

DUŠAN BANDIĆ: »TABU U TRADICIONALNOJ KULTURI SRBA«, BIGZ, Beograd 1980.

Piše: Bojan Jovanović

Pored mita, totemizma i magije, pojam i problem tabua predstavlja jednu od najizazovnijih tema koja već duže vreme pobuđuje kako pažnju antropologa i etnologa, tako i znatiježiju pregalaca i drugih naučnih disciplina. Iako ovakva proučavanja u zapadnoevropskim zemljama već podrazumevaju i sopstvene teorijske rezultate u tumačenju i razumevanju tabua, u našoj nauci, izuzev sporadičnih napisa i uzgrednih pomena, tabuu nije posvećena i odgovarajuća pažnja, tako da se može konstatovati da odgovor na pitanje tabua u tradicionalnoj kulturi Srba predstavlja jednu od »belih površina« u našoj etnologiji.

»Lagodna upotreba reči tabu«, veli Huizinga, »dovela je do materijalističkog omalovažavanja etičkog smisla tzv. primitivnih civilizacija«. Međutim, na osnovu dosadašnjih antropoloških istraživanja utvrđeno je da u tzv. primitivnim civilizacijama pokoravanje društvenim zakonima nije mehaničko, već izraz moralnog podsticaja čovekovog savlađivanja prirode, što ujedno predstavlja i osnovnu pretpostavku u prevazilaženju datog prirodno stanja i započinjanju procesa kulturne evolucije. Združene s religijskim i simboličnim idejama, svaka radnja i misao nisu isključivo povezane sa svojim glavnim predmetom i ciljem, već situirane u kontekst specifičnih i tradicionalnom kulturom uslovljenih odnosa dobijaju i nešto veće značenje od svoje neposredne utilitarne važnosti, koje je, najblaže rečeno, neuobičajeno našem današnjem načinu mišljenja.

Franc Boas ističe da je svaki tabu primer jedne takve asocijacije pojedinačnih, izgledom beznačajnih radnji, s idejama koje su po svom osnovnom karakteru svete, tj. imaju određeno magijsko-religijsko značenje. U umu primitivnog čoveka i najmanje odstupanje od uobičajenog načina obavljanja pojedinih radnji, postuliranih osnovnim idejama, izaziva snažna osećanja krivice i užasa. Transcendirajući u važeće religijske forme neposrednost iskustvenih činjenica, verovanje u negativne posledice izvesnih sila stvorilo je u narodnoj tradiciji i odgovarajuće propise o svemu onome što se smatra nedozvoljenim. Put od mističnih zabrana, izraženih u tabu propisima, do spoznatih konkretnih i pojedinačnih opasnosti, ujedno je i luk procesnog razvoja jedne kulture. Međutim, uticaj tradicije, ispoljen u održavanju izvesnih ranijih oblika kulture, suočava etnologa sa znatno kompleksnijim problemom koji sadrži poznatu aporiju o tome da razvoj materijalne kulture ne prate i odgovarajuće nove predstave o svetu. U vidu mentalnih relikata, kao što su pojedini i danas važeći tabu propisi, izvesni stariji oblici mišljenja često zadržavaju svoj dominantni položaj i u promenjenim uslovima materijalne proizvodnje. U tom smislu se može reći da tabui i danas regulišu ponašanje čitavih kolektiva i svakog člana jedne seoske zajednice, prožimajući celokupan život određene socijalne celine i pojedinca u našem narodu. Usmeravajući svoje istraživanje na ona područja života u kojima je, zbog specifičnog sadržaja i životnih potreba, došlo i do stvaranja odgovarajućih i specifičnih tabu propisa, Bandić izdvaja i obrađuje četiri kompleksa tabua, posmatrajući ih u vezi sa životom pojedinca, zatim u odnosu čoveka ili društva prema prirodi, u odnosu na poljoprivrednu proizvodnju i, najzad, s aspekta međuljudskih odnosa. S obzirom na to da svako proučavanje tabua mora da obuhvati religijski i društveni aspekt ovog fenomena, autor razmatra navedene komplekse tabua kao poseban način regulisanja imaginarne veze između ljudi i natprirodnih sila, i kao skrivenu formu regulisanja društvenih odnosa. Smatrajući da su dosadašnji pristupi, bilo da je u pitanju animistički ili manaistički koncept, isticali samo jednu stranu i posebnu formu jedinstvene religijske predstave o natprirodnom, Bandić u okviru jednog opštijeg shvatanja tabua kao negativne strane religijske prakse definiše ovu praksu kao »skup negativnih odredbi (zabrana, ograničenja) kojima se sažima ponašanje ljudi, a koje proističu iz njihovog zamišljenog odnosa prema »natprirodnom«. Međutim, društveni karakter i uloga određenih religijskih institucija su duboko protivrečni, jer religija, pored toga što odražava i izražava društveno-ekonomska stanja i odnose, postoji i kao mogućnost prevladavanja kritičnih situacija u životu pojedinca i grupe. Na primeru tabua ova protivrečnost se ogleda u tome što su važeće zabrane u pojedinim uslovima društveno funkcionalne, a u nekim slučajevima disfunkcionalne. Ističući dihotomnu prirodu tabuiranih radnji, Bandić primenom dijalektičke metode sagledava jedinstvenost pojava kao njihovo suštinsko svojstvo, koje ukida pretpostavljenu i prividnu opozitnost. Ostvarivši u potpunosti postavljeni zadatak preispitivanja religijske i društvene uloge tabua u tradicionalnoj kulturi Srba, ovom studijom Dušan Bandić je otvorio nove mogućnosti za dalje proučavanje narodne tradicije i pojava vezanih za našu narodnu religiju.

DUŠAN KECMANOVIĆ: »IZMEĐU NORMALNOG I PATOLOŠKOG«, Mala edicija »Ideja«, Beograd 1979.

Piše: Slobodan Nagradić

Mogu li se sa sigurnošću utvrditi kriterijumi po kojima neke fenomene možemo etiketirati »normalnim«, odnosno »patološkim«? Od svih bića čovjek je jedino kome se ove etikete mogu pripisati, tačnije, fenomen normalnog i patološkog svojstven je samo čovjeku. Ipak, napomenimo, oni koji se bave ovom problematikom, i teorijski i praktički, zapazili su slična ponašanja i kod nekih drugih bića, životinja prije svega, ali se apodiktično ne može ustvrditi da li su u pitanju pojave koje smo imenovali normalnim i one koje to nisu. Skepsa u mogućnost suprotnoga gore naznačenom ne korijeni se samo u lišenosti samosvijesti bića koja su bila »objektom« istraživanja. Jedan u nizu argumenata. No, vratimo se čovjeku. Čovjeku shvaćenom onako kako ga je »odredio« još stari Helen Protogora »panton hrematon metron estin anthropos...« Otuda, dakle, i pitanje normalnog i patološkog jest nešto čiji je »tvorac«, u višestrukom značenju te riječi, čovjek. Eskivira li se taj facit diskurs o problemu što ga nadaje odnos normalnog i patološkog, on nužno ostaje u znaku puke konstrukcije, kontemplacije. U životu, pak, »problematično« je, uglavnom, ono patološko, oni oblici ponašanja koji se ne mogu svesti u okvire uobičajenog, normiranog. Koji su to oblici ponašanja, odnosno po čemu su oni karakteristični i različiti od tzv. normalnih oblika ponašanja? Odgovor na ovako postavljeno pitanje moguće je tražiti samo u literaturi.

O ovim pitanjima raspravlja i Dušan Kecmanović u svojoj knjizi »Između normalnog i patološkog.« Kao vrstan (neuro)psihijatar i »psihopatolog«, Kecmanović je objavio veći broj studija, rasprava i knjiga koje tematiziraju problematiku što se pojavljuje kao rezultat teorijskih izučavanja i refleksija o tome i neposrednog empirijskog istraživanja putem terapijske prakse. Knjiga »Između normalnog i patološkog« sačinjena je od nekoliko eseja i traktata, od kojih su neki i ranije objavljeni u stručnim časopisima, ali tek objavljivanjem na jednom mjestu, u knjizi, može se uvidjeti njihov pravi značaj, otkriti inventivnost i stručna prilježnost njihova autora, podsticajnost na nova istraživanja, kao i mane i previdi u elaboraciji ove vrste.

U prvom dijelu knjige, naslovljenom »Između normalnih i patoloških oblika ponašanja«, autor nastoji da pokaže da znan broj devijantnih (patoloških) manifestacija predstavlja jedan vid čovjekove odbrane od svih onih fenomena koji su na bilo koji način zapreka ostvarivanju njegove ljudske suštine u svim njenim dimenzijama. U tom kontekstu autor analizira osam karakterističnih i u datom historijskom trenutku najaktualnijih oblika devijantnog ponašanja. U fokusu njegovog interesovanja su: 1. Paranoidni stav kao opšti oblik društvenog ponašanja; 2. Kozmetika — rđava savjest života; 3. Slobodno i neslobodno čovjekovo seksualno biće; 4. Panfilija kao bijeg od stvarnosti; 5. Genitalni i socijalni ekshibicionizam i 6. Socijalna uloga i narkomanija; 7. Nonkonformističko i aberantno ponašanje i 8. Bojazan od straha. Na prvim stranicama knjige autor će reći da svi ovi oblici nenormalnog ponašanja imaju jedno zajedničko svojstvo, »svojom devijantnošću nameću pitanje: čega je izraz njihova devijantnost, koja joj vrsta zbivanja leži u osnovi, šta izaziva ili pomaže njihovu manifestaciju« (str. 5). Kecmanovićev pristup ide putem antropološkog utemeljenja nauke kojom se bavi (psihijatrija), u središtu interesovanja je čovjek, čovjek kao društveno biće čije se suštinske dimenzije najbolje mogu očitati aspektuirajući interakcijski odnos društvene strukture u svim njenim djelotvornim momentima i posebitosti ljudske prirode spram fisisa. To obavezuje da u interpretaciji ne možemo apstrahirati normalne i devijantne forme ponašanja od čovjekovog historijskog i socijalnog okoliša, jer »Nema po sebi normalnih ili patoloških oblika čovjekovog odnosa prema sebi i svijetu. Ti oblici mogu da dobiju kvalifikativ normalnog ili patološkog tek u kontekstu njihove funkcije, u svijetlu mogućnosti koje njihova primjena otvara ili zatvara na planu čovjekovog samootvorenja, realizovanja istorijski datih potencijala ljudskog bića« (str. 13). U prilog gornjoj argumentaciji dodajemo i sljedeći citat: »Čvrsta, promjeni nepodložna definicija normalnog nezamisliva je bez preciznog određenja nenormalnog. Stabilna i jasna definicija normalnog i patološkog, kao

Obaveštavamo čitaoce da ova sveska zbog povećanog obima staje u prodaji 40,00 dinara. Inače, svaka redovna sveska će ubuduće stajati uobičajeno 20,00, a dvobroj 40,00 dinara. Takođe, zbog izuzetno visokih troškova štampe, u tekućoj godini, primorani smo da povećamo iznos za godišnju pretplatu sa 15,00 na 24,00 dinara, a polugodišnju sa 7,50 na 12,00 dinara (za inostranstvo dvostruko). Očekujemo, uz razumevanje navedenih razloga za poskupljenje pretplate, da ćete i dalje ostati naš čitalac.

Uredništvo

i njihovom uvažavanju, važan je uslov društvenog reda i funkcionisanja» (str. 113). U čemu je devijantnost i gdje se ona korijeni u drugim oblicima djelovanja koja nose taj kvalifikativ, autor nastoji »otkriti« u konkretnom ispitivanju svakog od označenih ponašanja. Nerijetko se pokazuje da znatan broj devijantnih i patoloških oblika ponašanja predstavlja u suštini »zdrav« vid odnošenja spram sebe i okoline, kao što se, s druge strane, i neke sasvim normalne pojave počinju smatrati devijantnim ako su nesvakidašnje ili se manifestuju na do tada nezapažen način. Kecmanović, takođe, uočava da se neke devijantne pojave zbog velike frekventnosti »integriraju« i koegzistiraju sa zdravim i uobičajenim oblicima ponašanja, čime neutraliziraju osudu javnosti. Međutim, autor nije uvijek precizan u formulacijama, niti su neke koncepcije jasno izložene, što znatno otežava čitanje ove knjige.

Drugi dio knjige, »Duševno poremećen čovjek i društvo«, raspravlja o nekim aspektima odnosa između duševno poremećenih (bolesnih) i duševno zdravih ljudi, kao i o odnosu duševno poremećenih ljudi i društvene zajednice. Ovi problemi trajno su prisutni u socijalnopsihijatrijskoj aktivnosti, imala ona teorijsko ili praktičko obilježje. »Osnovne dileme i stranputice socijalnopsihijatrijske misli i prakse nastaju u trouglu čije stranice čine duševno poremećen čovjek, psihijatrijska ustanova (duševna bolnica) i globalno društvo« (str. 139). Ovako počinje tekst »Neke dileme socijalne psihijatrije«, u kojem se prezentiraju različite orijentacije u modernoj psihijatrijskoj teoriji i praksi, način terapije, tretman duševno poremećenih osoba, organizacija socijalnih ustanova, uticaji društvene strukture na položaj duševno poremećenih i devijantnih lica. Uglavnom, sva se nastojanja moderne psihijatrije, i pored unutrašnjih antagonizama, svode na imperativ socijalne reintegracije duševno poremećenih ljudi, na vraćanje čovjeka u situaciju kad kvalifikativ devijantan neće za njega značiti prepreku ostvarivanju njegovih ljudskih potencija, niti će drugima biti brana da s njima kontaktiraju na način dostojan čovjeka. Ipak bi se moglo konstatovati da je u dosadašnjim socijalnopsihijatrijskim razmišljanjima ostalo nematimizovano društveno značenje društvenog poremećaja, a na čijem uzimanju u obzir Kecmanović insistira. Ta intencija, prepoznatljiva u eseju naslovljenom »Ka jednom novom pojmu duševno poremećenog čovjeka«, smjera da pokaže neprimjerenost psihijatrijskih određenja pojma duševno zdravog, normalnog čovjeka i duševno poremećenog čovjeka, i, istovremeno, zagovara neophodnost antropološkog utemeljenja svih psihijatrijskih koncepcija, akcentirajući i inkludirajući, pri tome, humanoj aplikaciji prihvaćenih doktrina.

Nakon kraćih objecka o mišljenjima o ovom fenomenu onih autora na koje se poziva, Kecmanović analizira značenje pojma duševno poremećen čovjek. To tim prije jer svaki razgovor o duševno poremećenom čovjeku involvira psihijatrijsku prisutnost i konotaciju, kao i obratno, diskurs o psihijatriji u znaku je, utamničen je govorom o duševno bolesnim osobama. No, kako i kada je moguća psihijatrija? »Psihijatrija se rodila onoga dana kada je postavljeno pitanje: ko je to ili šta je to duševno poremećen čovjek. Tek kada je bilo sigurno da je upravo ovaj, a ne neki drugi čovjek, duševno poremećen čovjek, moglo se početi s domišljanjem uzroka takvog jednog stanja, praviti planove za moguće terapijske zahvate. Od odluke, pak, šta je poremećeno kod duševno poremećenog čovjeka zavisi i vid interpretacije njegovog poremećaja, svodenje njegovog poremećaja na manje poznate biološke, endogene obrasce zbivanja ili na neponovljive, specifične tokove personalnog iskustva« (str. 182).

Diferencirajući organskog (ne-psihijatrijskog) bolesnika i duševno oboljelog (poremećenog) čovjeka, autor će, konsekvencijom ranijim stavkama, kod duševno poremećenog apostrofirati upravo značenje i značaj vlastitog odnosa spram svoje ličnosti, Egoa, drugih ljudi, spram »objekata« prirodne i društvene datosti. Ne izbjegavajući diskusiju s najeminentnijim imenima iz ove sfere duhovne i praktičke djelatnosti, naročito sa E. Fromom i njegovim dijagnozama »zdravog« i »bolesnog« društva, prezentiranim u knjizi »Zdravo društvo«, Kecmanović daje i svoju, krajnju »definiciju« duševno poremećenog čovjeka: »duševno poremećen čovjek je onaj čovjek koji pod pritiskom svjesnih i nesvjesnih, poznatih i nepoznatih psiho-somatskih mehanizama svome odnosu prema samom sebi i svijetu daje takvo značenje koje mu onemogućuje da sebe stalno ostvaruje kao čovjeka, jer ga drži izvan stvarnosti, jer ga ne upućuje na promjenu stvarnosti kao zalog njegove vlastite promjene« (str. 198).

Ostali dio Kecmanovićeve knjige zapremaju tekstovi posvećeni rasvjetljavanju problematike vezane za odnos somatskog bolesnika i duševno poremećenog čovjeka, stavu »zdravih« spram onih koji se kvalifikuju nenormalnim i korijenima straha od njih, te problematika uokvirena naslovom jednog eseja koji je novijeg datuma »Rad — sredstvo i cilj psihijatrijske terapije«. Ovu knjigu vrijedi pročitati, premda i ona nije imuna od nekih nedostataka. U prvom redu, po našem mišljenju, koje se temelji na drugačijim pretpostavkama i koje je pod uticajem obrazovanja drugim sadržajima i naučnim disciplinama, autor previše »koketira« s filosofemima onih mislilaca koje, školski kazano, ubrajamo u krug filozofa egzistencije (Heidegger, Jaspers, Sartre, Abagnano itd.). U tom ozračju i Kecmanovićeva nastojanja da utemelji jednu psihijatrijsku koncepciju, ako ne i samu psihijatriju, na osnovama Marksovog nauka, poprma drugačiju konotaciju.

SEREN KJERKEGOR: »DVE KRATKE ETIČKO-RELIGIOZNE RASPRAVE«;

preveo Milan Tabaković, »Grafos«, Beograd 1981.

Piše: Boško Tomašević

Čista izvesnost je uvek ono Drugo. U istom smislu i kategorija istine je, u njenom filozofskom kontekstu, uvek nešto transcendentno. Istinito je, stoga, izvan čoveka. Čovek poseduje samo *sumnje*. Prema tome, pitati: »sme li čovek dati svoju glavu za istinu«, neontološki je utemeljeno pred pojmom »čovek«. A upravo navedeno pitanje tema je jedne Kjerkegorove (Sören Kierkegaard, 1813—1855) rasprave napisane 1847. godine a objavljene 1849. Pitanje je, doduše, već na početku intonirano tako da ga onaj koji ga pročitati shvati kao sumnju ili čak kao — ironiju. Dakle: sme li čovek dati svoju glavu za istinu? Pri tome nije reč o tome da li dotični čovek ima ili nema hrabrosti za tako nešto, već *sme li on dopustiti* da se to dogodi. Ovo se pitanje može učiniti odveć beznačajnim i nesadržajnim nekom skromnom i neiskusnom revolucionaru. Nije teško, verujemo, naslutiti kakav bi odgovor ovaj mogao da da. Filozof, pak, na ovo će pitanje pokušati da odgovori vrlo oprezno, shvatajući da direktna skala alternativā da—ne ovde, u suštini, ne postoji. Sam Kjerkegor, u jednom nužnom skraćenom prikazu rasprave o kojoj je ovde reč, ovo pitanje interpretira ovako: pre svega oni koji ubijaju čoveka koji daje glavu za istinu su ljudi. Ubijajući takvog čoveka koji je rešio da da glavu za istinu, oni pribavljaju sebi na dušu greh ubistva. Sam čovek koji daje svoju glavu za istinu ima dužnost prema bližnjima da tako nešto ne dopusti. To je, u suštini, njegova obaveza prema istini. Sama, pak, spremnost da čovek da glavu za istinu, u egzistencijalnim datama u kojima se nalazi čovek ne znači ništa. Osim toga, postavlja se pitanje: nalazi li se takav hipotetičan čovek doista u posedu istine? I da li je on u izvesnom saznanju, a u odnosu na istinu, »toliko daleko odmakao od drugih ljudi, da se toliko iznad njih uzdigao da između njega i njih nema više nikakve srodnosti? Čovek je, prema Kjerkegoru, već po definiciji grešnik. Čovek koji je rešio dati glavu za istinu prema onima koji ga ubijaju ne odnosi se kao čist prema grešnicima, već »kao grešnik prema grešnicima«. To je, kaže Kjerkegor, »odnos svih ljudi prema Hristu«. U odnosu na druge ljude, takav hipotetičan čovek poseduje istinu tek samo za koji stepen »istinitosti«, odnosno, tek je za koji stepen dublje ili moćnije razume. Čovek se, dakle, »ne sme za istinu dati ubiti«. U slučaju Hrista razlika je odmah uočljiva. Dajući glavu za istinu, Hrist to nije učinio kao čovek već *kao da je čovek*. On nije bio čovek. Razlika, dakle, između Hrista i onih koji su ga ubili bila je *apsolutna*. On je, i samo on, mogao da bude u posedu istine i učiniti ljude krivim za svoju »smrt«. U drugom slučaju — u slučaju čoveka koji daje glavu za istinu i ljudi koji ga ubijaju — postoji tek samo *relativna* razlika. Ovaj hipotetičan čovek »ne sme dati glavu za istinu i tako druge učiniti krivim što će ga ubiti.« Presudna razlika između hipotetičnog čoveka koji daje glavu za istinu i Hrista, koga su razapeli, nalazi se u fundamentalnoj neistovetnosti čina mučeništva zbog vere (institucionalizovanog hrišćanstva, na primer) i mučeništva s atributima ontoteleološke Istine, Duha i Ljubavi.

Predmet druge rasprave, objavljene 1849. godine, je promišljanje razlike između genija i apostola. Odredbe genija i apostola razlikuju se u bitnom. Genije je onaj koji donosi apsolutno novo, ali i to novo, paradoksalno, gubi se u asimilaciji roda kome i sâm genije pripada, kao što se, takođe, na isti način, ovaj pojam gubi u odnosu na večnost. »Genije jeste šta jeste«, kaže Kjerkegor, »po samom sebi, to znači: po onome šta je u samom sebi. Apostol je, pak, nosilac bitnog, večnog mišljenja. Makoliko originalan bio, genija će vremenom ljudski rod asimilovati i *njegovo* prihvatiti kao *svoje*. Genije nosi bitno ljudske attribute; apostol, božanske. Apostol je onaj koji je na zemlju došao s nalogom. Genije je čisto estetski atribut ljudske egzistencije, dok je apostol u sferi religioznog, dakle, u sferi najvišeg ljudskog cilja. »Božanski kvalitet (apostola) je ono kvalitativno presudno« (Kjerkegor). Apostola slušamo ne zato što on govori krajnje istine, već stoga što on ima *autoritet*. Njegova propoved je *poslata* propoved i sadrži opseg otkrovenja. Estetska ili filozofska kategorija izrečenog apostola ne interesuje. Genijalni pesnik ili filozof nemaju autoritet — a ako ga i imaju, imaju ga u relativnoj vrednosti. Prema tome, jedna ista misao — misao koju iskazuje filozof i misao koju izriče apostol — ne govore isto. »Autoritet čini razliku« (Kjerkegor). Nikakvo mišljenje, makoliko genijalno ono bilo, ne može da prebrodi razliku između Boga i čoveka. Ta razlika je *ve-*