Оригинални научни рад
811.163.41'373.7
141.78
DOI:10.5937/zrffp44-7119

Митра М. Рељић[1]

Универзитет у Приштини са привременим седиштем
у Косовској Митровици, Филозофски факултет
Катедра за руски језик и књижевност

„НИ ТАМО НИ ОВАМО" (ЈЕЗИЧКЕ МАНИФЕСТАЦИЈЕ РАСПОЛУЂЕНОГ ИДЕНТИТЕТА ИЛИ ГРЕШКЕ У САМОПОИМАЊУ)[2]

Сажетак. Осим, већ подуже време актуелних, расправа о идентитету чији је циљ да, са различитих аспеката, објасне саму суштину човекове личности, присутне су и оне у којима се постулира крајња „лабавост", тј. дезинтегрисаност и некохерентност датог феномена, па он чак и негира као нешто непостојеће, као пука конструкција о „јаству". У диспутима ове врсте, теоријске закључке најчешће диктира властита животна пракса која ласка актуелној моћи и позива на конвертитство сваке врсте, не би ли се непостојаност (обезличеност) промовисала као принцип човекова живота. Резултат тога „учења" илуструју, између осталог, језичке крилатице попут *и тамо и овамо* (*ни тамо ни овамо*) и др. које у једним случајевима потврђују болну располућеност савремених конвертита, а у другим се користе, без превеликог уношења у њихово значење, зарад пукок декларативног сврставања у табор постмодерниста.

Кључне речи: идентитет, постмодернизам, конвертитство, ни тамо ни овамо.

[1] hvostanskazemlja@gmail.com

[2] Рад је настао у оквиру ангажовања на пројекту 178021 *Опис и стандардизација савременог српског језика*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

Рад је примљен 25. јула 2014, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 25. децембра 2014.

Мада реч *идентитет*, с обзиром на њену фреквентну и преширoку употребу, припада реду лексема чији је терминолошки статус поодавно постао упитан („Даља судбина таквих речи је или њихово претварање у out-words и повлачење из научне комуникације или покушај ригорозне редефиниције којом се настоји осигурати појмовна једнозначност без које нема научне комуникације" – Стојковић, 2008, стр. 14), она је и даље у фокусу пажње стручњака најразличитијих профила. Ипак, *идентитет* се све чешће ставља и под знаке навода, управо да би се нагласиле претпостављене злоупотребе термина, а гдекад и због негације самог садржаја који се под њега подводи.[3] „Ако језик треба да буде – подсећају Р. Брубејкер и Ф. Купер (2003, стр. 405) на речи Џ. Орвела – 'оруђе изражавања а не прикривања или спречавања мисли (...), човек мора допустити да значење бира реч, а не обрнуто' "[4] и потом, између осталог, предлажу три групе термина који „могу да се употребе уместо 'идентитета' да обаве теоријски посао за који се сматра да га 'идентитет' обавља, али без његових збуњујућих, противречних конотација" (Исто, стр. 425).

Ако се погледају просте дефиниције идентитета, рекло би се да, изузев у формулацији, мањој или већој прецизности, међу ауторима и нема битнијих размимоилажења. Навешћемо само неколике. Под идентитетом уопште „обично се подразумева скуп и континуитет суштинских својстава којима се нека људска група или јединка дефинишу наспрам других, обезбеђујући тако своју 'самоистоветност'. То је, дакле, осећање припадности датом колективу (*ми*), односно свест о сопственој личности (*ја*)" (Бугарски, 2005, 67). Према мишљењу Г. Дејзингса (2005, стр. 35), „идентитет (као социолошки појам) пре свега представља везу између појединца и неке посебне категорије или групе људи. Он почива на опажању истоветности и истовремено подразумева разликовање од других". Д. Кристал (2003, стр. 61) идентитет дефинише као „збир свих оних одлика које заједницу чине баш онаквом каква јесте а не другачијом, које 'њих' разликује од 'нас' ."

[3] Након што се, не жалећи труда, позабавио анализом политичке конструкције идентитета „имагинарних Срба", И. Чоловић (2013), на пример, закључује: „У тој расправи о идентитету, држим се нечега што проучаваоци, моје колеге етнолози и и етно-антрополози одавно знају, а то је да идентитет не постоји, да је то једна апстракција, да је то покушај да се од једне апстракне ствари направи нешто стварно."

[4] Пада ми на ум онај рефрен песме Бенгт Ахлорс који гласи: „Слушај пажљиво, али не слушај речи".

Неспоразуми, међутим, настају чим се поведе реч о садржају и природи оног „скупа и континуитета суштинских својстава" које помиње Р. Бугарски. И поред евидентне слојевитости човековог идентитета, као и чињенице да се „субјективан садржај нашег доживљавања стално мења, неко језгро наше личности које се тешко може описати, остаје увек исто и поред свих промена којима смо споља изложени, или које сами стварамо. Ово језгро наше личности, коме су људи од памтивека давали разна имена, пружа нам чудну сигурност и извесност да наше Ја, или субјект, у широкој лепези осећања, опажања, слика и делања, практично у току целога живота остаје са собом иден-тично" (Јеротић, интернет). Другим речима, „Идентитет је суштина бића, као засебне личности или засебне заједнице личности. То је доживљавање себе или другога као засебне интегралне целине без обзира на појавне разлике унутар истог у времену и простору" (Пипер, 2005, стр. 26).

„Постмодернизам је, међутим – подвлачи Ј. Ђурић (2010, стр. 290) – покушао да концепту идентитета одрекне стабилно 'сопство' чије језгро одолева временским променама у процесу самоидентитета. Пренесено на терен културног идентитета то је значило одрицање да у многима заиста постоји и некакво 'колективно сопство', него да су њихова сопства површна и вештачки наметнута, заједничка људима због заједничке историје, или предака, на основу чега стабилизују своју културну припадност." Паралелно са тим, „Указујући на начине како моћ идеолошки конституише језик, постмодернизам отвара непрегледно поље фрагментованих и *ad infinitum* уситњавајућих политизованих идентитета све до шизоидног разбијања личности, као неизбежно подривених полазишта критичког испитивања" (Секулић, 2002, стр. 357). У вези са тим, Б. Стевановић (2007, стр. 53) подсећа: „Екстремни постмодернистички приступи, очито, сматрају да осећање свога 'ја' није *ipso facto* благотворно, а по свему судећи, на удару њихове критике је и људско *памћење* које управо омогућује континуитет свести и постојаност нашег идентитета у времену. Наравно, све се то дешава уз (постструктуралистички) декрет о 'смрти човека' – који, иронично, прати досад невиђени захтев за његовом аутономијом." Уз констатацију да „Свакодневно значење 'идентитета' снажно указује на бар неку истост кроз време, неку истрајност, нешто што остаје идентично, исто, док се друге ствари мењају", Брубејкер и Купер (2003, стр. 425) се с правом питају: „Каква је сврха употребе

термина ‘идентитет’ ако се ово језгро значења одбацује?” Могли бисмо лаконски одговорити: ваљда зато да има шта да се одбацује. Али, важније је одговорити на питања – ко, када и зашто сугерише то одбацивање?, као и – шта је пожељно одбацити? Летимичним увидом у расправе које промовишу постмодерног човека, барем када је реч о ауторима са „наших простора”, није тешко закључити да у подлози мноштва таквих расправа доминира препорука да лични и колективни идентитет, сагласно захтевима (пост)модерног доба, треба најпре ослободити бремена властите традиције.[5] Наравно, потребно је напоменути да се термин *постмодернизам* овде користи и као метафора, будући да се наведена залагања срећу и изван постмодернистичког дискурса. Предложено степеновање идентитета на јак, средњи и слаб у оквиру установљеног тројства (нивоа, слојева и степена идентитета) (в. Бугарски, 2010, стр. 13-14) неретко је у директној пропорцији са степеном поменутог, имплицитног или експлицитног одбацивања, зависно од тога докле се стигло у процесу „преумљења”, то јест „новог” виђења стварности или пак у потрази за властитим „другим”.

За дату појаву традиционално се користи назив *конвертитство*, који се, према мишљењу О. Милосављевић (интернет, стр. 90), због његовог увредљивог призвука, последњих година повлачи пред широко употребљаваним појмом *измишљени народи*. Констатација је спорна утолико што, прво, два наведена назива нису значењски синоними, друго, ако се упореди етимологија термина *конвертит(и)* и значење израза *измишљени народи*, ви-

[5] Индикативно је да се, барем када је реч о српској традицији, никада не „прозивају” позајмљени садржајни елементи који чине саставни део те, као и сваке друге традиције, већ је увек на удару оно аутентично – *Косовски завет*, *Видовдан*, *цар Лазар*, *Карађорђе* и сл. Реактуелизована харемска патологија каква се одашиље с телевизијских екрана и којом се свакодневно хране милиони, не само урбаних домаћица (руралне углавном имају паметнија посла) већ и декларисаних Европљанки, углавном није предмет научних осврта критичара домаћег менталитета и идентитета. Али зато јесу Срби (и не само они) о Видовдану и на Газиместану. Ево како је И. Чоловић (2012) окарактерисао (и остао жив) милион људи, учесника видовданске прославе на Газиместану 1989. године. „...Дакле, Милошевићеви имагинарни Срби – онако како су се појавили у његовом газиместанском говору (...) чинили су неку врсту културне, национално-политичке цркве (...) То је разумљиво, ако се има у виду да је ове имагинарне Србе он створио, додуше од елемената које су други тих година већ били припремили, али који су чекали њега да их склопи, да их повеже или – речено мало сликовитије – да их пљуне и залепи и онда изведе на улицу.”

деће се да је ово последње увредљивије и, треће, термин конвертити користе савремени аутори не само, како Милосављевић воли да каже, „националистичке провинијенције", већ и они, рекли бисмо – „мондијалистичке провинијенције". На пример, у добром делу обимне студије *Превладавање прошлости: узроци и правци промене слике историје крајем XX века* Т. Куљић (2002) се озбиљно бави феноменом конверзије – значењем термина, његовом применом и врстама са акцентом на заокрету југословенске интелигенције од марксизма ка антимарксизму и национализму. Феномен индивидуалне и групне конверзије – верске, етничке, националне, језичке, идеолошке, класне и др. присутан је у свим временима а њен резултат јесте промена неких од набројаних аспеката идентитета или идентитета у целини.

Осим субјективних разлога, понекад и објективне околности доводе до промене идентитета – језичког, конфесионалног, па и етничког. Објективне околности су оне које групу или јединку, без могућности њиховог озбиљнијег утицаја, егзистенцијално везују за билингвалне, на пример, и друге сличне ситуације а које чине карику у процесу нужног, бржег или споријег, трансфера идентитета. Субјективни разлози, напротив, нису детерминисани спољашњим узроцима сличне врсте, већ представљају чин искључиво индивидуалне одлуке. Вољна промена идентитета мотивисана је, с једне стране, прагматизмом према којем је истинито само оно што има практичну вредност и доноси корист (Вујаклија, 1970, стр. 755) и, с друге стране, истинским уверењем (тренутним или трајним) у исправност новоспознате самоидентификације, што не укључује било какву интересну компоненту, али свакако говори о чврстини дотадашње идентитетске утемељености. Ово последње понајпре се односи на промене верског идентитета где не можемо а да се не присетимо примера Савла из Тарзе и будућег Светог Павла. Примера верске преоријентације инициране одушевљењем новооткривеним људима и просторима има сијасет, а најсвежији срећемо међу војницима КФОР-а који су већином долазили са представом о српском дивљаштву да би, по завршетку службе, неки од Италијана, Аргентинаца..., па и Американаца, Космет напустили као православци. До свесне промене верског идентитета гдекад долази из племенитих побуда. На пример, дешава се да родитељ прихвати веру свог усвојеног детета како би сачувао везу детета са својим завичајем и сл. На прагматизму заснована промена идентитета барем данас и у друштвима без присуства суровог освајача, под-

стакнута је материјалном збринутошћу, с једне, и оскудицом морала, етике и сваке мере – с друге стране. „Оно што је некада била издаја чврстих начела данас је саморазумљиво напуштање догми и услов самоуважавања и интелектуалног поштења. Као да ступањ конвертирања одређује престиж салонских интелектуалаца" (Куљић, 2002, стр. 36). Такве појаве, масовније присутне у кризним историјским периодима, често су охрабриване од стране владајућих елита агресивним потискивањем свих дојучерашњих вредности, као у случају о којем говори Т. Куљић, или пак исто таквим промовисањем туђих друштвених, политичких, културних и цивилизацијских вредности те занемаривањем или негативним етикетирањем властитих. Овим појавама ништа мање иду у прилог бројне научне и публицистичке расправе са тежиштем на могућој променљивости датих феномена и свесним настојањем да се појмови етничког, језичког и верског идентитета до краја релативизују и, у исто време, припише већи значај грађанском, регионалном те ширем, тзв. европском идентитету, под којим се углавном подразумева идентитет Европске уније која је и сама остала без одговора на питање шта је њен идентитет.[6] Конално, заједнице, делови заједница као и појединци могу се, мимо своје воље, суочити с губитком неких од идентитета или идентитета у целини. Губитак идентитета подразумева напуштање властитог и прихватање туђег идентитета под, посредном или непосредном, присилом. Њему најчешће претходи економско и културно пустошење дате популације од стране оних који врше насилно преобраћање.[7]

Специфичност савременог конвертитства огледа се не у званичној промени вере, нације, језика, већ у интересном одбацивању и жигосању садржаја датих ентитета те претпостављању туђих као увек бољих. То боље је искључиво европско, тачније „евроунијатско" и америчко, то јест данас моћно, таман као и не-

[6] „Свеж пример је пролеће 2003. године, када је овом темом главу разбијала и Европска конвенција, која је саставила основни текст за проспективни Устав Европске Уније. Овај део текста који је требало црно на бело да садржи решење загонетке о идентитету на крају је остао празан, пошто изасланици различитих земаља, са различитим интересима, културама, вероисповестима и представама о Европи, нису били у стању да се заједнички идентификују ни са чим што је предложено са разних страна. Скуп који је требало да одлучи о будућем политичком идентитету целог континента није могао да одреди шта то представља културни идентитет Европе" (Мајер, 2009, стр. 9)

[7] О индивидуалном и колективном трансферу идентитета видети опширније у: Рељић (2013).

кад османско. Дакле, реч је о, у литератури познатој „идентификацији с агресором" за коју В. Јеротић (2001, 157) изричито каже да је, будући непозната у српском средњовековљу, „заостала од турског времена" и „Србе накнадно учинила грубим и суровим". Критикујући, не појаву већ сам термин конвертити, данашње реакције на конвертитство и употребе за то илустративних паремија и фразема О. Милосављевић (интернет, 89) наводи:

> „Питање које се намеће гласи: Како променом вере такви постају најгорим примерцима друге расе, *потурице гори од Турчина*? Одговор је двојак: то је прво (не)свесна клетва упућена онима који промене веру и постају конвертити а услед новонасталих *карактерних* својстава *измишљених нација* – кукавичлука, личне користи, нечисте савести (...) – свете се *изворној нацији*, односно уверење да су они који су мењали веру и мењали је што су *најгори*, а њихово касније непријатељство према *изворној нацији* је ту чињеницу само потврђивало..."

Из временске перспективе османске владавине, када је и настала „спорна" пословица, ничему од онога што ауторка наводи не може се приговорити. Напротив, могло би се навести још много пословица те књижевних опсервација које илуструју дати навод. Непрекидно присутна психолошка оптерећеност пред реалном могућношћу верске конверзије под османском влашћу, отпор према конвертитству и самоохрабрујуће настојање да до њега не дође потврђују пословичне заклетве попут: *Тако не клањао ђе Турци клањају*, *Тако своју вјеру не преврнуо*, *Тако турску вјеру не вјеровао* и сл. Ето доказа да су Срби одувек били зли и нетолерантни – једва ће ишчекати да закључе поједини „стручњаци мондијалистичке провинијенције". Како би наведене заклетве биле јасније, ево, такође на паремиолошком материјалу скицираног концепта Турчина, тачније Османлије. Дакле, из перспективе поробљеног народа, он је 1) зао, насилан и суров (*Брз ко Турчин на зло*, *Кад султан назебе раја кија*, *Нема рђаве зиме без ветра, ни рђава госта без Турчина*), 2) поткупљив (*Избди Турчину око, а приви му дукат, не бој се*), 3) непоуздан (*Ко се у Османлију узда, штапом се на воду наслања*), 4) склон пороку (*Не зна ракија што је кадија*), 5) далек од правде и закона (*Кадија те тужи, кадија ти суди*).[8] Ако бисмо на исти начин скицирали портрет Србина (што на овом месту није тема), такође би се нашло подоста не баш похвалних пословица и

[8] Опширну лингвокултуролошку грађу (пословице, песме, текстове и др.) која илуструје живот Срба под османском влашћу видети такође у: Рељић (2013).

на властити рачун. Према томе, оно што би цитирана ауторка морала знати јесте да је, за разлику од историје коју свако може тумачити из сопственог угла и интереса, паремиолошки систем сваког, па и српског језика најаутентичнији одраз искуства народа у одређеном историјском периоду, као и то да њихова првобитна семантика не остаје окамењена, већ, попут мноштва самосталних речи, бива подложна семантичким померањима, сходно друштвеним кретањима и променама. То што је горепоменута нашла своје место и у данашњем времену (без Турака и потурица), није крива пословица (осим ако се не мисли да свој језик треба лишити и паремиолошког фонда), нити људи којима она добро дође да искажу своју (макар и погрешну) мисао на језгровит начин. А када је реч о „конструисаном", како жели да нагласи ауторка, непријатељству конвертита према дојучерашњим саплеменицима, ако није веровати мишљењима Д. Богдановића, С. Ристића и др., а упрваво то се сугерише, није згорег погледати шта о истом и уопште о „лепоти живљења" под османским игом кажу виђенији странци онога доба Е. Анжелар (1906), А. Бланки (2004), Б. Курипешић (2007) и др., укључујући и савременог турског историчара Халила Иналџика. Наиме, квалификујући девширму као „доиста окрутну меру" те предочавајући разлоге изузимања муслиманске деце из тог система, Иналџик (1974, стр. 111) се позива на османски извор из 17. века у којем се набраја на које би све начине муслимани „злоупотребљавали ово преимућство", а потом закључује: „*Насупрот томе, хришћанска деца, када пређу у ислам, бивају ревносна у вери и постају непријатељи својих сродника* (подвукла М. Р.)". Дати цитат, осим што потврђује време и повод настанка израза *Потурица гори од Турчина*, не мање потврђује и то ко се бави конструкцијама и реконструкцијама историје. Наиме, како је теже поверовати да цитирана ауторка, будући историчар по струци, није упућена у радове макар Х. Иналџика, из наведеног и сличних диспута посве је јасан основни циљ, а то је убеђивање, чиме се, како би рекао А. Ричардс (1988, стр. 23), бесправно лови на штету других циљева, пре свега аргументованог излагања.

Један од најуочљивијих појавних облика „идентификације с агресором" јесте перманентна склоност ка аутостигматизацији. На дату појаву скрећу пажњу многи савремени аутори (в. Тодорова, 2006, стр. 131; Шијаковић, 2002, стр. 297; Марковић, 2002, стр. 30 и др.) а овде ћемо подсетити шта о тој појави каже Карл Јасперс (1999, стр. 86):

„Многи дозвољавају да буду заведени тренутним егзистенцијалним интересима. Признање кривице им изгледа корисно (...) У сусрет моћи се излази ласкањем. Њој се радо говори оно што она жели да чује. На то се надовезује фатална склоност да се признавајући кривицу причинимо бољим од других. У самоогољавању се крије напад на оне који то не чине. Срамотност тог јефтиног самооптуживања, нечасност тог уносног ласкања је очита".

Агресивну пак црту таквог признања Јасперс види у томе што оно настоји да исто признање изнуди и од других (Исто). То би истовремено био и адекватан одговор на питање које поставља Б. Стевановић (2007, стр. 53), зашто радикални постмодернисти желе да и ми постанемо такви, то јест несвесни сопственог идентитета.

Нико као постмодернисти и наводни борци за хуманије друштво не инсистира на поларизацији „ми" – „други". „Отварање прочишћеног мисаоног простора за Другога, карактеристично за постмодерну мисао (са великим „Д", што је такође одређена мистификација оностраности других) заправо је отварање поља искуства у којем су други већ одувек били ту" (Секулић, 2002, 364). Такође, нико чешће од њих не помиње „крвна зрнца", „крв и тле" а са намером да такве мањкавости знања и моралног интегритета припишу оном првом – „ми" (читај: традиционалисти, националисти, инхуманисти), уверени да су тим актом жигосања себи обезбедили статус „другог"- интернационалисте, напредног Европљанина. Коначно, нико као ови тако фашисоидно не дели људе по генерацијском и по основу места пребивања. Тако, према њиховим „истраживачким налазима" преплитање слојева и степена идентитета који треба да се очитује у сагледавању вредности води идентичном закључку – за европске вредности се тобоже залаже урбана и млађа популација, а за националне (што ће рећи, конзервативне, назадне) рурална и старија.

Гајећи презир према „митотворној" националној историји и традицији (туђе се не дирају) у коју су тек површно упућени, заборављају, или не знају да сваком ко је добро упућен у историју и традицију, на пример, српског народа (све добро и лоше у тој традицији) и којима све добро у модерном није страно, поменуте „хуманистичке" подуке доиста нису потребне, јер од подучилаца засигурно боље знају (лако ће се присетити српских средњовековних владара које су рађале угарске, француске, грчке и ине принцезе) да је нација „заједница свести, а не крви" (Вркатић

2004: 30), те да се патриотизам не доказује словом „б" у придеву *србски*. Познаваоцима традиције такође бива јасније да – како је закључио Н. Данилевски – универзалне вредности, пре него што то постану, „достижу зрелост тек након што заживе у свести неколиких нација" (према Рјадичкова – Тарасенко, 2007). Коначно, када би се наши постмодернисти присетили Леви-Стросовог настојања да покаже не „како човек размишља у миту, већ како мит мисли у човеку, без његовог знања" (према Калер, 1999, 84), мит (посебно српски) не би представљао објекат њиховог олаког изругивања.

Српски израз *ни тамо ни овамо* најчешће указује на стање безнадежности, на положај неког ко нигде није приспео или, у најбољем случају, говори о нечијој неодлучности. Исто значење преноси и израз *ни напред ни назад*, или неки попут пословичних *ни куд мајци, ни куд у ђевере*, *ни злу теци ни добру остави* и сл. Устаљени изрази са напоредним везником *ни/ни ти* такође могу означавати неодређеност нечијег става (*ни за главу ни за рет*), нечије незнање (*ни свежи ни одријеши*), неодређене карактерне особине (*ни смрди ни т мирише*), неког од кога се мало шта може очекивати (*ни себи ни своме*) итд. У новијем научном дискурсу приметне су крилатице попут *и овде и тамо*, *(Н)и овде (н)и тамо* (како и гласи наслов једне студије), *бити између*, *бити на обе стране* и сл. Њима се неретко наглашава конструктивистички, постмодернистички став, сугерише властита наклоност према вишеструкости, непостојаности, променљивости или случајности човековог идентитета. Доиста, ако не физички, оно у својим мислима и осећањима, својим ангажманом, неко може бити *између*, *тамо и овамо*. Али, може ли то бити у идентитетском смислу и без последица по интегритет властитог „идентитетског профила"? Судећи по примарном значењу израза – не може. Чак и оне који попут писца А. Гениса, затекавши се у емиграцији, успевају да превазиђу „закономерности статуса емигранта", гдекад прене „Тамна страна ситуације истости – *и тамо и овде / ни тамо ни овде ...* " (Ђерић, 2014, стр. 375). Упркос привлачној актуелности и теоријској претенциозности датих крилатица, неки од аутора који истражују ову проблематику и којима су блиске ове језичке кованице, на крају и сами долазе до другачијих закључака. Бавећи се идентитетом Срба у Мађарској, М. Прелић (2008, стр. 199), на пример, констатује да су „Насупрот претежној отворености и флексибилности заједнице у погледу тога ко може бити њен члан", саговорници „одбијали могућност постојања двојног идентитета, и то

нарочито у старијој генерацији. Граница између *нас* и *њих* не може да иде унутар појединца. По овој концепцији човек је или Србин или Мађар..." То што је и Србин и Мађар, следствено дуговременом заједничком животу, властитом идентитету постепено и спонтано придодавао менталитетске, културне и ине елементе оног другог, никако не значи да је *и тамо и овамо*, још мање да *није ни тамо ни овамо* будући да сваки од њих потврђује целовитост свог идентитета. Суштина личног, као и колективног идентитета је, не у садржају већ у целовитости, интегрисаности тог садржаја, формираног око оног непромељивог језгра „од памтивека", захваљујући којем се Мађар из Суботице и Будимпеште те Србин из Сегедина и Смедерева међусобно лако препознају.[9] Стога треба бити обазрив при употреби термина *двојни идентитет* јер је питање колико, и да ли уопште, онај коме се приписује такав идентитет осећа ту двојност. Тај „двојни" идентитет у српском средњовековљу био је масовна појава, али је тешко поверовати да су, на пример, Вито Которанин, градитељ Високих Дечана или Мартин Сегон, писац из Новог Брда то осећали, с обзиром да је у њиховом српском етничком бићу одмалена и у нераскидивом јединству са тим бићем живела католичка вероисповест. С друге стране, за очекивати је да ту двојност осети данашњи Британац који је прешао на ислам из протеста према политици своје земље и интервенцијама у арапском свету, као што је до данас осећају многи конвертити из османског и каснијих периода, само зато што та конверзија није текла вољно и спонтано већ је, без обзира на мотиве, спровођена нагло и насилно. Успешан „трансфер" идентитета, тачније, накнадно проналажење себе, за шта постоје лепи појединачни и групни примери, подразумева постепен и спонтан процес укрштања старих и нових – традицијских, културних, верских и др. образаца као подједнако „својих", односно „наших". Свако понављано одрицање од предачког наслеђа казује само то да је оно и те како и неумитно присутно.

У уводном делу једне, с љубављу и научним умећем написане студије, даје се, управо у постмодернистичком маниру, сасвим непотребна и контрадикторна напомена: „Иако сам и сама свесна да се припадати *и тамо*, *и овамо* врло често претвара у болни

[9] Иако поодавно настањен изван Русије, А. Генис приповеда: „Руса препознајем с леђа, за воланом, у кочијама. Не треба да прислушкујем, чак ни помно да посматрам – довољан је лакат или колено (...) Па ипак, препознајем своје, ма у којој групи, укључујући и нудисте, у било којој униформи: полицајца, стјуардесе, чувара музеја..." (према Ђерић, 2014, стр. 378)

осећај неприпадања, верујем да такав положај доноси и много задовољства." Логично је питање: Какво задовољство може донети неприпадање? На страну то што би, барем према мишљењу Ж. Дериде (в. Ђурић, 2010, стр. 288), ово значило и саму негацију властитог идентитета. Пошто се ништа слично не може закључити из целине текста цитиране студије, могло би се претпоставити да је реч о грешци у самопоимању, или тек жељи декларативног представљања у духу постмодернизма. Јер, волети и прихватати своје и „туђе" (на чему се и темељи несрећни цитат), никако не значи неприпадање.[10]

Припадање групи – професионалној, узрасној, па и етничкој, националној и (ако изузмемо оне према којима немамо личног афинитета – политичке партије и сл.), свакој другој, природна је потреба човека. Развијање осећања припдности сваког појединца је „од неизмерног значаја за његову свест о самом себи и сналажење у свету" (Мајер, 2009, стр. 22). Изузму ли се ређи појединци који чак из „позиције *незваної їоста у свету*" црпу особено осећање припадности (Ђерић, 2014: 379), истинско неприпадање, уколико потраје, код већине људи рађа, ако не нездраву осамљеност, оно нетолеранцију, гнев, па чак и мржњу. Стога доказ за неприпадање не треба тражити у пуком горепоменутом неспретном самодефинисању, мада оно наговештава известан постмодернистички отклон, већ у много грђем вокабулару којим се неприпадајући обрушава на оног који припада, будући да га овај подсећа да је и сам донедавно како-тако припадао. Непрекидно сугерисање саплеменику да „се суочи са собом" (што ће рећи са својим неваљалством) само потврђује неспремност суочења са властитим Ја.

У жељи за „идентификацијом са агресором", како то бива у свим временима, целовитост идентитета је нарушена, неприпадајући се нашао на пола пута – *ни тамо ни овамо* а кривицу за сопствену располућеност види искључиво у оном ко не пристаје на конвертитство. Не може се истовремено бити и Азијат и Ев-

[10] Свако ко је у ратном вихору насилно измештен из свог дома и нашао се у новом и непознатом окружењу (поготово ако није било ослонца у вери и ако је то ново имало мало разумевања за туђу несрећу), и те како је осетио, макар и привремено, неподношљиву бол неприпадања. Из страха да му мржња не постане сапутник, или да не заврши суицидом (што се дешавало и дешава након губитка аутолокализованости), човек инстинктивно ангажује и последњи атом свог бића, не би ли нашао ослонац у другом човеку, у вери, књизи – не би ли припадао.

ропљанин. Недовршени „други" је заправо прави представник оног Балкана који тако беспоштедно жигоше. Да је нови идентитет Европљанина, каквим би желео да га препознају, потпун и неупитан, мржње са којом се неприпадајући свакодневно хрве на путу ка „другом" не би било (Рељић, 2013, стр. 222). Неупитност и целовитост властитог верског, али и сваког другог идентитета прва је претпоставка толерантног односа према другом и другачијем. Зато озбиљни аутори сурове поступке Османлија и не приписују исламској вери као таквој, већ чињеници да су многи од њих били тек и површно исламизирани те да је у њиховом исламу још увек „пунокрвно живео турски шаманизам" (Зиројевић, 2003, стр. 15-16). Б. Јовановић (2000, стр. 60-61) с разлогом истиче: „Чврсто укорењен и постојан у вери човек је отпоран на искушења и изазове, неподложан промени вере и толерантан према другим верницима. Нема релевантнијег теста и изазова за потврду постојаности сопствене вере од оног који се отвара и нуди односом према другом као различитом и супротном од нас."

Постмодернистичка „открића" сходно којима „Идентитети који конституишу спољашње социјално окружење и осигуравају наше субјективно саглашавање са објективним потребама културе располућени су услед структуралних и институционалних промена " (према Стевановић, 2007, стр. 50), у тежњи за генерализацијом „субјективних саглашавања" и „располућених идентитета", превиђају могућност човековог избора. Ако су сами изабрали, како би рекао Његош, „хаос необдјелани" у којем човек као непостојана и обезображена индивидуа плива куд га воде носе, нису власни, а још мање кадри, да сопствени избор намећу и другима који управо у човековој постојаности, интегрисаности и целовитости трагају за његовом ипостасном суштином.

ЛИТЕРАТУРА

Анжелар, Е. (1906). *Мађедонско питање: садашње стање – решење* / с француског превео Драг. Л. Стевановић. Београд.

Бланки, А. (2004). *Извести̂е о ста̂њу народа у Европско̂ј Турско̂ј* / превео Винко Пацелић. Београд: Чигоја – Етнографски музеј.

Brubejker, R., Kuper, F. (2003). S onu stranu „identiteta" / s eng. prevela Jelena Stakić. *Reč* [69.15], 405- 451.

Bugarski, R. (2005). *Jezik i kultura*. Beograd: XX vek.

Bugarski, R. (2010). *Jezik i identitet*. Beograd: XX vek.

Vrkatić, L. (2004). *Pojam i biće srpske nacije*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Вујаклија, М. (1970). *Лексикон страних речи и израза* / ред. Светомир Ристић и Радомир Алексић. Београд: Просвета.

Dejzings, G. (2005). *Religija i identitet na Kosovu* / s eng. prevele Slobodanka Glišić i Slavica Miletić. Beograd: XX vek.

Ђерић, Г. (2014). Осећање припадања у есејистици Александра Гениса. *Култура полиса*, год. XI, бр. 24, 369-385.

Đurić, J. (2010). Paradoksi identiteta. *Filozofija i društvo* 2, 275-292.

Zirojević, O. (2003). *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru: dvoverje.* Beograd: Srpski genealoški centar.

Калер, Ц. (1990). *Структуралистичка поетика* /с енг. превела Милица Минт. Београд: Српска књижевна задруга.

Kristal, D. (2003). *Smrt jezika* / s eng. prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen. Beograd: XX vek.

Kuljić, T. (2002). Prevladavanje prošlosti: uzroci i pravci promene slike istorije krajem XX veka. *Ogledi* br. 3. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji. Preuzeto sa http://www.znaci.net/00003/574.pdf

Иналџик, Х. (1974). *Османско царство: класично доба 1300 – 1600.* Београд: Српска књижевна задруга.

Jaspers, K. (1999). *Pitanje krivice* / prevela Vanja Savić. Beograd: Samizdat Free B92.

Јеротић, В. (2001). *Србија и Срби између изазова и одговора*. Београд: Ars Libri – Бања Лука: Бесједа.

Јеротић, В. *Човек и његов идентитет*. Преузето са http://www.spc.hamburg.de/Covek-i-njegov-identitet.pdf

Јовановић, Б. (2000). *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури.* Нови Сад: Светови.

Курипешић, Б. (2007). *Путопис кроз Босну, Србију, Бугарску и Румелију 1530* / са нем. превео Ђорђе Пејановић. Атлас старе Србије: европске карте Косова и Метохије /прир. Мирчета Вемић и Младен Стругар. Цетиње – Београд: Светигора, 219-241.

Majer, T. (2009). *Identitet Evrope: jedinstvena duša Evropske unije* / s nem. prevela Jelena Pržulj. Beograd: Albatros plus – Službeni glasnik.

Marković, P. (2002). *„Civilizacija" protiv „varvarstva": Prilog teoriji zajedničkog porekla etničkih stereotipa.* Etnički stereotipi. Beograd: Nova srpska politička misao, 5-31.

Milosavljević, O. Renegati, konvertiti, izmišljeni narodi. Nacionalizam i tumačenje nastanka drugih nacionalnih subjektiviteta. Preuzeto sa http://www.cpi.hr/download/links/hr/6961.pdf

Пипер, П. (2005). Историјски језик и политички „језици" // *Расиѣе језика сриско̄а* бр. 2, 24-28.

Прелић, М. (2008). *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века.* Београд: Етнографски институт САНУ.

Рељић, М. (2013). *Српски језик на Косову и Метохији данас (социолингвистички и лингвокултуролошки аспекти).* Београд – Косовска Митровица: САНУ и Филозофски факултет Универзитета у Приштини.

Ričards, A. A. (1988). *Filozofija retorike*. Novi Sad: „Bratstvo-jedinstvo".

Рядчикова, Е. Н., Тарасенко, С. В. (2007). Лингвокультурные принципы и способы отражения национального самосознания и национальной культуры в языке. *Вестник Адыгейского Государственного университета.* Серия 2: Филология и Искусствоведение, номер 2.

Sekulić, N. (2002). Postmodernizam i kraj antropologije. *Sociologija*, Vol XLIV(4), 343-366.

Стевановић, Б. (2007). (Пост)модернизам и идентитет. *Годишњак за социологију*, год. III, бр. 3, 43-60.

Stojković, B. (2008). *Evropski kulturni identitet*. – 2. izd. Beograd: Službeni glasnik.

Todorova, M. (2006). *Imaginarni Balkan* / s eng. prevele Dragana Starčević i Aleksandra Bajazetov-Vučen. Beograd: XX vek.

Čolović, I. (2013). Intrvju, Radio Slobodna Evropa. Preuzeto sa http://pecanik.net/author/radio_slobodna_evropa

Čolović, I. (2012). Imaginarni Srbi na Gazimestanu 1989. godine. Preuzeto sa http://pescanik.net/2012/tako-je-govorio-milosevic

Шијаковић, Б. (2002). *Пред лицем другог: фуга у огледима.* Београд: Службени лист СРЈ – Никшић: Јасен.

Митра М. Релич

Университет в Приштине со временным
размещением в Косовской Митровице
Философский факультет

Резюме

„Ни туда ни сюда" (Языковые манифестации расщепленной идентичности или ошибки в самопонимании)

Несмотря на то, что слово *идентичность*, в силу его частотного и слишком широкого использования, все чаще употребляется в кавычках, оно до сих пор является предметом исследования специалистов различных областей науки. Наряду с исследованиями, исходящими из того, что, вопреки изменениям нашего внешнего и внутреннего мира, некоторое ядро человеческой личности остается надежным и неизменным в течение всей его жизни, большое место на ту же тему заняли и работы сторонников постмодернистского направления. Воззрения, выставляемые постмодернистами во многих случаях, прежде всего в сфере философии, постулируя множественность и непостоянсво субъекта, приходят к выводу, что интегрированная и надежная идентичность является фикцией. Такие взгдяды, видимо, сопутствуют неолиберальным стремлениям современного мира, релятивизируюшим традиционные и другие ценности человечества, вплоть до личности самого человека. Поскольку их „научные" выводы во многом исходят из идеологических претензий мощных держав, то имеем дело с, в психологии хорошо известной, „идентификацией с агресором", которая, как правило, результирует идеологическим, культурным, национальным и пр. ренегатством и ненавистью к прежней идеологии, собственной нации и ее традиции. Согласно данной концепции, относительно идентичности, стали употребляться и такие языковые бесмыслицы вроде *и туда и сюда*, *ни туда ни сюда*, *и там и здесь* и под., которыми якобы подчеркивается альтруизм их пользователей, хотя данные выражения лишь потверждают больное, никому не нужное, расщепление и непостоянство человеческой личности.

Ключевые слова: идентичность, постмодернизм, ни здесь, ни там.