

Ненад Николић
Филолошки факултет, Београд

ДУХОВНОИСТОРИЈСКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА ДОСИТЕЈА И ЊЕГОВОГ ДОБА: РАНЕ СТУДИЈЕ ЈОВАНА ДЕРЕТИЋА

У раду се тумачи начин на који је Јован Деретић своје ране студије о Доситеју Обрадовићу, посвећене различитим појединачним аспектима његовог дела, као и студије о Захарију Орфелину, Јовану Рајићу и Сави Мркаљу, преко заједничке методологије духовноисторијске херменеутике интегрисао у збирку *Досићеј и његово доба* (1969), која је својом целовитошћу омогућила да се Доситејеве појединачне идеје сагледају као део његовог целовитог бића, повежу са временом у којем се јављају (европским и контекстом српске културе) и ситуирају у причу о развоју српске књижевности и културе.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, Захарија Орфелин, Јован Деретић, Јован Рајић, књижевна историја, културна историја, просвећеност, Сава Мркаљ, српска књижевност осамнаестог века, херменеутика

*Досићеј и његово доба*¹, прва књига Јована Деретића, објављена 1969. године, садржи студије писане (уз један изузетак) између 1960. и 1964. године. Упркос томе што је на прештампавање ових студија у књизи чекао између пет и девет година, Деретић их није мењао, али „смо некима дали нове наслове да бисмо их усагласили са концепцијом књиге“². *Досићеј и његово доба*, дакле, није тек пуки збир студија о истом предмету, већ ова књига, иако састављена од студија писаних независно једна од друге, подразумева одређену *концепцију*. Каква је та концепција? Она се, најпре, препознаје у самом наслову збирке, који читаоца – упозоравајући га да у књизи неће наћи само студије о Доситеју, већ и о његовом добу – припрема за сусрет са студијама о Орфелину, Рајићу и Мркаљу, али такође наговештава да о Доситејевим делима неће бити речи као о изолованим појавама, већ да ће она бити посматрана у контексту епохе у којој се јављају, на шта потом упућују и наслови друге и треће целине

1 Јован Деретић, *Досићеј и његово доба*, Филолошки факултет, Београд, 1969.

2 Напомена на стр. 226 књиге *Досићеј и његово доба*.

у књизи: „Доситеј и српска култура“ и „Доситеј и Европа“. Већ на први поглед се, дакле, читаоцу скреће пажња да ће се сусрести са студијама које нису посвећене само књижевној, већ и духовноисторијској интерпретацији културе. Отуда су важна питања за разумевање ове књиге, најпре, шта је за Деретића „Доситејево доба“, како оно утиче на распоред студија у књизи, затим на који су се начин различити предмети студија повезали у целину, као и којим методолошким средствима Деретић прилази предмету својих студија, те коначно какав је однос између појединачних интерпретација у њима предузетих и целине епохе коју именује наслов збирке – све ово упућује и на битна својства херменеутичке ситуације из које Јован Деретић пише почетком шездесетих година двадесетог века.

* * *

Књигу *Доситеј и његово доба* отвара кратка студија о *Славеносербском маџазину* (1768) Захарија Орфелина, оригинално писана као приказ фототипског издања, а на њеном завршетку се налази опширна студија о *Салу дебелога јера либо азбукојпрошресу* (1810) Саве Мркаља – тиме је књига временски омеђена на период 1768–1810, који би се могао сматрати *Доситејевим добом* из наслова. Избор првог српског часописа и прве расправе о српској азбуци као граничних појава Доситејевог доба није случајан: он указује на природу те епохе како је Деретић види, истовремено откривајући основне тенденције његове књижевне историје. Због чега је, дакле, Деретић баш овим делима започео и завршио своју књигу *Доситеј и његово доба*, и који је њихов аспект истакнут у први план?

Прилог о *Славеносербском маџазину* је, упркос томе што је то „литерарно-научни часопис са тако широко развијеним програмом“ (ССМ: 7)³, *Славеносербски маџазин* превасходно приказао преко оних аспеката који омогућавају тврдњу да „Орфелин се као просве-

3 Скраћенице обележавају студије објављене у књизи *Доситеј и његово доба*:
 ДЗБ – „Доситејев ‘Зли Баил’“ (написан 1962, први пут објављен)
 ДР – „Доситеј и Русо“ (1961)
 ДЧО – „Доситеј као ‘човек осећања’ (Анализа једног *чувствивителног* наравоученија“ (1963)
 ЕСО – „Есеј о ‘старима и новима’“ (1962)
 ИПРИ – „О издавању и претплатницима Рајићеве *Историје*“ (1962)
 МА – „Мркаљев *Азбукојпрошрес*“ (1964)
 МСМ – „О методи слободног мишљења“ (1969)
 ПКЈ – „Проблеми књижевног језика (Анализа есеја *Јест ли полезно у простом дијалекту на шћамју шћю издавати*)“ (1963)
 СМ – „Став према материјализму“ (1961)
 СРИ – „Став према Рајићу и његовој *Историји*“ (1960)
 ССМ – „Славеносербски маџазин“ (1960)

титељ везује за будућност наше културе преко Доситеја“ (ССМ: 7), а то је однос који „најочитији је на питању народног језика“ (ССМ: 8), те је њему и посвећено највише пажње, а како је *Сало дебелога јера либо азбукојпрошрес* расправа у целини посвећена питањима језика, односно прилагођености азбуке језику, у књизи *Доситеј и његово доба* као доминантно израста *Ишшање о језику*. Међутим, то питање не би требало схватити лингвистички: опширна студија „Проблеми књижевног језика (анализа есеја *Јесѝ ли ѝолезно у ѝросѝом дијалекѝу на шѝшамѝу шѝшо издаваѝѝи*)“ у први план ставља промене у схватању језика између *Писма Хараламѝију* (1783) и *Мезимца* (1818, постхумно), ситуирајући их у шири оквир Доситејеве мисли, али се у Доситејевим идејама о језику као константа види „двоструки смисао Доситејеве борбе за народни језик“ (ПКЈ: 48) који (1) „разумеју сви“ (ПКЈ: 47) и који је (2) „пут да се оствари национално јединство упркос политичкој и верској разједињености“ (ПКЈ: 48). Деретић, дакле, не поставља лингвистичка питања о језику, иако би се тако нешто могло очекивати с обзиром на есеј који је истакнут у поднаслову студије, а у којем се Доситеј бави управо лингвистичким проблемима, већ они остају у другом плану, анализирани само у одељку „О једној Доситејевој аутокритици“, а и ту уз напомену да је „важност Доситејеве стилске корекције [...] и у његовом покушају да своју исправку теоријски образложи“ (ПКЈ: 59), као и запажање да „наглашавање изражајних могућности простог народног говора има овде не само теоријски него и полемички смисао“ (ПКЈ: 60). Деретић, тако, и када најнепосредније говори о Доситејевим лингвистичким погледима, и њих ситуира у шири оквир Доситејевих филозофских, културних, друштвених и политичких схватања, те отуда у студији „Проблеми књижевног језика“ говори и о актуелности *Мезимца*, имену Србин, утицају економских чинилаца на књижевно стварање, Рајићевом и Доситејевом начину рада, функцији критике, да би студију завршио одељком „Доситејево опредељење за устанак у светлу његовог просветитељског програма“. Полазећи од језика, Деретић је дошао до крајњих *егзистенцијалних* консеквенци Доситејевог дела: „Његов одлазак у Србију био је, заправо, чин који је нужно произлазио из свега онога што је он до тада учио и писао“ (ПКЈ: 67). С обзиром да је есеј који је предмет анализе Доситеј написао у Србији, Деретић закључује: „Што се Доситеј по други пут у току свог књижевног рада прихватио теме о народном језику као књижевном изразу разлог треба тражити сигурно и у околности што је у устанку и у ослобођеној Србији видео нове могућности за свој књижевно-просветитељски рад, за српску

културу и књижевност уопште“ (ПКЈ: 68). Иако прави разлику између тога што „у *Писму Хараламџију* проблем књижевног језика посматран је искључиво као проблем културе“ (ПКЈ: 57), а „у првом поглављу *Мезимца* Доситеј, међутим, говори о стилу“ (ПКЈ: 58), Деретићевим погледом на питање књижевног језика доминира *културолошка* перспектива. Такође, проблем језика није тек један од проблема које је током свога рада Доситеј решавао – то је за Деретића аспект Доситејевог дела у којем се *преламају све његове важне идеје*. Због тога оквирне студије *Доситеја и његовог доба* посвећене језику не упућују на лингвистички или књижевноисторијски значај ове књиге, већ су знак њене превасходно културолошке опредељености, у студији „Проблеми књижевног језика“ јасно показане широким контекстуализовањем питања о језику, доследно посматраног као средство *просвећивања и националног јединства*.

Оба ова аспекта тесно су везана за *евројску просвећеност*, што је очигледно већ по оним местима из „Предисловија“ *Славносербском маџазину* и *Писма Хараламџију* на којима се нужност увођења народног језика у књижевност образлаже, између осталог, и позивањем на примере других европских народа. Отуда се *Славносербски маџазин* не налази на почетку Доситејевог доба само зато што се у њему препознају идеје сличне *Писму Хараламџију*, већ зато што је та сличност суштинска за дух епохе, јер се *Славносербски маџазин* „уклапа у континуитет нашег духовног кретања према Европи, према XVIII веку европском“ (ССМ: 7). И у Орфелиновом часопису и у *Писму Хараламџију* „слави се дух XVIII века и захтева се од српског народа да сагласно са тим веком и по угледу на друге народе, пође путем науке и просвећења, само што у првом случају препородни програм није довољно одређен, нити је поверење у властите снаге велико, док је у другом јасно и разговетно казано који су први задаци наше културе, шта и како треба радити да се они што пре остваре“ (ССМ: 8). Овакав поглед на *Славносербски маџазин*, који се „иако усамљена појава у своје време [...] као и друга Орфелинова дела многим нитима везује за будућност српске културе“ (ССМ: 10), знак је да је Деретићева интерпретација одређена *књижевноисторијском* *причом о развоју српске књижевности*, уклопљеном у ширу *културноисторијску причу о развоју српске културе*. Орфелин је, отуда, упркос малом обиму прилога њему посвећеног, изузетно значајан за општи смисао књиге *Доситеј и његово доба*, јер *Славносербски маџазин* представља тренутак у којем се препознаје *граница* између Доситејевог доба и онога што му претходи; овај часопис је својом опредељеношћу за европску просвећеност

обележио ново опредељење српске културе, које је међутим тек са Доситејем достигло свој врхунац. Без Доситеја би то опредељење остало маргинално и инцидентно, без важности за српску културу, због чега се доба просвећености у српској култури и именује као Доситејево доба; међутим, не добија само Орфелин на значају када се посматра из перспективе Доситејевих дела, већ и он њима даје додатну важност, јер *Славеносербски маџазин* омогућава да се та дела препознају као део *развојног шока* српске књижевности.

Са друге стране, позиција студије о *Салу дебелога јера* либо *азбукой* *пресу* на први поглед је необична. Посматрана аналогно односу Орфелина и Доситеја, она би се пре морала везати за Вукову реформу писма (као што се традиционално чини), него што би заслуживала место последњег дела Доситејевог доба. Сам Деретић, уосталом, на питање „где је место Саве Мркаља у историји наше културе и књижевности“ (МА: 222) каже да „први одговор који се може дати на ово питање јесте онај којим су и до сада редовно оцењиване његове заслуге: Мркаљ је претходник Вука Караџића“ (МА: 222). Међутим, Деретић примећује и нешто што раније није било уочено: „Оно што је Доситеј у реформи књижевног језика, то је Мркаљ у реформи писма. Као што је Доситеј дао рационалистичку теорију народног језика, тако је Мркаљ дао рационалистичку теорију писма. Обојица су полазили са сличних философско-теоријских поставки и од истих практичних потреба наше културе“ (МА: 223). Деретић на тај начин Мркаља ставља у позицију *између* Доситеја и Вука, као оно што их *повезује*: „Разлика између Доситејеве и Вукове теорије језика је суштинска: реч је о рационалистичкој с једне и романтичарској концепцији језика с друге стране. Не постоји, међутим, никаква квалитативна разлика између Мркаљевог и Вуковог схватања писма“ (МА: 223). Велика новост Деретићеве студије је што је у Мркаљевим погледима на језик и азбуку, односно гносеолошким и семантичким питањима као чије решење се појављује нова азбука, препознала филозофску основу изведену из *Огледа о људском разуму* Џона Лока, која је омогућила ослањање на идеје граматичара Јохана Криштофа Аделунга. Међутим, осим што је показала да „претпоставка да су идеје Мркаљеве расправе узете у целини од Аделунга није, дакле, оправдана“ (МА: 213), то јест да су Мркаљеве идеје о реформи азбуке утемељене на филозофском промишљању природе језика, ова студија има и далекосежни значај по разумевање епохе, који постаје нарочито видљив са местом које је добила у књизи *Доситеј и његово доба*. Ако „Локова философија представља основу на којој почињу или се на њу

наслањају сва главна учења просветитељства“ (МА: 210), а „Локово учење о језику, његова теорија знакова, доживљује такође велику популарност и врши снажан утицај на филозофе XVIII века“ (МА: 210-211), онда је Мркаљ, који се ослањао на Локову филозофију, убедљиво ситуиран у доба просвећености, тако да Деретићеву анализу осим супериорности са којом је проблем Мркаљеве реформе азбуке постављен и решен такође обележава и изразита *књижевно и културноисторијска њерсијективна*, у којој се Мркаљ јавља као карика која повезује рационалистичку и романтичарску концепцију језика у српској култури. Близак Доситеју по филозофским основама схватања о језику, реформатор азбуке коју ће српска култура прихватити захваљујући Вуковим залагањима, Мркаљ је окренут на две стране: ка осамнаестом веку својим идејама, ка будућности последицама које су оне оставиле на културу. Вуково залагање за Мркаљеву азбуку је, отуда, филозофски посматрано, *редуктивно*, јер он од његове реформе преузима само резултат, не и метод којим је Мркаљ до тог резултата дошао, а који би свакако свеобухватну реформу језика усмерио у правцу различитом од онога којим је Вук кренуо, због чега би се могло рећи да је Мркаљ Вуков претходник у оној мери у којој је „азбукопротрес“ задовољавао једну Вукову *практичну* потребу, док је његова веза са Доситејем *изворнија*, будући условљена духом осамнаестог века и филозофијом просвећености која је обликовала њихове погледе на језик. Због тога је Мркаљево *Сало дебелога јера либо азбукопротрес* одлично одабран завршетак *Досићеја и његовог доба*: оно може бити граница Доситејевог доба управо зато што се у њему препознаје традиција осамнаестог века, али се резултати мишљења у тој традицији у српској култури остварују тек интеграцијом у систем Вука Караџића постављен на другим основама. Оваква књижевноисторијска поставка не само што врло кохерентно повезује Доситеја са његовим претходницима и последницима, већ омогућава и повезивање Доситејевог доба са *целином српске културе*: то је у Мркаљевом случају очигледно због његове везе са Вуком, док Орфелинове везе са претходном српском књижевношћу нису приказане, иако постоје. Да је написао још једну студију у којој би показао како се у Орфелиновом делу преображавају поједини елементи средњовековне и традиције црквене просвећености, Деретић би оквире своје књиге учинио потпуно паралелним и Доситејево доба би подједнако ситуирао и у оно што му претходи, као и у оно што долази после њега. Ипак, одсуство такве студије не осиромашује превише основну концепцију, јер је Деретић у студији о Јовану Рајићу показао кретање од црквене

ка грађанској просвећености, у којем „Орфелин [...] стоји у средини – на путу од Рајића ка Доситеју“ (СРИ: 36), због чега у првом, уводном делу књиге прилог о *Славеносербском маџазину* следи студија „О издавању и претплатницима Рајићеве *Историје*“, у којој се *Историја разних славенских народова, најјаче Болгар, Хорватшова и Сербова* (1794-95) Јована Рајића представља пре свега као *догађај културе*⁴, како својим непосредним утицајем на „подизање националне свести“ (ИПРИ: 19), тако и установљавањем институције пренумерације која је постала „систем колективног меценатства, преко ког је цело друштво учествовало у подизању народне просвете и књижевности“ (ИПРИ: 22).

Дакле, Деретић у студијама које се налазе на оквирима књиге појаве доследно ситуира у шири књижевно и културноисторијски контекст, чиме се Доситејево доба успоставља не само као књижевна, већ и као *епоха српске културе*, која је са целином српске културе повезана чврстим везама, проистеклим из основних идеја епохе, а које је такође повезују и са европском просвећеношћу. Чињеница да студије које се налазе на оквирима књиге њој нису накнадно прилагођаване, нарочито подвлачи *снагу* Деретићевог *целовитог књижевно-културноисторијског погледа*: везе које се међу студијама остварују нису последица монографске промишљености, али нису ни случајне, већ потичу из заједничког погледа на целину Доситејевог доба и српске културе објављеног у свакој од њих. Колико је тај поглед на целину претежнији од, рецимо, појединачних филозофских анализа, као што је она *Сало дебелога јера либо азбукопротиреса*, показује Деретићева узредна напомена да је Глигорије Трлајић „развио читаву, филозофски добро фундирану теорију књижевног језика“ (ПКЈ: 50), али која га није провоцирала да Трлајићевој теорији језика приђе онако како је пришао Мркаљевој. Зашто? Зато што је Трлајић „Доситејев главни противник у питањима књижевног језика“ (ПКЈ: 50) и своју теорију је развио „супротстављајући је посредно и непосредно Доситејевим схватањима“ (ПКЈ: 50), те се она зато излаже тек толико да се прикаже полемика о књижевном језику између Доситеја и Трлајића, ни у једном тренутку не доводећи у питање ко је у праву. То је знак да *интерпретација зависи од књижевноисторијске перспективе*, која је чврсто везана за *културу* из које Деретић говори. Трлајићем се, као слепом улицом књиже-

4 „*Историја* Јована Рајића представља не само један од великих научних залета у прошлост народа српског и једно од истакнутих достигнућа до којег су се узнела духовна стремљења века нашег просвећења, него уједно и појаву која је својевремено одјекнула у културно делатном делу нашег народа шире и снажније од иједног другог догађаја са почетка наше нове културе“ (ИПРИ: 11).

вног и културног развоја, не бави, осим као Доситејевим опонентом, што сведочи о *граници* која је постављена проблематизацијом и преиспитивањима књижевне и културне прошлости. Студија о Мркаљу знатно мења поглед на овог ствараоца, али она то чини у *оквирима културног консензуса*, док је давање предности Трлајићу над Доситејем за Деретића незамисливо, због чега је у приказу полемике једностран. Рецимо, када каже да „Доситеј одбацује и другу Трлајићеву тезу, по којој је народни језик недовољан да изрази високу и научну философску мисао“ (ПКЈ: 52) јер њихова „схватања науке и њене улоге дијаметрално су супротна. За Доситеја наука не постоји независно од своје просветитељске функције“ (ПКЈ: 52), Деретић као да не примећује да је са питања да ли народни језик може бити средство науке расправу скренуо на питање комуникативности језика и природе научности, и тако је привидно решио. Наиме, то питање ће и касније бити изузетно важно у полемици о језику, а већ је одавно чувен дугачак списак речи које је Вук морао употребити у преводу *Новој завјешта* а којих у његовом сопственом речнику нема; још пре тог магистралног доказа да народни, говорни језик и књижевни језик не могу бити исти, ово питање је било актуелизовано у расправама о функционалним стиловима; укратко, питање усклађивања способности језика да изрази апстрактне идеје и његове комуникативности једно је од централних питања полемике о језику у деветнаестом веку, али Деретић његове зачетке не препознаје у полемици Доситеја и Трлајића, јер вођен својом књижевноисторијском перспективом чини *интерпретацијивни маневар* којим Трлајићу уопште не допушта да дође до речи и његову суштинску примедбу заобилази да би Доситеју дао предност. Наравно, ово не значи да би детаљна интерпретација у Трлајићевој теорији језика нужно видела нешто што би радикално променило поглед на полемику, али управо то што се таква интерпретација ни не предузима, и то упркос истакнутој филозофској основи Трлајићеве теорије (до које је Деретићу у *принципу* стало), указује на *снагу књижевно и културноисторијске интерпретације* која одређује шта ће бити интерпретирано и како. Дакле, до изванредног увида у филозофску основу Мркаљевог „азбукопротреса“ не би дошло да Деретић „азбукопротрес“ није најпре препознао као значајан за развој српске књижевности и културе, а потом је интерпретација његове филозофске основе дала прецизнији облик српској култури – ово је очигледан пример *херменеутичког круга* који управља Деретићевом интерпретацијом у књизи *Доситеј и његово доба*, како када је реч о појединачним студијама, тако и када је у питању ус-

постављање целине књиге, односно епохе Доситејевог доба. Усмерена на широки филозофски и културни контекст, ова се херменеутичка метода може одредити као *духовноисторијска херменеутика*, која подразумева и књижевну херменеутику, али унутар ширег интерпретативног оквира.

* * *

Доситејево доба је успостављено духовноисторијском херменеутиком целине Доситејевог дела и дела која деле његову духовну ситуацију, и то тако да се препозна развојност идеја унутар Доситејевог доба и да се оно повеже са целином српске културе: како се та глобална интерпретативна стратегија слаже са интерпретацијама *појединачних* дела? Те интерпретације су на први поглед често изненађујуће, јер се пажња неочекивано посвећује једном наравоученију или, чак, једном одељку из наравоученија. Неприпремљени читалац би се могао запитати да ли су баш те „ситнице“ најважније у Доситејевом делу, и због чега се Деретић не бави, рецимо, *Живошом* и *прикљученијима* или Доситејевим најпознатијим есејима? Деретић, међутим, наравоученија која интерпретира бира с обзиром на *идеје* које у њима препознаје и које увек посматра у оквиру целине Доситејевог идејног склопа. Полазећи од неког наизглед ситног и неважног места, Деретић показује како је оно заправо могуће само на позадини специфичног Доситејевог мишљења, те су отуда и појединачне интерпретације чврсто повезане са целином Доситејевог дела и епохе просвећености, како европске, тако и српске. Духовноисторијска херменеутика је, дакле, метода која управља и интерпретацијом појединачних дела и склапањем студија у књигу, и та два њена аспекта су *неодвојива*. Управо она претпостављена целина која је омогућила сваку од интерпретација је, када је требало студије сабрати у књигу, њиховим склопом потврђена, иако је она већ и у појединачним студијама била довољно јасно видљива. *Јединствености* књиге *Доситеј и његово доба* је, тако, обезбеђена *методом духовноисторијске херменеутике* упркос предмету који није монографске природе. Међутим, да ли је свака појединачна интерпретација подједнако успешна и да ли је у свакој од њих целина од које се полази баш потпуно иста?

Студија „О методи слободног мишљења“, која отвара трећи и најобимнији део књиге насловљен „Доситеј и Европа“, вишеструко је значајна. Најпре, јер почиње тврдњом да је „главна тенденција целокупног Доситејевог књижевно-филозофског деловања усмерена на развијање способности мишљења и расуђивања код људи“ (МСМ: 73), због чега се у *Живошу* и *прикљученијима* (1783) препо-

поново је узет у разматрање [...] Значајно је, међутим, да се у каснијим делима јављају и нови моменти за које у претходним једва да се могу наћи наговештаји, они употпуњују и продубљују раније изнесена Доситејева схватања о методи слободног мишљења“ (МСМ: 79) – ово показује *двосирукости* Деретићеве интерпретације: она са једне стране хоће да утврди *ојшиће принципе* Доситејеве методе слободног мишљења, док са друге стране жели да је покаже у њеној *развијности*. То је знак да се у Деретићевом приступу укрштају *филозофски* и *историјски* приступ, дајући основу његовој *духовноисторијској херменеутици*.

Тај однос који се препознаје унутар студије „О методи слободног мишљења“ може се препознати и на нивоу целог одељка „Доситеј и Европа“: студије су посвећене појединачним аспектима Доситејевих дела, али су тако распоређене да се у смени тих појединачних аспеката појави развијност и кретање ка целовитој представи о Доситејевом опусу, која је пак залеђе интерпретација у појединачним студијама. Отуда није случајно што се одељак „Доситеј и Европа“, који почиње студијом „О методи слободног мишљења“, завршава есејем „Линија лепоте“, јер када каже да „линија разума је права линија, она не трпи странпутице ни околишења“ (МСМ: 79), Деретић ће у фусноти читаоца упозорити да „Доситеј познаје не само линију разума којом се ‘управ’ иде, него и линију лепоте којом се иде ‘весма около и накриво“ (МСМ: 79ф) и упутити га на последњи прилог одељка. Писан као есеј, он је права *доситејевска* потврда у претходној студији „Доситеј као ‘човек осећања’ (анализа једног *чувствителног* наравоученија)“ изведеног закључка: „Ето ту је сав Доситеј: топло је приказао један свој доживљај да би га затим искористио за поуку, дао је егзалтирани излив осећајности да би га одмах пресекао озбиљним упозорењима мудрости ‘просвештеног разума“ (ДЧО: 188). Да ли је, међутим, до ове опште карактеристике Доситеја Деретић стигао лако и непроблематично?

После студије о методи слободног мишљења као основи Доситејевог дела, у кратким огледима „Страшни игуман и ‘Невтон“ и „Став према квијетизму и Фенелону“ Деретић је на примерима науке о природи, односно религије и морала показао снагу слободног мишљења, то јест погубност заблуда које настају његовим одсуством, док је у следећој студији „Доситејев ‘Зли Баил“ демонстрирао мајсторство своје интерпретације којом је Доситејево на први поглед некохерентно наравоученије уз басну „Бик, теле и пастир“ (бр. 145) показао као веома кохерентно уколико се чита с обзиром на Пјера Бејла са којим се у том наравоученију имплицитно

полемише. Деретић у овој студији не само што је успео да утврди један непознат извор Доситејевог дела, већ је кроз тумачење начина на који је Доситеј имплицитно полемисао са Бејлом покушао да наговести и *ојшиши* „поступак којим Доситеј гради своје књижевне саставе“ (ДЗБ: 103), а који га води ка *ојшишем методолошком сџаву* о проучавању Доситеја: пошто „он даје себи неограничену слободу у коришћењу и обради туђих мисли и идеја [...] ту је извор главних тешкоћа у проучавању Доситеја, тешкоћа које се могу пребродити само анализом његових текстова, постављањем сваке његове мисли, идеје, алузије, сваке чињенице коју откријемо у његовом делу, у њене културно-историјске релације, како би се на основу појединачних његових односа дошло до целовите, синтетичке слике Доситејевог положаја у идејним струјањима његовог времена“ (ДЗБ: 103). Ово се веома разликује од ранијих позитивистичких испитивања: док је Павла Поповића у монографији о *Собранију*...⁵ пре свега занимало да утврди *ишачне изворе*⁶, Деретића далеко више интересује успостављање *духовног хоризонша* Доситејевог дела, које међутим не мора бити у нужној вези са изворима, иако је управо студија „Доситејев ‘Зли Баил’“ тек утврђивањем са ким Доситеј полемише добила прилику да објасни његово наравоученије. Управо то што се у истој студији извори стављају у други план, сведочи да се они увек доживљавају као *помоћно средство* – Пјер Бејл је заслужан што је лакше установљен смисао Доситејевог наравоученија, али би тај смисао морало бити могуће успоставити и само ослањањем на идеје у њему изнете, посматране на духовном хоризонту времена за који је питање о односу религије и морала често и, уосталом, за Доситеја зато и значајно: он се, по правилу, не бави питањима која немају општи значај. Због таквог односа према компаративним истраживањима је, међутим, зачуђујућа Деретићева потреба да у студији „О методи слободног мишљења“ истакне како Доситеј није „ишао за другоразредним и трећеразредним ауторима него за највећим међу највећим“ (МСМ: 88), што би значило да реченицу „трагајући за изворима Доситејевих методолошких упутстава дошли смо до најкрупнијих имена европске философије: Декарта, Лајбница, Лока“ (МСМ: 88) треба схватити тако као да је Деретић утврдио непосредно присуство дела ових аутора код Доситеја. Он,

5 Павле Поповић, „О *Собранију* Доситија Обрадовића“ (I део 1938, II део 1939), у: *Нова књижевност I: Од Доситијеа до Вука и Штерије*, приредио Предраг Палавестра (*Сабрана дела Павла Поповића*, књ. 5), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.

6 „Ова расправа, у којој ћемо дати систематичан и детаљан преглед свих прилога *Собранија*, имаће за свој главни предмет оцену *Собранија* и тражење извора дела“ (Павле Поповић, Исто, 74).

међутим, то није учинио. Истини за вољу, он се уопште није ни бавио Доситејевим *непосредним* изворима, већ само духовним хоризонтом његових идеја. Иако „мисли изнесене у наравоченију 144, које чине језгро Доситејеве методе, од прве до последње су декартовске“ (МСМ: 85), па је „Доситеј у свим кључним питањима својих методолошких схватања Декартов ученик“ (МСМ: 86-87), док „у осталим, мање важним питањима Доситеј има додирних тачака и са неким другим философима [...] Своје антидогматско уверење Доситеј дугује највише енглеској емпиристичкој философији [...] Порекло принципа каузалитета [...] одговара Лајбницовом *принципу довољног разлога* [...] И најзад, мисли о природи истине и о важности тражења истине [...] подсећају местимично [...] на идеје Локовог *Огледа о људском сазнању*“ (МСМ: 87), то не мора значити да је Доситеј читао Лока, као што је и дословну формулацију из Лајбница могао добити посредством Волфа, рецимо. Иако зна да „уверење о математичкој истини као врховном критеријуму истинитости Доситеј дели и са Декартом и са целокупним европским рационализмом“ (МСМ: 87) – при чему то ни издалека није једино уверење које деле Декарт и други рационалисти – Деретић ипак тврди да је Доситеј ишао за Декартом, Лајбницом и Локом. Старијим читаоцима његових студија, васпитаним на позитивистичкој књижевној историји, ово је морало деловати неуверљиво, јер Деретић нигде није убедљиво показао Доситејево непосредно познавање ових филозофа, а што је једини начин на који су они исказ о томе да је Доситеј „ишао за њима“ могли разумети; данашњем читаоцу, пак, тај исказ може деловати сувише старомодно, упркос изузетно модерној суштини Деретићевог става, која је у томе да је Доситеј у својим делима на висини Декарта, Лајбница и Лока, а не њихових епигона – то је оно што је најважније, а уколико се до те висине испео без непосредног познавања ових филозофа, онда му то само диже цену. Занимљива је, међутим, Деретићева потреба да остави утисак као да се заиста бави изворима, а не духовним хоризонтом Доситејевих идеја. Где је порекло те потребе? Не препознаје ли се у њој остатак старе тежње да се домаћи писац уздигне повезивањем са највећим духовима његовог доба? И зашто се то не може учинити само анализом његовог духовног хоризонта, већ треба рећи нешто и о изворима? Односно, не препознаје ли се ту траг *традиционалне* компаративистике? Да ли он на духовноисторијску херменеутику оставља само реторичке последице, као овде, или има и суштинских? На то питање најбољи одговор може дати

Деретићева анализа односа Доситеја и Русоа, као и студија о Доситеју као човеку осећања.

У студији „Доситеј и Русо“ Деретић полази од традиције тумачења у којој је блискост између Русоа и Доситеја често помињана, али никада није доказана, између осталог и зато што код Доситеја скоро да ни нема непосредног помена Русоа. Сматрајући да су претходни истраживачи погрешили јер су место из *Етике* (1803) на којем Доситеј помиње Русоа само истицали као његов једини помен у Доситејевом делу „уместо да то место послужи као полазна тачка у једној темељитој компаративној анализи чији би циљ био правилно објашњавање тог односа“ (ДР: 141), Деретић на примеру различитог Русоовог и Доситејевог коментара спаљивања александријске библиотеке показује да *компаративна анализа мора бити иншерифрејација*, после чега закључује – у складу са својим методолошким опредељењем да испитује духовни хоризонт, а не изворе – да „да ли је он, при томе, знао за Русоову оцену тог предања, мислим да то овде нема принципијелног значаја“ (ДР: 143). У наставку студије Деретић исцрпно интерпретира Доситејеву критику Русоовог природног човека, као и њихове различите концепције друштва изведене из различитог односа према идеји природног стања, да би показао да је у тим схватањима Доситеј на супротној страни од Русоа, присталица Хобсове концепције природног стања као „рата свих против свих“, због чега је његово политичко опредељење просвећени апсолутизам. Деретићев закључак је јасан: „Доситеј се у свом политичком учењу, као и у другим важним питањима, битно разликао са Русоом. Питања којима су прилазили често су била истоветна, али њихова решења су скоро увек била супротна“ (ДР: 155). И баш зато што „сличности са Русоом [...] остају само сличности у детаљима [...] док је њихово значење у целини углавном друкчије него код Русоа“ (ДР: 156), Деретић осећа потребу да о традицији тумачења, од које је почео своју студију, постави питање: „откуд то да се Русо и Доситеј тако често доводе у везу и да се тражи сличност међу њима иако се њихови погледи у битним стварима разилазе“ (ДР: 157)? Ово би могло бити право *херменеутичко ишицање о српској култури*, која је очигледно осећала потребу да повеже Доситеја и Русоа, упркос одсуству непосредних помена Русоа у Доситејевом делу и супротности њихових идеја, због чега би било важно показати шта је то у српској култури спречавало интерпретаторе да виде велике разлике које између Доситеја и Русоа постоје, а да у први план истакну оно што не постоји? Деретић, међутим, не креће интерпретацију у том правцу, већ ни он као да не може да

проговори изван оквира културе која тражи да се између Доситеја и Русоа успостави веза, само што ту везу Деретић успоставља на новим основама: он више не тврди да се могу препознати сличне идеје код ова два велика човека осамнаестог века, већ да се „у основи истоветна класно-идеолошка садржина изразила код Русоа и Доситеја, и то пре свега у њиховим погледима на културу“ (ДР: 157). Доследно изведена у духу *дијалектичког материјализма*, ова интерпретација хоће да покаже да је „суштина њиховог неспоразума“ (ДР: 163) у томе што „оно што је Русо одбацивао у својој земљи као застарело, Доситеју је и његовом народу изгледало као идеал који се само дуготрајним радом може постићи“ (ДР: 162), а да у „ситнобуржоаском карактеру њихове идеолошке оријентације у оквиру просвећености заснива се оно ‘заједничко’ које по мишљењу Јована Скерлића и других везује нашег просветитеља са Русоом“ (ДР: 162). Овде се, међутим, појављују проблеми када је реч о *кохеренцији интерпретације*. Ако би се још и могло прихватити да се Русоова и Доситејева политичка концепција разликују због фаза у развоју у којем се налазе друштва којима се они обраћају, то се никако не може уклопити са претходним доказивањем да Доситејева и Русоова другачија политичка опредељеност потиче од различитих погледа на природно стање; односно, из перспективе закључка се и сви њихови филозофски ставови морају разумети као одређени степеном друштвеног развоја, јер је тек то сасвим у духу марксизма. Закључни одељак студије „Доситеј и Русо“ на тај начин се супротставља претходним тумачењима и уноси у студију *најнешости* која је напетост између духовноисторијске херменеутике и идеолошке интерпретације. С обзиром да је у основи сваке херменеутике некаква идеологија, ова напетост говори о томе да је дијалектички материјализам суштински *сџран* Деретићевим погледима на књижевност. Зашто се онда овде појављује? Да ли је он само дуг времену? Или је, можда, у служби једног *обухваћеније* културног модела који одувек тежи да повеже Доситеја и Русоа? Коначно, није ли он складан Деретићевом настојању, препознатом у студији „О методи слободног мишљења“, да Доситеја повеже са врховима европске културе? Окретање дијалектичком материјализму задовољава све три потребе: то је перспектива из које се може говорити о сличности Доситеја и Русоа, чиме се истовремено одговара захтевима културе, сопствене књижевноисторијске поставке која тежи интегративности и духу времена у којем је марксизам владајућа идеологија. Деретић је, међутим, довољно скрупулозан да покаже да се Доситеј и Русо у главним питањима разилазе, па закључак

да „њихово неслагање не одређује смер и садржај њиховог учења, него њихова класно-идеолошка позиција, која, као што смо видели, представља два посебна одређења истоветне класно-идеолошке садржине“ (ДР: 163) одражава *најпештоси између интeрпретације и идеолошке оцeне*, разрешене у корист идеологије, али на такав начин да се напетост није могла уклонити, због чега се то решење појављује као проблематично.

Утицај дијалектичког материјализма на Деретићеву интерпретацију још боље се може видети ако се у обзир узму и студије „Став према материјализму“ и „Доситеј као ‘човек осећања’“: у потоњој Деретић хоће да покаже да „начин доживљавања и осећања главних јунака Русоове *Нове Елоизе* адекватан је Доситејевој концепцији „чувствителног срца“ [...] Сличност са *Вертером* још је већа“ (ДЧО: 181), иако ће на наредним страницама тај суд уравнотежити: „Прихватајући неке идејне поставке и књижевно-стилске особености овог правца [сентиментализма], он није могао одобрити и његове крајности“ (ДЧО: 187). Док је у студији „Доситеј и Русо“ Деретић најпре показао њихове разлике да би их потом поништио у идеолошкој интерпретацији, у студији „Доситеј као ‘човек осећања’“ Деретић у првом кораку сличности Доситеја и сентиментализма пренаглашава, да би закључак био сасвим уравнотежен: „Ето ту је сав Доситеј: топло је приказао један свој доживљај да би га затим искористио за поуку, дао је егзалтирани излив осећајности да би га одмах пресекао озбиљним упозорењима мудрости ‘просвештеног разума’“ (ДЧО: 188). Овај закључак не одговара до краја почетним поставкама о изразитој сличности између Доситеја и Русоа – противречним, уосталом, и првом делу претходне студије „Доситеј и Русо“ – али он у студију не уноси напетост, јер је очигледно да је пренаглашена сентименталност Доситејевих дела била интерпретативна претпоставка која је у процесу интерпретације коригована, а која је омогућила Деретићу тако важно довођење Доситеја у везу са Русоом и Гетеом. Наравно, *разлике* међу њима су оно што је битно, јер лишен крајњих консеквенци осећајности које постоје код Русоа и Гетеа, Доситејев сентиментализам је могао имати свој извор у *најојшћиијем* духу времена – у том смислу, помињање Русоа и Гетеа не изгледа довољно оправдано и упућује на тежњу да се оно што је у Доситејевом делу општа карактеристика времена не само оцени према духовном хоризонту на којем се појављује (а што је експлицитни захтев Деретићеве методологије), већ и повеже са најзначајнијим представницима тог духа у Европи. Довољно скрупулозан да истакне и разлике између њих и Доситеја, Деретић на тај начин

– поступком *сличности и разлика* – обележава Доситејеву *припадност маџистралном току европске књижевности*, али и његову *специфичност*, везану за *особену ситуацију српске културе*, као и Доситејеву *индивидуалност*. Ово је сасвим различито у односу на закључак студије „Доситеј и Русо“, у којем се свака индивидуалност и специфичност губе у универзалним законима дијалектичког материјализма, због чега се у тој студији и осећа изразита неравнотежа између првог дела у којем се однос Доситеја и Русоа интерпретира начелима духовноисторијске херменеутике и закључка у којем се та интерпретација преокреће идеолошким тумачењем. Са друге стране, у студији „Став према материјализму“ дијалектички материјализам је *основна перспектива* из које се тумачи Доситејев став према материјализму и његовом заступнику Ламетрију, због чега је интерпретација ту *сасвим удаљена* од херменеутичког поступања, што се препознаје већ на реторичком нивоу: рецимо, када каже да заступници тадашњег материјалистичког правца „нису могли да схвате дијалектику развитка природе“ (СМ: 122), Деретић очигледно ту дијалектику претпоставља као *универзални закон* и све оцењује према њему, па смештање идеја на духовни хоризонт времена ту не представља ништа друго него процењивање њихове блискости дијалектичком материјализму, чак иако је приступ тим идејама наизглед исти као и у другим студијама⁷. Отуда је оцена Доситејевог става према материјализму карактеристична: „у свом нападу на механицистички материјализам Доситеј је нашао његову заиста слабу тачку на којој се јасно испољава његова метафизичка ограниченост и његова недијалектичност“ (СМ: 130), но његов је „здрав разум био довољан да осети слабост других, али недовољан да њега доведе до решења бољег од оног које су они дали“ (СМ: 131). Нигде више Деретић Доситејев здрав разум неће оценити негативно или делимично позитивно, нити ће његова интерпретација бити толико једнострана и усмерена на поређење осамнаестовековних идеја са принципима дијалектичког материјализма. Зато не изненађује што „Став према материјализму“ и „Доситеј и Русо“ спадају у најраније написане студије *Доситеја и његовог доба*: у њима се идеологија појављује као *фактор инкохеренције* који их издваја из опште Деретићеве методолошке поставке, али се у студији „Доситеј и Русо“ може препознати и како идеологија успева да се *уклопи* са једном тежњом културе која је од ње *шарија*, као и са интегра-

⁷ „У овом истраживању важније је одредити ширу област у којој су владале позајмљене или као у овом случају критиковане идеје, него тражити њихов непосредни извор“ (СМ: 128).

тивним приступом књижевној историји. Зато је студија „Доситеј и Русо“ веома важна, јер она показује да се идеологија, иако фактор инкохеренције, код Деретића може јавити и у сагласју са тежњама духовноисторијске херменеутике, што упућује да је код њега брзо дошло до ослобађања од једностране идеолошке перспективе, тако снажне у студији „Став према материјализму“. Међутим, ако се и ослободио идеологије дијалектичког материјализма према којој је све мерио, а што је онемогућавало интерпретацију, Деретић не може бити слободан од сваке идеологије: каква је идеолошка позиција његове херменеутичке ситуације?

* * *

Узевши у обзир перспективу из које интерпретира Доситејева дела, односно шта у њима види као најзначајније, које противречности не проблематизује, уз које Доситејеве аксиоме пристаје не испитујући њихову аксиоматску природу... могло би се рећи да је Деретићева херменеутичка ситуација одређена *модерношћу* која води порекло од *просвећености* и њених последица, у друштвено-политичком смислу везана за стварање модерне српске *нације* и њене *националне државе*, започето устанком схваћеним као *револуција*.

Предност модерности која води порекло од просвећености очигледна је у студији „Есеј о ‘старима и новима’“ у којој Деретић интерпретацијом наравоученија уз басну „Бакарна статуа“ (бр. 142) показује, најпре, да је наравоученијима „Доситеј и увео у нашу књижевност и прилагодио нашим садржајима облик есеја“ (ЕСО: 109) – што је супротно уверењу Павла Поповића да су наравоученија досадна⁸, а да се есеји јављају тек у *Собранију*..., преузети из енглеских часописа⁹, чиме се још једном јасно показује разлика између позитивистичке и интерпретативне компаративистике – а затим говори о ономе што је тема наравоученија уз басну „Бакарна статуа“, а то је опште питање *односа према традицији*, за који

8 Поповић, рецимо, када говори о жанру источњачке приче, каже да је њен циљ био „све дакле представити у занимљивој и пријатној форми а при том развити коју моралну или философску мисао као поуку. Та је поука казана врло дискретно, као узгред, без непосредног упућивања, без ‘наравоученија’ које би се досадно наметало читаоцу“ (Павле Поповић, Нав. дело, 90); такође оцењује да у *Собранију*... „анегдоте су лепо испричане [...] обично без икаквог указивања на поруку, без досадног ‘наравоученија’“ (Павле Поповић, Исто, 136).

9 „Доситије сам каже, у предговору *Собранија*, да ће у овом делу употребити ‘начин како што су Адисон и њему подобни писали’, разумевајући под тим баш есеје Адисонове и друге сличне. Наш философ је дакле овде усвојио овај род енглеске књижевности који је у XVIII веку тамо највише цветао. То је први пут да га он усваја; пре тога није га неговао“ (Павле Поповић, Исто, 76).

је „расправа старих и нових“ само један од елемената Доситејевог широког постављања проблема, да би на крају студије представио Доситејеву концепцију историје културе. Полазећи од чињенице да „Доситеј не прави разлику између уметности и других културних активности“ (ЕСО: 111), усмеривши поглед на то што „проблем поставља у смислу односа између старог и новог у култури [...] и решава га, философски, у схватању сталног напредовања људског сазнања, и историјски, у постављању континуитета између култура разних народа који су се појављивали на разним местима и у разним временима кроз историју“ (ЕСО: 111-112), Деретић долази до *Доситијевог аксиома*, кључног за његово схватање односа старих и нових: „за Доситеја је преимућство новог над старим аксиом, истина јасна сама по себи коју људи неће да прихвате само због свог незнања и злобе, тј. због тога што нису просвећени, што подлежу заблуди“ (ЕСО: 113), јер та истина о континуитету и напредовању у култури „спада у природна својства здравог разума“ (ЕСО: 116). Како се Деретић према том Доситејевом аксиому односи? Када каже да „схватањем науке као непрекидног прогреса људског сазнања Доситеј је на путу према дијалектичком схватању знања као јединства релативне и апсолутне истине, али ипак он не доспева до те висине: будући учењаци ће ‘превазићи’ садашње у знању, односно у количини знања, више ће знати него ови, али они неће ‘превазићи’ истине које су код ових важиле, уколико су то заиста истине, а не заблуде које се држе за истине. Заједно са својим добом Доситеј је веровао у вечну истину“ (ЕСО: 113-114), Деретић са једне стране истиче *историјску условљеност* Доситејевог схватања прогреса, док га са друге стране процењује – мада не тако строго као у есеју „Став према материјализму“ – према схватањима дијалектичког материјализма. Отуда он пропушта да постави питање о томе како би се, рецимо, из перспективе овакве оцене Доситејевог схватања прогреса могао разумети Доситејев чувени захтев да „ваља се мало и усудити и почети мислити како ће људи на сто година после нас мислити, ако нисмо ради остати всегда у првој простоти и детињству“¹⁰ – у њему се мишљење јавља као средство самоизграђивања појединца и било би занимљиво из те перспективе поставити питање о односу аксиома прогреса и истине, то јест које су истине променљиве, а које пак вечне. Деретић, међутим, иако на самој граници тог питања, до њега не стиже, јер напредовање

10 Доситеј Обрадовић: *Животи и прикљученија Димитрија Обрадовића, нареченога у калуђерству Доситијеа, њим истим списаи и издаи, у: Дела Доситијеа Обрадовића* (пето, државно издање), Београд, 1911, 14.

процењује према начелима дијалектичког материјализма, чиме са једне стране осиромашује интерпретацију, али са друге стране добија прилику да Доситејеву концепцију историје културе прецизно историјски ситуира. Из тога је очигледно да је за њега важније *контекстуализовање* Доситејеве концепције него њено проблематизовање, и у том смислу је дијалектички материјализам пре средство диференцијације него што би био, као у студији „Став према материјализму“, перспектива из које се Доситејево мишљење критикује. Разликовање филозофске и историјске компоненте Доситејеве концепције историје културе показује да је Деретић могао своју интерпретацију *на више начина отворити* у правцу проблематизовања Доситејеве концепције, али то није учинио јер он пре свега жели да покаже како је „идеја о светској култури“, која „не узима у обзир изворност и самосталност културе сваког народа, као ни стваралачки карактер духовне активности како индивидуума-ствараоца тако и одређене колективне целине“ (ЕСО: 118) схватаће које „и поред све своје ускости и ускогрудости, највише је пристајало уз Доситејеву главну просветитељску идеју да српски народ као непросвећен мора да прими науку од других просвећених народа“ (ЕСО: 118). Можда заиста „Доситејева концепција историје културе оставила је и српском народу широм отворена врата за улазак у општу културну заједницу народа“ (ЕСО: 118), али није јасно по чему би се онда тај народ препознавао *као српски*, уколико за Доситеја није важна „изворност и самосталност културе сваког народа“? Такође није јасно како се оваква интерпретација наравоученија уз „Бакарну статуу“ може сложити са сталним истицањем, још од *Писма Хараламију*, потребе писања на народном језику – зар не би оваква „ускост и ускогрудост“ боље ишла уз захтев да се пише само на грчком и латинском? Наравно, у том случају не би било комуникације културе са најширим слојем народа. Дакле, идеја о потреби да култура буде свима приступачна, која у књижевност уводи народни језик, и специфичне друштвене околности које условљавају начин представљања општекултурних достигнућа појединачном народу, *противрече* идеји о светској култури – због чега Деретић не интерпретира ову противречност, односно не постави питање како је могуће истовремено тврдити да је култура општа и за све заједничка и да се она сваком народу мора представити у складу са његовим специфичним друштвеним околностима и на посебном језику? Деретић не поставља тај проблем, јер он хоће да истакне да „једини пут нашег културног препорода водио је, по Доситеју, преко опште људске културе, примањем њеног богатог наслеђа,

учењем и просвећивањем. Тиме би се остварио први моменат у Доситејевом схватању историје културе, а овај је за Доситеја и његове савременике био једино актуелан, док је други моменат, превазилажење примљеног, био ствар будућности. Тако је Доситејева концепција културе, као случајно набачена у овом наравоученију, добила свој одушевљени исход: с једне стране у покушају уклапања наших просветно-културних постигнућа у историју општег духовног процеса људског рода – ово је, у ствари, покушај да се у нашем духовном кретању према Европи и општој култури открије деловање историјске законитости која, по његовом мишљењу, одређује смисао и карактер свеукупног људског развика кроз историју, а с друге стране, у оптимистичком изгледу на скору будућност српског народа“ (ЕСО: 119). Истицање да „једини пут водио је, *по Доситеју*, преко опште културе“, односно да „деловање историјске законитости, *по његовом мишљењу*, одређује смисао и карактер развика“, као да упозорава на Деретићево *дисциплинарирање* од Доситејевих ставова, односно да сугерише да су постојала и *другачија* схватања начина на који се српска култура могла уздићи, односно општих принципа развоја културе, али је *баш зато* индикативно да Деретић, упркос могућностима које његова интерпретација отвара, Доситејева схватања *не проблематизује* – његов циљ је, пре свега, да покаже њихову делотворност унутар српске културе. Интерпретација наравоученија које српску културу уопште не помиње на позадини Доситејевих схватања о месту српске културе у општој култури, јасно показује Деретићеву тежњу да идеју о односу старих и нових прикаже, после утврђивања њене филозофске, историјске и основе које има у идејама свога доба, с обзиром на ситуацију српске културе.

Тенденција да се Доситејева дела посматрају у оквиру ширих друштвених и историјских структура – због чега је, рецимо, Деретић сасвим равнодушан према Доситејевом проблематичном неразликовању уметности и културе – јасно је видљива и на завршетку студије „Проблеми књижевног језика (анализа есеја *Јест ли полезно у простом дијалекту на штиамју што издавати*)“ која се окончава одељком „Доситејево опредељење за устанак у светлу његовог просветитељског програма“. С обзиром да је есеј „Јест ли полезно у простом дијалекту на штампу што издавати“ превасходно усмерен ка потврђивању старих Доситејевих ставова о нужности писања на народном језику, а углавном посвећен лингвистичкој анализи сопственог језика из које се закључује о потреби сталног усавршавања језика, закључак да „што се Доситеј по други пут у

току свог књижевног рада прихватио теме о народном језику као књижевном изразу разлог треба тражити сигурно и у околности што је у устанку и у ослобођеној Србији видео нове могућности за свој књижевно-просветитељски рад, за српску културу и књижевност уопште“ (ПКЈ: 68) делује сувише натегнуто, ако Деретић већ не само зна, него и широко образлаже да је тај есеј инспирисан потребом да се полемише са Глигоријем Трлајићем (ПКЈ: 50 и д.). Ова *двосирукост и интерпретације* истог есеја утемељена је у схватању да Доситејев „одлазак у Србију био је, заправо, чин који је нужно произлазио из свега онога што је он до тада учио и писао“ (ПКЈ: 67) – на тај начин се Доситејев прелазак у устаничку Србију појављује као *резултат* његовог рада, али и као *егзистенцијална* потврда његовог мишљења. Због тога се свака Доситејева идеја може повезати са преласком у устаничку Србију, па је из перспективе овог схватања о егзистенцијалном значају Доситејевог мишљења, потврђеног преласком у Србију, сасвим разумљиво због чега Деретић интерпретацију концепције историје културе и погледа на однос старих и нових пресудно везује за начин на који је та концепција реализована у оквиру српске културе, остављајући по страни сва проблематична места која би интерпретацију усмерила у другом правцу.

Када је реч о Доситејевом *односу према историји*, Деретић се њим бави не само у контексту европске „расправе између старих и нових“, већ и с обзиром на статус историје у српској култури: посматрана у студији „О издавању и претплатницима Рајићеве *Историје*“ као *догађај културе*, Рајићева *Историја*... је у студији „Став према Рајићу и његовој *Историји*“ повод да се говори и о Доситејевом схватању историје, али и његовој концепцији културе, те вези са устанком. Као и све студије књиге *Доситеј и његово доба* и ова студија је интерпретативна: „о Доситејевом односу према великом Рајићевом историјском делу [...] у Доситејевим делима и писмима имамо само индиректних података“ (СРИ: 25), али је Доситејев општи однос према историји, разлика у броју примера из српске историје које наводи у својим делима пре и после Рајићеве *Историје*..., основа на којој Деретић гради тумачење односа између Доситеја и Рајића, а који је пре свега повод да се представи Доситејев *општи однос према српској прошлости и српској култури*. Јер, интерпретација Доситејевог односа према Рајићевој *Историји*..., односно поређење њихових историјских схватања, заузима мало простора (СРИ: 43-46), мада је врло јасно и прецизно изведено. Посвећивање несразмерно мало простора ономе што је, судећи

по наслову, тема студије, знак је да Деретића заправо не занимају сама историјска схватања Доситеја и Рајића – због чега он, иако тврди да „Орфелин [...] стоји у средини – на путу од Рајића ка Доситеју“ (СРИ: 36), уопште ни не помиње Орфелинову обимну историју Петра Великог – већ га однос Доситеја и Рајића више занима у *културолошком смислу*, због чега му је нарочито стало да покаже да је упркос теоријском одбацивању Рајићеве историографије и залагању за модерније начине писања историје, Доситеј Рајићеву *Историју*... ценио као дело које има значајне друштвене, културне и политичке импликације: „Појаву Рајићеве *Историје* Доситеј је, као и велика већина савремене српске интелигенције, сматрао за велики културни и политички догађај [...] По свом духу и идејама, *Историја* се потпуно разилазила са схватањима које је Доситеј проповедао у целом свом раду“ (СРИ: 43). Како је то могуће? Ову двострукост, идејне дивергенције и политичке конвергенције, могу објаснити само историјске околности у којима се налазио српски народ, због чега Деретић однос Рајића и Доситеја ставља у шири контекст: „Проблем Доситејевог односа према Рајићевој *Историји* улази у састав културно-историјске паралеле Рајић–Доситеј, која у себе укључује најважније токове и путеве српског уласка у културу XVIII века“ (СРИ: 36). Анализирајући токове црквене и грађанске просвећености, Деретић свој став износи у облику који ће касније постати препознатљива карактеристика његове књижевне историје: „Стрелице животних линија Рајића и Доситеја показују извесну паралелност, али супротног смера“ (СРИ: 38). *Метод сличности и разлика* је начин на који Деретић, са једне стране, сличностима осваја могућност да успостави *целовитости српске културе*, док са друге стране успева да очува довољно диференцијалности да се *специфичности* појава унутар ње не изгубе. Деретић, тако, у својој студији показује Доситејеву и Рајићеву подједнаку заинтересованост за образовање и просвету, али на различитим изворима (црквеним и источним, односно западним и секуларним), подједнаку оданост националном, али кроз различите приступе (историјом која легитимише српску нацију, односно модерним национализмом заснованим на роду и језику). Ово омогућава да се између Доситеја и Рајића, упркос огромности њихове разлике, успостави веза која ће бити у основи погледа на српску културу друге половине осамнаестог века као *јединствену, али не и хомогену целину*: целину у којој се препознају различите динамичке тежње, које су у основи њеног посматрања као развојне појаве, дакле у складу са захтевима књижевно и културноисторијске приче. Оваква Деретићева концепција

је модерна, и у себе укључује *традицију просвећености*, односно Доситејеве погледе на традицију и културу. Она се, међутим, кроз интерпретације мења, па тако идеја да се Орфелин налази између Рајића и Доситеја није имала последице на композицију књиге, која почиње Орфелином и на тај начин потврђује да Деретић предност даје аутентичним идејама просвећености, док код Рајића пажњу посвећује само оним аспектима његове *Историје...* који је чине догађајем културе, и то културе схваћене као пута ка позицији из које Деретић предузима интерпретацију, а за коју је важна међустаница била српска револуција 1804. године.

Иако у традицији просвећености и оног облика српске културе који је настао са Доситејем, Деретић је у есејима из 1961. и 1962. године под јачим или слабијим утицајем марксизма (дијалектичког материјализма), док се у студији „Доситеј као ‘човек осећања’“ може препознати и утицај *романтизма* на његову позицију: када каже да „у Доситејевој концепцији ‘чувствителног срца’ садржан је тај светски бол, али само као могућност“ (ДЧО: 183), онда се он не бави само оним што је у Доситејевој концепцији актуелизовано, већ говори и о њеним *пошеницијалностима* које се, међутим, виде тек из позиције која је Доситејеву *надрасла*, а то је у овом случају перспектива романтизма. Међутим, сви ови елементи који се могу препознати у Деретићевој херменеутичкој ситуацији, иако понекада фактори инкохеренције, најчешће одговарају тежњи да се различите појаве интегришу у јединствену књижевно и културно-историјску слику, због чега дијалектички материјализам у студији „Доситеј и Русо“ јесте фактор инкохеренције на нивоу интерпретације, али омогућава интеграцију Доситеја са европском књижевношћу сентиментализма, као и Деретићеве студије са традицијом тумачења која је препознавала блискост између Доситеја и Русоа, а за коју је Деретић најпре показао да је у заблуди. Отуда, могло би се рећи да је *интегративна књижевна и културна историја* оно што ову Деретићеву књигу пресудно одређује: највећи део њених проблематичних места – с обзиром на интерпретације – постаје проблематичан с обзиром на књижевну историју. То доводи до питања о *односу књижевне историје и интерпретације*: да ли се може рећи да је књижевна и културна историја она целина од које духовно-историјска херменеутика полази у тумачењу појединачних појава у студијама књиге *Доситеј и његово доба*? Она то заиста јесте у већини студија, а у оним студијама у којима се између целине и појединачних наравоученија или есеја не може успоставити задовољавајући однос, појединачност се подређује целини, а интерпретација

пада у други план. Шта, међутим, ту целину пресудно одређује? Истицање значаја Доситејевог преласка у Србију као консеквенце његовог мишљења – у којем се може препознати и преокрет, приликом којег „критика уступа место афирмацији“ (СРИ: 35), али што је само површински преокрет, јер је Доситејева метода увек подразумевала два корака, борбу против предрасуда и стварање новог знања¹¹ – упућује не само на тежњу да се покаже *еџистѣнцијални* значај мишљења, већ и да се Доситеј сагледа као *целовитио биће* у којем су живот и мишљење спојени. Дакле, целина од које полази Деретићева херменеутика је *Доситијејев портирет*, који подразумева целину његовог мишљења и потврду тог мишљења животом. Зато је могуће да у студијама посвећеним појединачним аспектима Доситејевог мишљења Деретић широко контекстуализује оно о чему говори и лако се креће кроз разна друга питања, често долазећи до устанка и преласка у Србију, јер ако је то резултанта свих Доситејевих идеја, онда се она може са сваком од њих и повезати. Већ изграђена представа о Доситејевом портрету је *иретийосѣставка* интерпретације, која се у самој интерпретацији мало мења – више се наглашавају њени поједини аспекти. Ипак, између студија „О методи слободног мишљења“ и „Линија лепоте“ препознаје се кретање од рационалног ка сентименталистичком Доситеју, али како је прва студија написана последња, и једина наменски за књигу, не може се рећи да Деретић временом долази до свести о Доситејевом сентиментализму. С обзиром да је он у тренутку писања студије о Доситејевој методи слободног мишљења већ био написао студију „Доситеј као ‘човек осећања’“ (у којој је најуравнотеженије представио однос разума и срца, а пошто је претходно пренагласио значај осећајности за Доситеја), може се рећи да „О методи слободног мишљења“ само ставља акценат на један аспект Доситејевог портрета. То је случај са већином студија, које подразумевају целину Доситејевог портрета, али је не узимају увек у обзир са истом ревношћу, иако да се на целину никада не заборавља сведочи то што када појединачна интерпретација прети да је угрози Деретић то не допушта чак ни по цену жртвовања кохеренције интерпретације. „Доситеј као ‘човек осећања’“ је уравнотеженошћу која омогућава да се у њој Доситеј најпотпуније препозна у извесном смислу изузетак, али посматрана као целина и књига *Доситијеј и његово доба* је

11 „Наука мора најпре да сруши заблуде и предрасуде које су обичаји, крива знања и рђаво васпитање утврдили у појединцу и друштву. Тек пошто се рашчисти терен, може се приступити најважнијем послу: изграђивању човека и друштва према принципима науке и разума“ (МСМ: 74).

уравнотежена: сакупљене на једно место, промишљено распоређене, студије су се међусобно повезале у јединствену слику различитих аспеката Доситејевог дела, којој целовитост обезбеђује то што су све студије писане претпостављајући исту целину Доситејевог портрета од које су интерпретације појединачних места полазиле, вођене заједничком методом духовноисторијске херменеутике – зато се у свакој студији књиге *Доситеј и његово доба* Јована Деретића препознају *три основне теме* које су обележиле и целину ове књиге: да се Доситејеве појединачне идеје сагледају као део његовог целовитог бића, повежу са временом у којем се јављају (европским и контекстом српске културе) и ситуирају у причу о развоју српске књижевности и културе.

Nenad Nikolić

HISTORICAL AND SPIRITUAL INTERPRETATION OF DOSITEJ AND HIS TIME: THE EARLY STUDIES BY JOVAN DERETIĆ

Summary

The paper analyses the fashion in which Jovan Deretić yielded his early studies on Dositej Obradović, dedicated to most various aspects of his work, as well as the studies on Zaharije Orfelin, Jovan Rajić and Sava Mrkalj, giving insight into the shared methodology of spiritual and historical hermeneutics being integrated and published in the collection *Dositej and his Time* (1969) which enabled the exploration of his ideas as a constitutive segment of his being as a whole, as well as relating the latter to the time in which they were to arise (within the context of European and Serbian literature), thus situating them within the story on the development of Serbian culture and literature.