o predmetu vlasništva u kojoj se predmet razumije kao beživotna stvar, često nije odgovarajuća ako povjesničar istražuje veze između vlasnika i posjeda u arhajskim ili srednjovjekovnim društvima, u kojima je posjedovani predmet otjelovljavao dio svoga vlasnika i gdje su mu pridavana magična svojstva. Predmet je tada svome vlasniku donosio „sreću“ ili „uspjeh“. Blago je bilo zakopavano u zemlju ili potapano u mo-

⁶ Марк Блок, *Апология истории или Ремесло историка*, Москва 1986, 89.

čvare i rijeke, ne da bi se kasnije koristilo na zemlji, već kako nitko ne bi mogao ugroziti uspjeh čovjeka koji bi zadržao svoje bogatstvo čak i nakon svoje smrti, u svome grobu. Pokazati svoje bogatstvo i potrošiti ga, naočigled i uz znanje ljudi, ponekada se smatralo povoljnijim i prestižnijim od njegovog korištenja za obavljanje ekonomske i racionalne razmene.

Mogli bismo reći da je sve to poznato. Međutim, danas se i dalje događa da, primjera radi, tisuće ostava sa blagom sakrivenih u Skandinaviji tijekom razdoblja Vikinga, objašnjavamo isključivo pozivanjem na moderne ekonomske kategorije, ne znajući da su Vikinzi sakrivali svoje srebrne novčiće a da ih nikada nisu iskopali. Zar ih nisu namjeravali koristiti u ovom svijetu? Je li legitimno da se magija, religijska uvjerenja, predodžbe o ljudskoj prirodi, ispituju očima ekonomskog povjesničara? Takva interpretacija ne rasvjetljava mentalitet Vikinga. Srednji vijek je epoha u kojoj su prevladavali obredi, konvencionalna djela puna značenja, riječ koja priziva duhove ili blagoslov, strogi ceremonijal u svim društvenim djelovanjima čovjeka. Što je takvo simboliziranje značilo suvremenima, koja „subjektivna stvarnost“ je mogla oblikovati društvenu stvarnost? Moramo pažljivo i mudro čitati „hijeroglif“ stranih kultura. Sve kategorije kojima se služe povjesničari – „vlastništvo“, „bogatstvo“, „moć“, „država“, „religija“ moraju se primjenjivati na odgovarajući način, razmišljajući o naročitim odlikama i jedinstvenostima vremena, društava i stupnja društvene evolucije.

Dalje, služeći se kategorijama i metodama historijske antropologije, naše poznavanje povijesti ustupit ćemo potrebama društva. Razmišljanje o onome što je važno za države, klase i formacije, tipološko razmišljanje o relevantnosti općih zakona, nesporno je korisno kada je u pitanju cjelina povijesnog procesa. Kada su jednom povjesničari izgubili čovjeka iz historije, izgubili su i svoje čitatelje. Sada, historija kao znanstvena disciplina, neće ispuniti svoju društvenu misiju sve dok kulturi iz prošlosti ne postavi pitanja na temu sveobuhvatnih i životnih problema vlastite epohe.

Tijekom veoma dugo vremena naše historijsko istraživanje uporno je zahtijevalo usredotočavanje na problem povijesnih zakona, društvenih formacija i njihovog ukidanja, ono je bilo „preplavljeno“ političkom ekonomijom i sociologijom. Ova dva elementa predstavljala su odraz određenog načina razmišljanja, proizvod društvenog kvijetizma i sklonosti da se ono pojedinačno i osobno potisnu i odstrane na račun oduševljavanja nepogreši-

vim općim zakonom. Slušajući svečani i moćni marš masa i ne razabirajući u njima običnog čovjeka, historija više nije bila *znanost o čovjeku*, za kojeg je izgubila zanimanje. Gubeći svoju moralnu dužnost, ona je prestala biti *znanost za čovjeka*.

Povijest je proces u kojem su sloboda i nužnost dijalektički izmiješane. O njoj često razmišljamo *sub specie necessitatis*. Unutar ovog dvoglavog jedinstva nužnosti i slobode, koje se mora razumjeti uzimajući u obzir njegove kontradikcije, povjesničari prednost daju aspektu nužnosti, određenosti, fatalnosti. Ne uviđamo druge mogućnosti od onih koje su se ostvarile, teleologija neprimjetno stupa u predodžbe društvene evolucije koje daju povjesničari, ti „proroci koji predskazuju prošlost“. Međutim, postoji „polje mogućeg“,⁷ čiji samo jedan dio postaje stvarnost. S filozofskog i moralnog stanovišta, očigledna je važnost postavljanja problema na ovaj način.

Ako stavimo točku na mistifikaciju povijesnih zakona, ako u njima ne vidimo transcendentalnu snagu koja se izdiže iznad povijesti i čovjeka, uvidjet ćemo da se ovi zakoni razvijaju tijekom procesa ljudskog djelovanja, da su oni zbir djelovanja čovjeka. Ovo posljednje nije predmet determinizma po sebi. Međutim, činjenica da su oni određeni danom državom i naslijeđeni od strane društva i čitave strukture postojanja, ne podrazumijeva naprosto ponavljanje, mehaničku reprodukciju stanja gospodarstva, društvene strukture ili kulture. Historijski determinizam ne isključuje već, nasuprot tome, podrazumijeva manje ili više važan „stupanj slobode“. Neovisno od bilo kakve situacije, makar bila i najzaostalija, pojedinac može uvesti novine, postupiti na novi način, suprotstavljati se onome što je bilo prije njega, on dozvoljava da se rukovodi vlastitom slobodom, ma koliko uske bile granice u kojoj se ona očituje, u danim povijesnim okolnostima kao i samom tipu vladajućeg mentaliteta. Naučiti kako se oplemenjuje usjev, pripitomljava životinja, pronalazi oruđe, stvara skulptura ili komponira magična bajalica, molitva ili pjesma, pozivati na ustanak ili utvrditi esnafska pravila, jednom riječju, znanstvena otkrića, jesu manifestacije slobodne volje aktivnog čovjeka, pojedinca ili društvene grupe. Povjesničari, arheolozi i etnolozi navode novinu kao činjenicu, ali, iza prvog koraka, mi moramo prepoznati dijelove slobodne volje pionira koji je prekinuo sa tradicijom. Svaki početak je uto-

⁷ Павел В. Волобуев, nav. djelo, 23.

pijski, on nema presedana, međutim, odobrena i prihvaćena od društva, inovacija u praksi gubi svoj neobični karakter. Povjesničari su osjetljivi prema novinama koje proglašavaju filozofi ili pjesnici, ali gube iz vida činjenicu da svakodnevni život, ekonomija, praktični život, također donose inovacije.

Razvitak proizvodnih snaga je osnova evolucije društva. Međutim, zbog čega se ove snage razvijaju ako ne zbog razvijenog ljudskog djelovanja, zato što je ono proizvod iznova otkrivene ljudske slobode? Nije li to temeljna razlika između društvene evolucije i evolucije u prirodi – potonja je slijepa, dok prva povezuje ljudsko djelovanje, namjerno i nenamjerno, automatizam i slobodu pojedinaca, očitovanja volje i poštovanje nužnosti? Zar nećemo prepoznati da su povijesni zakoni oblikovani tako što su također započeti s konkretiziranim i društveno prihvaćenim ljudskim inicijativama, bez isključivanja drugih komponenti? Sociolog se mora baviti zakonima koji su već formirani, dok povjesničar mora biti sposoban obuhvatiti fenomene u trenutku njihova pojavljivanja, kao potencijalni novi moment, dok se izbor tek treba načiniti a stvarna inicijativa nije isključena, jedva vidljiva tendencija još nije „očvrsnula“ da bi postala nepromjenljivi zakon. Čini mi se da tendencija, sve više i više prisutna u historijskoj znanosti, da se čovjek smatra glavnim činiocem kretanja povijesti, jest reakcija na određene fenomene moderne povijesti i vulgarizirane sociološke i mehaničke interpretacije marksizma čija je suština izobličena.

Problemi veza između slobode i društvenog zakona inicijative i povijesne nužnosti moraju, ponavljam, biti predmet naročitog i detaljnog ispitivanja kako na teorijskoj razini tako i na razini konkretnog istraživanja. Iznova sam ukazao na ovaj problem samo kako bih istaknuo sljedeće – istraživanje psiholoških i antropoloških aspekata povijesnog života blisko je povezano s otkrićem njegove same suštine.

Ideje koje sam prethodno izrazio imaju namjeru pokazati da je antropološki pristup povijesti stvar principa: slijediti ovaj pristup znači otvoriti nove perspektive u saznavanju prošlosti; uvoditi socijalno-psihološke analize kako bi se preoblikovalo čitavo polje historijskog istraživanja. To znači uvođenje novih parametara u istraživanje kao i promišljanje pretpostavljenih predno-

sti. Ono ne znači novi dodatak već postojećem zdanju historijske znanosti nego ponovnu izgradnju čitavog zdanja od njegovih temelja. Teme za koje je sve doskora izgledalo da su od nevelike važnosti u historijskom istraživanju danas su stekle novo suštinsko značenje u razumijevanju povijesti. Ono što je bilo sklonjeno na periferiju danas se nalazi u središtu. Istraživanjem mentaliteta i duhovnog života – koji se otkriva u logičkom i intelektualnom stvaralaštvu ili u zamagljenim slikama i nesvjesnim reakcijama – novi problemi odlučno ulaze u vidokrug povjesničara.

Karakteristični pogled na svijet određene ljudske zajednice, izložene prirodnoj diferencijaciji prema klasama i društvenim slojevima, potpuno je suštinska komponenta bilo kojeg društvenog sustava. Sve što potiče čovjeka na njegovo ponašanje u odnosu na one koji su mu ravni po položaju u svome gospodarskom, političkom, kulturnom i stvaralačkom djelovanju, prolazi kroz njegovu svijest, biva preobraženo i dobiva određenu boju. Još jednom ističem da nije sve u jasno iskazanim učenjima i teorijama koje se izražavaju posredstvom misli – iza verbaliziranog i racionalnog sloja krije se magma navika, misli i kompleksa osjećanja, neuobličanih, neizrečenih, koja je još i – ili upravo zbog toga – izrazito trajna i čvrsta. Povjesničari su naviknuti istraživati sistematiziranu misao intelektualaca, dok svijest širokih slojeva stanovništva ostaje izvan njihove pozornosti. Međutim, društvena svijest „čovjeka s ulice“ danas ulazi u vidno polje povjesničara.

U odnosu na izvore, historijsko-antropološka metoda vrši temeljno preispitivanje značenja njihovih različitih kategorija i iskazuje novo zanimanje za spomenike koji su doskora bili zapostavljeni. Naprimjer, u istraživanju religiozne psihologije Europljana u srednjem vijeku i početkom modernog razdoblja, naročita pozornost mora se posvetiti i teološkim raspravama i službenim dokumentima crkve kao i dokumentima koje su župni svećenici upućivali svojoj pastvi, koji, prema principu uzvratnog utjecaja, odražavaju stavove i shvaćanja ovih vjernika. „Manje vrijedne“ vrste srednjovjekovne književnosti koje povjesničari književnosti nisu cijenili, nalaze se, zauzvrat, u središtu zanimanja povjesničara mentaliteta zbog toga što upravo ovi žanrovi sasvim točno, premda posredno, predstavljaju posebne elemente narodne religije i sliku svijeta neobrazovanih ljudi. U istraživanju znanstvenih rasprava o demonologiji, težište istraživanja se od demonologije i lova na vještice – koji je Europa upoznala tijekom 15. i 16. stoljeća – pomaknulo ka mnoštvu

sudskih i parničnih spisa koji svi kriju autentične ljudske sudbine i tragedije, i u kojima vidimo važne aspekte problema i otkrivamo točne elemente narodne kulture tijekom prelaska u moderno razdoblje.

Promjena metodologije nije od manje važnosti. Povjesničari više ne vjeruju neposrednim svjedočanstvima ljudi iz određenog vremena koja su subjektivna i, prema tome, sugestivna. Oni više vole posredna svjedočanstva, implicitna vrednovanja, nehotična shvaćanja i predodžbe, dakle, aspekte opažanja svijeta koji prije dolaze sa „razine sadržaja“ nego sa „razine izražavanja“. Povjesničar mentaliteta se naročito bavi slučajevima u kojima kultura koju istražuje „odaje“ one tajne kojih nije ni svjesna. Podsjetimo se Bahtinovih riječi: „Stranoj kulturi mi postavljamo nova pitanja koja ona sebi nije postavljala... i strana kultura nam daje odgovore, otkriva svoje nove aspekte, dubine svoga značenja“.⁸

Ova metoda prodora u „nesvjesno“ kulture već je bila produktivna. Bili smo u mogućnosti prepoznati slike djetinjstva, smrti, prostora u percepciji srednjovjekovnog čovjeka kao i da uočimo paradokse srednjovjekovnog mentaliteta koji razjašnjavaju srednjovjekovni pojam vremena i vječnosti, neosjetljivost kolektivne podsvijesti, veze između religije i profanih uvjerenja.⁹ Nova metoda koja je korištena u istraživanju dobro poznatih izvora pokazala je da su oni zaista nepresušni – ustvari, sve zavisi od vještine i darovitosti povjesničara koji ih proučava.

Što se tiče nove problematike, ona se zadovoljava prizivanjem nekadašnje narodne, a ne službene religije. Gledano iz šire perspektive, riječ je o problemu stvarnog sadržaja kršćanstva u srednjovjekovnoj Europi. Kršćanstvo „šutljive većine“ bilo je posve drugačije od kršćanstva bogoslova i visokog svećenstva, dogme i prakse su se veoma razlikovale i danas više nema potrebe za očuvanjem iluzije da religijski postupci i koncepcija svijeta odabranih ljudi dozvoljavaju da se sudi o kršćanstvu župljanina u cjelini. Na obične ljude i neobrazovane mase počinjemo gledati u kontekstu „alternativne religije“. Danas drugačijim očima ispituje problem veze između elitne kulture i kulture neukih masa. Ako „elitistički“ povjesničari, u osnovi, gledaju ka ši-

⁸ Bakhtin, nav. djelo, 335.

⁹ Vidi: Арон Я. Гуревич, *Проблемы средневековой народной культуры*, Москва: Искусство, 1981.

renju kulturnih modela koji se pojavljuju u „gornjim“ društvenim slojevima, povjesničari mentaliteta su primorani da suštinski promijene kut svoga pristupa – oni isto tako svjedoče o utjecaju koji religijske i kulturne potrebe masa vrše na službenu religiju crkve.

Historija društvene misli se, tradicionalno, sastoji od analiziranja shvaćanja ideologa, mislilaca, upostavljanju veza između određenih ideja u različitim razdobljima i njihove evolucije. Historijska psihologija se sada okreće u pravcu „društvene historije ideja“, odnosno, ka preobražaju ideja koji je nastupio njihovim prodorom u određeni društveni *milje*. Kako su shvaćanja filozofa prihvaćena u takvom *miljeu*? Ideja postaje materijalna sila onda kada dospije do masa, međutim, kakav je mehanizam njenog prodora u ljudske umove, na koji način je oni prihvaćaju? Što je to što utječe na ideju tijekom njenog rasprostiranja među mase? Ideje nisu ograničene samo na širenje, one su podložne mutacijama, one dobivaju novi sadržaj. Srednjovjekovno kršćanstvo – ako ga ne shvaćamo tek kao cjelinu vjerovanja, tekstova i obreda, naslijeđenu iz ranijih vremena već kao konkretan sadržaj duhovnog života ljudi – nesumnjivo je sasvim drugačija stvar od prvobitnog evanđeoskog učenja ili službene teologije. Značenje učenja nastavlja se razvijati putem malih veza koje zavise od razdoblja, društvenog *miljea* u kome se ono širi, potreba i razina razumijevanja koje ima ovaj *milje*. Moramo priznati da je već uspostavljeno istraživanje stvarne povijesti srednjovjekovnog kršćanstva kao osjećajnog i duhovnog života najširih slojeva europskog stanovništva koje će predstavljati predmet istraživanja budućih povjesničara.

Takva je sudbina svih ideja koje nadiđu granice uskog kruga ideologa i tumača. „Društvena historija ideja“ još uvijek je slabo razvijena, ali je od veoma velikog značaja kako sa stanovišta historije javnog mnijenja i svakodnevnice ideologije tako i sa stanovišta ponašanja društvenih grupa koje usvajaju neke od njih. Historijska antropologija omogućava pristup novim aspektima ideologije. Moglo bi se reći da ona provjerava intelektualne konstrukcije – plodove imaginacije teoretičara – tako što propituje trajnost njihove društvene vrijednosti i efikasnosti. Od tada, historija društvene misli postaje dio društvene historije. Prema tomu, teorija i praksa se ujedinjavaju u ovoj točki.

Konačno, na razini metode, potreba za inter- ili višedisciplinarnošću nikada nije bila važnija nego u naše doba, na koju s pravom odgovara pro-

blematika historijske antropologije. O čemu god da je riječ – stavu prema vlasništvu, umjetničkom ili osjećajnom životu, ekološkoj ili biološkoj osnovi postojanja ili, naposljetku, religijskoj prosvijećenosti i prolaznim psihičkim stanjima, ni jedan aspekt ljudske egzistencije nije van kompetencija historijske antropologije. Iz tog razloga historija surađuje s lingvistikom i geografijom, etnologijom i historijom umjetnosti, historijom književnosti te biologijom, sociologijom i historijom znanosti i tehnike, historijom prava i psihologijom. Doprinos psihologije je naročito primamljiv, međutim, nije ga lako ostvariti i zahtijeva pomno razrađivanje teorijske podloge.

Suočeni smo s kontradiktornom situacijom prvog reda. S jedne strane, krajnje je teško, čak i nemoguće, biti povjesničar koji je u stanju zadovoljiti zahtjeve historijske antropologije. Ne možemo sve obuhvatiti, ali moramo biti u stanju pronaći naš put ka najrazličitijim područjima znanja. S druge strane, moderni povjesničar ne može a da ne bude povjesničar kulture i mentaliteta. On mora stalno i temeljno biti u koraku sa vremenom. Ograničavanje na tradicionalni okvir zanata povjesničara osuđuje ga na intelektualni provincijalizam, neosjetljiv prema svom novom znanju, baš kao i na nesposobnost iznošenja novih znanstvenih problema na odgovarajući način. Ovo je područje humanističkih istraživanja u kojem smo najsvjesniji da je sustav obrazovanja povjesničara, naslijeđen iz prethodnih vremena, zastario i rigidan – on ih ne uči ni odsustvu predrasuda niti hrabrosti u istraživanju.

Ako mi je dozvoljeno da na ovom mjestu iznesem potencijalno razmišljanje, ukazao bih na to da će u budućnosti historijska znanost biti, prije svega, znanje o psihološkim i kulturnim usmjerenjima. Ovaj stav zasniva se na proučavanju najnovijih tokova suvremene historiografije od kojih se mnogo očekuje. Istraživanje će se, nesumnjivo, nastaviti i ono će biti sveobuhvatno, ali će, iznad svega, biti teorijski utemeljeno. Historija će zaista postati znanost o čovjeku.

Aron Gurevič

Pristupi „škole *Annales*“ – od historije mentaliteta do historijske sinteze

Razmotrio bih nekoliko aspekata historijske metodologije, aspekata koji mi se čine najvažnijima i koji su blisko povezani s novim trendovima u našoj profesiji. Nije mi toliko cilj govoriti o konkretnim postignućima predstavnika „škole *Annales*“ već prije izraziti nekoliko misli potaknutih proučavanjem njihovih djela. *Background* ovim idejama predstavljaju moja vlastita istraživanja kao i radovi škole semiotike iz Tartua (Estonija) i ideje Mihaila Bahtina.

Započeo bih s jednim primjerom, i riječ *primjer* treba shvatiti doslovno budući da ono što mi je na umu jest *exemplum* iz 13. stoljeća kada je cvjetala književna vrsta srednjovjekovnih *exempla*. Kao što je dobro poznato, *exempla*, kratke poučne priče, sakupljali su redovnici i koristili ih u povijedima.

Moj *exemplum* tiče se opake smrti nekog odvjetnika. Njegove kolege i prijatelji okupili su se na njegovoj samrtnoj postelji, mogli su razgovarati s njim i još su mogli čuti kako se on u tom trenu već nalazi pred vrhovnim sucem Strašnog suda. Kroz njegove riječi mogli su zaključiti da on odgovara na pitanja koja postavlja Krist te su također razumjeli da je optužen za smrtne grijehе i zločine. Iznenada, odvjetnik je zavapio: „Prijatelji, pomozite mi, molim vas, uložite žalbu“. Bili su ispunjeni užasom osjećajući da se nalaze sasvim blizu mjesta Strašnog suda. Lako je zamisliti onu vrstu iznenađenja koji je takav „efekt prisustva“ morao proizvesti. Na umoru, odvjetnik je ponovio: „Molim vas, uložite žalbu što je prije moguće!“. Zatim, nakon nekoliko trenutaka tišine: „Predugo ste oklijevali, sada je prekasno. Sve je gotovo. Izrečena mi je kazna, zauvijek umirem“. Takva je bila zastrašujuća smrt odvjetnika čija profesija nije bila suviše omiljena u ono vrijeme.

Ova pripovijest, jedna među mnogim sličnima, zahtijeva objašnjenje. Prije svega, djeluje veoma neobično što se Strašni sud nije dogodio na „kraju vremena“, već u samom trenutku smrti pojedinca. Crkva je podučavala da će Sud nastupiti nakon Drugog dolaska i Uskrsnuća i da će pred sud biti izvedeno cijelo čovječanstvo. Prizori iz Strašnog suda ukrašavali su zapadne

portale crkava i katedrala te ih je svatko mogao primijetiti. U mome *exemplumu*, međutim, susrećemo se sa sasvim drugačijim shvaćanjem Strašnog suda. Stoga se pojavljuje pitanje o idejama srednjovjekovnih ljudi o Strašnom sudu, njegovom vremenu i obliku.

Drugo, u takvim pripovijestima možemo uočiti barem dvije koncepcije o ljudskoj ličnosti. U kojoj točki je biografija dane osobe kompletna i ispisana njena posljednja stranica – u nepoznatoj budućnosti ili, prije, u trenutku smrti pojedinca? Philippe Ariès je pokazao da je ovo veoma značajan problem. Postoji neka vrst kontradikcije između velike eshatologije i individualne eshatologije. Kako objasniti ovu dihotomiju? Podrazumijeva li ona da se odvijaju dva sukcesivna suda? Takva ideja nema puno smisla.

Postoji neka vrsta zbunjenosti ne samo u mišljenju modernih znanstvenika dok pokušavaju razumjeti stavove srednjovjekovnih ljudi prema smrti i onostranom svijetu već također i u mišljenju samih srednjovjekovnih ljudi. Može se navesti još jedan primjer. Postojao je običaj prema kojem su prijatelji mogli odlučiti da se prvi koji bi se među njima upokojio trebao vratiti živom prijatelju kako bi ga obavijestio o okolnostima nakon smrti. Umro je učeni svećenik. Kada je malo kasnije posjetio svoga prijatelja, rekao mu je da se u vrijeme njegove smrti odvijao Strašni sud nad svim mrtvim ljudima. Prijatelj mu je odgovorio: „Što mi to govoriš? Bio si učen čovjek i veoma dobro znaš da će Strašni sud nastupiti na kraju vremena“. Preminuli prijatelj je odgovorio sljedeće: „Moje obrazovanje i znanje bili su mi od neznatne pomoći“.

Prema tome, postojalo je službeno učenje crkve, ali su se, ipak, određena iskustva razlikovala od njegovog sadržaja. Ovdje se susreću dvije različite verzije smrti i posmrtno sudbine ljudske duše, dvije suprotstavljene verzije eshatologije i dvije različite koncepcije vremena i ljudske ličnosti kao što je to slučaj i u brojnim drugim *exempla*, vizijama drugog svijeta i propovijedima, tj. u crkvenoj književnosti namijenjenoj masama vjernika. Problem koji sam ovdje dotakao, iako samo ovlaš, jest odnos između dvije različite tradicije srednjovjekovne kulture i religioznosti – crkvene i narodne. Interpretacija pojedinih središnjih tema kršćanskih vjerovanja i svjetovnih vrijednosti bila je veoma različita u ovim dvjema tradicijama srednjovjekovnog duhovnog života. Sasvim sigurno, postojalo je uzajamno preplitanje i recipročni utjecaj kao i kontradiktornost i nerazumijevanje.

Ovo govorim kako bih naglasio da postoji nekoliko sasvim novih problema koje valja istražiti. Jedan od njih je problem različitih slojeva kulture i religioznosti, problem divergencije unutar srednjovjekovne slike svijeta. Ovi novi problemi zahtijevaju nova mentalna oruđa kao i novu vrstu pristupa. Gdje možemo potražiti nova polazišta i metode? Pretpostavljam da postoji samo jedan izlaz iz spomenutih poteškoća.

Kao što je dobro poznato, historija, suprotno prirodnim znanostima, traga za značenjem. Ljudska bića, stvarni subjekti historijskog istraživanja, ponašaju se svjesno i stoga se ne može izbjeći prepoznavanje određenog značenja u njihovom djelovanju koje obuhvaća i njihove vlastite živote. Raširena greška tradicionalnog historijskog istraživanja bila je u tome što su povjesničari zamišljali da su ljudi iz prošlosti razumijevali značenje poput nas i da su se u skladu s time ponašali. S ovog stanovišta izgledalo bi sasvim lako razumjeti njihovo djelovanje. Preduvjet takvog stava je da su čovjek i ljudski um konstante tijekom povijesti. Stoga problem u vezi mentaliteta ljudi iz prošlih razdoblja nije postavljan, budući da se o ovim pojedincima mislilo u sadašnjim kategorijama. Današnji istraživači prošlosti ne dijele ovo stanovište. Značenje koje pokušavamo odgonetnuti u djelima ljudi iz prošlosti jest njihovo osobno posebno značenje. Ono je jedinstveno za svako posebno društvo i za svako pojedino razdoblje. Prema tome, ovo značenje je moguće razumjeti jedino posredstvom njegovog istraživanja u kontekstu njegove vlastite kulture.

Ovakav stav mijenja čitavu situaciju u humanističkim disciplinama. Nužni preduvjet svakog historijskog istraživanja je odgonetanje simboličkog jezika kojim se služio autor zapisa koji istražujemo. Prvi problem historijskog istraživanja je problem mentaliteta i tek ako povjesničari imaju neki prethodni model mentaliteta epohe moguće je pristupiti određenoj temi ma koliko da je udaljena od mentaliteta. Značenje ljudskog ponašanja može se, prirodno, razaznati iz posebnih povijesnih izvora poput autobiografija, dnevnika, lirske poezije ili ispovijesti. Ipak, također je moguće tragati za bilo kakvom vrstom izvora budući da su svi oni ljudske tvorevine koje ne mogu a da ne pruže neke podatke o ponašanju određenog pojedinca ili grupe. To

je naročito važno kada povjesničari istražuju razdoblja za koje nemaju nikakve ili tek poneki od gore spomenutih vrsta izvora. Takav je slučaj sa ranim srednjim vijekom, „mračnim dobom“ u ovom smislu.

Ipak, čini mi se da je najvažnije otkriti ljudsko značenje ne samo u ideološkim tvrdnjama ili u drugim svjesnim izrazima već, također, prvenstveno u ljudskim usmjerenjima koja nisu eksplicitno dana. Ono na što mislim jesu stereotipi u ponašanju, govoru, pokretima, običajima i obrascima mišljenja. Proučavajući ove stereotipe možemo obuhvatiti široko rasprostranjene svakodnevnne mentalitete. Tu se historija susreće sa semiotikom. Ono što je suštinsko za semiotičko istraživanje je da ono obraća pozornost ne samo ka „razini izražavanja“, tj. svjesno formuliranim porukama već, zapravo još i više, ka „razini sadržaja“, što je takva razina svijesti koje ni sam autor poruke možda nije svjestan. Na taj način moguće je doći do mnoštva novih podataka.

U ovoj točki historija se susreće s kulturnom antropologijom i postaje njen marljivi učenik jer od antropologije posuđuje njen koncept kulture. U ovom kontekstu, kultura se razumije ne kao kompleks pojedinačnih dostignuća u umjetnosti, književnosti, znanosti, filozofiji itd., već prije kao sustav određenih mentalnih i psiholoških uvjeta ljudskog ponašanja koji postoji u danom društvu u određenoj epohi, uključujući spomenute stavove i misaone obrasce, načine artikulacije svijeta. To je tlo na kome raste rijetko i dragocjeno intelektualno cvijeće.

Ovakva interpretacija kulture povezana je s odgovorom na pitanje: „tko posjeduje kulturu?“. Prema tradicionalnom gledištu, kultura je ekskluzivno vlasništvo obrazovanih, prosvijećenih ljudi dok ostali ostaju izvan nje. Prema antropološkom konceptu kulture, slobodnom od vrijednosnih sudova, ona je neotuđiva odlika ljudskih bića kao društvenih stvorenja i ona je kvaliteta koja se odnosi na svakog muškarca, ženu i društvo. Količina kulture koju pojedinci prihvataju ovisi od njih, njihovih osobnih sposobnosti i njihovog društvenog i obrazovnog položaja, ali oni ipak pripadaju kulturi epohe i, prema tome, govore i misle njenim simboličkim jezikom. Sasvim je jasno da se, u suglasnosti s konceptom kulture, tradicionalna historiografija usredotočuje uglavnom na takve slojeve kulture koji svoj neposredni izraz imaju u

književnim tekstovima, umjetničkoj produkciji te teološkim, filozofskim i estetičkim idejama i teorijama.

Prirodno je što ova vrsta kulturne historije ostaje razdvojena od opće historije i, naročito, od društvene historije. Isto je tako razumljivo da su činjeni pokušaji da se historija kulture nekako poveže sa društvenom historijom, pokušaji koji su po pravilu vodili ka sociološkim pojednostavljivanjima i koji su veoma sumnjivi i neuvjerljivi. *Geistesgeschichte* ili *Kulturgeschichte* ostaje područje koju *Sozialgeschichte* nije „zatrovala“, a nastojanja za njihovim spajanjem ostala su tzv. *Buchbindersynthese*, odnosno, „sinteze knjigovezaca“.

S druge strane, nova historija ne uzima riječ epohe i ne zadovoljava se s analizom glavnih dostignuća stvaralačkog uma. Ona ne slijedi toliko putove visokih vrhova ideja i *chef d'oeuvres*, već prije nizine obreda, klišeja i mračnih *šuma* simbola i znakova. Ona ne razmatra samo ideologiju već i jezične izraze, oblike ljudskog ponašanja, odnosno, one aspekte kulture koji se nalaze skriveni ispod službene fasade. Stoga, ponavljam da nova istraživanja povijesti proučavaju izvore i, prije svega, implicitni sadržaj koji ljudi iz prošlosti nisu toliko svjesno zabilježili koliko su to nehotično iznijeli na vidjelo. Neizmjerne polje implicitnih i često neartikuliranih stavova postaje predmet historijskog istraživanja.

Vratimo se primjeru s početka. Istražujući stavove srednjovjekovnih ljudi prema smrti, Philippe Ariès razmatra pojedine primjere epske poezije, arheologiju groblja, pogrebne obrede i umjetnička djela. Ipak, on je u potpunosti zanemario *čitav* kompleks onih tekstova koji su naročito posvećeni „posljednjim stvarima“, tj. smrti, Sudu, kazni, raji i paklu – *exempla*, ili vizije drugog svijeta u kojima su opisana putovanja privremeno mrtvih ljudi kroz pakao i druge dijelove svijeta koji slijedi *post mortem*. Izgleda da ih ne uzima u obzir prvenstveno stoga što je njegova vlastita koncepcija kulture bila, da tako kažemo, intelektualna. Prema Arièsu, kultura je vlasništvo obrazovane elite. Rezultat je bio da je Arièsova slika srednjovjekovnih stavova o smrti bila potpuno iskrivljena.

Već spomenuta promjena u razumijevanju kulture pretpostavlja, prije svega, širenje konteksta istraživanja. Drugim riječima, povjesničar bi trebao

težiti ka sintezi, idealu „totalne historije“. Umjesto da dijelimo povijest na područje gospodarstva, religije, umjetnosti i politike, trebali bismo imati na umu neku vrstu totaliteta. Princip „totalne historije“ koji je proglasila „škola *Annales*“ po meni se ne sastoji samo u eklektičkom opisivanju svih mogućih aspekata društvenog života niti naprosto u umnožavanju pristupa ka društvenom životu. Ovaj princip pretpostavlja, prije svega, i čini mi se najvažnijim, novo ispitivanje odnosa između različitih aspekata društvenog života, a posebno između materijalnih i idejnih aspekata društva. Može se dokazati da su tijesno međusobno povezane sfere društvenog života za koje se tradicionalno smatralo da nisu povezane i da su sasvim neovisne jedna od druge, naprimjer, bogatstvo i religija, ili odnosi vlasništva i magija.

Dozvolite mi da na ovom mjestu spomenem posebnu pojavu, naime, izobilje skrivenog blaga u skandinavskim zemljama iz doba Vikinga. Otkrivene su tisuće riznica sa stotinama tisuća srebrnih i zlatnih novčića koje su prikupili Vikinzi. Postoji odavno uspostavljena sklonost povjesničara i arheologa da se istraživanje ovih riznica vrši isključivo u kontekstu bogatstva i akumulacije. Ne tako davno, sudjelovao sam u raspravi o doktorskoj disertaciji jednog arheologa koji je, temeljeći svoje argumente na velikom broju metalnog novca u riznicama, nastojao utvrditi iznos ekonomskog bogatstva Vikinga i njihove materijalne mogućnosti da razviju feudalizam. Prilično bojažljivo sam mu priopćio: „Međutim, učeni kolega, ove vrijednosti se nikada nisu koristile u srednjem vijeku“. Ono što svi povjesničari i arheolozi ne uspijevaju objasniti je zašto je tako mnogo Skandinavaca sahranjivalo svoje dragocjenosti i zašto ih nitko nikada tijekom doba Vikinga nije pokušao iskopati. Nije im pošlo za rukom da objasne raširen običaj Vikinga da sakrivaju svoje blago u jezerima i močvarama čineći nemogućim da oni sami ili njihovi potomci pronađu ili da se koriste ovim bogatstvom. Ovi znanstvenici su istraživali svoj predmet pomoću kategorija bogatstva koje odlikuje njihovo vlastito društvo, zamišljajući riznice iz ranog srednjeg vijeka poput modernih štedionica. Mentalitet suvremenog znanstvenika kao prepreka razumijevanju srednjovjekovnog mentaliteta – to je velik i veoma zanimljiv problem.

U međuvremenu, čini mi se da je objašnjenje moguće jedino pod uvjetom da povjesničari prošire svoje intelektualne vidike i uzmu u razmatranje ideje drevnih Skandinavaca o drugom svijetu, načinu na koji mrtvi postoje

u tom svijetu kao i njihove ideje o čarobnoj „sreći“ koja se materijalizira u srebru i zlatu. Prema njihovim vjerovanjima, osoba može zadržati svoju vlastitu „sreću“ i u njoj uživati sve dok njenu materijalizaciju, tj. blago, nitko ne otuđi ili ne dotakne već ostane s njom kako na ovom tako i na drugom svijetu. Islandske sage pripovijedaju o mrtvim ljudima koji su sjedili u svojim grobovima na sanducima prepunim srebra i zlata, braneći ih od svih uljeza. O velikom islandskom pjesniku Egillu Skallagrímssonu čitamo da je, osjećajući da mu se približava smrt, naredio dvojici svojih robova da sa sobom ponesu njegove sanduke s engleskim srebrom i da odu na nenaseljeni dio otoka u unutrašnjosti. Egill se odatle vratio bez sanduka i robova i na osnovu sage je sasvim jasno da je on ubio robove nakon što su sakrili blago. Ono, dakle, nije bilo predodređeno za ovozemaljsku uporabu.

Na sličan način, prema drevnim skandinavskim vjerovanjima, „sreća“ prati pojedinca sve dok on čvrsto drži mač, ogrtač ili srebrni prsten koji mu je dao vođa. Poput mnogih drugih mjesta tijekom srednjeg vijeka, ovdje se susrećemo s naročitom vrstom ljudskih odnosa, ne između osobe i bogatstva već između osobe i osobe, oči u oči s odnosima koje ne prekriva fetišizam robe. Fenomeni koji se razmatraju čisto ekonomski i koji se kao takvi i objašnjavaju pokazuju se kao „čvorišta“ u kojima su bili zapetljani sasvim različiti aspekti društvenog života, materijalni kao i duhovni. Krajnje je opasno dijeliti život ljudi u odvojene pregrade, prema specijalnosti istraživača, budući da takav postupak onemogućava razumijevanje njihovog života i ponašanja kao i njihovih ideja o svijetu. Drugim riječima, ovo razvrstavanje u kategorije vodi do nestanka značenja.

Možemo navesti drugi primjer iz iste epohe, naime, bezbrojne poklone u vidu zemlje koje je crkva dobivala širom Europe. Objašnjenje ovog najvažnijeg procesa isključivo ekonomskim pojmovima ne može se smatrati zadovoljavajućim. Jedan od vodećih motiva koji je zemljoposjednika primoravao na ustupanje svojih vlasničkih prava bio je religiozni motiv. Mogu samo ponoviti tvrdnju Marca Blocha da je strah bio najmoćnija društvena činjenica u životu srednjovjekovnog društva. Ljudi su strahovali od pakla i pokušavali su pribaviti naklonost nebesa posredstvom recipročne razmjene koja je tako prirodna i uobičajena u tradicionalnim zajednicama. Osoba daje svecu svoje zemljište kako bi osigurala njegovu zaštitu i na ovozemaljskom i na drugom svijetu. Takva namjera jasno je navedena u preambuli svake darovnice. Me-

đutim, većina povjesničara koja je istraživala proces nagomilavanja zemlje od strane crkve nije uzimala u obzir uobičajeno vjerovanje. Gledali su ga i nisu ga mogli vidjeti. Objašnjenje za ovo čudnovato sljepilo je sasvim jednostavno – u očima ovih povjesničara, ekonomski proces iziskuje isključivo ekonomsku interpretaciju. Iznova se susrećemo s istom smetnjom za razumijevanje značenja ljudskog ponašanja, naime, s mentalitetom povjesničara.

Spomenute darovnice nisu samo veoma važni izvori za ekonomsku povijest ranog srednjeg vijeka već i dragocjena svjedočanstva o procesu uvođenja kršćanskih vjerovanja na europskom selu. Drugim riječima, suvremeni pristupi društvene historije zahtijevaju razmatranje problema povijesnog konteksta u kojem se određeni predmet mora istraživati. Društveni, ekonomski i religijski principi koje razdvaja misao povjesničara bili su ujedinjeni u stvarnoj povijesti i nužno je da se oni rekonstruiraju u njihovom stvarnom totalitetu. Stoga mi djeluje da teorija o „bazi i nadgradnji“ kao i njene modifikacije poput „povijesti na tri razine“ (ekonomskoj, društvenoj i ideološkoj ili mentalnoj) kod Pierrea Chaunua i nekih drugih francuskih povjesničara koji djeluju kao da su veoma udaljeni od marksizma, nisu sasvim zadovoljavajuća sredstva za analizu povijesne zbilje. Možda je ideja o ovisnosti duhovnog i političkog života od ekonomskog života ispravna u krupnom, sveobuhvatnom i čisto filozofskom smislu. Međutim, što povjesničari mogu raditi s njom?

Djeluje preporučljivo da se ne zaboravi da se teorija o „bazi i nadgradnji“ formirala u polemikama s idealističkim teorijama historije i da je bila primijenjena, prije svega, na modernu povijest, na kapitalistički način proizvodnje. Međutim, mnogi povjesničari su došli u iskušenje da se služe njome i u istraživanju prekapitalističkih društava. Izgledalo je da je nužno da se pokaže njena opća primjenjivost. Ipak, još nitko nije uspio da to i dokaže. Po pravilu, pobornici spomenute teorije tvrde da dugoročno („u krajnjoj instanci“), ekonomska „baza“ određuje političku i ideološku „nadgradnju“. Ne znači li ova formula naprosto to da pristalice teorije ne mogu pokazati pretpostavljene uzročne veze? Glavna nevolja s ovakvim teorijama jest to što se istraživači prošlosti osjećaju slobodnim od obveze da tragaju za stvarnim i konkretnim objašnjenjem povijesnih činjenica. Svaki skup povijesnih fenomena zahtijeva posebno i pojedinačno objašnjenje dok njihovo podvrgavanje pojedinim apriornim shemama predstavlja veliku opasnost. Historija

je proučavanje pojedinačnog i općeg koje se samo otkriva jedino u, i posredstvom individualnog. Ono što je povjesničarima, zapravo, potrebno jesu „teorije srednjeg obima“, a ne prokrustovske sheme. Sjetimo se da je upravo sam Marx protestirao protiv bilo kakvih „univerzalnih ključeva“.

Sada bih se trebao vratiti historiji mentaliteta. U svojim traganjima za čvrstim točkama u tijeku povijesti, Lucien Febvre i Marc Bloch pronašli su novi ključni pojam. Naravno, pojam „mentaliteta“ je djelomice nejasan, ali je preporučljivo da se ne previdi da je sam predmet po sebi prilično ambivalentan i ekstremno širok. Osim toga, ne smije se zaboraviti da je gotovo svaki opći pojam kojim se iz nužde služe povjesničari daleko od toga da je toliko određen i precizan kao što su to pojmovi prirodnih znanosti.

Pojam „mentaliteta“ sada je na udaru brojnih povjesničara ne samo zbog svoje nepreciznosti već i uslijed načina na koji se on zloupotrebljava. Oni ne posvećuju dovoljno pozornosti činjenici da u kontekstu historije mentaliteta nastaje mnoštvo veoma originalnih i inovativnih istraživanja. Zbog toga, radije neću gubiti vrijeme i snagu u raspravi oko ovog pojma jer su takve rasprave dokazano neproduktivne i, umjesto toga, pokušat ću pojasniti polje istraživanja u ovom području. Koje perspektive historijskom istraživanju otvara ovaj pristup? To je pitanje.

Čini mi se da je srž proučavanja mentaliteta istraživanje i rekonstrukcija slike svijeta ljudi u prošlosti. Sa svoje strane, ovaj *Weltbild* je donekle ambivalentna stvar. Teško da je preporučljivo da neku osobu pitate: „Kakva je vaša slika svijeta?“, jer ona teško može odgovoriti na to pitanje. Vjerojatno o tome nije uopće razmišljala. Ipak, ona zaista posjeduje određenu sliku svijeta, ali je ona veoma skrivena od njenog vlastitog razumijevanja. U svakom slučaju, nije u cjelini formulirana. Ona izgleda poput proze gospodina Jourdaina – on se njome služi ne sluteći da ona postoji. Slika svijeta je proizvod kulture u antropološkom smislu riječi i dijeli je svatko tko pripada određenom društvu. Mislim na niz kulturoških „koordinata“ svojstvenih ljudskom umu. One su njegove glavne kategorije i ljudi uglavnom pomoću njih, i isključivo posredstvom njih, doživljavaju i oblikuju stvarnost. Svjesna aktivnost nije moguća izvan ovog kategorijalnog sustava budući da on predstavlja njen preduvjet.

Možda bi bilo uputno istaknuti da slika svijeta predstavlja stvarnost u preoblikovanom, čak i neprepoznatljivom obliku. Međutim, ponašanje ljudi ne odgovara toliko njihovim objektivnim uvjetima koliko njihovoj slici svijeta. Prema tomu, istraživanje kategorija slike svijeta nudi ključ za razumijevanje društvenog ponašanja i metodu artikulacije univerzuma. Ove kategorije je moguće doslovno otkriti u svim sferama ljudske aktivnosti, u filozofiji i religiji, umjetnosti i znanosti, svakodnevnom životu, u odnosu čovjeka prema prirodi i u odnosima između pojedinaca kao i između pojedinca i društva. Prema tome, nije moguće na odgovarajući način razumjeti bilo koju sferu društvenog života a da se ne pokušaju odgonetnuti ove kategorije. U suprotnom, izloženi smo opasnosti od iskrivljavanja i modernizacije povijesne stvarnosti. U istraživanju pojedinih aspekata slike svijeta srednjovjekovnih i modernih ljudi već je obavljen ogroman posao, naprimjer:

- stavovi određenog društva i različitih grupa prema radu, imovini, bogatstvu i siromaštvu
- razumijevanje prava i običaja, procjenjivanja prava kao mehanizma društvene regulacije
- priroda i sredstva njenog spoznavanja, sredstva djelovanja oči u oči sa prirodom, od tehnološkog do magijskog
- određivanje dobi ljudskog života, posebno u djetinjstvu i u starosti; stavovi prema smrti i bolesti; mjesto žena u društvu; brak i obitelj, seksualni moral i praksa – ukratko, svi subjektivni aspekti povijesne demografije koji se odvijaju na granici između kulture i prirode, biologije i mentaliteta
- odnos ovozemaljskog svijeta prema onom transcendentnom, veze koje postoje među njima, uloga natprirodnih sila u životu ljudskih bića i kolektiviteta
- tumačenje vremena i prostora koji sve doskora nisu shvaćani kao apstrakcije već kao moćne sile koje vrše utjecaj na čovjeka i posjeduju etičko značenje
- razumijevanje povijesti i njenog kretanja, progresivnog ili regresivnog, ponavljanja ili razvoja
- različiti slojevi kulture, njihovi međusobni sukobi i utjecaji, naročito odnos između službene i intelektualne kulture elite koja je kontrolirala znanje, i popularne ili narodne kulture

- religioznost različitih slojeva društva
- psihologija obrazovanih (ljudi) i onih neobrazovanih koji su i dalje živjeli u svijetu usmene predaje
- društvene fobije i kolektivne psihoze i strahovi, naprimer, lov na vještice
- odnos između „kulture stida“ i „kulture krivice“, tj. usmjeravanje ka unutrašnjem svijetu pojedinca ili društva
- historija praznika i kalendarskih svečanosti koji su davali ritam životu zajednice, uključujući karneval i svadbene svečanosti
- nacionalni, plemenski i državni identitet, stereotipi nacionalnih kontradikcija i njihovo korištenje od strane države i drugih društvenih manipulatora
- glavni problem historije mentaliteta, ljudska ličnost kao strukturalna jedinica društvene grupe; stupanj njene individualizacije; značenje ljudske samosvijesti; mesto čovjeka u strukturi univerzuma.

Popis nije potpun i sveobuhvatan, u principu je otvoren i ima svoje vlastito težište. Svi gore spomenuti aspekti historije mentaliteta mogli bi djelovati različito i nepovezano da nisu usredotočeni oko glavnog problema – ljudske ličnosti strukturirane u svezi sa tipovima kulture. Uslijed ovog naizgled kaotičnog kretanja razvija se jedna vrsta strategije antropološkog istraživanja. Prema tome, istraživanje mentaliteta, istraživanje pojedinih mentalnih navika i sposobnosti, sada se preobražava u historijsku antropologiju ili antropološki usmjerenu historiju.

Nije toliko problem koncept mentaliteta koliko suština naše profesije. Neobično je reći, ali meni izgleda sasvim jasno da je historijska znanost, prolazeći kroz prirodan i neizbježan proces unutarnje diferencijacije, izgubila svoj glavni predmet. Ustvari, društvena historija je istraživala strukture društva, ekonomska historija je ispitivala proizvodnju i distribuciju dobara, historija umjetnosti se usredotočila na estetske ideje i umjetnička djela, historija religije se udubila u dogmatska učenja itd. Zapostavljena je „beskonačno mala jedinica“, naime, čovjek, ljudsko biće koje proizvodi i troši sav materijal i duhovno bogatstvo, koji se pridržava religijskih vjerovanja i koji je pripadnik društvene grupe. Njegovo postojanje ne uzimaju u obzir specijalisti i razlog tomu se može razumjeti. Što se može uraditi s ovim ljudskim bićem, sa svim njegovim strastima i neuređenim idejama i njegovim

nepredvidljivim ponašanjem? Nije li mnogo lakše ophoditi se prema njemu kao prema materijalnom predmetu poput svakog drugog predmeta prirodnih znanosti?

Najveći podvig Marca Blocha i Luciena Febvrea bio je taj što su pokazali da je ovakva vrsta neljudske historije nemoguća. Mi sada moramo ispitati i procijeniti rezultate novog pristupa. Historijsko istraživanje steklo je nove dimenzije. Usporedo sa „vanjskim“ opisom fenomena iz prošlosti kako ih shvaćaju suvremeni povjesničari, pojavile su se konture ljudske ličnosti, njenih društvenih i prirodnih svjetova onako kako su ih razumijevali ljudi iz prošlosti. Tzv. „objektivna“ slika povijesti izražena u pojmovima i kategorijama suvremene znanosti povezana je sa tzv. „subjektivnom“ slikom svijeta ljudi iz razdoblja koje se proučava. Problem je kako povezati i usuglasiti oba viđenja kako bi se historijska slika načinila stereoskopskom i istinitijom. Ovaj postupak može nam pomoći da izbjegnemo anakronizam i da nas zaštiti od toga da u glave ljudi iz drugih epoha povijesti presađujemo ideje i osjećanja koja nisu bila njihova, a koja su, zauzvrat, odlika nas i naših suvremenika.

Štoviše, istraživanje slike svijeta zahtijeva od povjesničara da se ponašaju u skladu sa samom prirodom historijske profesije, tj. da ne istražuju svoj predmet kao fizički ili prirodni fenomen već u svojstvu misli i osjećanja ljudske ličnosti. Povjesničar ne može ništa drugo izuzev pokušati da uspostavi neku vrstu dijaloga sa ljudima iz prošlosti (Bahtin), da njima (tj. izvorima) postavi pitanja koja su od važnosti za moderne istraživače i da na njih pronađe odgovore. Proces razvoja od historije mentaliteta, koji je otpočeo prije 60 godina osnivanjem *Annales*, do današnje antropološki usmjerene historije, predstavlja, po mome mišljenju, potragu za pravim predmetom historijskog istraživanja i humanističkih disciplina uopće, potragu za čovjekom kao društvenim bićem koga određuju povijest i kultura.

Bibliografska bilješka o prevedenim tekstovima

Prevedeni tekstovi izvorno su objavljeni na engleskom jeziku u sljedećim publikacijama:

Aron Gurevič, „Zašto nisam bizantolog“: Aaron Gurevich, „Why am I not a Byzantinist?“, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 46, Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan (1992), 89–96.

Aron Gurevič, „Dvostruka odgovornost povjesničara“: Aaron I. Gurevich, „The Double Responsibility of Historian“, *Diogenes*, Vol. 42, No. 168 (1994), 65–83.

Yelena Mazour-Matusevich, „Pisati srednjovjekovnu povijest: razgovor s Aronom Gurevičem“: Yelena Mazour-Matusevich, Sean Bledsoe, „On Concepts, History and Autobiography: An Interview with Aron Gurevich“, *The Medieval History Journal*, Vol. 7, No. 2 (2004), 169–197. (=„Writing Medieval History: An Interview with Aaron Gurevich“, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 35, No. 1 (2005), 121–157).

Aron Gurevič, „Srednjovjekovna kultura i mentalitet u francuskoj novoj historiji“: Aaron J. Gurevich, „Medieval Culture and Mentality according to the New French Historiography“, *European Journal of Sociology/ Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 24, No. 1 (1983), 167–195.

Aron Gurevič, „Historija i historijska antropologija“: Aron I. Gourevitch, „History and Historical Anthropology“, *Diogenes*, Vol. 38, No. 151 (1990), 75–89.

Aron Gurevič, „Pristupi ‘škole *Annales*’ – od historije mentaliteta do historijske sinteze“: Aaron Gurevich, „Approaches of the Annales School. From the History of Mentalities to Historical Synthesis“, *Scandia*, LVI-II (1992), 141–150.

Izbor iz bibliografije Arona Gureviča

- Походы викингов, Москва: Наука, 1966.
- Свободное крестьянство феодальной Норвегии, Москва: Наука, 1967
- Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе, Москва: Высшая школа, 1970. (prijevod na švedski 1979; talijanski 1982)
- История и сага. О произведении Снорри Стурлусона «Хеймскрингла», Москва: Наука, 1972.
- Категории средневековой культуры, Москва: Искусство, 1972, 1984². (prijevodi na rumunjski 1974; mađarski 1974; poljski 1976; češki 1978; njemački 1978, 1980, 1982, 1983; španjolski 1983; talijanski 1983; francuski 1983; engleski 1985, litvanski 1989; portugalski 1990; japanski 1992; hebrejski 1993; srpski 1994).
- Норвежское общество в раннее средневековье: Проблемы социального строя и культуры, Москва: Наука, 1977.
- «Эдда» и сага, Москва: Наука, 1979.
- Проблемы средневековой народной культуры, Москва: Искусство, 1981. (prijevod na bugarski 1985; njemački 1986; talijanski 1986; poljski 1987; mađarski 1987; srpsko-hrvatski 1987; engleski 1988, francuski 1996).
- Культура и общество средневековой Европы глазами современников, Москва: Искусство, 1989.
- Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства, Москва: Искусство, 1990.
- Historical Anthropology of the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Исторический синтез и Школа «Анналов», Москва: Индрик, 1993. (prijevod na portugalski 2003).
- The Origins of European Individualism*, Oxford: Blackwell, 1995. (njemačko izdanje 1994; talijansko izdanje 1996; španjolsko 1997; litvansko 1999, mađarsko 2003).
- А. Я. Гуревич, Д. Э. Харитонович, История средних веков. Учебник для средней школы, Москва: Интерпракс, 1995.
- А. Я. Гуревич (ред.), Словарь средневековой культуры, Москва: Росспэн, 2003.

История историка, Москва: Росспэн, 2004.

Индивид и социум на средневековом Западе, Москва: Росспэн, 2005.

История - нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика.

Статьи разных лет, Москва: РГГУ, 2005.

Prijevod Gurevičevih tekstova i knjiga na hrvatski i srpski jezik

Problemi narodne kulture u srednjem veku, Beograd 1987. Prijevod djela: Problemy srednevekovnoj narodnoj kul'tury.

„Kategorije srednjovjekovne kulture: uvod“ („Slika svijeta' srednjovjekovnog čovjeka“, „Srednjovjekovni 'kronotop'“, „Makrokozmos i mikrokozmos“, „Što je vrijeme?“), Filozofski fakultet u Zagrebu (komparativna književnost: skripta, strojopis, 152 str., s. a.). Iz knjige: Kategorii srednevekovnoj kul'tury, Moskva 1972.

„Srednjovjekovne predodžbe o bogatstvu i radu“, Filozofski fakultet u Zagrebu (komparativna književnost: 63 str., s. a.). Iz knjige: Kategorii srednevekovnoj kul'tury.

„Slika svijeta srednjovjekovnog čovjeka“, u: *Treći program Hrvatskog radija*, 37, Zagreb 1992, str. 173-177 (u tematskom bloku „Novi srednji vijek“). Iz uvodnog dijela knjige: Kategorii srednevekovnoj kul'tury, Moskva 1972.

„U potrazi za ljudskom osobom“, u: *Gordogan*, god. 14, br. 37/38, Zagreb 1993, str. 146-167. Iz knjige: Kategorii srednovekovnoj kul'tury, Moskva 1972.

Kategorije srednjovekovne kulture, Novi Sad 1994. Prijevod djela: Kategorii srednevekovnoj kul'tury.

„Zašto nisam vizantolog?“, u: *Dometi: časopis za kulturu*, god. 38, br. 144/147, Sombor 2011, str. 111-127.

„Dvostruka odgovornost istoričara“, u: *Letopis Matice srpske*, god. 187, knj. 488, sv. 6, Novi Sad 2011, str. 1173-1187.

Imensko kazalo

- Abelard, Petar
Adalberon od Laona
Ahmatova, Ana
Alighieri, Dante
Ariès, Philippe
Aristotel
Bahtin, Mihail
Barret-Kriegel, Blandine
Batkin, Leonid Mihailovič
Berr, Henri
Besmertni, Jurij
Bibler, Vladimir Solomonovič
Bloch, Marc
Bois, Guy
Braudel, Fernand
Brežnjev, Leonid Iljič
Bruno, Giordano
Bulgakov, Mihail Afanasjevič
Burckhardt, Jakob
Burguière, André
Calvin, Jean
Campanella, Tommaso
Chartier, Roger
Chaunu, Pierre
Custine, markiz
Čistožvonov, Aleksandar
 Nikolajevič
Danilevski, Nikolaj Jakovljevič
Danilov, Aleksandar Ivanovič
Dargomižski, Aleksandar
 Sergejevič
Davies, Natalie Zemon
Da Vinci, Leonardo
Dilthey, Wilhelm
Dostojevski, Fjodor Mihajlovič
Duby, Georges
Dumézil, Georges
Dupront, Alphonse
Einstein, Albert
Étienne de Bourbon
Febvre, Lucien
Freud, Sigmund
Furet, François
Gefter, Mihail Jakovljevič
Gérard od Cambraia
Geremek, Bronisław
Geyl, Pieter
Ginzburg, Carlo
Glinka, Mihail Ivanovič
Goethe, Johann Wolfgang von
Gorbačov, Mihail Sergejevič
Gracijanski, Nikolaj Pavlovič
Grossman, Vasilij Semjonovič
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heloisa
Huizinga, Johan
Ivan Grozni
Ivan Pavao II
Justinijan I
Kant, Immanuel
Kantorowicz, Ernst
Karsavain, Lav

Každan, Aleksandar Petrovič	Petar Veliki
Každan, Musja	Petrarca, Francesco
Kogan-Bernštajn, Faina Abramovna	Petruševski, Dimitri Mojsejevič
Kosminski, Evgenij Aleksejevič	Pirenne, Henri
Kroeber, Alfred Louis	Pokrovski, Mihail Nikolajevič
Kuzanski, Nikola	Pomian, Krzysztof
Labrousse, Ernest	Poršnjev, Boris Fjodorovič
Ladurie, Emmanuel Le Roy	Prokopije iz Cezareje
Lavrovski, Vladimir Mihailovič	Rabelais, François
Lefebvre, Georges	Revel, Jacques
Le Goff, Jacques	Rickert, Heinrich
Lenjin, Vladimir Iljič	Romein, Jan
Lessing, Theodor	Rubin, Miri
Le Roy Ladurie, Emmanuel	Rude, Georges
Levi-Strauss, Claude	Saltikov-Ščedrin, Mihail Jevgrafovič
Lotman, Jurij	Saprikin, Jurij Mihajlovič
Luther, Martin	Saussure, Ferdinand de
Malinowski, Bronislaw	Schmitt, Jean-Claud
Mandeljštam, Osip Emiljevič	Schramm, Percy Ernst
Mandrour, Robert	Sidorov, Arkadij Lavrovič
Margareta Danska	Sidorova, Nina Aleksandrovna
Marks, Karl	Simiand, François
Mauss, Marcel	Skallagrímsson, Egill
Menocchio	Skazkin, Sergej Danilovič
Michelet, Jules	Smirin, Mojsej Mendeljevič
Minc, Isak Izrailjevič	Soboul, Albert
Molotov, Vjačeslav Mihajlovič	Solženjicin, Aleksandar Isajevič
Montanari, Massimo	Spengler, Oswald
Moody, Raymond A.	Sprandel, Rolf
Neusihin, Aleksandar Josifovič	Staljin, Josif Visarionovič
Nora, Pierre	Stelbin-Kamenski, Mihail Ivanovič
Obolensky, Dimitri Dimitrijevič	Stoklickaja-Tereškovič, Vera Venijaminovna
Orwell, George	Sveti Augustin
Pasternak, Boris Leonidovič	

Sveti Bernard	Vavilov, Nikolaj Ivanovič
Sveti Toma Akvinski	Vilar, Pierre
Šostakovič, Dimitri Dimitrijevič	Vovelle, Michel
Thomas, Keith	Zimin, Aleksandar Aleksandrovič
Tolstoj, Lav Nikolajevič	Zvavič, Isak Semjonovič
Toynbee, Arnold	Zwingli, Ulrich
Udaljcova, Zinaida Vladimirovna	Weber, Max
Vajnštajn, Osip Ljvovič	Windelband, Wilhelm
Vavilov, Sergej Ivanovič	

Bilješka o priređivaču

Michael Antolović (Augsburg, SR Njemačka, 1975) docent je na Pedagoškom fakultetu Sveučilišta u Novom Sadu. Nakon završenih osnovnih i poslijediplomskih studija na odjelu za povijest Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, na istom je odjelu 2012. obranio doktorsku disertaciju „Historiografsko djelo Friedricha Meineckea“. Znanstvene i stručne interese usmjerio je ka modernoj i suvremenoj europskoj povijesti te teoriji historijske znanosti i historiji historiografije. Objavio je preko 30 znanstvenih članaka i mnoštvo priloga manjeg obima te udžbenik povijesti za treći razred gimnazije. S njemačkog jezika preveo je knjigu Georga G. Iggersa *Istorijska nauka u 20. veku* (Beograd: Arhipelag, 2014). Suradnik je Srpskog biografskog rječnika i Srpske enciklopedije. U dva navrata boravio je kao stipendist u Međunarodnom institutu za proučavanje udžbenika povijesti „Georg Eckert“ u Braunschweigu.

DIJALOG S POVODOM

8. svezak

Intelektualna autobiografija i historijska antropologija Arona Gureviča

Priredio

Michael Antolović

Urednik 8. sveska Dijaloga s povodom

Branimir Janković

Nakladnik

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

FF Press

I. Lučića 3, Zagreb

Za nakladnika

Vlatko Previšić, dekan

Urednik biblioteke Dijalog s povodom

Drago Roksandić

Tehnički urednik

Boris Bui

Računalni slog

Boris Bui

Naklada

300 primjeraka

Tisak i uvez

srpanj 2015.

ISBN 978-953-175-xxx-x

CIP zapis dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne
knjižnice u Zagrebu pod brojem xxxxxx