

DODIR MEDITERANA I ISTOČNE EUROPE U SVJETLU »FILOZOFSKE GEOGRAFIJE«

Alen Tafra

Divkovićeve 2, Pula
gordion97@rocketmail.com

Primitljeno: 18. 7. 2011.

Rađanje niza modernih društveno-humanističkih znanosti poput antropologije, etnologije i komparativne lingvistike, neodvojivo je kako od intelektualne revolucije u prirodnoj filozofiji, tako i od imperijalističke politike zapadnoeuropske provenijencije. U isprepletenome kulturno-političkom kontekstu »filozofskog stoljeća« i putovanja postaju »filozofski« projekti totalne spoznaje. Utoliko putopisi predstavljaju privilegirano svjedočanstvo »filozofske geografije« u kojoj prosvjetitelji spoznaju zaostalog dijela Europe podređuju filozofskim vrijednostima Civilizacije. Utemeljena u prirodnoznanstvenoj naturalizaciji vremena, univerzalna ljestvica evolucijskih sekvenci pritom podrazumijeva dijakronijsku degradaciju Drugih, pojačavajući time njihovu relativnu geografsku marginaliziranost. No, upravo putopisi dvojice mediteranskih prirodoslovaca – Ruđera Boškovića i Alberta Fortisa – pokazuju kako imagološka analiza njihova doprinosa tradiranom orijentalističkom diskursu ne smije zanemariti čimbenik autorske kreativnosti. Gledano preko binarnih konceptualnih granica, prvi stvara nekonvencionalnu kartu Istočne Europe, dok potonji utopijskim aspektima oslikanog dodira s Drugim može instruktivno poslužiti kritici esencijalističke konstrukcije kulturno-povijesnih epoha poput prosvjetiteljstva i romantizma.

Ključne riječi: antropologija, filozofija povijesti, prosvjetiteljstvo, romantizam, eurocentrizam, imperijalizam, orijentalizam, Alberto Fortis, Ruđer Josip Bošković, alokronizam

1. Fortisov putopis i imaginarna geografija romantizma

Rađanje niza modernih društveno-humanističkih znanosti, poput antropologije i etnologije, neodvojivo je kako od intelektualne revolu-

cije u prirodnoj filozofiji, tako i od imperijalističke politike zapadno-europske provenijencije. Narečeni se razvoj pritom bitno manifestira kroz pojačani interes za etnografske izvještaje i putopise u kojima empirijska metoda doživljava svoju kontroverznu afirmaciju. U isprepletene kulturno-političkom kontekstu filozofskog 18. stoljeća i putovanja postaju »filozofski« projekti »spoznaje svega o svemu« (Latouche, 2002, 59). Utoliko putopisi predstavljaju privilegirano svjedočanstvo »filozofske geografije« u kojoj prosvjetitelji spoznaju zaostalog dijela Europe podređuju filozofskim vrijednostima Civilizacije (Wolff, 1994, 6). No, već je Rousseau, zdvajajući nad bujanjem putopisne građe, u svojoj drugoj *Raspravi* zavapio (Rousseau, 1978, 83):

»Za tri ili četiri stotine godina, kada stanovnici Evrope preplave sve krajeve svijeta, bez prestanka obnavljajući nove zbornike o putovanjima, s opisima, uvjeren sam da ćemo za ljude priznavati samo Evropljane. Čini se također, da zbog smiješnih predrasuda, kojih se čak nisu lišili ni ljudi od pera, svi pod zvučnim imenom studije čovjeka proučavaju samo ljude svoje zemlje.«¹

Problem perspektive opterećene predrasudama promatrača pokušao je svesti na puku okolnost da filozofi ne putuju dovoljno daleko. Kao rješenje predložio je svojevrсни ideal putujućeg filozofa i dao mašti oduška, šaljući tako Montesquieua, Diderota, d'Alemberta i ostale kolege u daleke i najudaljenije dijelove svijeta (Rousseau, 1978, 84). Pritom Rousseau najviši smisao pridaje misijama u divlja područja, odakle je empirijski utemeljena filozofska perspektiva trebala pribaviti dragocjene uvide o prirodnom stanju i stupnjevima njegova kvarenja. U to vrijeme, iskustvenu metodu cijene i škotski prosvjetitelji, koji prijelaz iz divljaštva u civilizaciju tumače stadijalnom teorijom povijesnog progressa (Wolff, 2007, 16–17). Usprkos dotad nezabilježene ekonomskom rastu u okviru nedavno stvorena Ujedinjenog Kraljevstva, kod Škota ipak progovara svijest o negativnim stranama komercijalne Civilizacije. Naravno, daleko je to još od tragične objektivnosti Marxova izvještaja iz *Kapitala* o brutalnoj »zamjeni 15 000 Gela sa 131 000 ovaca« tijekom 1820-ih godina (Marx, 1975, 273). Ipak, kritička perspektiva jača je upravo kod *highlandera* i poznavatelja gelskog jezika poput Adama Fergusona. Istog Fergusona koji je,

¹ Larry Wolff u Rousseauovoj brizi detektira »anticipaciju metodoloških izazova moderne antropologije, pa čak možda i paradoksalne dileme orijentalizma koju je prepoznao Said, koji je zapadnog promatrača našao sasvim nesposobnim da se oslobodi vlastita kulturnog kompleksa orijentalnih fantazija« (Wolff, 2007, 15).

desetak godina nakon grofa Mirabeaua, prvi u engleskom jeziku upotrijebio riječ ‘civilizacija’ kao suprotnost primitivnoj grubosti (Keane, 1996, 20). Na tragu Rousseauovih proturječja, škotski je filozof svoju kritiku modernoga komercijalnog društva fokusirao na slabljenje zajedništva, suprotstavljajući pretjeranom individualizmu i feminiziranosti ne samo klasične i srednjovjekovne uzore viteštva, već i indijanske primjere prijateljstva i požrtvornosti iz putopisne literature (Ferguson, 1768, 31–34). No, na konkretno putovanje u jedan, prema standardima Civilizacije, izrazito zaostali kraj – i time, pod pretpostavkama prosvjetiteljske filozofije povijesti, u još živu prošlost – među prvima se od filozofa zaputio padovanski prirodoslovac Alberto Fortis. Poveznica njegova etnografskog pothvata u Dalmatinskoj zagori sa škotskom regijom Highlands sasvim je konkretna.² Nezaobilazna je činjenica kako je Fortisov mecena – John Stuart, grof od Butea – ujedno bio i zaštitnik Jamesa Macphersona, autora *Ossiana*, krivotvorena gelskoga epskog ciklusa koji je usprkos raskrinkavanju još bar pola stoljeća nakon objavljivanja (1762.) ostao najčitanijim spjevom u onodobnoj Europi. Kao što primjećuje Martin Bernal, odmah se nametnula usporedba s Homerom, sa zaključkom kako je Homer pjesnik »djetinjstva Europe« (Bernal, 1987, 208). Narečeni ep ujedno predstavlja tek najupadljiviji slučaj neprijeporna škotskog utjecaja na Herdera, kao i interesa njemačkog romantizma za narodnim pjesmama i folklorom. Naročito je Herderov ogled o Ossianu uspio zbornik *Von deutscher Art und Kunst* (1773.) pretvoriti u manifest *Sturm und Drang* pokreta, ujedno označivši početak europskog romantizma. Tako se ranije kritički intonirana primjedba egipatskog svećenika izrečena Solonu kako su Grci »uvijek djeca« (Platon, *Timej*, 22b), rastućom ljubavi prema malim, kreposnim i izvorno čistim zajednicama – svojevrsnim »izgubljenim rajevima«, relativno sjevernije pozicioniranima – pretvarala u izrazito pozitivnu ocjenu. Utoliko činjenica da je najveći filhelenski pjesnik epohe romantizma bio upravo Škot Byron, ne proturječi ozbiljno prosvjetiteljskoj paradigmi progresa koja promiče dinamične i mlađe civilizacije na štetu onih starijih i dekadentnijih poput egipatske (Bernal, 1987, 291–292). S one strane antieurocentričnih motiva koji vode Bernalovu povijest ideja, nameće nam se ponovno dalmatinska paralela u obliku

² Rečena podudarnost nije promakla ni Peteru Burkeu, koji u svojoj analizi razvoja pučke kulture u ranonovovjekovnoj Europi ova dva brdska područja tematizira jedno odmah za drugim (Burke, 2009, 29–30).

članka »Homerov morlakizam« Julija Bajamontija, objavljenog 1797. u Veneciji. Pojam 'morlakizma', prema autorovu priznanju, svojom mu slavenskome pastoralnom primitivnošću uopće omogućuje pokušaj razumijevanja europski utemeljujućeg Homerova herojskog pjesništva, u toj mjeri da »ne vidi drugog načina« kako da shvati da mu ovo zapravo pripada (Wolff, 2003, 37). Najbolji je primjer srodnosti narodna genija od strane Fortisa prepoznat u formi pjesme »Hasanaginica«, koju je ovaj i prvi objavio u svojem *Putovanju u Dalmaciju* (1774.), kao »Žalosnu pjesmu plemenite Hasanaginice«. Pjesma je svrstana odmah nakon poglavlja »O običajima Morlaka«, posvećenog lordu od Butea, kojemu je folkloristička studija trebala poslužiti – kako primjećuje Josip Bratulić – i da »odbije prigovore o mistifikaciji s Ossianom« (Fortis, 1984, 31b). Najslavniji primjer »morlačkog pjesništva« ubrzo je *aus dem Morlackischen* – no prije prema talijanskom – na njemački preveo Goethe, a kao takva je pod istom specifikacijom objavljena i u Herderovu zborniku *Volkslieder* (1778/1779.). Iako upozorava grofa od Butea kako ne želi morlačke pjesme »uspoređivati s pjesmama slavnoga škotskog barda«, Fortis ističe kako suptilniji ukus u njima može prepoznati osobitu vrijednost koja »podsjeća na jednostavnost homerskih vremena« (Fortis, 1984, 59). Ova homerska asocijacija označava pohvalu koju Morlaci duguju svojim arhaičnim običajima, čiji kvintesencijalni izraz mladi romantizam prepoznaje u narodnom pjesništvu. Fortisa uostalom zanima antropološki aspekt povijesti prirode i stoga Morlake definira prema što potpunijem opisu njihovih običaja. Dok je Voltaire u *Raspravi o običajima i duhu naroda* Morlake naizgled nasumično svrstao uz Laponce, Islandane i Hotentote kao egzemplarne divljake, Fortisu njegova prirodoslovno-historijska perspektiva omogućuje bitno ozbiljniji pristup pitanjima taksonomije (Wolff, 2007, 17).³ Pritom nerijetki pokušaji da poziciju vlastitog društva procjeni iz recipročne perspektive Drugoga svjedoče o prihvaćanju Rousseauova filozofskog napatka i »snažnoj svijesti o kulturnom relativizmu« (Wolff, 2007, 18). Dok smještanje Morlaka na pastoralni stupanj razvoja čovječanstva s jedne strane svjedoči o prihvaćanju filozofijsko-povijesne sheme škotskog prosvjetiteljstva, s druge strane empirijski utemeljen kulturni re-

³ Ipak, Fortis nalazi razloga da Morlake poveže s Hotentotima: »Morlaci općenito nimalo ne drže do domaćega gospodarstva: u toj su pojedinosti slični Hotentotima, jer za tje-dan raspu ono što bi im moralo biti dovoljno za nekoliko mjeseci, samo ako se pruži prilika za veselje« (Fortis, 1984, 38).

lativizam nadograđuje Rousseauovu paradigmu prirodnog stanja rajске nevinosti, iskrenosti i slobode.

2. Imperijalizam i prosvjetiteljstvo

Valja primijetiti da je proturječe koje upadljivo sličnim čvorovima isprepliće Rousseaua, Fortisa i Fergusona, ujedno i proturječe koje obilježava složeni odnos prosvjetiteljstva i romantizma kao konstruiranih kulturno-povijesnih epoha. U tom kontekstu, rigorozna postkolonijalna kritika eurocentrizma svojom je jednostranošću nehotično isprovocirala neke relevantne pokušaje obrane emancipacijskih i univerzalističkih potencijala prosvjetiteljstva osamnaestog stoljeća. Rečena afirmativna nastojanja prosvjetiteljstvo utemeljuju pluralistički, diverzificirajući ga u mnoštvo različitih inačica koje proturječe svakoj unitarnoj definiciji i esencijalističkom diskursu o »projektu Prosvjetiteljstva« (Habermas, 1983). Kao stoljeće istinske intelektualne borbe oko konceptualizacije čovječanstva, kulturnih razlika i političkih odnosa između europskih i neeuropskih naroda, u osvježenoj perspektivi osamnaesto nam stoljeće upućuje poziv na preispitivanje vrlo suvremenih pretpostavki o odnosu između univerzalnosti i raznolikosti čovječanstva, s one strane konvencionalne distinkcije u temelju suvremenih teorijskih debata, poput onih između univerzalizma i relativizma, ili između esencijalnih i konstruiranih identiteta. Tako Sankar Muthu svoju reviziju jednostrane slike o univerzalističkom prosvjetiteljstvu demonstrira na primjerima Diderota, Kanta i Herdera, čije političke teorije pokazuju iznenađujuću sličnost samo ako odložimo filozofijsko-političke idealtipove koje ovi autori konvencionalno predstavljaju, te ih promotrimo kroz leću njima bitnih rasprava o međunarodnim odnosima, naročito onih između europskog i neeuropskog svijeta (Muthu, 2003, 2). Naime, Muthu smatra da je tek kod ovih autora moguće govoriti o istinski antiimperijalističkoj filozofiji. Nasuprot upravo navedenim autorima, Rousseauova teorija plemenitog divljaka pokazuje se dvosmislenom, bez da dospije do razine antiimperijalističke političke filozofije, iako stoji u pozadini tekstova istih, koji dijelom prisvajaju, a dijelom odbacuju elemente njegova kriticisma na području filozofije politike i filozofijske antropologije. Oni zajedno s Rousseauom od renesansnih autora poput Las Casasa i Montaignea nasljeđuju temeljni stav da ljudska bića već po sebi zaslužuju neki minimum moralnog i političkog respekta, kao i odbijanje da se zapadnoeuropsko društvo preporuči kao model za sve ostale. No,

Muthuov prosvjetiteljski antiimperijalizam počiva na prevladavanju Rousseauove kritike ideje prirodne društvenosti (Muthu, 2003, 8); preciznije, na shvaćanju da su ljudi bitno kulturalna bića, obdarena nizom intelektualnih i estetskih sposobnosti za oblikovanje i mijenjanje kulture, odnosno različitih običaja, vjerovanja i ustanova (Muthu, 2003, 43). Ukratko, ljudi su društvena bića obilježena kulturnim razlikama, a čovječanstvo svojevrsna »kulturalna agencija«. Ovaj je »partikularizirani pogled na ljudski subjekt pomogao stvaranju inkluzivnijeg i značajnijeg moralnog univerzalizma«, a još je k tome potkrijepljen i »snažnim prikazom moralne nesumjerljivosti i relativnosti« (Muthu, 2003, 268). Ranije su američki Indijanci u teoriji prirodnog prava i društvenog ugovora isticani kao preživjeli primjeri prirodnog stanja – s prirodnim osjećajima i drugim »čistim« odlikama – dok su u isto vrijeme kategorizirani na najniži prag moralne ljestvice (Muthu, 2003, 7). Drugim riječima, poistovjećivanje američkih domorodaca s »čisto prirodnim« ljudima paradoksalno je rezultiralo njihovom dehumanizacijom. Takav je pristup praktično slabio mogućnost značajnije empatije s njihovom potlačenošću; pa i usprkos najboljim namjerama onih autora koji su slavili lik plemenitog divljaka (Muthu, 2003, 13). Koristeći Indijance u filozofiji povijesti koja je trebala objasniti nastanak i razvoj nepravdi i nejednakosti, Rousseau je Indijance smještao na srednji stupanj razvoja, koji nije imun na iskvarenost i nasilne sukobe. Prema njemu je, uostalom, kvarenje čistih prirodnih instinkata nužna posljedica egzistencije u društvu. Taj srednji stupanj naroda Novog svijeta zapravo je primitivni i predcivilizacijski stupanj, uz rijetke izuzetke poput Meksika. Ipak, Muthu inzistira kako Rousseau drži i da Indijanci – obuzdani bar djelomično prirodnom samilošću prema drugim živim bićima – žive na način koji je još uvijek vredniji hvale od onoga europskog (Muthu, 2003, 34–35). Svejedno, Rousseau elegantno prelazi s rasprave o »divljacima« čistoga primordijalnog prirodnog stanja na raspravu o »divljacima« suvremene Amerike (Rousseau, 1978, 72). Muthu ovdje primjećuje kako – upravo u maniri tradicije plemenitog divljaka – francuski filozof relativizira granice između ljudi iz Novog svijeta i životinja, dok navodi primjerke prvih kao primjere »impresivnih *tjelesnih* i slabih *mentalnih* kvaliteta prirodnog čovječanstva« (Muthu, 2003, 39). U tom je kontekstu vrlo znakovit Rousseauov pokušaj smještanja orangutana na razinu prirodnog čovječanstva. Štoviše, prema Muthuu, ovdje je dopušteno govoriti o »stvarnoj animalizaciji naroda Novog svijeta, koliko god nenamjerno, koju ova metoda riskira« (Muthu, 2003, 41). Kod »divljeg čovje-

ka« fascinira ga kako ništa nije »toliko smireno kao njegova duša, niti tako ograničeno kao njegov duh« (Rousseau, 1978, 84).

Na Kantovoj strani, Muthuov se prosvjetiteljski antiimperijalizam može osloniti na tekstove poput *Metafizike čudoređa* – gdje obrana racionalnosti i slobode nomadskih naroda ujedno štiti opće pravo naroda da slobodno odabiru i uređuju svoj zajednički život kako im odgovara (Kant, 1999, 20). Kantova filozofija povijesti i teorija progresa utoliko predstavlja svojevrsni »pokušaj uvjeravanja čovječanstva u kontingentnost i historicitet društvenih praksi i političkih ustanova« (Muthu, 2003, 162). Ipak, Muthu selektivno pristupa Kantovim antropološkim tekstovima, zaobilazeći teze poput one da »nacije europske Turske *nisu nikada bile niti će ikada biti* to što je potrebno za usvajanje jednoga određenog narodnog karaktera« (Kant, 2003, 195). Štoviše, Kant na istom mjestu napominje da »ovdje govori o urođenom, prirodnom karakteru koji takoreći leži u miješanju krvi ljudi, ne o onome karakterističnom stečenom, *umjetnom* (ili izumljenom) kod nacija«. Također, iako brani prava američkih Indijanaca na život prema vlastitom izboru (*res merae facultatis*) od europske kolonijalističke prakse (Kant, 1999, 60–61), Kant ih svejedno smješta na najniži stupanj u odnosu na ostale »rase« (Wood, 2008, 8).⁴

3. Eurocentrizam univerzalne filozofije povijesti i metageografsko situiranje Dalmacije

U ovaj bi kontekst rasprave svakako trebalo uključiti Morlake, čiji izgled i običaje putopisci od Fortisa nadalje upadljivo često povezuju s Indijancima (Fortis, 1984, 47), američkim ili nekima geografski bližim aksijalnom prostoru rađanja diskurzivne matrice iz koje su svi prije ili kasnije derivirani. Naime, drevni grčki modeli percepcije barbarskih Drugih⁵ pokazali su se vrlo iskoristivima i za sasvim različite tipove društava. Konkretnije, oni su bitno utjecali na određivanje odnosa koje

⁴ Muthu Hegela nedvosmisleno ubraja u one koji su »branili europsku vladavinu nad neeuropskim narodima« (Muthu, 2003, 259). Hegel inače zastupa svojevrsni nordicizam centriran na germanske narode, i to primarno Nijemce, skandinavske narode i Engleze. Ispod tih naroda, kojima svjetski duh podaruje svoj istinski princip, slijede romanski narodi, a još niže – nasuprot Herderovu i Nietzscheovu shvaćanju – slavenski narodi, isključeni iz razmatranja budući »cijela ta masa (...) do sada nije nastupila kao samostalan element u nizu oblika uma u svijetu« (Hegel, 1966, 368).

⁵ Iste instruktivno analiziraju Hall (1989.) i Isaac (2004.).

su Europljani kasnije imali s čitavim ostatkom svijeta, kao i na sliku koju Europljani imaju o vlastitoj povijesti. Kao što primjećuje Wilfried Nippel, nakon Aleksandrove vojno-filozofske ekspedicije u Indiju kao imaginarni kraj ekumene, nije zavladała empirijski potkrijepljena etnografija, već prije suprotno: fantastični elementi – koje je Herodot uz puno napora dobro eliminiro – ponovno su oživjeli (Nippel, 2002, 295)! Kasnije je križarskom imaginacijom vođeni Kolumbo naslijeđeni tripartitni kontinentalni sustav ostavio netaknutim, te je prilagodljivi konceptualni par Europa/Azija pridavanjem azijskog bitka Americi omogućio opravdanje europskog prekomorskog kolonijalizma (Dussel, 1995, 30–35). Španjolci su nepoznati svijet i njegove narode ispočetka opisivali arapskim terminima (Wheatcroft, 2005, 130), a u konačnici je i ishod čuvene debate o pravima Indijanaca između Bartoloméa de Las Casasa i Juana de Sepúlveda morao biti odlučan u skladu s tada važnijim pitanjem o sličnosti ili različitosti Indijanaca i Turaka (Mastnak, 2003, 217). Koncept barbara kao asimetrične suprotnosti omogućavao je tako vlastito perpetuiranje uvijek iznova definirajući pogane, muslimane, primitivce, Indijance itd. Veza autodefinicije i promatranja stranaca je u tome što se barbari – prije i kasnije – shvaćaju kao inkarnacije kulturnih stadija koje je dominantni imenovatelj već jednom prešao. Kao korijen ovih teorijskih opozicija otkriva se kontrast između europskog dinamizma i azijske stagnacije, koji je Hegel u 19. stoljeću formulirao na sada već klasičan način, da bi ga Jaspers u prošlom stoljeću adaptirao uvjetima poslijeratnog svijeta. Tako potonji svoju »mekšu« inačicu eurocentrične filozofije povijesti još uvijek temelji na kontrastu zapadne dinamike i diverziteta u odnosu na premoćnu tendenciju k unitarnom obliku kulture u slučajevima Kine i Indije, gdje kao neizbježna posljedica nastupa »statična mumifikacija duhovnog života« (Jaspers, 1950, 86). No, ni gomilanje izvorne građe i novih spoznaja, ni odgovarajuća nastojanja da se napiše nova interpretacija svjetske povijesti u modernom razdoblju, nisu dali sretne rezultate. Prije suprotno, jer ograničena filozofija povijesti koja je ležala u korijenu tih varavih pokušaja to jednostavno nije dopuštala (Nippel, 2002, 307–310).⁶ U taj bi

⁶ Protiv eurocentrizma se u kontekstu antičke Grčke i starog vijeka bori Kostas Vlassopoulos (2007.). Pored ovdje navođenih Dussela (1995.) i Fabiana (2002.), ovdje ćemo tek navesti nekolicinu značajnijih autora koji se na različite načine uključuju u bitno interdisciplinarnu kritiku eurocentrične filozofije povijesti i historiografije: Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Marshall Hodgson, Jack Goody, James Blaut, Samir Amin, Andre Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, John M. Hobson, Gianni Vattimo, Dipesh Chakrabarty.

globalni kontekst filozofije povijesti trebalo smjestiti i imagološku analizu nekoliko putopisa s kraja 19. i početka prošlog stoljeća, u kojima se kombiniraju egzotične kulturalne asocijacije Morlakinja na zadarskoj tržnici s nečim orijentalnim i američko-indijanskim (Wolff, 2003, 47–48).⁷ Konačno, moguće je s puno prava tvrditi kako šire područje Dalmacije predstavlja privilegirano područje za imagološku analizu razvoja eurocentričnog diskursa, a osobito tijekom posljednja tri stoljeća. To su, uostalom, stoljeća kada sve bitne sastavnice narečenog diskursa okoštavaju u efikasan stav, a upravo tada Dalmacija predstavlja prostor *triplex confinium*-a na kojemu se latinski Zapad neposredno dodiruje s Istokom, gdje je potonji među sobom podijeljen na grčko-pravoslavni i onaj islamsko-orijentalni. Ujedno, riječ je o Slavenima koji podjednako kompliciraju metageografsku konstrukciju Srednje Europe, Balkana, Istočne Europe, konačno, i Mediterana. Utoliko na našem terenu kategorije poput orijentalizma, balkanizma, mitteleuropejstva, okcidentalizma i mediteranizma predstavljaju podjednako nesavršene pokušaje teorijskog i kritičkog posredovanja između ideološkog esencijalizma i hibridne stvarnosti.⁸

4. Boškovićev putopis u kontekstu »filozofske geografije«

Nije teško zaključiti kako je priroda Fortisovih misija neodvojiva od mletačkoga imperijalnog konteksta (Wolff, 2001, 158). Što se tiče Muthuova kriterija uvažavanja kulturne agencije, situacija u najmanju ruku nije nedvosmislena. Upravo morlačko pjesništvo i glazba – dakle, romantička kvintesencija njihova narodnog bića – Fortisu predstavljaju krunski »dokaz jaza koji razdvaja civilizirane narode Europe od ostalih, označujući različitost Istočne Europe« (Wolff, 1994, 325). Naime, estetski užitek okupljenih na seoskom sijelu padovanski redovnik tumači

⁷ Riječ je o tekstovima Thomasa Grahama Jacksona, Alice Moqué, Maude Holbach i Francesa Hutchinsona. Tako se ove autorice i autori pridružuju ne samo Fortisu, već i domaćem Lovriću (1948, 70).

⁸ Dok Marija Todorova inzistira na specifičnosti balkanizma u odnosu na Saidov orijentalizam, te im priznaje »samo sličnost« (Todorova, 2006, 60), Milica Bakić-Hayden (2006.) sklonija je diskursu o Balkanu tumačiti kao inačicu orijentalizma. Na tragu njenog pojma »reprodukcije orijentalizma«, Nino Raspudić (2010.) terminom 'polu(orijentalizam)' imenuje diskurs talijanske književnosti o Hrvatima. Kako se to naizgled dobro rješenje može odnositi prema ostalim gore navedenim *izmima*, nije moguće dalje istraživati u suženom okviru ovog rada.

»njihovim priprostim dušama, koje su premalo obogaćene istančanim mislima« (Fortis, 1984, 58). Morlačkim pjesmama ozbiljno nedostaje mašte, a nagrđene su k tome i nedostatkom nužnih detalja. Ukoliko je u njima moguće prepoznati analogiju »jednostavnosti homerskih vremena«, Fortis odmah aludira na nepremostivi jaz prizivajući crnomorski sraz Ovidija i uzorno divljih Skita (Fortis, 1984, 59).⁹ Ipak, bliže njihovim još istočnijim meridijanima desetljeće ranije zaputio se naš Ruder Bošković, strastveni i svestrani istraživački i kreativni genij koji je i Fortisu bio uzorom znanstvenika i pisca (Bratulić, 1984, VI). Boškovićev *Dnevnik putovanja od Carigrada do Poljske* predstavlja nezaobilazan doprinos europskom orijentalizmu i balkanizmu, što bi gledano preko binarnih konceptualnih granica trebalo značiti i bitno unaprijeđenje kartografije i ukupnog znanja o egzotičnim krajevima koje je 1762. proputovao u pratnji engleskog veleposlanika. No, Larry Wolff Boškovića smješta u kontekst »intelektualnog procesa polu-orijentalizacije« (Wolff, 1994, 7) kojim putopisne asocijacije, kombinacije i usporedbe heterogenost europskog Istoka postupno konsolidiraju u koherentnu cjelinu (Wolff, 1994, 356–357). Ideja Istočne Europe konstituira se pritom kao svojevrsni »paradoks simultanog uključivanja i isključivanja«, ili kao prostor medijacije prema Orijentu, i stoga u uskoj vezi s rastućim orijentalizmom (Wolff, 1994, 7). Dakle, Wolff tumači Boškovićev putopis u ključu pojma »filozofske geografije«, koja *in ultima linea* ne znači drugo nego prosvjetiteljsko ideološko »izbjegavanje striktnim standardima znanstvene kartografije« (Wolff, 1994, 6). Ipak, američki povjesničar kao da ublažava rigorozno subordiniranje Boškovića svom kritičkom shematizmu. Jer, pored nekoliko zamjerki kojima ga prokazuje kao još jednog dionika orijentalističkog diskursa hegemonije zapadnjačkih civilizacijskih standarda (Bošković, 2006, 47–49, 65, 67, 69, 85, 97, 99–100, 105–106), Wolff ne propušta pohvaliti Boškovića zato što je svoje znanje slavenskog jezika, osjetljivost za konfesionalne aspekte i prirodoznanstvenu genijalnost iskoristio stvarajući novu, nekonvencionalnu kartu Istočne Europe. Ukoliko je neznanje Zapadne o Istočnoj Europi prema Boškoviću povezano s barbarskom zaostalošću i nečistoćom potonje, njegovo geografsko i etnografsko istraživanje u duhu prosvjetiteljstva ne predstavlja tek marginalno kultiviranje

⁹ Ipak, treba dodati kako tada naročito domaći autor inzistira na skitskom – tradicionalno u historiografiji i filozofiji povijesti ocrnjenom – podrijetlu Morlaka, i to ne u pejorativnom smislu (Lovrić, 1948, 62).

blatnjavih staza. Naime, za razliku od onih preferiranih koje od Beča vode prema ekstremnim točkama Boškovićeve itinerara, Dubrovčanin, počevši od najistočnije točke Mediterana, pa preko Trakije, Bugarske, Vlaške i Moldavije, transverzalno otkriva svojevrsnu »osovinu Istočne Europe« (Wolff, 1994, 174). Pritom uspon prema Poljskoj Ukrajini kao da sugerira evolucijsku ljestvicu koja preko različitih inačica bijede na koncu otvara i mogućnost »drugorazrednog upisa u civilizaciju« (Wolff, 1994, 181). Wendy Bracewell nas upravo na Boškovićevu primjeru podsjeća kako je – nasuprot Wolffovoj tezi o Istočnoj Europi kao proizvodu i samopromociji zapadnoeuropskih intelektualaca – »izum Europe i njenih sastavnih dijelova teško tako jednostran« (Bracewell i Drace-Francis, 2008, 62–63). Pritom Bošković ostaje daleko od rasističkog ustanovljavanja urođenih istočno-zapadnih razlika, dok svojim blagonaklonim optimizmom u putopisu »ocrtava parabolu o relativnosti stvari i mogućnosti progresa čak i u najtežim okolnostima« (Bracewell i Drace-Francis, 2006, 62). Bracewell opravdano inzistira na Boškovićevoj svijesti o vlastitom podrijetlu i trajnoj povezanosti sa zavičajem, odbijajući da ga reducira na Wolffovog poslovičnog »zapadnjaka«.

U konačnici, i kod Fortisa i kod Boškovića riječ je o proturječju konstitutivnom za disciplinu antropologije, koje je prema Johannesu Fabianu u tomu da se antropologijsko znanje s jedne strane proizvodi na terenu kroz intersubjektivnu komunikaciju, dok s druge tradicionalno etnocentrični diskurzivni oblici etnografske reprezentacije guše dijalošku realnost i partnerstvo s Drugima, te im nijekanjem istovremenosti dodjeljuju specifičan status ne samo prostorno, već – što je još važnije – i vremenski distancirane grupe. Ovu dijakronijsku degradaciju Drugih Fabian naziva i »šizogenom uporabom vremena« (Fabian, 2002, 21), što ga sve tjera da antropologiju shvati kao bitno političku disciplinu koja svojevrsnom »politikom vremena« (Fabian, 2002, xl) u isto vrijeme proizvodi svoje objekte i snižava njihov status. Nova ideja vremena kao sastavnica antropološkog »alokronizma« (Fabian, 2002, 32) svoje je ključno preoblikovanje u smislu nadmoćnog »znajnja o vremenu« (Fabian, 2002, 10) dobila u dobu prosvjetiteljstva. Naime, naturalizacija vremena koja je s prosvjetiteljstvom zamijenila srednjovjekovnu judeokršćansku viziju vremena – inkluzivnu u odnosu na Druge – vremenske odnose definira kao ekskluzivne i ekspanzivne. Dojam inkorporativnosti evolucijskih sekvenci i imperijalističke prakse – u smislu stvaranja univerzalnoga referentnog okvira – pritom nije više od iluzije, jer, smatra Fabian, on je »utemeljen na distanciranju i

separaciji« (Fabian, 2002, 26). Smisao komparativne metode je klasifikacija entiteta ili obilježja koja su odvojena i razlikovana kako bi se tek potom sličnosti mogle iskoristiti za uspostavljanje taksonomija i razvojnih sekvenci. Transformacija vremena uključuje generalizaciju historijskog vremena i globalnu ekspanziju mediteranske pozornice događaja. Moderna antropologija rođena je stoga zajedno sa znanstvenim putovanjima koja su smijenila renesansne pomorske pothvate, a mogu se shvatiti i kao svojevrсна vremenska putovanja (Fabian, 2002, 6–7). Novi diskurs izgrađen na obilnoj putopisnoj literaturi posjeduje stoga temporalizirajući etos usprkos manifestnoj zaokupljenosti prostornim kretanjem i odnosima. Utoliko su prosvjetiteljske sekularizirane koncepcije vremena bitno ideološke konstrukcije i projekcije, a ne proizvodi empirijske indukcije. Štoviše, prema Fabianu već sam empiristički fenomenalizam u antropologiji podrazumijeva objektiviranje u smislu prostornog i vremenskog distanciranja od etnografskoga Drugog. Istraživanje stoga ne nalazi divljaka ili primitivca, već ga manipulirajući distancom postulira (Fabian, 2002, 120–121).

Takva su, dakle, epistemološka ograničenja filozofskog destabiliziranja putnika tragom otkrića relativističke kulturne perspektive u antropološko-etnografskom diskursu osamnaestog stoljeća. Ono što Fortisa uzdiže iz ograničenosti tradiranih diskurzivnih struktura nada sve je prepoznatljivo u utopijskoj konstrukciji radikalne drugosti Morlaka koje nerijetko uzdiže kao nadmoćne mletačkom identitetu (Moura, 2009, 163). Slika Morlaka iz *Putovanja u Dalmaciju* pruža alternativu koja destabilizira stereotipno ideološko čitanje drugog, u standardnoj izvedbi subordinirano funkciji integracije vlastite skupine (Moura, 2009, 162). S druge strane, Bošković svojim strastvenim znanstveno-istraživačkim etosom uspijeva transverzalno presjeći dominantnu longitudinalnu podjelu kojoj metageografska kategorija Zapada duguje svoju kurentnost (Lewis i Wigen, 1997, 49). Stoga pri prosudbi oba putopisa valja pogled na njihovo društveno imaginarno fokusirati kroz čimbenik individualne autorske kreativnosti. Fortisov dodir s Morlacima odvija se u »mutnom« prostoru između binarnih suprotnosti, te u njegovu putopisu nije teško – na Bhabhinu tragu – prepoznati hibridnu transakciju u kojoj obje strane razvijaju nestabilni identitet, s one strane odnosa diskriminacije i dominacije (Bhabha, 2004, 159). Ipak, rečeni se dodir događa u sutonu jedne epohe, zajedno s kojom će afirmacija modernih nacionalnih projekata pomesti i Morlake, razotkrivši njihovu nadalje neodrživu arhaičnu ambivalenciju, razapetu između orijentali-

ziranih Indijanaca, homerovskih Grka i Machpersonovih *highlandera*. Jedan čin svjetsko-povijesne drame, u kojoj se složenom reprodukcijom orijentalizma izmjenjuju tek akteri, u vrtlogu se dalmatinske imago-loške pozornice odigrao relativno nedavno, u posljednjem ratu. U tom je kontekstu Boškovićevo genijalno lociranje Homerove Troje na brdu Hissarliku (Stipetić, 2006, 39), mitskom mjestu susreta Istoka i Zapada, simboličko podsjećanje na snagu naslijeđenih diskurzivnih struktura na Mediteranu. Praćenje te aksijalne niti je nužno jer nas vodi do sljedeće postaje, grčko-perzijskih ratova tijekom kojih se simultano rađaju filozofija i historiografija (Cacciari, 1996, 8–9). No, bavljenje njima, kako primjećuje venecijanski filozof Massimo Cacciari, potraga je za jedinstvenim logosom mnogostrukog, koja vodi u srce tragedije, gdje sukob Istoka i Zapada nije polemose već *stásis*, »unutarnji« rat (Cacciari, 1998, 14).

Literatura

- Bakić-Hayden, Milica (2006), *Varijacije na temu »Balkan«*, Beograd: Filip Višnjić.
- Bernal, Martin (1987), *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985*, New Brunswick i New Jersey: Rutgers University Press.
- Bhabha, Homi (2004), *Location of Culture*, Abingdon i New York: Routledge.
- Bošković, Ruder Josip (2006), *Dnevnik putovanja iz Carigrada u Poljsku*, Zagreb: Dom i svijet.
- Bracewell, Wendy i Drace-Francis, Alex (ur.) (2008), *Under Eastern Eyes: A Comparative Introduction to East European Travel Writing on Europe*, Budimpešta i New York: Central European University Press.
- Bratulić, Josip (1984), »Alberto Fortis i njegov put po Dalmaciji«, u: Alberto Fortis, *Put po Dalmaciji*, priredio Josip Bratulić, Zagreb: Globus.
- Burke, Peter (2009), *Popular Culture in Early Modern Europe*, Surrey i Burlington: Ashgate Publishing.
- Cacciari, Massimo (1996), *Geo-filozofija Europe*, Zagreb: Ceres.
- Dussel, Enrique (1995), *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, engleski prijevod Michael D. Barber, New York: Continuum.
- Fabian, Johannes (2002), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.

- Ferguson, Adam (1768), *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh: A. Millar & T. Caddel.
- Fortis, Alberto (1984), *Put po Dalmaciji*, priredio Josip Bratulić, Zagreb: Globus.
- Habermas, Jürgen (1983), »Modernity – An Incomplete Project«, u: Hal Foster (ur.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Washington: Bay Press.
- Hall, Edith (1989), *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford i New York: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966), *Filozofija povijesti*, Zagreb: Naprijed.
- Isaac, Benjamin (2004), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, New Jersey i Woodstock: Princeton University Press.
- Jaspers, Karl (1950), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: R. Piper & Co. Verlag.
- Kant, Immanuel (1999), *Metafizika čudoređa*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Kant, Immanuel (2003), *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Zagreb: Naklada Breza.
- Keane, John (1996), *Reflections on Violence*, London i New York: Verso.
- Latouche, Serge (2002), *La fine del sogno occidentale. Saggio sull'americanizzazione del mondo*, talijanski prijevod Eva Civolani, Milano: Elèuthera editrice.
- Lewis, Martin W. i Wigen, Kären (1997), *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Lovrić, Ivan (1948), *Bilješke o Putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i Život Stanislava Sočivice*, preveo Mihovil Kombol, Zagreb: Izdavački zavod Jugoslavenske akademije.
- Marx, Karl (1975), *Kapital. Kritika političke ekonomije*, Zagreb: Školska knjiga.
- Mastnak, Tomaž (2003), »Europe and the Muslims: The Permanent Crusade?«, u: Emran Qureshi i Michael A. Sells (ur.), *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, New York: Columbia University Press.
- Moura, Jean-Marc (2009), »Kulturna imagologija, pokušaj povijesne i kritičke sinteze«, u: *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, priredili Davor Dukić i dr., Zagreb: Srednja Europa.
- Muthu, Sankhar (2003), *Enlightenment Against Empire*, Princeton: Princeton University Press.
- Nippel, Wilfried (2002), »The Construction of the 'Other'«, engleski prijevod Antonia Nevill, u: Thomas Harrison (ur.), *Greeks and Barbarians*, New York: Routledge.
- Platon, *Timaj* (1995), Vrnjačka Banja: Eidos.

- Raspudić, Nino (2010), *Jadranski (polu)orijentalizam. Prikazi Hrvata u talijanskoj književnosti*, Zagreb: Naklada Jurčić.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978), *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, Zagreb: Školska knjiga.
- Stipetić, Vladimir (2006), »Ruđer Bošković u pariškom fiziokratskom ozračju«, u: Ruđer Josip, Bošković (2006), *Dnevnik putovanja iz Carigrada u Poljsku*, Zagreb: Dom i svijet.
- Todorova, Marija (2006), *Imaginarni Balkan*, srpski prijevod Dragana Starčević i Aleksandra Bajazetov-Vučen, Beograd: Krug.
- Vlassopoulos, Kostas (2007), *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History beyond Eurocentrism*, Cambridge i New York: Cambridge University Press.
- Wheatcroft, Andrew (2005), *Infidels: A History of the Conflict Between Christendom and Islam*, New York: Random House.
- Wolff, Larry (1994), *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press.
- Wolff, Larry (2001), *Venice and the Slavs: The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press.
- Wolff, Larry (2003), »The Rise and Fall of ‘Morlacchismo’«, u: Norman M. Naimark i Holly Case (ur.), *Yugoslavia and Its Historians: Understanding the Balkan Wars of the 1990s*, Stanford: Stanford University Press.
- Wolff, Larry (2007), »Discovering Cultural Perspective«, u: Larry Wolff i Marco Cipolloni (ur.), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press.
- Wood, Allen W. (2008), *Kantian Ethics*, Cambridge i New York: Cambridge University Press.

THE CONTACT BETWEEN MEDITERRANEAN AND EASTERN EUROPE IN THE LIGHT OF “PHILOSOPHIC GEOGRAPHY”

Alen Tafra

The birth of a number of modern social sciences and humanities (e.g. anthropology, ethnology, comparative linguistics) is inseparable from western imperialism and the intellectual revolution in natural philosophy. Within the interlaced cultural-political context of the “Age of Enlightenment” even travels became “philosophical” projects of total cognition. To that extent travelogues represent privileged testimonies of Philosophic Geography in which Enlightenment thinkers subordinate their conception of backward parts of Europe to philosophical values of Civilization. Established on the scientific naturalization of time, universal scale of evolutionary sequences thereby implies diachronical degradation of the Others, intensifying in the process their relative geographical marginalization. However, exactly the travelogues of two Mediterranean natural scientists – Ruđer Bošković and Alberto Fortis – demonstrate that imagological analysis of their contribution to inherited Orientalist discourse shouldn't disregard factor of author's creativeness. Namely, if we look across the binary conceptual borders, Bošković provides unconventional map of Eastern Europe. On the other hand, Fortis – due to utopian aspects of his depiction of contact with Other – might serve instructively to the critique of essentialized constructs of cultural-historical epochs like Enlightenment and Romanticism.

Key words: *anthropology, philosophy of history, Enlightenment, romanticism, eurocentrism, imperialism, orientalism, Alberto Fortis, Ruđer Josip Bošković, allochronism*