

Јована С. Анђелковић¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Центар за научноистраживачки рад
ORCID 0000-0002-8331-7585

ИНИЦИЈАЦИЈСКО-ГНОСЕОЛОШКИ ПУТЕВИ НЕОФИТА У ПУТОПИСУ АФРИКА РАСТКА ПЕТРОВИЋА²

Истраживање претпоставља праћење путникових доживљаја, сазнања и промена његових на путовању по афричком континенту. Након уводног сегмента, у којем ће се аналитички приступити значењским потенцијалима самог процеса иницијације, истраживање ће бити фокусирано на значај обитавања представника европског културног идентитета под *другим небом* и на непосредни дотицај његовог положаја са идентитетским положајем Другости. Спознаје до којих иницијант долази у сусрету са природом, односно, са местом сустицања и садејства природе и бића, биће детектоване посредством сагледавања индивидуацијског преобликовања његове личности кроз три ступња иницијације: прелиминарни, лиминарни и постлиминарни. У сваком од тих нивоа посматраће се промене неофитовог саодношења са природом и човеком природе, његов однос са помоћником, као и потреба за њиме, упознавање са другачијошћу Другог, те увиђање хетерогеног потенцијала Другости и др. С обзиром на то да кружни принцип пута претпоставља повратак на почетну тачку, у финалним сегментима истраживања разматраће се разлике неофитовог доживљаја културне позиционираности Другог, ауторитета привилегованог идентитетског положаја белог колонизатора, дискурзивне позиције моћи која твори историју и стереотипе, а све то у контекстима пре и после дотицаја са јаством, пре и након иницијације.

Кључне речи: иницијација, индивидуација, јаство, природа, култура, идентитет, Неоафриканци, Другост, Сопство, колонизација

1. Почетак иницијатичког прегнућа под другим небом

У тенденцији да путописно-имаголошки³ литерарни пројекат Растка Петровића тумачимо као обликовање иницијацијског процеса, на самом почетку ћемо указати на то какви су нас домени иницијатичког феномена навели на овакав аналитички поступак. Најпре, сваки излет јунака у непознато сведочи истовремено о (пре)обликовању његовог социјалног статуса (Мелетински 2011: 23), те и идентитета, а, када се у обзир узме и универзално својство књижевности која посредством јунака конституише представу човека у времену, онда поступак редифинисања свакако обухвата и колективни идентитет у датом тренутку. Стога се праћење једног Европљанина на његовом пропутовању по Африци може посредно читати и као догађање колективног европоцентричног идентитета⁴ у његовом сусрету са Другим, са културом коју је означио као инфериорну.

1 jovana.andjelkovic@filum.kg.ac.rs

2 Истраживање спроведено у раду финансирано је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (Уговор о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години број 451-03-68/2022-14/ 200198).

3 Одредница *имаголошки* узета је из концепта који детерминише имагологију као проучавање „слике једне нације у књижевности друге и представе о страним земљама у књижевности” (Ах-метагић 2018: 13).

4 Оваква аналитичка метода има своје упориште у разумевању појма идентитет, који значи неки облик заједништва, јер указује на повезивање са групом по истости, идентичности одређених

Под његовим прегнућем ка Другом подразумевамо и онај домен иницијације који Елијаде детерминише као филозофски, јер значи трансформацију егзистенције – након искушења биће живи другу и другачију стварност, те и сам постаје *други* (Елијаде 1994: 8). То је путовање гносеолошки подстакнуто – његов је циљ истина и сазнање, више знање⁵ о прошлости која је узроковала одношење према Другом, с оне стране записаног, оно изгубљено у тенденцијама ка владавини исписивањем јединствене „истине”. Дакле, иницијатичко прегнуће значи и почетак читања друге прошлости и прошлости Другог. Стога, мисао о деевроцентризацији знања је тачка из које настаје иницијантово путовање и у којој се конституише Петровићев путопис.

Онда, када прве странице путописа означавају афрички континент као простор где „беше сасвим друго небо” (Петровић 1955: 7), стичемо утисак да ћемо, под утицајем те другачијости, читати догађање промене у иницијанту, као представнику западноцентричног неба/света/идентитета⁶. Наше очекивање измена у идентитету, који се сада мапира у простор маргиналног Другог, прозилази из ситуације која подразумева да је промена стања (ја-идентитета) општи циљ обреда прелаза какав иницијација јесте (в. Ван Генеп 2005: 16). И та се промена сведочи одмах, мада, с почетка само посредством представљања физичких мука које иницијант доживљава у првим сусретима са природом, а све због непознавања начина на који тзв. *друго небо* функционише: „Тога јутра сам без шлема прешао преко сунчаног простора, а већ сам поподне имао и главобољу и кијавицу; опомена да се треба чувати тропске сунчанице.” (Петровић 1955: 7) Због физичке боли коју трпи, сусрет иницијанта са афричком природом може се читати и као обред жртвовања себе, као започињање процеса симболичке смрти, која једина може омогућити ново рођење (уп. Јунг 1987: 132). Природа се објављује као низ препрека, као *мађијско-религијска забрана*, претећи натприродном казном ако се прекорачи. На таквој митској подлози, очито настаје инверзија у логици поимања света – бели колонизатор, надмоћник, постаје жртва. Колико је колонијализам осакатио културу Негроафриканаца, толико чиста природа сада сакати белог европског човека у контексту (не)могућности да у њој опстане.

Иако иницијант показује жељу да се сједини са природом – како би се изједначио са Другим коме је она сигурност, дом – урањајући у мутну (непрозирну, непознату) воду, он и тада остаје у домену свог ја-идентитета, у наспрамном положају и у односу на Друго природе и Другост бића у њој. За разлику од примитивног човека, сусрет очи у очи са дивљом природом под другим небом он и даље не сматра својим исконским стањем које би требало да му обезбеди сигурност. Он је у контакту са Другим у стању перманентне панике, страха, јер му је она ознака за непознато, те и даље у њој не препознаје корене себе као бића, своје исконске духовне целовитости, свога јаства.

Сусрет са Другим је у увертирном сегметну представљен на макрокосмичком, небеском плану, и испољава се у промени спољашњег стања. Стога ћемо даље пратити какве се промене дешавају када се то небески Друго оваплоти у

конституената (раса, сексуалност и сл) и разликовање у односу на групу других (в. Стенфорд Фридман 2005: 107).

5 „Треба нагласити да се код вишег знања не ради о поштовању људи, него о дубоком поштовању према истини и сазнању.” (Штајнер 1986: 24)

6 То што је јунак представник западноевропског идентитета заправо је рефлекс Петровићевог негирања идентитетског наслеђа, те истицања права на избор по питању припадности одређеном културном идентитету, на основу чега је и сам одабрао да Париз, као центар западноевропске мисли, буде средиште из којег његова мисао постаје (в. Стевановић 2014: 35).

микрокосмичкој сфери, посредством људског идентитета другости, те какве трансформације у унутрашњости јунака оно изазива. Овде је још само битно нагласити да јунак није именован, а тамо где не постоји могућност именовања она се показује као немогућност једног јединственог идентитета: „Оно што се не може идентификовати не може се ни именовати.” (Рикер 2004: 156) Номинална детерминација би требало да означи литерарно рођење, почетак развоја идентитета јунака, а ипак, овде налазимо не-име као почетак сведочења о идентитетском раслојавању. Ако се већ на почетку идентитет покаже као неодржив, те одмах реагује на спољашње промене физичком тескобом, онда је таква ситуација дата са конкретним разлогом – он неће бити заснован на појединачним конструктима помоћу којих се одржава бинарна супротност, опозиција у односу на Другог, већ се омогућава плодна напетост (в. Рикер 2004: 175) која опозитни однос претвара у континуирано саодношење омогућујући промене у Сопству, унутар којег Друго почиње да се шири.

2. Иницијатички пут раслојавања идентитета: прелиминарна фаза

Процес иницијације је своје потпуно литерарно уобличење нашао управо у бајци, за шта примарни доказ налазимо у томе што је бајковна потрага за оним што недостаје заправо потрага за целовитошћу, која своје оваплоћење има у сусрету са јаством (Арсенијевић Митрић 2016: 141). Зато, слично бајци, овде налазимо на потрагу, препреке, па и типичног бајковног помоћника при путовању: „првобитну слабашност јунака уравнотежује појава снажних заштитничких ликова – или чувара – који му омогућују да ријеша надљудске задатке, које не може остварити без помоћи” (Хендерсон 1987: 110). У Петровићевом путопису таквих посредника је више, а сваки од њих претпоставља неки од ступњева иницијатичко-индивидуационог процеса.

Субјекат првог помоћника налази у лику Вуијеа, који му прича о најдавнијем добу Африке – у њега посредством приче и легенде инкорпорира знање о Другости. Самим тим, Вуије може бити и помоћник јунаку у контексту прелиминарне фазе његове иницијације, која претпоставља одвајање од примарног стања перманентне сигурности (уп. Ван Генеп 2005: 15), од примарног идентитетског положаја који је подразумевао колонијални, а стереотипни⁷ поглед на афрички континент. Утичући на девалуацију стереотипног знања, па чак померајући његове границе у смислу сведочења о прадавном културолошком присуству Африканаца и њиховом дејствовању у развоју првих цивилизација, Вуије омогућава иницијално јунаково прегнуће ка Другости: стицање знања о Другом је основа неофитовог одвајања од утемељености у ја-идентитетском положају. Он, дакле, иницијанта снабдева знањем о праисторијском афричком животу и потоњем развоју афричке културе. Из тога произилази једна од најважнијих спознаја поводом афричког идентитета и културе. Иницијант сада зна да афрички човек није само биће природе већ културолошки освешћено биће државе, која има своју политичку и културну историју, владаре, јунаке, своју књижевност која у прошлости није заостајала ни за античком књижевношћу на којој се темељи читава западноевропска цивилизација. Наиме, слично као што су Грци имали своју *Илијаду*, и Африканци су имали своје епопеје од по десет хиљада стихова,

7 Стереотипизацију овде можемо поимати као намерни производ капиталистичко-колонијалних операција „помоћу којих се територија и културни простор аутохтоног становништва разбија, растапа и онда поновно исписује према потребама апарата окупацијске силе” (Јанг 2012: 307).

које су знали напамет. Спознаја црначке прастаре књижевности, историје и језика, означила је јунаково уступање у један нови језик, нову културу која ће бити основни топос његовог иницијатичког процеса. Када се о новом сазна, онда се то ново имплицитно и присваја, те спознаја треба да искључи разлике: „Себи нешто представити значи асимиловати га са собом, у себе га укључити и тиме негирати његову другост.” (Рикер 2004: 343) Знање о Другом укида однос непријатељства, јер оно освешћује Сопство тиме што у њега интегрише свест о Другом као саставном делу.

Међутим, оно чиме је Вуијеова улога далеко значајнија огледа се у знању које преноси јунаку о почецима колонијаних процеса у Африци чија је последица прва другачијост Другога са којом се јунак упознаје, а која је продукт продирања европске културе. Он то чини тако што представља Дакар као топос одређен робовласничком прошлошћу, јер су се у њему налазили Негријери, „тамнице за црнце којима се трговало” (Петровић 1955: 10) и Гореј као прво средиште Европљана. Управо зато што је од почетака колонизација у њему мапирана, тај простор, и први доживљај Африканаца у њему, изневерава неофитова очекивања, јер не препознаје никакве облике примитивности које је очекивао, од накита, преко одеће која је елегантна па све до афричке инфраструктуре у погледу великих хотела и циновских пошти. Стога, иницијантов први сусрет са Африком није усклађен са стереотипним убеђењима, односно, поимање Дакра за које Вуије подешава окулар иницијанта, јесте представа давних европско-афричких сукоба. Из свести о почецима колонизација произилази и прво јунаково виђење подређености Негроафриканаца, које је само овдашња слика процеса који, како му је Вуије и објаснио, сежу у дубоку прошлост. Управо је та давно укореењена инфериорност мапа на којој се сада читају последице колонизације у смислу стицања свести Другог о наслеђеној инфериорности:

колонијација ума подразумева усађивање идеје о интелектуалној и физичкој инфериорности, која има за циљ да појединац временом и сам усвоји такво поимање, како би одбацио вредности сопствене културе и добровољно пристао на асимилацију. (Арсенијевић Митрић 2016: 161)

Најистакнутија сцена у којој се то прихватање подређености може читати јесте сцена са хистеричним црнцем на броду који се усудио на реч, за којег други црнац каже да га је требало ошамарити јер „није се никад догодило да црнац одговори на шамар друкчије но послушношћу” (Петровић 1955: 23). Међутим, отпор одаје утисак да се у тексту, бар на тренутак, сусрећемо са оним што Фанон (2015: 110) назива проживљеним искуством црног човека, који узвикује: „Доносим одлуку да се браним. Као добар тактичар, желео сам да рационализујем свет, да покажем белом човеку да је погрешно.” Но, борац против система бива поново, и још више, враћен у границе истог, и то од стране свог саплеменика. Наиме, подређени додатно продубљује своју инфериорну позицију тако што конститиуише сопствени културолошки положај свешћу о условности себе као послушног роба.

Премда Вуије, у доменима прелиминарне фазе иницијације и посредством демистификације топоса Дакра, у путникову свест усађује знање о историјски условљеној подређености Других, иницијант још увек не може да увиди аутентичност Другог. Прво, зато што се у овом простору идентитет другости не раскрива у свом примарном облику, а онда и зато што иницијант у неколико наврата Дакар идентификује са Србијом, јер и даље није ослобођен наноса матерње земље: хотели су као у Приштини, а куће као у Палилули. Такав је асоцијативни комплекс, такође, условљен европејским наносима у овом пределу Африке, а

јунак, како би могао сопствени идентитет мапирати као присутан на простору непознатог, и даље се везује за сегменте у којима препознаје траг присутности познатог и сигурног. То место где, деридијански речено, траг пређашњег система опстаје, Вуије не доводи у везу са дивљом и племенском Африком. Међутим, Дакар је за нашег јунака нешто сасвим ново, одмах препознато као Друго, са којим покушава да се идентификује препознајући најпре оне познатости, истости којима је обележена његова идентитетска позиција, а чије присуство осећа.

3. Лиминарна фаза: права Африка

Дакле, Дакар је битан јер је на њему мапирана свест о европским утицајима на развој афричке културе, али сама афричка својина може бити препозната једино у опстајању онога на чему се темеље њихови обичаји, веровања, ритуали, једном речју, њихов идентитет – музика. Стога музика и песма коју Африканци изводе на броду оживљава слику Африке у својој исконској, а мелодичној суштини, Африке онакве каква јесте. Но, Африка није овде сама песма, већ је она једно ново извођење, музикалније приступање енглеској песми, и управо се у тој накинџености мелодијским модулацијама, из европског контекста афричко чита као егзотично, привлачно, лепо. Међутим, управо се неегзотично у овом пиру освешћује као права Африка, наговештава Вуије, а то је начин на који Европљанин награђује Црне због забаве, са радошћу и осећањем да чини нешто добро, бацајући им у воду „цигаре које ће после исушивати, писаљке, жижице, све што би нашли у џепу” (Петровић 1955: 27). Иако можда несвесни значења таквог поступања, о чему сведочи радост самог нашег јунака, овде се њихова супериорност читава као механички поступак продукован из утемељености идеје о надређености у европском колективно несвесном. Циљ аутора је да прикаже право стање ствари, те да се свест о том стању стиче и шири све даљим продирањем у дубине афричког континента. Зато Вуије тврди да је путовање, крстарење са напетом пажњом, боље стицање знања него усредиштење, бивање на једном афричком месту.

Пошто се у другој глави путописа тематизује пролазак кроз прашуму, која подсећа на хтонско место бајковног дискурса својим лавиринталним уређењем, долази до перманентне дезоријентације која продукује страх у јунаку, те му је, поред Вуијеа, потребан још један помоћник, чист Африканац, Самба, који се обраћа француским језиком. У овом случају, језик је једина познатост и веза са светом из којег потиче у тренуцима када се од њега све више удаљава. На том путу сусреће се са многобројним урођеницима, који својим голим телима са само марамицом између ногу подсећају на прве људе, супротно од европеизованих, елегантно обучених црнаца у граду. Представа о хетерогености Другог овде је дата посредством инсистирања на идентитетској разлици између европеизованих Африканаца и оних које иницијант назива урођеницима, а та се разлика конституише као однос између доминантних аутохтоних група и оних које су друштвено скрајнуте и у систему којем саме припадају (в. Чакраворти Спивак 2003: 362). Међутим, иако јунак увиђа хетерогеност, он још увек није свестан тих разлика насталих удвострученом маргинализацијом, а ту нам истину, као што је то често у овом путопису, раскрива посредством мисли о биљу: „Ја, који још не разликујем културно од дивљег тропског биља, имам утисак да се још увек налазим усред прашуме.” (Петровић 1955: 37) Што дубље одлази у шуме Африке то се он све слабије разуме са урођеницима, јер су наноси цивилизацијског мањи. Када дође до предела где

они и не говоре француски, он наилази на људе који су остали у првостепеној идентификацији, у јединству са мајком, а мајка је за њих природа сама. То резултира опстајањем њихове невиности, а иницијант је препознаје у сталном смеху, који пркоси свим опасностима којима су окружени. Овде су управо, како и Вуије истиче, мати и деца јединство које пркоси оцу-колонизатору у његовој тежњи да их језиком припоји себи: „То је смех од срца, нагао, кратак. Неуздржана експлозија вечитог детињства.” (Петровић 1955: 49) Већ ту, удаљен од свом идентитету својствених културолошких обележја, јунак више није толико одушевљен колико се налази у некој сталној непријатности којом га природа поробљава: неугољива жеђ, инсекти као тајновита смрт, нејестива храна која белца убија. То је тако зато што се не може вратити детињем стању, првотном јединству са мајком (природом), па и када то покуша она више за њега није маштани загрљај сигурности већ она која га собом одбацује и насамарује и из које се мора повући: „Напуштам овај крај, који је свакако најдивнији на свету, о коме као да сам сањао од својих првих снова: огорчен до гађења што сам преварен.” (Петровић 1955: 56) Управо се од тада и мења његов однос према природи, па се опчињеност њеном лепотом синестетише са страхом – он се препушта дуалитету нагона за које Батај (1980: 76) каже да покрећу човечанство: страху („ја осећам скоро нелагодност од овог циновства у природи” (Петровић 1955: 57)) и привлачности („обузет сам неким поетским расположењем туге, страха и усхићења” (Петровић 1955: 57)). Пошто је исконска природа истовремено слика исконског човека у њој, тај се страх шири на све аспекте непознатог, те, иако је представник система надређености и силе, иницијант не може да одагна своју нелагоду поводом онога што је сам означио као инфериорно, јер то Друго за њега представља реинкарнацију зле силе. Тај страх продукт је и свести о напуштању помоћника Вуијеа на његовом даљем иницијацијском путу. Он плаче зато што остаје сам у непознатом, без икога свог, да прође новим пределом који одаје утисак чисте природе или бар још вишег ступња њене превласти над човеком – саваном.

Тако стиже у племе Бауле, код негдашњих људождера, где се другачијост Другога продубљује: „Људи нам изгледају све дивљији, све усплахиренији и све више једно друго човечанство. Оваквих црнаца нигде нема у Европи; они се никада не цивилизују.” (Петровић 1955: 66) Међутим, то што јунак не види присуство европских наноса, насталих колонизаторским процесима, не значи да они не постоје. Он и нема развијену слику о исконском негроафричком идентитету, те о процесима цивилизацијског питомљења морају проговорити представници племена и то ритуалним извођењем, посредством песме и игре: „Раније белац није био међ нама, и ми смо секли главе један другоме. Сада је дошао белац, сада не сечемо.” (Петровић 1955: 71) У овим се пределима, поводом којих иницијант привиђа чисту примитивност и дивљаштво, мапира утицај европске колонизације посредством, између осталог, и трговачке делатности. То је место постепеног повлачења границе, јер насупрот претходном бинарном контрастирању налазимо мешање на које трговачки послови подстичу. И сама трпеза која се приређује у част доласка странца у трговачко племе сведочи о томе: „гозба од урођеничких производа са саване и европских конзерви” (Петровић 1955: 70). Арнолд ван Генеп пише и о надмоћности странца из контекста препознавања њега од стране заједнице као сакралног бића, те је странац често подвргнут обредима како би постао прихваћен од стране заједнице, различитим церемонијама након којих тек следи пријем у слици руковања или заједничке трпезе: „Сатрпезништво, обред заједничког једења и пијења [...] прави је обред

пријема, материјалног савеза какав ми називамо *светом џајном причести*.” (в. Ван Генеп 2005: 34–35) Заједничка је трпеза важна и поводом укидања страха од странца који би могао означавати и наличје сакралности, онострану демонолошку силу или пак, сведено на сферу чисто профаног, претећу другост: „Нема давно да су их белци покоравали оружјем тако ефикасно да је сад сваки белац за њих страшна и опасна личност.” (Петровић 1955: 79) Такав страх доводи до карактеристичних уметничких осликавања европског идентитета као хибридног⁸. Зверско понашање страних колонизатора добија своје уметничко отеловљење у сликама полузвери (на вратима колибе главне вештице, која се пред путником из страха затварају, осликана је хибридна фигура полуратника-полубивола, са главом беле боје), те се, у контексту путописног сегмента који мапира пукотине на граници и мешање, одлике људождерства премешу на означитеља – европски белацки идентитет. Стога, увиђамо да је страх обостран, те кроз читаво путовање иницијанта можемо пратити перманентну панику која провирује из саодношења непознатог према непознатом. Оваквим наговештајима аутор нам представља европоцентричну културу као својеврсно људождерство, јер им афричка вреди таман толико да нахране своју свест о култури Другог принципима егзотичног или пак да нахране сопствене капиталистичке процесе сировинама за трговачке послове. Тај се процес колонизаторског људождерства огледа у стереотипизацији културе Другог, узрока етничких конфликта и расизма (в. Гвозден 2005: 28), која иде до граница деперсонализације у контексту довођења у блиску везу примитивца са животињом – у таквом се раскривању контролисања и надзирања као система колонизаторског културолошко-дискурзивног поступања крије ауторов имаголошки пројекат (уп. Ахметагић 2018: 16–17). Дакле, неофитова иницијација посредством упознавања афричке културе и идентитетског положаја Негроафриканаца, подразумева стицање свести о култури којој по рођењу припада, којом је, по рођењу, добио статус социјалног бића. Стога, његова иницијација претпоставља инверзију, враћање уназад у односу на иницијацију племенског младића. Исто тако је, видели смо, враћање уназад, у дубоку прошлост, било основа његовог гносеолошког прегнућа: стицања знања о условности идентитетских позиција.

У даљем путовању ка Ђавали долази до првог осећања идентификације, до првог доживљаја у којем се раскрива кулминирање иницијацијског процеса – он излази из своје улоге путника-странца, не посматра афрички свет као туриста, већ осећа себе као део њега: „Догодило се да ме силом прилика нико више није могао сматрати обичним туристом, и да силом прилика ја више нисам могао гледати око себе као што гледа прости путник.” (Петровић 1955: 94) Прекретнички тренутак био је упознавање са новим помоћником, господином Н., који оличава инверзивну позицију идентитета: „Његов живот постаде само тешки и сурови живот Белог међу Црнима.” (Петровић 1955: 96) Дакле, што се залази дубље у Африку вредности и идентитетске (о)позиције се обрћу. У простору владавине природе која продукује инверзију, господин Н. жели да сагради себи дом, да се, дакле, усредишти, али не како би се идентификовао као биће природе, што је била Вуијеова тежња, већ како би се у природи идентификовао као биће моћи. Тако, он не жели афричку већ праву европејску кућу. Пројекат изградње европске куће у дивљини јесте слика колонизаторског порива, стварања надзирућег и контроли-

8 Такво литерарно обликовање хибридности оног што се поима као јединствено, путем једне митске представе, доводи до оповргавања ауторитета званичног дискурса, тако што „друга, неигра на знања ступају у доминантни дискурс” (Баба 2004: 212).

шућег центра из којег би се могао континуирано наставити процес надвладавања природе. Господин Н. је дат као идентитетско раскривање процеса колонизаторско-културолошког присвајања, интегрисања културе и идентитета Другог:

Тако изоловани, одсечени од цивилизације упуштају се у трагање за материјалистичким интересима, успостављајући принципе капиталистичке економије. Немоћ спрам природе већ функционише као идеологија њихове друштвене надмоћи. (Арсенијевић Митрић 2016: 123)

Дакле, усредиштење је случај намерног конституисања трага у центру, како би ширио своје дејство, те и овде означио супериорност европоцентричности на простору афричке културе и природе. Прича о усредиштењу овде није случајна, с обзиром на то да након ње увиђамо какве се промене у иницијанту дешавају онда када на моменте прекине путовање. Наиме, када год се на пар дана усредишти на једном месту, на здравственом се плану оспољава немогућност прилагодљивости, која је све очигитија како се дубље залази у Африку. Тако, када се наставак путовања одложи, јер не могу наћи куvara Самбу, он се осећа као да је на ивици смрти: „Цео овај дан ме је измучио чекањем но да сам чинио било какав напор путујући”, а чим се путовање настави, он се осећа „изврсно, ушушкано и меко” (Петровић 1955: 108), што су осећања која се везују за сигурност дома. Сигурност у покрету сведочи о номадском животу, који се овде објављује као жижа сусрета иницијантовог са примитивним идентитетима. Овде је наш путник ближи идентитету Другог с обзиром на то да „Прнци су стално у кретању, они нису везани ни за какву личну својину” (Петровић 1955: 147), али не и идентификован са њим. Стога се питамо, шта спречава потпуну идентификацију?

О немогућности првостепене идентификације сведочио је мајка природа својим препрекама, а немогућност другостепене идентификације је у томе што се европејско биће, све и да га познаје, а и управо због тога, не може иницирати у афрички језик, јер је процес означавања стварности њиме другачији због другачијег доживљаја стварности. Они не користе присвојни генитив, јер се према природи не односе као да је она њихова, не броје преко четири, не због менталне деформације, већ због „брзе границе потреба” (Петровић 1955: 109). Језик употребљавају описно и квалификативно, а не квантитативно, те из њега самог продире свест о сасвим другачијој култури живљења. Само иницијантово увиђање овакве ситуације сведочи о стицању свести да је језички дискурс основна раван на којој се испољавају процеси поробљавања. У говору господина Н. том присвојношћу детерминише се и сама афричка природа: „Ово је земља за Беле.” (Петровић 1955: 144) Стога, посредством личности господина Н. и језика којим је оспољава, потцртавају се људождерски аспекти колонизаторске свести. Да се идентитет иницијанта од ње постепено одваја, сведочи узајамност и саучествовање у потреби за удруживањем са другим бићима. Она се потцртава у блискости између њега и Меја, који путнику нуди јастук, иако није обичај да се нуди помоћ белима, сем уколико је сам тражи или је по обичају тако. Ту се њихови идентитети, посредством чина давања и примања јастука, као бајковног чаробног средства за осећај сигурности (дома), међусобно дотичу с обзиром на то да јастук буди у иницијанту осећање удобности и припадности у дивљини афричке природе, а Меј му то омогућава. Такав дотицај у саодношењу Фром (2019: 31) поима као љубав, па ћемо потоњи догађај у којем путник уговара брак са једном од Мејевих сестара, не због љубави према њој колико због љубави према Меју

самом, читати као потврду идентитетског приближавања, али и као могућу потврду јунакове потребе да иницијацију доведе до свршетка⁹.

4. Символичка смрт и ново рођење

Како одмиче путовање, у неофиту постепено ишчежавају импулси страха пред дивљином, у њој се осећа све сигурнијим, али не и сасвим њеним. Зато, иако одушевљен ноћним афричким небом, јер га више не поима као претњу већ као приказ лепоте, поводом њега проговара следеће: „То беше сасвим друго сазвежђе него наше, и ниједној звезди ја нисам знао имена.” (Петровић 1955: 141) Немогућност да именом идентификује сазвежђе сведочи о немогућности да се иницира у језик Другог, односно, у доживљај стварности и одношење према њој на начин Другог. Он може да поима само оно што је присутно као траг, у којем пулсира европски систем знања и мишљења, какав је мирис цвећа које постоји и у Европи. Немогућност да идентификује друге мирисе не произилази из тога што их не осећа, већ што не може да их језички одреди и смести у свој културолошки контекст. То му пружа утисак о јединствености сасвим другачије ноћи, толико другачије да њену слику не репрезентује стварносним категоријама, већ је смешта у координате ониричког. Управо таква, ониријски доживљена ноћ, која се кроз итинерер неретко представљала као временски оквир повезивања са култом, с обзиром на то да су се тада најчешће одвијале обредне игре, ритуали, сви сегменти на којима се конституише негроафрички идентитет, отвара јунака за могућност сусрета са јаством. Сасвим друга, сасвим символичка, ноћ ће бити оквир за најважнији иницијатички догађај, символичку смрт:

Иницијатичку смрт често симболизују тмине, Космичка ноћ, колиба [...] Све те слике изражавају повратак у неко предобликовано стање, у неки латентни модалитет (комплементаран пре-космичком хаосу) него потпуно уништење (у смислу у којем, рецимо, члан модерних друштава схвата смрт). (Елијаде 1994: 11)

То је ноћ из које се рађа једно ново небо: „Једино су небо и светлост савршено свежи и нови.” (Петровић 1955: 158) Када се небо, од почетка детерминисано другачијошћу, објави и као ново, онда знамо да се иницијант као друго биће пробудио из символичке смрти. Зато је потоња појава Либанца у светлости једна од најсимволичнијих сцена путописа, јер алудира на прворођени дотицај са светом. Он успева да доведе јунака до места о којем је Вуије само говорио. Постварење онога што је код Вуијеа опстајало само у причању доводи до свести о почетку заокружења иницијатичког као циклочног путовања. Вуије је иницијанту, наиме, дао мапу, координате, спољашње путоказе да гносеолошки продре у нови свет, а тек са Либанцем он долази у контакт са духовном суштином негроафричког народа. Та сакралност сведочена је у најзначајнијем књижевном остварењу, на почетку помињаном великом епу, који опева борбу између муслимана и фетишиста, примарни сукоб унутар културолошких координата овог народа. Управо је место тог древног сукоба, најсакралније од свих места, те зато у свести путника идентификовано довођењем у асоцијативну везу са Косовом, иницијантово потоње и циљно одредиште: Кулигоро. Долазак до њега значи званични сусрет са духовном сржи африканства, али и дотицај јаства. На аналогiju приласка суштини афричке

9 Отварање могућности потоњег брака, макар његово остваривање опстајало до краја само као имагинација, сведочи о жељи за пријемом у колективни идентитет Другога, с обзиром на то да обреди венчања „у себе укључују пре свега обреде коначног пријема у нову средину” (Ван Генеп 2005: 135).

сакралности и духовној нутрини бића, наводи симболичка ситуација преласка преко воде, пловидбе за коју се јунак одлучује како би дошао до светог места: „Саму ту промјену често симболизира чин прелажења воде.” (Франц 1987: 198) Да се уласком у сакрални простор Другог довршава иницијација која је оваплотила свест о Другости у себи, о свесједињујућем јаству, сведочи присуство иницијатичког обреда – финалног приношења жртве за иницијанта, што чини главни фетишер, Њамкоро, те и њиме омогућено ходочашће по Светој шуми, кратко путовање које иницира у најдуховнију нутрину (в. Петровић 1955: 202–203). Међутим, финале иницијације не озваничава и финале путовања. Потребно је било да се круг заврши, па на крајњим страницама налазимо повратак у првотно одредиште, а сада сасвим различито поимано, јер се управо на месту које означава тачку дотицаја почетка и краја, најјасније чита суштина спознаје јаства.

Наиме, о значају и значењу његовог иницијатичког прегнућа можда најбоље сведочи моменат када треба да пристане у Европу, а који озваничава распршавање чежње као јединог одрживог биhevитог импулса (чежње за природом, за смислом и суштином, за јаством) што је кроз Африку био у константном појачању: „Европа је уистину била ту, преда мном, а ја јој нисам пристајао.” (Петровић 1955: 232) Враћање првобитном небу, бескрајно сивом и пуном кише, чини га болесним. Та физичка промена при обреду повратка сведочи о томе да се иницијација јунака никада не завршава због опстајања стечених идентификација у њему, које су указале на продирање Другог и озваничиле модификацију идентитета. Његов је идентитет сада саздан од тих идентификација, јер себе препознаје у вредностима, идеалима и моделима културе Другог. (Само)сталност његова Сопства је пољуљана, односно, показана као неодржива (уп. Рикер 2004: 128–131). Он више не осећа Европу као своје природно станиште, не налази у њој духовни мир (в. Арсенијевић Митрић 2016: 124), јер његова свест превазилази европоцентризам и доспева у једну наднационалну и дезидеологизацијску сферу. Овде наилазимо на дејство онога што Рикер (2004: 336) назива феноменолошком херменеутиком Сопства: „Ова херменеутика производи нову дијалектику Истог и Другог, која, на мноштво начина потврђује да овдје Друго није само противна страна Истог, него да припада унутарњој конституцији његовог смисла.” Зато иницијант у постлиминарној фази о фетишу прича као да је сегмент његовог културолошког идентитета, иако је пре био ознака за културу Другог.

Захваљујући сакралном контакту са јаством, који га враћа у примордијално осећање јединства са светом¹⁰, његова се колонијално детерминисана и продуктивна свест, које није на почетку био свестан, трансформише у свест о колинизацији, те се на последњим страницама зато и објављује као дубоко резигниран, али са опстајућом надом у окончање надзирајућег еврокултурног паноптикона. Исто тако, иницијација Другог у европоцентричну књижевност, посредством макар у њој присутног рађања свести о Другом и ширења поводом истог, условила је почетке концентричног раста књижевности саме (уп. Ахметагић 2018: 14), процеса којем је, сматрамо, Растко Петровић својим путописом *Африка*, и у

10 Сама иницијација му је то омогућила „управо кроз обред преласка у оквиру којег се изнова уклапамо у космичку целину. Након изласка из материце своје биолошке мајке прерастамо у спознају да је читава природа велика материца и наш заједнички дом. Крајња сврха ритуала преласка јесте улазак у други свет којем индивидуа превазилази осећање отуђености, и где се по други пут рађа у јединство са светом.” (Арсенијевић Митрић 2016: 169–170) Могућност постизања тог јединства јесте услов његове до краја опстајуће наде да добро и лепо има тек да дође, односно, наде поводом тога што се онај који је човек (колонијализација) може вратити у стадијум у којем је постојао као биће (природе), и ту открити смисао и суштину.

њему приказаним начинима постојања и бивања Другог, а не само његовог смештања у културолошке међе контролишуће Европе, безмало допринео.

Извор

Петровић 1955: Растко Петровић, *Африка*, Просвета: Београд.

Литература

- Арсенијевић Митрић 2016: Јелена Арсенијевић Митрић, *TERRA AMATA VS. TERRA NULLIUS: Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа*, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.
- Ахметагић 2018: Jasmina M. Ahmetagić, *Теоријско-metodoloшке претпоставке имагологије и њено преобликовање*, у: *Baština*, sv. 44, Leposavić: Institut za srpsku kulturu, 13–24.
- Баба 2004: Homi Baba, *Znaci kao čuda. Pitanja o ambivalentnosti i autoritetu postavljena ispod jednog drveta u Blizini Delhija, maja 1817*, у: *Smeštanje kulture*, Beograd: Časopis Beogradski krug, 193–229.
- Батај 1980: Žorž Bataj, *Erotizam*, Beograd: BIGZ.
- Ван Генеп 2005: Арнолд ван Генеп, *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*, Београд: Српска књижевна задруга.
- Гвозден 2005: Владимир Гвозден, *Чинови присвајања: од теорије ка прагматички текстови*, Нови Сад: Светови.
- Елијаде 1994: Мирча Елијаде, *Мистична рођења*, Панчево: Заједница књижевника Панчева.
- Јанг 2012: Robert J. C. Young, *Kolonijalna žudnja: hibridnost u teoriji, kulturi i rasi*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Мелетински 2011: Јелеазар Мелетински, *О књижевним архетиповима*, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Рикер 2004: Пол Рикер, *Сойство као други*, Београд: Јавно предузеће Службени лист СЦГ.
- Стевановић 2014: Кристина Стевановић, *Конструкција идентитета у књижевном делу Растка Петровића*, Нови Сад: Филозофски факултет.
- Стенфорд Фридман 2005: Suzan Stenford Fridman, *Preko roda: nova geografija identiteta i budućnost feminističke kritike*, у: *Genero: časopis za feminističku teoriju*, br. 6/7, Beograd: Centar za ženske studije, 103–127.
- Фанон 2015: Franc Fanon, *Crna koža, bele maske*, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Франц 1987: M. L. von Franz, *Proces individuacije*, у: Carl G. Jung, M. L. von Franz, L. Henderson i dr, *Čovjek i njegovi simboli*, Zagreb: Mladost, 158–230.
- Фром 2019: Erih From, *Zdravo društvo*, Beograd: Kosmos izdavaštvo.
- Хендерсон 1987: Joseph L. Henderson, *Drevni mitovi i suvremeni čovjek*, у: Carl G. Jung, M. L. von Franz, L. Henderson i dr, *Čovjek i njegovi simboli*, Zagreb: Mladost, 104–158.
- Чакраворти Спивак 2003: Gajatri Čakravorti Spivak, *Kritika post-kolonijalnog uma*, Beograd: CirculusGlobus.
- Штајнер 1986: Rudolf Steiner, *Inicijacija: kako se stiču saznanja viših svetova*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

THE INITIATIVE-GNOSEOLOGICAL WAYS OF THE NEOPHYTS IN THE TRAVELOGUE AFRICA BY RASTKO PETROVIĆ

Summary

The primary move within this research presupposes the monitoring of the neophyte's experiences, knowledge and changes during his journey on the African continent. In this context, this inclination towards getting to know the life and culture of the Other will be observed through the prism of the process of initiation and individuation, the subject of which is the travel writer himself. After the introductory segment, in which the meaning potentials of the initiation process itself will be analytically approached, the research will be focused on the significance of the residence of representatives of the European cultural identity under a different sky and on its direct contact with the identity position of Otherness. The knowledge that the initiate comes to in the encounter with nature, that is, with the place of meeting and cooperation of nature and being, will be detected by looking at the individuation transformation of his personality through three stages of initiation: preliminary, liminary and postliminary. In each of these levels, changes in the neophyte's relationship with nature and the natural man will be observed, his relationship with the assistant, as well as the need for him, the very identity position of that assistant-mediator, the initiate's introduction to the otherness of the Other, and the recognition of the heterogeneous potential of Otherness, etc. Given that the circular principle of the path assumes a return to the starting point, the final segments of the research will consider the differences of the neophyte's experience of the cultural positioning of the Other, the authority of the privileged identity position of the white colonizer, the discursive position of power that creates history and stereotypes, all in the contexts before and after contact with the self, before and after initiation.

Keywords: initiation, individuation, nature, culture, identity, Negro Africans, Otherness, Self, colonization

Jovana S. Andelković