

СРБИЈА У ДОБА СФРЈ:
ДРУШТВО И КЊИЖЕВНОСТ

(Радови с истоименог научног скупа одржаног у
Андрићграду, 28. септембра 2024).

Андрићев институт
Андрићград, 2025

Немања З. Каровић*
Факултет за образовање
учитеља и васпитача
Универзитет у Београду

УДК 821.163.41.09:398”19”

ПОЕТСКО СРБОВАЊЕ И
СРПСТВУЈУШЧА МЕГАЛОМАНИЈА
(О РАЗУМЕВАЊУ СРПСКЕ НАЦИОНАЛНЕ
ТРАДИЦИЈЕ У ДИСКУСИЈАМА ВОЂЕНИМ НА
СТРАНИЦАМА КЊИЖЕВНИХ ЧАСОПИСА
ПОЧЕТКОМ ШЕЗДЕСЕТИХ ГОДИНА 20. ВЕКА)

Сажетак: У раду се испитује на које је начине српска национална традиција сагледавана у књижевним полемикама вођеним почетком шездесетих година двадесетог века. Иако је културна јавност била заокупљена питањима о социјалистичком хуманизму, диспропорцији техничког и уметничког напретка, ангажованости писаца и положају књиге у измењеним тржишним условима, са највише полемичког жара третирани су проблеми уклопивости националних традиција у шира обзорја савремене југословенске културе. Отуда је нарочита пажња посвећена анализи дискусија посвећених косовском миту, у којима су се на евидентан начин испољавале идеолошке предрасуде према садржајима српске традиције. Један од циљева рада јесте указивање на интелектуално-манипулативне поступке којима је у различите равни књижевног живота утискивана идеологема о српској кривици.

Кључне речи: социјалистичка култура, српска традиција, косовско опредељење, национална свест, мит.

* Доцент, nemanja.karovic@uf.bg.ac.rs <https://orcid.org/0000-0001-9678-6084>

„Сви имамо много разлога за незадовољство”

У релативно кратком временском периоду – који се протезао од јесени 1961. до пролећа 1962. године – на страницама београдских, загребачких и љубљанских часописа одиграла су се два крупна полемичка сукоба и три по броју учесника веома обимна дискусиона сусрета, који су токове југословенског културног живота прожели духом живе расправе и учинили их динамичнијим. Реч је о расправи Добрице Ћосића и Душана Пирјевеца, у чијем средишту су се нашли феномени национализма и централизма (*Дело, Naša sodobnost*); о полемици Зорана Мишића и Марка Ристића, која се зачала поводом књижевног дела и политичке биографије Растка Петровића, а распламсала након провокативно постављеног питања *шта је то уојшће косовско ојређељење (НИН)*; али и о опширним и тематски веома разгранатим дебатама усмереним на читав низ проблема савремене литературе, у којима је учествовао позамашан број интелектуалаца разних генерација и веома различитих поетичких и културолошких погледа (*Наше шеме, Дело, Видици*). Будући да су се у говорима дискутаната могли чути каткад алузивни и дискретни, а каткад сасвим непосредни одјечи претходно вођених расправа, данашњем читаоцу се може учинити да полемике које су почетком шездесетих година заокупљале пажњу југословенске интелектуалне јавности представљају чиниоце једне органске целине: великог и на моменте прилично жустрог разговора о проблемима савремене књижевности и природи социјалистичке културе.

Свест о томе да се навршило двадесет година од избијања устанка и отпочињања револуције, и да је прошла једна и по деценија од формирања нове Југославије, рађала је потребу за историјским самеравањем дотадашњег социјалистичког искуства, политичком рекапитулацијом друштвених кретања и критичком валориза-

цијом досегнутих културних циљева. Осим осећања да уметност и култура не само што заостају за друштвено-економским развојем, него и бивају стваралачки суспрегнуте и тржишно маргинализоване наглим успоном масовних медија и све већом распрострањеношћу садржаја лаке забаве, учесници наречених дискусија испољавали су и незадовољство оствареним нивоом југословенских културних постигнућа. Насупрот мишљењу Предрага Враничког, који је, осврћући се на резултате социјалистичке револуције, казао: „Створили смо оно што смо могли, и не можемо бити с тим незадовољни”, јер је постављена „основа да се револуционарање наших односа и свијести даље настави”,¹ Добрица Ћосић је, негативно оцењујући савремену културну климу, рекао: „Сигурно је само да сви имамо много разлога за незадовољство. Петнаест година је прошло, а мало смо урадили”,² као што је и Петар Шегедин, прикључујући се Ћосићевом нерасположењу, истакао: „Од ослобођења до данас прошло је већ више од 16 година. Не видим да смо у том погледу учинили много”.³ Тражећи узроке неповољног културног стања, Ћосић и Шегедин су упозоравали на обнову националистичких сентимената у незрелој политичкој свести млађих нараштаја, док је Ели Финци кривца препознао у чињеници да југословенска уметност – за разлику од политике и економије које су у идеји самоуправног система откриле стратегију просперитета – није нашла адекватну формулу свог социјалистичког напретка.⁴

1 Predrag Vranicki, „Kultura i socijalizam”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1527.

2 Dobrica Ćosić, „Dobrica Ćosić”, Intervju vodio J. P., *Telegram*, II, 39, 1961, 16.

3 Petar Šegedin, „Problemi naše kulture danas (skica za jedan esej)”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1474.

4 V. Eli Finici, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1434.

Премда су у први план ових дискусија најчешће избијала питања о културном статусу националних традиција, чак и онда када нису била предвиђена тематским оквирима организованих разговора, велика пажња посвећивана је и проблемима који су се дотицали демократизације културе, положаја књиге у измењеним тржишним условима, негативних последица техничког напретка, јаза између *високе* и *масовне* културе, као и неумерене производње кича и шунда. Нагли технички развој врло брзо је открио своје наличје и указао на чињеницу да постоје и прог्रेसи који не револуционишу свест, већ је воде у друштвено отуђење и културну регресију. Светозар Петровић тако запажа да је „сувремена техничка цивилизација изневјерила наде које су се у њу полагале, што је ослобађајући човјеку у повијести никад раније познато обиље слободног времена уједно нашла начина да му то исто слободно вријеме неплодно отуђи”⁵ као што и Јуре Каштелан примећује да су „кинематограф, радио и телевизија, грамофонска плоча и нова штампарска техника измијенили класични карактер читалачке и умјетничке публике”, због чега је биоскоп постао „мјесто забаве и одмора, а не мјесто активног стваралачког судјеловања гледаоца”⁶. Отуда ће и Вјенцеслав Рихтер, слажући се са претходним говорницима, указати да „Транзисторско-телевизијске и аутомобилистичке сабласти умртвљују дух или одвлаче пажњу нашег човјека од вреднијих преокупација”, али и упозорити да се „већ сада намеће питање како утјецати на човјека да остане господар над стварима као средствима за обогаћење живота”⁷.

5 Svetozar Petrović, „Neophodnost razgovora o kulturi (Uvodne napomene)”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1398.

6 Jure Kaštelan, „Dijalog s knjigom”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1423.

7 Vjenceslav Richter, „Homogenost kulturnog medija”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1443.

Међутим, у интелектуалном отпору времену „у којем су аутомобил и фрижидер надомјестили филозофију и умјетност”⁸ не би, како сматра Рихтер, ваљало препознати „конзервативни апел против прогреса и тековина технике”, већ опомену да нова средства „треба научити употребљавати као активно културно биће, тј. да није довољно свладати само њихово техничко руковање”⁹.

Дакле, уместо да материјални развитак, како се дотад веровало, уроди „културним” резултатима,¹⁰ десило се нешто сасвим супротно: индивидуалне стваралачке снаге заостајале су за техничким прогресом у толикој мери да се у „редовима умјетника и интелектуалаца” настанило осећање потиснутости и деградираности.¹¹ Из наречених увида није само проистекло сазнање да јачање материјалне базе не доводи нужно до напретка културе, него је и разбијена илузија да социјалистичка структурираност друштва неминовно значи и просперитет стваралачких делатности.

Ни на тржишту књига ситуација није била повољнија. Суочени са последицама подвлашћивања књижевне продукције тржишним законима понуде и потражње, поједини друштвено ангажовани интелектуалци – попут Добрице Ћосића, Влатка Павлетића и Оскара Давича – подсећали су на то да постоје „књиге чије вредности [...] никако не могу да се одреде новцем као еквивалентом”¹² односно да „нису увијек најпотребније књиге оне које су највише тражене”¹³ те да не би требало да нас брине

8 Antun Šoljan, „O intelektualcu danas”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1502.

9 Vjenceslav Richter, „Homogenost kulturnog medija”, 1444.

10 Vanja Sutlić, „Naša filozofska situacija”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1468.

11 Vlatko Pavletić, „Uvod u razgovor o socijalističkoj kulturi”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1431.

12 Dobrica Ćosić, „Dobrica Ćosić”, 16.

13 Vlatko Pavletić, „Uvod u razgovor o socijalističkoj kulturi”, 1437.

оно што се у књижарама највише купује, него оно што није ни доспело до продајног излога јер није испунило комерцијалне критеријуме.¹⁴ Као што технички напредак није довео до духовног процвата, него до обезвређивања смисаоно захтевнијих стваралачких подухвата, тако ни демократизација културе није резултовала досезањем до виших нивоа образовања него опадањем естетског укуса и доминацијом различитих облика масовне забаве. Описујући велики раскорак између апстрактне, самозагледане и друштвено неангажоване модерне уметности и ширих слојева уметничке публике, Александар Флакер је истакао да „с једне стране зјапе празнином изложбе нашег сувременог сликарства, књиге, посебно наших сувремених и 'модерних' писаца, гомилају се у складиштима књижара – непочитане”, док у исто време

„нови 'потрошачи' културе остају на сликарском кичу против којег се увијек изнова безуспјешно боримо, чита се још увијек Загорка или криминални роман у наставцима (без кога као да не може бити наша дневна штампа), а у музици се задовољавамо лаганим, забавним 'шлагерима', гласовима 'урлатора' или каванским 'народним' пјесмама”¹⁵

На који начин би се могао залечити описани културни несклад? Како уметнички вредним творевинама омогућити праведнији положај на тржишту? Одговарајући на ова питања, учесници дискусија нису испољили мисаону оригиналност нити досегли до конкретнијих решења, већ су углавном остајали у равни детекције проблема и понављања начелних социјалистичких гледишта. Вјенцеслав Рихтер, Зора Дирнбах

14 Oskar Davičo, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1430.

15 Aleksandar Flaker, „Veliki raskorak”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1414.

и Оскар Давичо били су, рецимо, сложни у ставу да се „културни узраст једне средине може остваривати само приближавањем публике правим и аутентичним уметничким дјелима свог времена”,¹⁶ док је Младен Шкиљан у понуђеној формули – према којој се „’маса’ на ’нижим’ облицима одгајају и уздижу степеницу по степеницу, и тако се припрема њихов пријем у друштво одабраних” – препознао остатке елитистичког разумевања уметности, што је, закључиће овај аутор, апсурдна појава „у друштву које изграђује социјалистичке односе”.¹⁷ Једини теоријски нијансиранији, мада тешко остварив начин превазилажења јаза између високе уметности и ширих читалачких кругова понудио је Александар Флакер, заложивши се за неку врсту синтезе између модерничког изражајног богатства и нетенденциозне бриге за савремене друштвене токове.¹⁸

„Традиције опасне по живот”

Када је, након дугих полемика вођених током педесетих година, у књижевној јавности коначно одбачен социјалистички реализам, окончан сукоб такозваних реалиста и модерниста, и уметничком стварању додељен извесни степен аутономије (мада је догматизам ипак опстао преселивши се на модернију адресу), онда се уклопивост националних традиција у југословенски контекст указала као један од најважнијих културнополитичких проблема. На такво тематско усмерење јавних дебата утицало је и нагло развејавање доскорашње

16 Vjenceslav Richter, „Homogenost kulturnog medija”, 1447; v. Zora Dirnbah, „Dva puta, jedan cilj”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1404; Oskar Davičo, „Naše književne teme”, 1442.

17 Mladen Škiljan, „Nesporazumi oko poetskoga i poetski nesporazumi”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1493.

18 V. Aleksandar Flaker, „Veliki raskorak”, 1417.

илузије да култура узраста упоредо са материјалним и технолошким напретком друштва, због чега је динамика културног развоја почела да се сагледава не само у односу према прогресивним потенцијалима садашњице, него и у односу према традицијским садржајима прошлости. Отварајући расправу у *Нашим њемама*, Светозар Петровић је, као један од уредника и иницијатора дискусије, приметио да су се управо проблеми традиције и националних мотива, иако неспоменути у редакцијском уводнику, нашли у средишту многих прилога, као и да је читава скупина питања о слободи стварања изгубила свој некада велики значај, јер су „прагматизам и кратковиди политички утилитаризам, ждановштина и склоност административним рјешењима у сфери културе” изгубили ослонац у нашој друштвеној средини, па се „борба против њих чини данас редовито депласираном”.¹⁹ Дакле, питање националних традиција се у жижу књижевног живота није вратило под притиском партијског налога или тренутног политичког интереса, већ на један спонтан и готово органски начин: као аутентична потреба културе да се – тежећи вишем стадијуму самосвести – суочи са скрајнутим садржајима и, упуштајући се у област деликатнијих појава, посвети расветљавању потискиване идеолошке nelaгоде.

Да би се потпуније разумео статус српских националних мотива унутар социјалистичког културног оквира, ваљало би се најпре запитати на који је начин југословенска интелектуална елита схватала појам традиције? Угрубо речено, аутори чија су гледишта била чвршће везана за обзорја владајуће идеологије – попут Добрице Ћосића, Ива Франгеша и Петра Шегедина – традицију су посматрали под сенком троструке сумње, оптужујући је

19 Svetozar Petrović, „Neophodnost razgovora o kulturi (Uvodne napomene)”, 1394–1395.

за (1) *назадносћ*, будући да се опире прогресу; (2) *субверзивносћ*, због тога што у савременост уводи превазиђене и штетне идеје; (3) *конформизам*, јер ствараоцима нуди окриље класне привилегованости. Сматрајући да је уметнички традиционализам „највише распрострањен облик конформизма”, али уважавајући чињеницу да апсолутни прекид с традицијама није могућ и да чак и оспоравање наслеђа прошлости подразумева успостављање односа с њом, Иво Франгеш је подсетио да револуционарни културни светоназори подразумевају „будност да се (лоша) традиција не повампири и настојање да се (добра) традиција учврсти, обогати, усаврши”²⁰

Овде ваља запазити да су *добро* и *лоше* као универзалне моралне категорије преведене из етичког у идеолошки домен значења, како би постале подложне арбитрарним проценама комесарски настројених појединаца који их, кријући се иза застора бриге за правце културног развоја, користе у сврху огољених политичких интереса. Франгешово подозрење према традицији проистиче из уверења да је реч о специфичном симболичком каналу којим се у нову, револуцијом обликовану савременост, кријумчаре идеолошки неприхватљиви садржаји који успоравају општи прогрес, јер „нема угоднијег става од уљуљкивања традицијом (када нам она зајамчује материјална класа права), нема опаснијег робовања бесадржајним традиционалним митовима који се супростављају незадрживом кретању напријед”²¹

Негујући револуционаран поглед на традицију, а антидогматски став према револуцији, овај хрватски академик је, позивајући се на Марксово учење, у главне културнополитичке задатке уврстио труд да се

20 Ivo Frangeš, „Problem tradicije u našoj socijalističkoj kulturi”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1418, 1419.

21 *Ibid*, 1418.

јучерашњица присили „да ради за сутрашњицу”, као и потребу да се такозвана *traditio jugoslavica* интелектуално уобличи и понуди свету.²² Дубоко укорењен идеолошки анимозитет према садржајима културно-историјског наслеђа можда је најупечатљивије изразио Петар Шегедин када је, забринут због политички негативних утицаја са којима би млађи нараштаји могли да се сусретну, упозорио да је југословенска друштвена ситуација потенцијално трагична, јер су „наше традиције понекад [...] опасне по наш сувремени живот”.²³ Свесни да је и револуционарном друштву неопходно прикључивање извесним традицијским токовима, интелектуалци комунистичког кова су настојали да слику културно-историјског наслеђа представе тако да националне садржаје потисну у корист социјалистичког духа и интернационалистичких стремљења, како би могли да – под кринком универзалних идеја, а на подлози идеолошки редукованог погледа на прошлост – огласе хуманизам као једину човекову традицију.²⁴

Међутим, насупрот идеологизованом мишљењу поменутих аутора, у јавности су се могли чути и гласови књижевника који су – дискретно се излажући утицајима елиотовских идеја – о традицији промишљали на слободнији и разборитији начин. Тако је, рецимо, Зоран Мишић указивао на то да „прави смисао традиције могу разумети само они који су одбили да се покоре мрачњачком традиционализму, али се нису дали завести ни скоројевићким модернизмом”,²⁵ те да „права модерна уметност не раскида са традицијом”, већ је „штити од

22 *Ibid.*, 1420–1421.

23 Petar Šegedin, „Problemi naše kulture danas (skica za jedan esej)”, 1477.

24 V. Ivo Frangeš, „Problem tradicije u našoj socijalističkoj kulturi”, 1418.

25 Zoran Mišić, „Savremenost i tradicija”, *Danas*, I, 14, 1961, 17.

заборава, отима је из бездушних руку технократије и хладних чељусту машине”,²⁶ док је Петар Џаџић у исто време истицао како „нико од озбиљнијих теоретичара, естетичара или историчара није у стању да порекне, и не пориче, живу, динамичну моћ традиције, њену уску повезаност са оним што зовемо тренутком садашњости”.²⁷

**„Не заклињем се да сам имун
од националистичких бацила”**

Полемика Душана Пирјевеца и Добрице Ћосића јавности је представљена као разговор „од ванредног идејног значаја за наш културни живот и односе међу југословенским националним културама”,²⁸ што се показало тачним јер су се одјечи ове дискусије могли лако препознати у потоњим дебатама вођеним како у хрватским *Нашим ѿемама* тако и у српском *Делу*, *НИН*-у и *Видицима*. Желећи да се одбрани од Пирјевчевих оптужби за централистички однос према републичком устројству југословенске државе, Ћосић је објавио текст „О савременом несавременом национализму”, у којем је, образлажући своје политичке ставове, имплицитно описао и властиту визију социјалистичке културе.

У средиште југословенског културног поретка овај аутор је поставио идеју равноправности свих народа, чијим би се неговањем фаворизовале општечовечанске вредности и интернационалистичке тежње. Међутим, да би се социјалистички ваљани чиниоци југословенске културе могли континуирано подстицати и развијати, неопходно је било заједничким напорима сузбијати све идеолошки неприхватљиве садржаје. Нагласивши да се

26 Zoran Mišić, „Poezija i tradicija”, *NIN*, X, 469, 1960, 11.

27 Petar Džadžić, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1454.

28 „Nacionalne kulture u socijalizmu (diskusija)”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1396.

онај који „своју националну свест не идентификује са социјалистичком свешћу” не може сматрати револуционаром „без обзира на своју политичку биографију и декларације”,²⁹ јер није ништа друго до националиста и реакционар, Добрица Ћосић је, подижући тон и температуру свог излагања, национализам означио као опасност која не само што штети општем културном развоју него и прети опстанку југословенске заједнице. Стога је, поентираће писац *Корена*, неопходна бескомпромисна борба против „субјективних носилаца савременог несавременог национализма”, која мора бити заснована на објективној и револуционарној критици „своје нације и њене културе”, јер се без тог „хуманистичког односа не може искрено и стваралачки служити ни култури свога народа, ни њеној интернационалистичкој хуманизацији, ни братству и јединству”.³⁰ Идеја да је националну свест нужно ослободити реакционарних и субверзивних сенки, и прожети је социјалистичким духом, наметала је питање: *какав је дио Ћосићев однос према власитијој нацији и култури?*

Као што је Пирјевец у одговору на спорни интервју српског писца повремено напуштао полемичку дикцију и залазио у тон дифамације, тако је и Ћосић говорећи о национализму користио изразе који нису служили само идеолошком оспоравању, већ и једној врсти дехуманизације: „Видите ли те српске, хрватске и словеначке вампире, видите ли да многи немају бркове и браду? Младе, мусаве неке утваре. Ове брадате ће, ипак, морати да поцркају једног дана, али ове, ове што расту...”³¹ Да у оваквом отпору према национализму пребива нешто дубље од идеолошких разлика – што задирући у раван

29 Dobrica Ćosić, „O savremenom nesavremenom nacionalizmu”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1422.

30 *Ibid*, 1411.

31 Dobrica Ćosić, „Dobrica Ćosić”, 16.

личних одбојности говор прожима емоционалним набојем, а аутора доводи на границу гађења – сведоче реченице у којима је Ћосић предмет свог политичког неслагања метафорички изједначавао са прљавштином и болестима: „Не заклињем се да сам имун од националистичких бацила. Та пошаст харала је нашем историјом и нашим животима, атмосфера је још загађена, ветрови доносе те бациле са свих страна света, удишемо их, њихов вирус је у нама”.³²

Оспоравајући Пирјевчеву оптужбу за централизам, Ћосић је истакао право на слободан и самосталан развој националних култура као основни принцип на којем би требало да почива унутрашња хармоничност југословенске заједнице, а онда се оштро супротставио ономе што је сматрао највећом претњом по идеју равноправности: „националистичко[м] комплекс[у] супремације српске културе” и „шовинистичко[м] комплекс[у] националне самодовољности ’угрожених култура”.³³ На овом месту би ваљало застати и уочити присуство једне дискретне игре именовања и неименовања, која ће имати далекосежне рефлексе у комунистичком културнополитичком третману српске националне свести и традицијског наслеђа. Наиме, када је Ћосић поменуо националистичку супремацију, онда је српска култура експлицитно именована, а када је пажњу преусмерио на шовинизам супротне стране, онда не само што је одједном изостало именовање, те су субјективни носиоци таквих кретања анонимно одређени као „угрожене културе”, већ је и тај *безимени* шовинизам делимично оправдан тако што је представљен као реакција на – знаковима навода само донекле оспорено – осећање угрожености. На тај начин дискретно је сугерисано да су друге културе

32 Dobrica Ćosić, „O savremenom nesavremenom nacionalizmu”, 1406.

33 *Ibid*, 1405.

шовинистичке зато што су угрожене, из чега происходи да не би биле такве када би нестало опасности која им прети, док је супрематизам српске културе приказан као њено инхерентно и, што је можда још важније, непоправљиво својство.³⁴ Ђосићева културнополитичка замисао се, како видимо, већ на првом кораку указује као парадоксална, јер покушава да се бори против неравноправног положаја југословенских народа тако што националне културе и сама неравноправно третира.

Описану асиметрију, која показује да српски народ има другачији статус у односу на остале народе Југославије, Ђосић је изградио на подлози званичног комунистичког разумевања трагичног историјског смисла 1941. године. Ако је, како се у наставку текста тврди, „за национално угњетаване југословенске народе година 1941. била и прижељкиван завршетак њихове потлачености, за српски народ је 1941. била крвава казна и најсвирепија освета, јер је српска буржоазија у спрези са хрватским и словеначким профитерима тлачила све југословенске народе”³⁵ При сусрету са оваквом констатацијом нужно је поставити питање због чега је српски народ морао да претрпи освету због *ирехова* српске буржоазије, док Хрвати и Словенци нису морали бити кажњени, иако су у тлачењу југосло-

34 Овај став Ђосић ће потврдити и следећим поређењем: „Као што појаве српског национализма изазивају и подстичу шовинизам у осталим југословенским нацијама, уз праведан и прогресиван отпор социјалистичких снага у тим нацијама, исто тако и њихови национализми храбре и хране српски шовинизам” (*Ibid*, 1420). Како видимо, српски национализам се поново приказује као покретач негативних међунационалних односа јер *изазива* друге шовинизме, док национализам осталих југословенских нација, будући реактиван, само *хран*и и *храбри* већ постојећи српски шовинизам. Идеолошка матрица је, дакле, истоветна: национализам испољавају сви, али је кривица приписана само једној страни.

35 *Ibid*, 1411–1412.

венских народа, како се наводи, учествовали и хрватски и словеначки профитери? Другим речима: зашто се у наведеној историјској претпоставци српска буржоазија поистовећује са Србима, а хрватски и словеначки профитери раздвајају од народа којима су припадали? Шта пребива у корену описане разлике? Схватање српске буржоазије као некаквог наследног проклетства које се расуло по читавом народу, због чега је 1941. године у целини морао бити кажњен, служило је као поткрепљење комунистичке идеологеме о српској кривици, која је чинила једну од главних окосница титоистичког уређења југословенских међунационалних односа.

Уместо да поглед на савремене друштвене појаве буде утемељен на пажљивом тумачењу богатог историјског искуства, овде су – под дејством својеврсне политичке инверзије – повесни догађаји тенденциозно интерпретирани тако да, огрешујући се о истину, постану аргументацијски прилог једној идеолошкој поенти. У последице оваквог историјског кривотворења ваљало би убројати и то што је – за разлику од *осећања* угрожености других народа, које је уважавано толико да је њиме оправдаван шовинистички ресантиман – природа стварног српског страдања ублажавана контекстуалним увођењем појма *казне*, како би свест о истинској угрожености била трајно запречена жигом кривице. Дакле, политичка кривица буржоазије је преиначена у егзистенцијалну кривицу народа, чиме су припремљени услови да се колективна несрећа представи као заслужена.

Да је Ћосићев поглед на историјску судбину српског народа био деформисан жељом да се зарад идеолошког интереса спрегну лажне симетрије између Срба и других народа Југославије, сведоче и следећа два примера. Пратећи такт који је Јосип Броз Тито успоставио 12. маја 1945. године, када је рекао: „Ако су Хрвати имали

усташе, онда су Срби имали четнике”³⁶ Добрица Ћосић је деценију и по касније истакао да национални интереси не би требало да нас спречавају у вршењу хуманистичког задатка: „да казујемо истину о својој историји, да искажемо истину о својим усташама, својим четницима, својим белогардејцима и осталим облицима националног зла”³⁷ чиме је не само наставио да негује вештачки уобличену једнакост између усташа и четника, коју Мило Ломпар назива *асиметричним симетризмом*,³⁸ него је и припремио полазиште за једно још теже огрешење о историјску истину. Наиме, говорећи о нацији као феномену који људе лишава стида и савести и омогућава им да врше злочине без осећања кривице, Ћосић је, мислећи на следбенике немачког национализма, рекао: „Јер су они, или њихови сународници у националној униформи под националном заставом, са националном химном, вршили покоље других народа, подизали крематоријуме, истребљивали Јевреје, Русе, Украјинце, Пољаке, Словенце, Србе, Хрвате, и друге”³⁹ и тиме страдање српског народа под немачком чизмом – народа који је једини убијан по злогласној квоти *с̄то за једноі* – тенденциозно и сасвим непропорционално изједначио са жртвама које су поднели други југословенски народи. Како видимо, установљавање лажне једнакости између усташких и четничких злочина добро је послужило да се у наредном кораку систематично реализованог идеолошког прекрајања историје лакше огласи подједнако кривотворна симетрија између страдања Срба и Хрвата.

36 Мило Ломпар, *Дух самојорицања*, Београд: Евро-Ћунти, 2014, 425.

37 Dobrica Ćosić, „Nacija, integracija, socijalizam”, *Delo*, VIII, 2, 1962, 150.

38 В. Мило Ломпар, *Дух самојорицања*, 425.

39 Dobrica Ćosić, „Nacija, integracija, socijalizam”, 150.

Сагледавајући феномен национализма кроз призму снажног идеолошког анимозитета и изразито негативне личне афектације, Ћосић је истакао да „српска нација спада у категорију тзв. 'нација са историјским правима', које у политичким односима са мањим и етнички сродним народима увек испољавају тенденцију 'уједињења', али уједињења као асимилације”, да би потом дошао до једног крупног и идеолошки знаковитог закључка: „Та чињеница даје српском национализму у југословенским оквирима друштвено најопаснији облик”.⁴⁰ Реч је, наиме, о тврдњи која директно проиходи из идеје о српској кривизи, и која је, с једне стране, значењски кореспондентна са уверењем Петра Шегедина „да ће онима који буду жељели створити југославенско јединство” бити најтеже с косовским митом,⁴¹ али и, с друге стране, готово истоветна каснијим ставовима оних интелектуалаца – попут Марка Никезића или Латинке Перовић – који су били главни представници комунистичке струје супротне Ћосићевој. Тако ће, рецимо, поменута историчарка, у улози секретара Централног комитета Савеза комуниста Србије, равно десет година након Ћосићевог закључка, на недвосмислен начин поновити: „великосрпски национализам је најопаснији”,⁴² као што ће и Драгослав Марковић у мају 1972. године нагласити да националистичка опасност „када се дешава у Србији има далеко веће последице него када се дешава на другом месту”.⁴³ Како видимо, мисао о томе да су сви национализми опасни, али да је српски национализам најо-

40 Dobrica Ćosić, „O savremenom nesavremenom nacionalizmu”, 1418.

41 Petar Šegedin, „Problemi naše kulture danas (skica za jedan esej)”, 1485.

42 Zdravko Vuković, *Od deformacije SDB do maspoka i liberalizma*, Beograd: Narodna knjiga, 1989, 509.

43 *Ibid.*, 664.

паснији – коју Мило Ломпар с разлогом назива једном од главних формула титоизма – подједнако је пребивала у мишљењу и догматских и либералних представника комунистичких елита, и као таква представљала једну од важнијих окосница укупне партијске доктрине.

Имајући у виду Ћосићев жустар и идеолошки искључив однос чак и према назнакама националистичких амбиција – који га је навео да цинички досетљиво устврди како Срби осећају моралну дужност „да уједињењем усређују друге нације”,⁴⁴ али и да самоуверено пропише следећу идеолошку условност: „Ко данас историјски и друштвени смисао културног стваралаштва своје нације не види у социјалистичком зближавању са свим југословенским народима, а онда и са свим народима света, тај је традиционални буцаклијски националиста и реакционар”⁴⁵ – не би требало да нас чуди што је овај анти-традиционалистички настројени писац у настојањима савремене српске културе да афирмише културне вредности средњег и новог века наслутио опасност од појаве *йоейтској срдовања* и кријумчарења *срїстївујуишче мејаломаније*.⁴⁶ Дакле, према Ћосићевом културнополитичком резону, афирмација националне културе је прихватљива само у оној мери у којој је саображена са југословенским смислом и интернационалистичким тежњама, а сваки други приступ историји властите културе не само што буди сумњу, већ и самог актера таквих интерпретација преводи у домен реакционарства и национализма.

Како је практично изгледала примена оваквих гледишта, и на које је све начине спровођена та идеолошки срачуната игра именовања и неименовања, могла би да посведочи, с једне стране, Ћосићева тврдња, изречена при

44 Dobrica Ćosić, „O savremenom nesavremenom nacionalizmu”, 1418.

45 *Ibid*, 1422.

46 *Ibid*, 1419.

самом крају полемике са Пирјевцем, да „без Југославије, Шиптари не би ступили у цивилизацију и социјализам, већ би били истребљивани са ’ српског Косова и Метохије’”,⁴⁷ у којој у очи највише упада то што је израз *српско Косово и Метохија* обележен наводницима, а са друге, садржај низа текстова који су југословенски писци након посете Косову и Метохији објавили у *Полијици* 1959. године.

Колективни одлазак на прославу поводом десето-годишњице излажења приштинског часописа *Jeta e re* (*Нови живој*), Добрица Ћосић, Милан Богдановић, Александар Вучо, Тамил Сијарић и Скендер Куленовић су искористили да одрже и неколико књижевних вечери у Ђаковици, Пећи, Призрену и другим местима. Међутим, делећи своје путописне утиске са читаоцима *Полијице*, готово сви побројани књижевници су поменули Дечане, Грачаницу и Пећку патријаршију као врхунце културних вредности, али нико у свом чланку ниједном није употребио реч Србин или српски. Идеолошки срачунато прећуткивање или забашуривање ноторних чињеница посебно је упадљиво у реченицама у којима се на месту где би се очекивао израз припадања српском народу нашла нека неприкладно неутрална конструкција. Такви се примери уочавају када, рецимо, Ћосић каже: „Тешко ми је да поверујем да се вишевековна стваралачка снага *овој дела свети*а скаменила у монументу Дечана издахнула у таласању Грачанице, изгорела са фрескама Пећке патријаршије, пре-свисла у тузи шиптарске песме”⁴⁸ или када Скендер Куленовић, описујући јесењи пејзаж, укаже на Грачаницу „која ту стоји као надахнута, непоновљива поема једне свјетске антологије”.⁴⁹ Избегавајући сваки помен српског наци-

47 Dobrica Ćosić, „Nacija, integracija, socijalizam”, 163.

48 Добрица Ћосић, „Грунуће велика реч”, *Полијица*, LVI, 16610, 1959, 17.

49 Скендер Куленовић, „Љепша је стварност”, *Полијица*, LVI, 16610, 1959, 17.

оналног, историјског и културног присуства, поменути писци су, стварајући утисак да на Косову и Метохији живе само Шиптари, у први план истурали позитивне тековине социјалистичке револуције и властити понос што се могу назвати Југословенима.

Након читања ових *Полиџикиних* пригодних, али политички парадигматичних путописних чланака постаје јасно због чега је писац *Корена* у расправи са Душаном Пирјевцем израз *српско Косово и Метохија* маркирао знаковима навода, као и каквим је садржајима испуњена историјска свест која има моћ да књижевно стварање претвара у *йоејско срдовање*. Наиме, када се српски поглед на средњовековно наслеђе прожме социјалистичком визијом, он треба да – следећи путању задату Ђосићевом културнополитичком рецептуром – буде лишен српског предзнака и пресвучен у идеолошко рухо југословенства, како би се таквим избегавањем именована направило довољно места да се у центар пажње постави национална и културна афирмација тог, како Ђосић каже, „дивног, пркосног и трагичног шиптарског народа”, који долази „са дна свих лествица цивилизације” и, ношен снагом социјалистичке револуције, ступа у „југословенску заједницу култура”.⁵⁰

Како нам наведени примери показују, српска традиција је почетком шездесетих година била обележена снажним идеолошким предразумевањем које се артикулисало на два начина. Први се огледао у истицању високе вредности појединачних садржаја стваралачких тековина – као што су Дечани, Грачаница и Пећка патријаршија – али без именована националне културе којој наслеђе припада. Реч је, наиме, о *неименовању* које је било увод у потоње покушаје *йреименовања* културно-уметничке баштине, односно начин да се оно што је

50 Добрица Ђосић, „Грунуће велика реч”, 17.

идеолошки неприхватљив садржај временом преиначи у оно што је идеолошки употребљиво средство. Други вид артикулације нареченог предубеђења препознавао се у чињеници да је високо вредновање садржаја српске културе постајало сумњиво и проблематично, односно проглашавано за израз национализма и реакционарства, кад год је остајало у спреси са истином свог имена. Отуда је сваки покушај српског културног и историјског само-разумевања унапред осујећиван оптужбама за *йоейско србовање и срйстйвујушчу мејаломанију*.

Полемика између Добрице Ћосића и Душана Пирјевица постаће својеврсна тематска и политичка подлога на којој ће се развити и неколико потоњих интелектуалних дебата, јер ће речи поменутих актера имати одјека у ставовима бројних дискутаната у *Нашим йемама*, *НИН-у*, *Делу* и *Видицима*. Насловом Ћосићевог текста послужиће се, рецимо, Марко Ристић у оптужби Зорана Мишића за склоност ка *савременом несавременом национализму*, због чега ће овај критичар морати да брани и косовско опредељење од различитих злоупотреба, али и себе од у то доба доста тешких и потенцијално опасних идеолошких инсинуација. Јавна расправа Добрице Ћосића и Душана Пирјевица рефлектовала се на евидентан начин и у уводном тексту дебате у *Видицима*, будући да је уредник Љубомир Симовић, желећи да најави традицију као једну од главних тема предстојеће дискусије, нагласио како је полемика српског писца и словеначког интелектуалца дала посебно важну димензију овом питању. Карактеристичне одлике Ћосићевог емоционално обојеног и реторички стилизованог говора о национализму могу се препознати у изражавању појединих учесника дискусије у *Нашим йемама*, попут Петра Шегедина, Ива Франгеша и Томислава Ладана, који су, реферишући о сличним проблемима, били склони да се користе фигуративним значењима буба и вампира, и

да зарад веће експресивности употребљавају категорије здраво–болесно, чисто–нечисто. Такође, за немали број прилога објављених у оквиру дебата у *Нашим ѿемама* и *Видицима* могло би се рећи да су сачињени под утицајем ћосићевских антитрадиционалистичких гледишта, или да су им макар у приличној мери саобразни.

Национални мит:

**„повод за нове несреће” или
„заједничко вриједносно сидриште”**

Иако је дискусија у загребачком часопису *Наше ѿеме* окупила велики број интелектуалаца, тематски се дотичала малтене свих важних културних проблема тога времена, и простирала на више од сто седамдесет страница густо штампаног текста, највише пажње је – судећи према одјеку који је имао у каснијим књижевним дебатама – привукао прилог Петра Шегедина, у којем се овај хрватски књижевник, размишљајући о улози косовског мита у српском народу, запитао да ли је можда и Југославији неопходна једна општеприхватљива митска прича, која би била стожер успостављања дубљег симболичког јединства међу југословенским народима. Откуд афирмативан поглед на идеју мита усред доба које почива на материјалистичким светоназорима, интернационалистичким тежњама и надом у општи прогрес, а на облике митског мишљења гледа као на изразе свести заостале на нижим ступњевима развоја? Петар Шегедин није био јеретички настројен у односу према постулатима комунистичке идеолошке догме, али је, стрепећи не само од разарајућег утицаја националних митова, који „увијек могу – кад им се пруже ’прилике’ за то – постати поводом за нове несреће”,⁵¹ већ и од спољнополитичке неиз-

51 Petar Šegedin, „Problemi naše kulture danas (skica za jedan esej)”, 1484.

весности изазване сукобом са Информбироом, постао свестан чињенице да је једну земљу тешко одржати само на материјалним снагама војне, полицијске и политичке организације, због чега је неопходно изнаћи „једн[у] заједничк[у] народн[у] осовин[у] за нашу земљу”, која ће бити основа државног континуитета и темељ вредносног поретка југословенске заједнице.⁵²

Управо таква замисао навела га је да – још откад му је Мирослав Крлежа 1950. године „прочитао своју концепцију Југославенске изложбе у Паризу”⁵³ – у богумилству препозна потенцијалну митску грађу која би могла да постане „заједничко вриједносно сидриште у нашој повијести из којег бисмо могли да критички освијетлимо све наше митове и гдје бисмо могли усидрити наш југославенски народни и државни мит”.⁵⁴ Размишљајући о богумилству као миту који би могао бити идеолошки користан кад би постојао, Шегедин је пажњу преусмерио на Косово као мит који не може бити идеолошки употребљен иако постоји. Од тог часа његов есејистички прилог културнополитичкој дискусији почиње да се развија на подлози својеврсне интелектуалне тензије између тумачења косовске традиције, која је аутентична, жива и снажна, а уз то и негована у стваралаштву појединих савремених песника, али у исто време и неуклопива јер је исувише српска да би могла постати југословенска; и размишљања о богумилству као митској причи која би се теоријски могла саобразити са симболичком основом југословенске заједнице, али се, како и сам аутор признаје, не би могла остварити, јер је исувише слаба, апстрактна и са марксистичког становишта непотребна.⁵⁵

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*, 1485–1486.

55 *Ibid.*, 1486.

Хрватски књижевник је, како видимо, раздвајао изворни косовски мит од његових идеолошких (зло)употреба, што га у приличној мери диференцира од учесника осталих дискусија, посебно оне у *Видицима*, који не само да нису разумели разлику између првобитних митских садржаја и каснијих политичко-манипулативних преобликовања, него су управо на том неразликовању изграђивали свој негативни однос према косовској традицији. Међутим, када Шегедин устврди како ће „онима који буду жељели створити југославенско јединство у правом смислу, бити најтеже с вашим митом”,⁵⁶ тада се тон његовог говора о српској традицији мења, јер се косовски мит не указује више само као неуклопив, него и као опасан по југословенско јединство. Управо овакви примери показују колико је социјалистички културни поредак био ригидан и ускогруд, јер није имао довољно унутрашње сигурности да у неприлагодљивим појавама види нешто друго осим субверзивне претње. Из тог разлога између онога што је подложно политичкој асимилацији и онога што се опире утапању у постојећи идеолошки хоризонт није могло бити слободног простора, а камоли простора слободе.

Тренутак у којем се хрватски интелектуалац на још један начин огрешује о истину косовског опредељења јесте моменат када укаже да је реч о миту који се углавном изграђивао у борби са муслиманима.⁵⁷ Иако се косовско предање зачело у дотицају српске војске и турских завојевача, симболичко значење Лазаревог опредељења се – будући неодвојиво од категорија *жртве* и *слободе* – у историјском искуству српског народа понављало без обзира на то која је сила претила колективном опстанку. Управо са тих разлога, Зоран Мишић ће, говорећи о

56 *Ibid*, 1485.

57 *Ibid*.

повесном распростирању косовског опредељења, спрегнути непрекинуту историјску нит која сеже од Боја на Косову до Двадесетседмомартовских демонстрација, и истим етосом повезује похвалне речи које патријарх Данило III на самом измаку XIV века упућује кнезу Лазару и семантику поклича против Тројног пакта, што су се београдским улицама разлегали 1941. године.

„Вратимо се самом извору”

Да је питање о уклопивости националних традиција у надређене оквире југословенске културе почетком шездесетих година била тема која је – као што су полемика Ђосића и Пирјевица и дискусија у *Нашим темама* већ показале – попут некаквог магнетизма привлачила учеснике различитих дебата да се о њој књижевнотеоријски и културнополитички изјасне, потврдила је и расправа између Марка Ристића и Зорана Мишића, која је отпочела као диспут о поезији Растка Петровића, али се њено проблемско тежиште врло брзо преместило у шире и осетљивије поље разматрања односа између косовског мита и српске књижевности. До померања полемичког фокуса дошло је са више разлога. Најпре због тога што је Мишић желео да одговори на директно питање Марка Ристића, које је уједно било и идеолошки тешка, иако сугестивно изречена оптужба,⁵⁸ те је наречену намеру обзнанио већ поднасловом свог текста; али и због тога што је тема симболичког смисла и политичке употребљивости косовске традиције била у том тренутку врло актуелна и прилично

58 В. Јован Љуштановић, „Културно и духовно јединство света и 'косовско опредељење' у есејистичкој визији Зорана Мишића”, *Косово и Мейхоија у цивилизацијским токовима*, Међународни тематски зборник, књ. 2, ур. Валентина Питулић, Косовска Митровица – Београд: Филозофски факултет – Службени гласник, 2010, 360.

неразрешена, те је код дискутаната изазивала интелектуалну нелагоду и побуђивала полемичку страст.

Не само Ђосићева терминологија него и идеолошки стереотипан поглед на српску традицију одразили су се у речима којима је Марко Ристић, употребивши синтагму *савремени несавремени национализам*, Мишићеву тврдњу да је Растко Петровић „у косовском опредељењу видео пут превазилажења својих биолошких и егзистенцијалних тегоба” критиковао као поетички превазиђено и политички неприхватљиво гледиште.⁵⁹ Након недвосмислено негативне идеолошке оцене говора о слојевима косовске традиције у делу песника *Откровења*, Ристић је, одајући се ужитку реторичког цинизма, подигао тон излагања и упитао: „шта је то уопште косовско опредељење?”⁶⁰ Међутим, таквим редоследом корака није му пошло за руком да Зорану Мишићу упуту пресудан полемички ударац, већ само да – откривши како није сигуран шта косовски мит јесте, али да га та *свијница* не спречава да издвојену појаву унапред подведе под *савремени несавремени национализам* – логички обеснажи властито становиште. Не увиђајући ништа проблематично у томе што му чин осуде претходи покушају разумевања, Марко Ристић је на еклатантан начин потврдио да му полемичка мисао није руковођења тежњом за истином него логиком дубоко усађених идеолошких предрасуда.

Као што је и Петар Шегедин био обазрив при употреби речи мит, знајући да се ради о идеолошки омраженом појму, па је истог часа покушао да оправда свој језички избор: „Рекао сам мит. Многима се то неће свидјети, али ја не налазим бољег израза. Концепција, поглед на свијет су

59 Марко Ристић, „Зависи и не зависи (О поезији! Првенствено о поезији Растка Петровића и то поводом једног непогодног повода. Чему и коме и у коју сврху и зашто, опет?)”, *НИН*, XI, 568, 1961, 9.

60 *Ibid.*

и превише интелектуалистичке формулације”,⁶¹ тако је и Зоран Мишић свој есеј отворио истичући колико је већ сами помен Косова зазоран чин, јер човеку који се осмели да тако нешто изустити прети опасност да му „на главу сруче и аутохтоно косовско млеко, и Видовдански храм, и причешће, и несавремени национализам, и Опленачку цркву, и краљевску амбасаду, и тамњан и измирну, ако не и нешто још много горе”.⁶² Управо стога је овај књижевни критичар, одговарајући на питање Марка Ристића, желео најпре да прочисти појам косовског опредељења од свих погрешних тумачења и идеолошких злоупотреба – било да долазе из монархистичких или комунистичких, националистичких или интернационалистичких, конзервативних или прогресивистичких кругова – како би читаоцима, задржавајући политички неутралну позицију, предложио симболичку суштину Лазаревог избора и указао на његове универзалне корене.

Уместо да прошлости, како Мишић поручује, прилазимо „с љубављу и са знањем”, наше се традиције непрестано обременују различитим неспоразумима.⁶³ Раскривајући последице непринципијелног односа према културном наслеђу – због којих су садржаји српске баштине обележени снажним идеолошким предразумевањем и тако трајно изопштени из окриља европских традиција – овај аутор је интелектуалну јавност оптужио за својеврсну интерпретативну хипокризију и позвао на самокритичко преиспитивање постојећих културнополитичких образаца:

„Унели смо у индекс својих омиљених књига највеће мистичаре света, али Момчила Настасијевића с прези-

61 Petar Šegedin, „Problemi naše kulture danas (skica za jedan esej)”, 1479.

62 Зоран Мишић, „Шта је то косовско опредељење (Одговор на једно питање Марка Ристића)”, *НИН*, XI, 569, 1961, 9.

63 *Ibid.*

ром одбацујемо. Отпутовали смо као Ренан у Грчку да се поклонимо Акрополу, али Хиландар нисмо ни споменули. [...] Знамо шта значи опредељење Антигоново, али се у чуду питамо: шта је то уопште косовско опредељење?”⁶⁴

Према Мишићевим књижевнополитичким увидима, главне шумове у сфери културне комуникације ствара, с једне стране, *назадњачко сџарашељство*, које је толико конзервативно у своме традиционализму да не налази излаз из бедема властите заосталости, а са друге, *најпредњачка немарносџ*, која се некритички одриче читаве прошлости како би неометано уживала у својим радикалним прогресивистичким илузијама. Из сукоба ових двеју крајности, које су по идеолошком предзнаку супротне, а по интерпретативној површности сасвим сродне, происходи заборав онога што је симболички највредније у нашој традицији: „И тако Косово почива и даље глухо и пусто и наставља своје подземно вековање, далеко од нас и нашег века”⁶⁵

„Вратимо се самом извору”⁶⁶ вели Мишић, и смештајући у први план оно што је естетско, етичко и егзистенцијално у централном српском миту, основну потку косовског опредељења проналази у народној песми, где се оно јавља као одговор на питање о смислу људског постојања. Определити се косовски значи одабрати најтежи, али најсигурнији пут, „усхтети његошевски да буде оно што бити не може”, и жртвовати земаљске победе зарад једног несравњиво већег тријумфа.⁶⁷ Реч је, како сматра овај критичар, о највишем етичком принципу који је, уручен од Грка, постао српско историјско искуство. Јављајући се у кобним повесним тренуцима,

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*

када се опасност надвија над колективну егзистенцију, а нестанак чини готово извесним, идеја да је боља смрт у подвигу него живот у стиду постајала је лозинком којом су заточници светолазаревског наслеђа бранили своју унутрашњу слободу и духовно утемељивали своје постојање. Зато косовско опредељење није ни страшни бојни поклич, ни политичка флоскула, нити инструмент идеологије, него таблица строгих моралних вредности, печат националне историје, и снага да се егзистенција, и колективна и индивидуална, у одсудном тренутку потврди. Мит о Косову, закључиће Зоран Мишић, „далеко премашује границе националног мита; својом суштином он се придружује оним највишим творевинама људског духа, сакупљеним у имагинарном музеју једне јединствене европске културе”.⁶⁸

„Ја сам убеђен да могу”

Угледајући се на дискусију објављену на страницама загребачких *Наших ѿема*, београдски часопис *Дело* је крајем 1961. године организовао трибину сличног тематског усмерења, која је већ алузивно осмишљеним насловом „Наше књижевне теме” представљена као пандан хрватској културној расправи. Да би дебату учинили књижевноисторијски релевантнијом, уредници су на учешће позвали не само репрезентативна имена савремене литературе него и представнике донедавно полемички веома завађених модернистичких и реалистичких кругова. Отуда не чуди што је – наставши се за столом где су један до другог седели Оскар Давичо, Петар Џаџић, Ели Финци, Света Лукић, Душан Матић, Милосав Мирковић, Мухарем Первић, Добрица Ћосић, Милан Влајчић и Александар Вучо – један од првих говорника на трибини

68 *Ibid.*

приметио да „овај састанак представља извештај о напретку у односима између тзв. тора у нашој књижевности, знак извесног отопљења књижевне климе”.⁶⁹

Осим по избору прелиминарних питања, насловном решењу и броју учесника, разговор у *Делу* је хрватском парњаку наликовао чак и по ритму по којем се дебата одвијала, јер су се у оба случаја дискусанти најпре посветили општим и не толико инспиративним темама као што су проблеми демократизације културе, тржишта књига, социјалистичког хуманизма или друштвено-политичког ангажмана писаца, због чега у својим излагањима нису демонстрирали претерану оригиналност у мишљењу, већ су најчешће само варирали устаљене ставове, не излазећи ван задатих идеолошких оквира. Међутим, када се дебата преусмерила ка проблему статуса националних традиција унутар социјалистичког културног поретка, онда су се излагања учесника – што је било карактеристично и за друге дискусије тога времена – одједном испунила посебним жаром, а повремено и назнакама полемичке нетрпељивости.

За разлику од Марка Ристића чија је осуда косовског опредељења – водећи се тактом идеолошког предубеђења – претходила покушају разумевања појма који се политички жигосе, Ели Финци је отишао корак даље када је током дискусије у *Делу* према елементима *српских схваћања* испољио идеолошку негацију лишена било какве потребе за поимањем онога што се одбацује. Говорећи о „младим поетама” који се ангажују за неке „јако проблематичне ствари”, овај аутор је – користећи се изразима сродним Ђосићевој политичкој реторици – као пример непожељних појава у савременој литератури извојио „једну малу групу људи која почиње да на извештај начин васкрсава извесне идеале, са извесним елементима тако-

69 Dragan Jeremić, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1430.

званог српског схватања, са елементима некакве врсте поетског, сублимног србовања у литератури”.⁷⁰ Не конкретизујући феномене које критикује, и остављајући да њихова магловита значења лебде пред саговорницима, Ели Финци је изрекао оштру идеолошку осуду, не сматрајући потребним да је на било који начин аргументује или образложи.

Таквим грубим и нетактичним поступањем – који је у потпуности одударао од природе текућег књижевног разговора – подстакао је друге учеснике да наречене тврдње подвргну критичком испитивању. Тако је, узвраћајући Финцију и следећи манир Мишићевог оспоравања Ристићевих теза, Душан Матић рекао: „Ти се не љутиш кад неко узме Едипа, а кад узме зидање Скадра или Косово...”,⁷¹ и на тај начин покушао да укаже на постојање интелектуалне дволичности при вредновању српских и европских традиција, која резултира априорном стигматизацијом косовских мотива. Финци ће, остајући недоречен, само поновити свој став, али ће проблем о којем је реч издвојити из књижевне сфере и превести у домен друштвених феномена: „Јако ми је то проблематично као конкретна друштвена појава и тенденција у овој констелацији данас”.⁷²

Описану полемичку тактику, којом се избегава одговор на питање опонента и тематска пажња дифузно расипа у различитим правцима, Финци ће применити и када га Петар Џацић буде упитао: „Не знам како сте дошли до тог израза – ’србовање’”,⁷³ те ће новом репликом уместо разјашњења понудити још једно семантичко замућење властитог становишта: „Прејак је израз.

70 Eli Finci, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1491.

71 Dušan Matić, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1491.

72 Eli Finci, „Naše književne teme”, 1491.

73 Petar Džadžić, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1491.

Нашао сам ту елемената...”⁷⁴ Не желећи да недоумицу остави нерасветљеном, Џацић је истакао могуће импликације Финцијевих гледишта, како би на један очигледан и помало карикирајући начин разоткрио њихову поетичку и политичку неутемељеност: „У једном пејоративном смислу, све што је Његош написао је србовање, јер је једно конкретно и одређено враћање косовском миту”.⁷⁵ У свом по први пут значењски конкретније конципираном одговору:

„Само, у конкретној историјској ситуацији у којој је Његош деловао и радио и у којој се појавио *Горски вијенац* и друге ствари, то је била прогресивна ангажованост, а данас ангажовање на бази стварања мита од тих превазиђених ствари, у данашњој конкретној ситуацији, има – нећу казати: реакционарну, али бар једну ретроградну политичку нијансу”⁷⁶

Ели Финци ће се послужити у јавности често коришћеним поступком идеолошке релативизације феномена о којима се расправља, који говорнику омогућава да вредност појавама не одређује објективно него ситуационо. Таквим полемичко-манипулативним маневром вештачки се стварају услови да се, због друштвеног контекста у којем је настајао *Горски вијенац*, Његошево стваралачко евоцирање појединих чинилаца косовске традиције оцени као прогресивни ангажман, док се понављање сличног књижевноуметничког поступка у данашњем, социјалистички устројеном времену, сматра знаком реакционарства или барем обележјем ауторове склоности ка политички ретроградним гледиштима. Слична књижевнокритичка стратегија примењивана је, рецимо, при изрицању оптужбе над „Јеретичком при-

74 Eli Finci, „Naše književne teme”, 1491.

75 Petar Džadžić, „Naše književne teme”, 1492.

76 Eli Finci, „Naše književne teme”, 1492.

чом” Бранка Ђопића, када се тврдило да је „сатира у капитализму више-мање увек прогресивна”, док је примена истог литерарног средства у време комунистичке владавине називана „бљутав[им] средство[м] малограђанског критизерства”.⁷⁷

Закључивши да је у Финцијевој реплици до изражаја дошло уверење да је ретроградност инхерентно својство косовских мотива, Џацић је настојао да таквом гледишту опонира подсећањем да регресивност може бити само одлика приступа некој теми, а не њен иманентни квалитет, а потом и затражио да Финци одабраним поетским примерима докаже своје тврдње. Овај кратки, али жустри диспут окончаће се једном афективно интонираном реченицом: „Ја сам убеђен да могу”,⁷⁸ којом Финци не само што није одступио од оштрих осуда, већ је – остављајући властите ставове без икаквог поткрепљења – још једном потврдио да се његови књижевнокритички погледи не темеље на рационалним разлозима, већ на голој идеолошкој предрасуди.

„Видело се одмах, незалечени су косовски проблеми”

Премда је дискусија у студентском листу *Видици* проистекла из жеље млађег нараштаја књижевника да се прикључе расправама вођеним у *Нашим шемама*, *Делу* и *НИН*-у, како би изложили своја мишљења о неким од најкрупнијих проблема културног живота, садржај њихових излагања понајвише се тицао питања да ли је југословенској заједници народа потребан мит и какву улогу у савременој литератури има косовско опредељење. Учесници ове дебате могли би се поделити на оне који

77 Dušan Popović, „Klevetnička satira”, *Književne novine*, 1950, III, 43, 3.

78 Eli Finci, „Naše književne teme”, 1492.

су – попут Раше Попова и Трива Инђића – следили ћосићевска културнополитичка гледишта и одбацивали митску традицију као превазиђени облик мишљења, и на оне који су – као Зоран Петровић и Љубомир Симовић – прихватили Шегединову идеју о потреби установљавања дубљег симболичког јединства југословенских народа, али су уместо богумилства предлагали Битку на Сутјесци или Зеленгори као језгрену тачку из које би могао проистећи заједнички мит.

Иако је међу представницима млађе генерације постојала свест о томе да се питање косовске традиције у актуелним расправама није појавило случајно и ниоткуда, већ да се у жижу културнополитичке јавности вратило као „једна дуго дављена и гушена тема”,⁷⁹ значајан број дискутаната био је уверен да – упркос есејистичком труду Зорана Мишића – косовско опредељење није могуће ослободити од свега што је у име тог митског наслеђа чињено у прошлости. Подстакнути таквом атмосфером – у којој није било разумевања, а камоли симпатија према потенцијално субверзивним гледиштима – поједини критичари испољавали су нескривени идеолошки анимозитет према српским темама, а Мишићев полемички ангажман обезвређивали једним лакомисленим и арогантним установљавањем *дијагнозе*: „Видело се одмах, незалечени су косовски проблеми”,⁸⁰ док су други, не презајући од јавног обзнањивања садржаја свог игнорантског мишљења, доказивали да косовски мит не постоји, јер је, за разлику од Хомерових епова, утемељен на бици чији је датум познат.⁸¹

Премда је излагање започео истичући да је традиција потребна јер човеку пружа извориште, брани га од

79 Mirko Miloradović, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [2].

80 Ostoja Kisić, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [3].

81 V. Vito Marković, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [3].

самозаборава и олакшава пут до аутентичности, Љубомир Симовић је у наставку говора идеолошки редуковао свој културни хоризонт поновивши Ћосићев став да су традицијски садржаји прихватљиви једино када су „у служби интернационализације наших смислова”.⁸² Одбацујући митове који немају југословенски предзнак, овај песник је – не успевајући да се издигне изнад идеологема владајућег поретка и косовско наслеђе сагледа у изворном значењу – истакао да „косовски мит не може да прихвати неки хрватски или македонски сељак или неки муслиман просто зато што су га четници за време рата клали или му прикивали на чело петокраку у име некаквог Косова”.⁸³

Логички најупитнију критику традицијских садржаја испољио је, без сумње, Раша Попов. Сматрајући афирмацију митских образаца изразом „дефанзивних осећања”, која разарају идеју југословенског јединства и уносе неповерење у осетљиво подручје међунационалних односа, он је, *наоружан* читавим сплетом политичко-идеолошких инсинуација, покушао да се критички обруши на главне поставке Мишићевог есеја:

„Од чега се, рецимо, брани Зоран Мишић? То је сигурно да се човек који исповеда један мит од нечега брани, и то две недеље после изласка Шегединове дискусије у коме он моли српске песнике и уметнике да не певају о Косову. После две недеље Зоран Мишић одједном пише о Косову. Брани се од нечега. Од чега се брани? Од те молбе?”⁸⁴

Како наведени редови сведоче, Раша Попов је мањак аргумената за своју претпоставку о дефанзивној природи промишљања о митској традицији покушао да надоме-

82 Ljubomir Simović, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [3].

83 *Ibid.*

84 Raša Popov, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [3].

сти извитоперавањем елементарних и свима доступних чињеница: јер би основни увид у текстове на које се млади аутор позива показао да Шегедин ни у једном тренутку не моли српске песнике да се суздрже од певања о Косову, као и то да се Мишић својим есејем не обраћа хрватском књижевнику, него српском надреалисти, што је, подсетимо се, експлицитно наглашено и поднасловом: „Одговор на једно питање Марка Ристића”. Осим што је склон да кривотворењем података поткрепљује властита полемичка гледишта, Попов је показао да је недоследан и у примени принципа које је сам прописао. Уколико се, наиме, иза сваког размишљања о митовима крије покушај одбране од некаквих уображених непријатељстава, због чега се Попов задржао само на примеру Зорана Мишића и тако пропустио да се запита од чега се то, говорећи о богумилству, брани Петар Шегедин? Овај аутор је, дакле, радије бирао да буде непринципијелан него да се, следећи властита начела, замери оној страни коју идеолошки подржава.

Не одустајући од жеље за потпуним оспоравањем Мишићевих гледишта, Попов је у наставку излагања покушао да у поље интелектуалне расправе уведе неприпадајући аргумент техничког напретка:

„Он заборавља да се данас од Београда до Загреба не путује више 6 дана под арњевима, или 8 сати возом, већ се путује сада од када су уведене нове Diesel локомотиве за неких пет сати. Ми смо постали двоструко ближи са Хрватском. Према томе наш београдски интелектуалац је дужан да слуша шта један Шегедин говори и препоручује као човек.”⁸⁵

Остављајући по страни чињеницу да брзина воза који спаја две југословенске републике нимало не утиче на исправност било чијег интелектуалног становишта,

85 *Ibid.*

овде је важно приметити неједнакост у начину на који су српски и хрватски полемички опоненти представљени. Наиме, док је Мишићу, одредивши га као београдског интелектуалца, наменио улогу типичног представника једне културне средине, Раша Попов је Шегединов говор лишио обележја припадности загребачком културном кругу, како би, указавши шта овај књижевник *прејоручује као човек*, изнесеним ставовима могао да прида ауру универзалнијих вредности. Управо због ове дискретне вредносне неравнотеже воз у Поповљевој искривљеној слици српско-хрватских културних односа путује од Београда ка Загребу, али не и обрнутим правцем, те су само српски интелектуалци *дужни* да слушају шта хрватске колеге говоре, док промовисани аргумент техничког прогреса не обавезује загребачке књижевнике да узму у обзир оно што им поручују београдски саговорници.

У младалачки динамичан, али на моменте вештачки уозбиљен разговор у *Видицима*, Бранислав Петровић је – сходно своме песничком темпераменту – унео трачак бонвиванског расположења и трагове жеље за лакрдијашким односом према узвишеним темама. Остајући у равни општих места и стереотипних образаца, и оглушујући се у потпуности о садржај Мишићеве полемике са Ристићем, овај песник није успео да у појму косовског опредељења види ништа дубље од повода за критику српског менталитета због склоности да „своје поразе некако највише уздиже”.⁸⁶ Према Петровићевој интерпретацији, подешеној тако да метафизичке аспекте ствари занемарује у корист приземних прагматичних циљева, народ је косовски мит створио у доба ропства, јер је – притиснут мрачним и тешким животним условима, жељан неког светлог уточишта, а неспособан за критичко мишљење – идеализовао прошлост. Настојећи

86 Branislav Petrović, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [3].

да на један неприкладан козерски начин оспори народну визију цара Лазара као оличења „мудрости” и „државничке памети”, аутор *Моћи њовора* је понудио историјско тумачење исхода Косовске битке за које је тешко рећи да ли је плод незнања, тежње за исписивањем параисторијских приповести или, просто речено, неуспеле шале:

„чињеница је, и списи постоје, да су Дубровчани нудили цару Лазару топове да сачека Турке на Косову. То би сасвим изменило европску историју, јер Турци нису имали топове. Цар Лазар је рекао: ма шта ће нам, ми смо јачи од тих азијата! И није узео топове које је добијао за јефтине паре.”⁸⁷

Када у наставку реферата овај песник каже: „Ја не могу да осећам никакав стид и никакав комплекс кад ми се помене зидање Скадра на Бојани као мит, кад ми се спомене косовски бој као песма”⁸⁸, читалац се мора запитати због чега је од свих осећања која су му стајала на располагању Петровић одабрао да, при размишљању о појединим елементима српске традиције, наведе изостанак стида. Зашто би било који чинилац националне баштине у појединцу изазивао наречени „комплекс”? Да ли би се у оваквом песниковом гесту могао препознати знак кретања у сусрет једном општијем југословенском културнополитичком очекивању? Може ли се у овом немотивисаном правдању препознати дејство потмулог идеолошког притиска: знак поунутрашњеног осећања колективне кривице?

На празно место настало смисаоним обезвређивањем косовског опредељења и профанишућим интерпретирањем историјске судбине народа, Бранислав Петровић је положио непоколебљиву наду у општи прогрес и чврсто поуздање у интернационалистички епи-

87 *Ibid.*

88 *Ibid.*

лог колективног социјалистичког узрастања, под чијим удруженим дејством није доспео само до закључка „да је сада тренутак да нам мит зрачи и из будућности”, већ и до идеолошки редукованог, а псеудокосмополитским духом прожетог доживљаја властитог идентитета:

„Више је смешно рећи – Ја сам Србин. Један пораз неког корејског народа, једну страшну погибију, један хаос ја могу да посматрам исто као погибију Срба на Косову, као погибију Хрвата тамо негде на Винодолу, или Француза на Ватерлоу, итд. Значи да се осећам као *homo sapiens*, као људско биће а не као Србин.”⁸⁹

Премда би се могло претпоставити да ће млађи дискутанти, руковођени силама бунтовничког духа, изразити макар дискретне симпатије према мишљењима аутора довољно смелих да се, уводећи нове перспективе у домен јавне свести, изложе немалим политичким ризицима, дебата у *Видицима* несумњиво је показала да се нови нараштај песника и критичара с изразитом пријемчивошћу или чак опортунизмом опходи према једној идеолошки суженој, ћосићевско-ристићевски доцираној тачки гледишта, остајући прилично резервисан или потпуно затворен према сазнајним потенцијалима што проистичу из ширег хоризонта културне самосвести, на које је Зоран Мишић есејем „Шта је то косовско опредељење” настојао да укаже. Спремност учесника разговора у *Видицима* да се при поткрепљивању властитих неслагања са Мишићем не користе само рационалним аргументима, него и поступцима свесног кривотворења речи својих полемичких опонената, сведочи да њихови интелектуални напори нису увек стремили оној високој тачки где усамљеничко-субверзивним животом живе истински *разлози*, већ нечему несравњиво доступнијем: конформистичким благодатима узвишице на којој станује политичка *моћ*.

89 *Ibid.*

Литература

- Добрица Ћосић, „Грунуће велика реч”, *Полиџика*, LVI, 16610, 1959, 17.
- Зоран Мишић, „Шта је то косовско опредељење (Одговор на једно питање Марка Ристића)”, *НИН*, XI, 569, 1961, 9.
- Јован Љуштановић, „Културно и духовно јединство света и 'косовско опредељење' у есејистичкој визији Зорана Мишића”, *Косово и Мејхохија у цивилизацијским ѿковима*, Међународни тематски зборник, књ. 2, ур. Валентина Питулић, Косовска Митровица – Београд: Филозофски факултет – Службени гласник, 2010, 357–365.
- Марко Ристић, „Зависи и не зависи (О поезији! Првенствено о поезији Растка Петровића и то поводом једног непогодног повода. Чему и коме и у коју сврху и зашто, опет?)”, *НИН*, XI, 568, 1961, 9.
- Мило Ломпар, *Дух самојорицања*, Београд: Евро-ђунти, 2014.
- Скендер Куленовић, „Љепша је стварност”, *Полиџика*, LVI, 16610, 1959, 17.
- *
- Aleksandar Flaker, „Veliki raskorak”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1409–1417.
- Antun Šoljan, „O intelektualcu danas”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1497–1504.
- Branislav Petrović, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [1–6].
- Dobrica Ćosić, „Dobrica Ćosić”, Intervju vodio J. P., *Telegram*, II, 39, 1961, 16.
- Dobrica Ćosić, „Nacija, integracija, socijalizam”, *Delo*, VIII, 2, 1962, 137–166.
- Dobrica Ćosić, „O savremenom nesavremenom nacionalizmu”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1400–1426.
- Dragan Jeremić, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1427–1495.
- Dušan Matić, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1427–1495.
- Dušan Popović, „Klevetnička satira”, *Književne novine*, 1950, III, 43, 2–3.

- Eli Finci, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1427–1495.
- Eli Finci, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1427–1495.
- Ivo Frangeš, „Problem tradicije u našoj socijalističkoj kulturi”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1418–1421.
- Jure Kaštelan, „Dijalog s knjigom”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1422–1424.
- Ljubomir Simović, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [1–6].
- Mirko Miloradović, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [1–6].
- Mladen Škiljan, „Nesporazumi oko poetskoga i poetski nesporazumi”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1488–1496.
- „Nacionalne kulture u socijalizmu (diskusija)”, [uvodna reč], *Delo*, VII, 12, 1961, 1396.
- Oskar Davičo, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1427–1495.
- Ostoja Kisić, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [1–6].
- Petar Džadžić, „Naše književne teme”, *Delo*, VII, 12, 1961, 1427–1495.
- Petar Šegedin, „Problemi naše kulture danas (skica za jedan esej)”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1474–1487.
- Predrag Vranicki, „Kultura i socijalizam”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1520–1530.
- Raša Popov, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [1–6].
- Svetozar Petrović, „Neophodnost razgovora o kulturi (Uvodne napomene)”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1393–1399.
- Vanja Sutlić, „Naša filozofijska situacija”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1468–1473.
- Vito Marković, „Odgovornost i tradicija”, *Vidici*, X, 64–65, 1962, [1–6].
- Vjenceslav Richter, „Homogenost kulturnog medija”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1443–1449.
- Vlatko Pavletić, „Uvod u razgovor o socijalističkoj kulturi”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1431–1438.
- Zdravko Vuković, *Od deformacije SDB do maspoka i liberalizma*, Beograd: Narodna knjiga, 1989.

Zora Dirnbah, „Dva puta, jedan cilj”, „Problemi naše kulture”, *Naše teme*, V, 10 (34), 1961, 1400–1408.

Zoran Mišić, „Poezija i tradicija”, *NIN*, X, 469, 1960, 11.

Zoran Mišić, „Savremenost i tradicija”, *Danas*, I, 14, 1961, 17.

Nemanja Z. Karović

ABOUT THE NOTIONS OF *POETIC SERBIANISM*
AND *SERBIAN MEGALOMANIA*
(ON THE UNDERSTANDING OF THE SERBIAN
NATIONAL TRADITION IN THE DISCUSSIONS
CONDUCTED ON THE PAGES OF THE LITERARY
MAGAZINES IN THE EARLY SIXTIES OF THE 20TH
CENTURY)

Summary

This paper examines the ways in which the Serbian national tradition was perceived in literary polemics conducted in the early sixties of the twentieth century. Although the cultural public was preoccupied with issues of socialist humanism, the disproportion of technical and artistic progress, the engagement of the writers and the status of book under altered market conditions, the most heated debates revolved around the problems of integrating national traditions into the broader context of contemporary Yugoslav culture. Hence, special attention is given to the analysis of the discussions dedicated to the Kosovo myth, in which ideological prejudices against the contents of Serbian tradition were evidently manifested. One of the goals of this paper is to point out the intellectual-manipulative procedures by which the ideologue of Serbian guilt was imprinted in various levels of literary life.

Keywords: socialist culture, Serbian traditions, Kosovo determination, national consciousness, myth