

RADOMAN KORDIĆ

MORFOLOGIJA KOSOVSKOG
ZAVETA

SADRŽAJ

TO TREBA DA MISLIM, DA SAZNAM O KOSOSVSKOM ZAVETU,
TO TREBA DA ŽIVIM
JEDINSTVENOST KOSOSVKOG ZAVTA
MANJAK, VIŠAK ...
KOSOVSKI ZAVET JE SIMPTOM
KOSOVSKI ZAVET – NEMOGUĆNOST BEKSTVA OD VLASTITO-
STI
KOSOVSKI ZAVET KAO VIŠAK U SVETU ŽIVOTA
MESTO KOSOVSKOG ZAVETA
OMOGUĆITI SEBE SEBI
ŠTA KOSOVSKI ZAVET DARUJE?
KOSOSVKOM ZAVETU U SVAKIDAŠNJICI PRIPADA PATOS ČU-
ĐENJA
PRIRODNI STAV KOSOVSKOG ZAVETA
ODNOS ČOVEKA SRBINA PREMA KOSOVSKOM ZAVETU
DVOSTRUKA OBAVEZNOST KOSOVSKOG ZAVETA
KULTURA KOSOVSKOG ZAVETA
KOSOVSKI ZAVET – TRADICIJA
KOSOVSKI MIT
ETIKA KOSOVSKOG ZAVETA – KOSOVSKI ZAVET ETIKE
„OTKLONI OD MENE OVU ČAŠU“
STRANOST KOSOVSKOG ZAVETA
HABEAS CORPUS

NEKI ODGOVOR MORAM DATI
AUTOAFEKCIJA KOSOVSKEG ZAVETA
ZAHTEV KOSOVSKEG ZAVETA
JESAM LI MISLIO, SAZNAO ONO ŠTO JE TREBALO DA MISLIM,
SAZNAM O KOSOVSKEG ZAVETU?

TO TREBA DA MISLIM, DA SAZNAM O KOSOSVSKOM ZAVETU, TO TREBA DA ŽIVIM

Kosovski zavet u svetu života, naizgled, funkcioniše kao norma. I jeste norma, svetu unutrašnja i spoljašnja, artikulisana ili nemušto artikulisana društvena, metafizička norma. Kako god da s njim stvar, u zajednici je uvek prizvan. Poziv na izricanje, ispunjenje te norme čoveku, zajednici dolazi sa različitih mesta: iz strukture ličnosti, procesa individuacije, sveta života, logike diskursa, jezika, govora, razuma, temelja postojećeg, odnosa sa drugim, rasuđivanja o prijatelju i neprijatelju, načela pravde, društvene određenosti čovekovog delanja, efekata ukrštanja prirodnosti i neprirodnosti, zahteva mišljenja da od sebe dobije odgovor o onom što misli, obaveznosti kulturnog modela, unutrašnje strukturacije zaveta... na kraju, iz samog živog, iz imanentnosti živog... Poziv na izricanje i ispunjenje kosovskog zaveta kao norme u svetu života dolazi od jednog istorijskog događaja, Boja na Kosovu, i od ništa manje istorijskog izdisaja kao metafizičkog „zaveštaja“, „zajma“ kosovskih „tića“, stvarnih i svetih ratnika. Ovaj zajam se može vratiti na različite načine, zavisno od toga kako se shvata u vremenu, društvu, ideološkoj praksi, te da li se uopšte shvata kao zajam. Ovako ili onako, mora se vratiti. Ta obaveza mu je imanentna. Iz nje proističe i morfologija kosovskog zaveta koju artikuliše poezija. Mene ovde zanima način na koji se ovaj zajam u življenju i poeziji, u srpskoj poeziji, razumeva i kako ona predlaže da se vrati, kako ga ona vraća, kako ga u njoj vraćamo. Naravno, poezija to uvek čini različito. Traganje za tom morfologijom, za njenim uobličavanjem započecu od pesme „Kosovka devojka“ Laze Kostića. Mogao sam izabrati, možda bi,

iz istorijske perspektive, s povesnog gledišta, to bilo i logičnije, neki srednjovekovni tekst, ili neku epsku pesmu. Presudila je Kostićeva reč zajam, neuobičajena upotreba te reči u njegovoj pesmi. Presudilo je, iz te reči, moguće shvatanje kosovskog zaveta kao zajma, te srodna, sinonimna značenja reči zajam: kredit, veresija, poček, pozajmica, obaveza. Odlučilo je moguće shvatanje kosovskog zaveta kao zajma, veresije, kredita, stvarnog i simboličkog zajma, stvarne i simboličke obaveze. U svim slučajevima u pitanju je obaveza koje se ne možemo odreći. Uređuju je pravila. Ona uređuju odnos davaoca i primaoca zajma, rok vraćanja, kaznu ako se zajam ne vrati, ako se ne ispuni kosovski zavet. Ta kazna može biti i javna sramota. U pesmi Laze Kostića sve to, u najboljem slučaju, funkcioniše kao kontekst značenja u kojem on upotrebljava reč zajam.

U Kostićevoj pesmi se pozajmljuje pravo na opstajanje kroz smrt i oživljavanje u kosovskom zavetu, u smrti. To pravo smrt prenosi na opstajanje. Ono se, dakle, pozajmljuje od života i vraća u životu i smrti, u smrti koja radi za život. (Ovaj obrt naše kulture, nalazimo i kod Frojda. Kod njega nagoni smrti, u biti, rade za nagone života. Oni ne mogu uništiti nagone života a da ne unište sebe. Nestali bi.) Kosovka devojka primajući amanet, zaveštaj junaka koji izdišu (zaveštaj smrti, punoće života u kojoj se smrt javlja, koju priziva) i sama izdiše, oživljuje, vaskrsava da bi mogla primiti i preneti njihov zaveštaj. To je jedini način na koji se vraća zajam kosovskog zaveta. Vraća se životom, u životu, vaskrsenjem, prenošenjem kosovskog zaveta kao prenošenjem života: *izdišem i ja sa svakim tićem, / al' izdišući opet oživim / da izdisajnom zaveštaj primim /.../ kosovski da mu povratim zajam!* („Kosovka devojka“). Poslednji izdisaj, smrt, kao zajam je jamstvo opstanka života. Kosovski zavet se prima u smrti. Prima se kao život. I prima se na Kosovu, stojbini, stojbini srpskoj (*Stojbino, divna, stojbino srpska* /Kostić, Laza, „Kosovo“/), u istorijskom i metafizičkom središtu postojanja Srba,

njihovog shvatanja slobode, odgovornosti za nju, za borbu bez koje se sloboda ne može zadobiti ni očuvati.

Kosovski zavet je, prema Kostićevoj pesmi, zajam koji daje, prenosi poslednji izdisaj, poslednji dah ratnika, zajam koji se stobini može, mora vratiti, takođe poslednjim dahom, ali i življenjem koje taj dah omogućuje. Ovaj zajam se, i u ekonomiji simboličkog, mora vratiti. I vraća se, ponekad, u drugom kao istom. Simbolička ekonomija i garantuje njegovo ispunjenje kao povratak zajma. Vraća se isto, u ovom slučaju, ispunjenje kosovskog zaveta, stalno ispunjavanje kosovskog zaveta. Ništa ovo ispunjavanje ne može suspendovati. Problem sa simboličkom ekonomijom se sastoji u tome što nije odmah jasno, ni u simboličkom, šta je predmet zajma, šta se pozajmljuje, na šta tačno simbol upućuje, šta se pozajmljuje u simboličkom. Nisu jasna pravila pozajmljivanja i vraćanja zajma. Kod Kostića, donekle, jesu. Jasno je osnovno pravilo pozajmljivanja i vraćanja duga: *najmlađem, evo, kolenu ga /amanet, R. K./ dajem: / kosovski, braćo, vratimo zajam!* („Kosovka devojka“). Nalazi se u običajnom pravu. Razumljivo je, stoga, što Laza Kostić nije jedini srpski pesnik koji kosovski zavet shvata kao zajam, nalog, zaveštanje potomcima. Jedini je, koliko znam, koji ga tako imenuje. Poezija, taj predmet, i kad nastoji da ga odredi (kod Laze Kostića on je kosovski zajam, i prenosi se s izdisajem, bez opoziva, kao nalog zauvek), zapravo, usložnjava, razlaže njegovu metaforičnost. Usložnjava se i problem vraćanja zajma. To je razumljivo i zbog toga što poezija neizbežno postaje predmet tumačenja. I sama je, priznavali to pesnici ili ne, tumačenje, duhovna praksa, osobena, komplikovana. A to znači da o kosovskom zavetu (kao pesnik ili kao tumač, svejedno je) valja da saznam ono što ne znam i što ne znam da znam, iako je sve što se njega tiče neskriveno. Štaviše, raskriveno je, istina, poglavito kao poetska stvarnost, koja nikad nije posve raskrivena (poetska stvarnost je tvorevina osobenog mišljenja) i koja ne prestaje da se

raskriva, da postaje, da se misli. O kosovskom zavetu treba da saznam što ne znam da znam. Pritom me to što ne znam obavezuje da mislim, iznova, na tragu poetskog mišljenja, ali i drugačije. Treba da saznam i ono što ne mislim da mislim. Poetska stvarnost kosovskog zaveta primaocu je data i kao iskustvo sveta života, njegove istorije, ali i u iskustvu živog, i celog – kao iskustvo iskonske prirodnosti i neprirodnosti.

Granice morfologije kosovskog zaveta, ni njegovih normi, ne poklapaju se s granicama sveta života. (To nije potrebno posebno dokazivati, iako ni jedne ni druge nije moguće precizno odrediti. Ta neodredljivost, ta bezgraničnost i progovara u njima.) Ponajmanje se poklapaju s granicama nekog odredišta, ishodišta zaveta, recimo, jezika. Razvučene su u prirodnosti i neprirodnosti, isprekidane u mišljenju kosovskog zaveta, koje se uvek iznova, u drugačijem kontekstu, društvu, pojavljuje kao novi pokušaj razgraničenja. Celo kosovskog zaveta poziva ne-celo kao na vlastito jamstvo, etičku odgovornost u etičkoj ravnodušnosti. Celo bi, naime, moralo biti etički ravnodušno. Faktički nije. Uvek je u njemu pretpostavljeno jedno ne-celo. Kad je već tako, postavlja se pitanje: šta je kosovski zavet kao ne-celo? Samo etički odgovor na pitanje smisla života, ili taj odgovor koji se ne razlikuje od samog života? Šta kosovski zavet znači, sada, ovde u svetu života, u društvu (u liberalističkom društvu), zauvek, kao mit, šta znači ako je celo ne-celog? Da li uopšte nešto znači upravo zbog toga što je celo ne-celog, i ukoliko se pojavljuje kao manjak celog? Je li nešto kao ono što nedostaje, ili što se kao višak pojavljuje u razlici imenovanja, u razlici značenja sinonima imena zavet? Sinonimi uvek izdaju reč s kojom su značenjski identični. Ili joj nešto dodaju. Izdaju i logiku sinonimnosti. Je li kosovski zavet, uprkos ovim paralogijama, i zahvaljujući njima, ono što je Srbinu prisno, što mu je ontološki prisno, i ako on to ne mora znati – i ne može da ne zna, neće da zna, zato što to neznanje funkcioniše kao mehanizam odbrane? Je li kosovski zavet

fenomen sveta života? Ili se u živom nalazi kao antropološko odredište, onako kako se u živom nalazi tuđost – ili kako se tuđost nalazi u zavetu? Ili on (zavet) prodire (odnekud) u jezgro živog (u kojem bi oduvek morao biti) onako kako u njega prodire tuđost, i kao tuđost, koja prodire u jezgro prisnosti zaveta? To bi, kosovski zavet kao logos, računajući i ono što u njemu ne slutim, trebalo ovde da ispitam, da mislim, misleći antropološku realnost Srba. To, sem kao (ne)skriveno, neću ni naslutiti. Unapred bi to trebalo da znam. Mora da ostane skriveno u poeziji, drugom i drugačijem čitanju poezije. Tvrdnja da se poezija ne može tumačiti nije sasvim neopravdana.

Razlog zašto mi (ne)skriveno ostaje skriveno naoko je prost – i nerešiv. Kažu da se istorija grčke filosofije da opisati kao neprekidno nastojanje da se protumači smisao logosa, dakle, kao niz reinterpretacija logosa. Ako je to tačno, mišljenje ne nalazi odgovor koji traži. Kad je reč o kosovskom zavetu, ne nalazi ga, između ostalog, zato što ga misli kao konkretni zavet i kao metaforu Kosova, zato što ga misli na osnovu strategije koju predujmljuje kosovski zavet, srpska kultura. Izgleda, ponekad barem, da odgovor koji tražimo (na pitanja: šta je zavet, šta je kosovski zavet?, na bilo koje pitanje) ne treba očekivati, ni ako već znamo ono što treba da znamo, ako, istovremeno, ne mislimo, kako to ironično veli Nabokov u svom romanu *Dar*, da težnja mišljenja da dobije odgovor znači isto što i „zahtevati od kokošijeg bujona da kokodači“. Od mišljenja se to ne mora ni zahtevati. Ono, neretko, i onako kokodače. Nije sigurno i da zna kako kokodače. Od kosovskog zaveta se, međutim, to mora zahtevati. Mišljenje ne može a da ne kokodače o iskonskoj prirodnosti i neprirodnosti – o sebi u toj nepoznanici, o *Da*. O *Da*, čemu? To *Da* zbunjuje. Uvek je izrečeno iz jednog sistema i kao konkretno *da* – i upućeno relativno određenom nečemu: objektu, ličnosti, ideji, vremenu... Nameće granice zavetu, koji ih nema, ni kad je u pitanju konkretni zavet. Zbunjuje odgovor koji ovo Nabokovljevo *Da* potvrđuje, prihvata i takvu

neodređenost. (Uzgred, i Nabokov je svoj roman *Dar* najpre nazvao *Da*. Da, čemu? I odustao je. Možemo nagađati zašto. Približno i odgonetnuti. Ta odgonetka će biti samo jedno moguće rešenje u nizu mogućih rešenja. U svom poslednjem romanu na engleskom jeziku *Pogledaj arlekine* Nabokov svoj roman *Dar* naziva i *Dar domovini*. *Dar, da* domovini, koju je ostavio, ili onoj koju je našao, *dar, da* ognjištu, ognju, onom prisnom, zavetnom, iz čega nastajemo, u čemu prebivamo i izvan njega? No *Dar, da* kosovskom zavetu, ako ostanemo kod Nabokovljeve logike, mora biti *Dar, da*, zajam višeznačnosti kosovskog zaveta kao logosa i, naročito, kao norme u svetu života. Mora biti *Dar i da* deteritorijalizaciji kosovskog zaveta. Odatle je korak, koji su drugosrbijanci već napravili, prema deteritorijalizaciji kosovskog zajma, poricanju obaveznosti kosovskog zajma, pretvaranje tog zajma u veresiju, u diskurs o deteritorijalizaciji kao političkoj praksi. Naime. uporedo s deteritorijalizacijom Srbije, i pre nje, drugosrbijanci su započeli priču o gubitku značenja i deteritorijalizaciji i teritorije i kosovskog zajma. (O tome ću govoriti kasnije, na jednom drugom primeru.)

U središtu drugosrbijanskog diskursa o Kosovu, kosovskom mitu, zavetu nalazi se deteritorijalizacija Kosova, i sa njom suspendovanje, raznačenje kosovskog zajma. Sa deteritorijalizacijom taj zajam nestaje. Da bi sasvim i iščezao, Srbiji je, po ovom mišljenju (po mišljenju za koje je aktuelna realnost isto što i konačna stvarnost), potrebna deteritorijalizovana Srbija, deteritorijalizovani kosovski zavet, kosovski zajam kao veresija. „Srbiji je potrebno nezavisno Kosovo“. Tako kaže Nikola Samardžić, prosto, onako kako se izriče nesumnjiva, jedina istina. Srbiji je, dakle, potrebna Srbija bez Srbije. Za pristalice drugosrbijanskog diskursa o Kosovu, ovaj pokušaj unošenja sumnje u istinitost jedine istine, preformulacijom stava Nikole Samardžića, verovatno će delovati suviše zaumno. Samardžićevo objašnjenje je, navodno, zasnovano na realnosti, na nečemu što bi moglo biti mišljenje sveta

života, onoga što je tu za sve koji hoće, imaju oči da vide. Deteritorijalizacija Kosova, aktuelna realnost – ona se i računa – „je rezultat većinske volje ljudi na Kosovu.“ O toj volji svedoči lično N. Samardžić. A u njegovo svedočenje se ne može sumnjati. Ili može? Videćemo i zašto. To što njegovo mišljenje ne bi zadovoljilo nikoga ko bi imao u vidu istorijski i metafizički kontekst metafore Kosovo, reteritorijalizacije Kosova, za pristaše drugosrbijanskog diskursa o kosovskom zavetu naprosto nije važno. Nije važno ni za mišljenje utemeljeno u biopolitičkom realizmu jednog „natoistoričara“. (Tako profesora Nikolu Samardžića zove profesor Miloš Ković.). Može biti važno za mišljenje sina (može on biti natoistoričar, realpolitičar, bilo ko) jednog Srbina svesnog svoga identiteta.

Iz perspektive tradicionalnog mišljenja objašnjenje deteritorijalizacije Kosova, i kosovskog zaveta, kao posledice volje većine ljudi na Kosovu, naoko je neobično za zajednicu koja poštuje običaje, duh predaka, zbog toga što ga je izrekao sin srpskog patriote istoričara Radovana Samardžića. Prema tradicionalnom mišljenju, kultu kuće, domaćinstva, naime, iver ne pada daleko od klade. U ovom slučaju iver je, očividno, daleko odskočio od klade. Ili, možda, nešto nije u redu s tradicionalnim mišljenjem. Možda je ono pogrešno shvaćeno. Možda uopšte nije toliko kruto koliko to pretpostavlja ovaj diktum. Rekao bih, čak, da ga valja definisati kao mišljenje neidentičnosti. A cilj tog mišljenja, po Adornu, jeste samoukidanje. Dakle, prema ovako shvaćenom srpskom tradicionalnom mišljenju, prema mišljenju neidentičnosti, koliko je istina da iver ne pada daleko od klade, toliko je istina i da je livada onoga čije su ovce (čije ovce onog i ispaša). Cilj ovakvog mišljenja je razumevanje neidentičnosti i samoukidanja koje mišljenje neidentičnosti podrazumeva. Psihoanaliza bi to tako i shvatila. S frojdovskog gledišta, mišljenje mlađeg, sina Samardžića moguće je onda shvatiti, takođe u okviru logike tradicionalnog mišljenja, i kao simboličko oceubistvo, kao

pokušaj prevladavanja, prisvajanja očinske instance. S gledišta s kojega oceubistvo završava proces individuacije objašnjenje sina Samardžića bi moglo biti razumljivo. No ovde nije reč samo o simboličkom oceubistvu koje označava preuzimanje odgovornosti, očinske instance u svetu života. Sin Samardžić nije u stanju da oprostí ocu Samardžiću učešće u pisanju „Memoranduma SANU“. Taj „nacionalistički“ incident oca proizveo je kod sina duboku traumu, toliku da zakasneli proces individuacije nije mogao biti završen simboličkim oceubistvom, koje psihoanaliza pretpostavlja. Uz to, u pitanju je „uloga svih tih ljudi (svih očeva nacije, kojoj, eto, pripada i stariji Samardžić, R. K.) u dokumentu koji je izazvao užasnu ljudsku tragediju“. Tako kaže mlađi profesor Samardžić. U njegovom mišljenju je, očito, problematizovana uloga oca, sa njom i jezgro srpske tradicije, kulture, srpskog opstajanja u istoriji, mišljenja neidentičnosti stvari i onoga što se pokazuje kao ta stvar. S jedne strane, nepočinstvo oca, a tek nepočinstvo oca koji je učestvovao u pisanju „Memoranduma SANU“, takvo je da mu ga sin ne može oprostí. S druge strane, veličina tog oca, po priznanju samog sina, takva je da je on ne može zamisliti, a kamoli prevazići. Povrh svega, ovaj otac (i svaki otac) kriv je za neuspeh sina. Priča je opšte poznata. Nalazi se u svakom porodičnom romanu. Sin Samardžić proglašava oca Samardžića za najboljeg srpskog istoričara i za jednog od najboljih srpskih pisaca. Ništa neobično. Sve to, u tom ili u potpuno suprotnom vidu, postoji u Frojdivom porodičnom romanu. Sin ne uspeva da ponovi očev uspeh, da postane otac: „Ja nisam uspeo da ponovim njegov uspeh“ (očev uspeh), veli mlađi profesor Samardžić. Sledi, potpuno u skladu s logikom strukturacije porodičnog roman, racionalizacija. Razlog tome je ubedljiv. Knjige profesora Radovana Samardžića su izlazile „u Jugoslaviji, na ogromnom tržištu“. To tržište više ne postoji, nesumnjivo, krivicom oca Samardžića (da nije bilo „Memoranduma“ ne bi se ni to tržište raspalo). Mlađi profesor Samardžić je kastriran,

lišen velikog tržišta, mesta uspeha. Otac ga je kastrirao. I to je opšte mesto. Tiraži njegovih knjiga su mali, zanemarljivi. Kako onda da postane otac, a da ne postane neko drugi, sin oca kojemu ne mora vraćati zajam?

Psihoanaliza bi ovde imala još dosta posla. Imala bi šta da kaže i o logičnosti, racionalnosti razumevanja odnosa sina profesora Samardžića prema zajmu Kosova. Sin, u situaciji u kojoj se nalazi profesor N. Samardžić, po pravilu, ima problem s logikom, s istinitošću svojih tvrdnji. Zapravo, on ima problem sa sobom, sa subjektom onog ko govori, misli. A to znači da s racionalističkog gledišta mlađeg profesora Samardžića nije moguće tvrditi da je stariji profesor Samardžić najbolji srpski istoričar. Jer, kako je takav istoričar mogao toliko pogrešiti i učestvovati u stvaranju dokumenta „koji je izazvao užasnu ljudsku tragediju“ (i tragediju svoga sina, koji, eto, tu tragičnost mora da nadoknađuje antisrpsvom, iskorenjenjem). Zar najbolji srpski istoričar nije mogao shvatiti da se kosovski zajam ne mora vratiti, da, što bi sinu odgovaralo, kosovski zavet i nije zajam, uprkos tome što se kao talog istorije neprekidno pomalja? Ili tvrdnja njegovog sina ima neki drugi smisao. Profesor N. Samardžić je, na izvestan način, svestan zeva u vlastitom mišljenju, zna i da se brani od tog zeva kad tvrdi da, mada „intimno“ može biti *i Eskim i pingvin*, to nikome neće pomoći da diskredituje njegov stav o tome šta je potrebno u veoma bliskoj budućnosti. Ipak greši. Hoće. Ako je intimno, ili stvarno, *Eskim ili pingvin* (ako je, po modelu zapadnog društva, integrisan u globalno društvo pingvina ili Eskima, i potčinjen tom društvu), šta god da uradi, kako god da misli, on ne može da ne radi i misli kao Eskim ili pingvin, onako kako misli zajednica Eskima ili pingvina, i onda kad postoji nesklad između pojedinca i zajednice – ili, i to je očevidno, ne može da ne misli kao sin onog Radovana Samardžića koji je sudelovao u pisanju „Memoranduma“ i koji je uspeo kao istoričar. N. Samardžić ne može a da tako, mimo svoje volje, ne misli i blisku budućnost.

JEDINSTVENOST KOSOSVKOOG ZAVTA

Jedinstvenost Kosova čini talog istorije u njemu, u metafori Kosovo, kosovskom zavetu kao vidu arhiviranja, razvrstavanja taloga prakosova, i složenosti njegovog trajanja. Taloženje istorije u kosovskom zavetu se odražava, prepoznaje u životnom iskustvu, u poeziji koja omogućuje da to iskustvo (pro)govori. Ona je arhiva tog iskustva, tog taloženja. Stvarna arhiva se nalazi na Kosovu na kojem ne prestaje da se skuplja talog istorije, iskusavanja istorije. Postojanje mesta na kojem se skuplja talog istorije podrazumeva i postojanje kosovskog prazaveta, zaveta pre svakog zaveta, zaveta po kojem je zavet svaki zavet. Početak taloženja istorije, pojave nekog vida zaveta, može se utvrditi. Trebalo bi da se može utvrditi. Uvek se i utvrđuje. Poezija ga utvrđuje – u svom prostoru, u onom što je u njoj neizrecivo. Za Srbe i za srpsku poeziju to je Boj na Kosovu, Kosovo, koje pokazuje na postojanje zaveta pre no što je u Boju na Kosovu identifikovan. Uprkos povesnosti poetske stvarnosti postojanje kosovskog prazaveta možemo samo pretpostaviti. Možemo pretpostaviti da bi morao postojati ako već postoji zavet, ili da bismo ga u pojmovnoj stvarnosti, i u svetu života, morali izmisliti ako ne postoji. Srbi su ga mogli naći u istoriji svoje države pre Kosova. Našli su ga u slomu te države, u objavi gubitka. Zato je priča o mogućem kosovskom zavetu Srba pre svakog zaveta nerazdvojiva od tog sloma, od kosovskog zaveta kao obeležja složene srpske istorije, i kao osobene sudbine i tragedije svakog Srbina pojedinačno u tragediji kneza Lazara. (Andrić to veli za Njegoša. Ali, to važi za sve Srbe – i za drugosrbe, baš zato što oni kosovski zavet preokreću u njegovu suprotnost, što ga rastelovljuju.) Zavet koji se u svetu života pojavljuje kao kosovski zavet je i egzistencijalna činjenica. Trebalo bi

da bude, morao bi biti i činjenica egzistencije kao takve. Pojavu te činjenice ne možemo identifikovati s rođenjem, ni sa jednim mogućim datumom egzistencije, ako ne pristanemo na ograničenost našeg znanja kao na pravo znanje. Zavet se ne nalazi u takvom znanju. Kod Njegoša je on trag strašne misli Obilića. U duši mu ostavlja „strašnu misao Obilića“, večni nemir i večnu zapitanost o toj misli, o tragu u kojem ona opstojava, u talogu istorije, koji omeđuje egzistenciju, po kojemu ona nešto jeste, priznali mi to ili ne.

Ne možemo dokazati da postoji kosovski prazavet, ni da ne postoji ako u svetu života postoji kako postoji nešto što još nije kosovski zavet, i što je potrebno svetu života da bi mogao postojati. Možemo dokazati ambivalentnost iskustva potrebe za zavetom, za kosovskim zavetom kao kosovskim prazavetom. Određenije, mogli bismo dokazati ambivalentnost iskustva etičke obaveze prema drugom koji je pozvan na Kosovo kao obaveze, duga prema sebi, prema postojanju, prema onom što se u postojanju artikuliše kao odgovornost, kao vraćanje zajma sebi. Ambivalentnost, čuđenje obavezi prema drugom kao obavezi prema sebi i strah od te obaveze, ostavljaju trag u stvaranju pojma kosovski zavet. Treba obratiti pažnju na to da su čuđenje i strah izvor filosofije, refleksije. Da li su i u kojoj meri i izvor refleksije o kosovskom zavetu? Sigurno je da su i izvor skepse koja refleksiji mora biti svojstvena, koja nije odvojiva od čuđenja i straha, od ontološke zebnje sadržane u refleksiji. Treba obratiti pažnju na to da kosovski zavet nije filosofski odgovor na čuđenje i strah egzistencije. Nije ni refleksija, iako se i u njemu može prepoznati ontološka zebnja. Kosovski zavet, svakako, ne možemo shvatiti kao jednu filosofemu. A, ni na koji način, i nije reč o filosofemi, ni o pojmu koji se da precizno definisati. Kosovski zavet, zbog toga, nije bez pojma, već i zato što ga je moguće shvatiti kao logos koji služi kao garant življenja; ne nužno kao garant ispravnog življenja, ako o njemu uopšte možemo govoriti izvan konteksta, predrasumevanja toga šta je ispravno, izvan

pojave logosa u svetu života. Naprosto, ispravno življenje nije uvek ispravno življenje. Nije ni moguće u svetu u kojem je rat svih protiv svih prirodno stanje. Doduše, Fuko tako misli, rat svih protiv svih nikad nije ni postojao. (To ne znači da nije mogao postojati kao psihička stvarnost, kao mogućnost. Fuko priznaje da uvek postoji nešto u nama što se bori protiv nečega drugog u nama. Uvek postoji nešto u nama što se bori protiv drugog.) Sam pojam ispravnosti je promenljiv. Promenljiva je ispravnost onoga što se njime označava kao ispravno. Ono što je ispravno za jednog, za neko vreme i neku zajednicu, ne mora biti, najčešće, i nije ispravno za sve, za sva vremena i sve zajednice, bez obzira na samorazumljivu opštost koju ovaj pojam zahteva, pretpostavlja. Filosofija zna da logos može služiti i kao garant, na primer, pljačkaškim težnjama, grabežljivosti zapadne civilizacije. Grabežljivost, neokolonijalizam Zapada, nije garant opstanka Evropske unije, Evrope koju je filosofija izmislila, i baš nikako njenog navodnog prava na utvrđivanje, recimo, statusa i uloge istorije, a to znači i kosovskog zaveta, u shvatanju, mišljenju srpskog naroda. (Ovo pravo Evrope, Evropske unije, ukoliko ona danas, svejedno, kao Evropa ili kao Evropska unija, uopšte ima neka prava, koja prethodno ne bi bila prava Amerike, proističe iz zavisnosti naroda, srpskog narod, od neumoljive, pogubne integracije u Evropsku uniju, od potčinjenosti kolonijalnom smislu te integracije.)

Problem s ovako shvaćenim logosom je u tome što se on povezuje s interesima tako što je najpre povezan s jezikom (s neodređenošću jezika), ili, prilično nasilno, s nekim antropološkim svojstvom čoveka u svetu života. Nije, međutim, sigurno da je, na isti način, neodređenost karakteristika svakog jezika. Nemački jezik, ukoliko je on, zaista, jezik „istinske“ „žive“ filosofije – Fihte tvrdi da jeste – nije i ne može biti neodređen onako kako je neodređen srpski jezik, za koji se može reći da je jezik istinske, žive poezije. Jezik kosovskog zaveta jeste. Iz ovakvog shvatanja jezika moglo bi se

zaključiti da je onaj ko istinski misli Nemač, jezički je Nemač, i ako je po rođenju Srbin. Da li je baš tako? Da li se tako može zaključiti? Da li je sasvim tako i kad Srbin misli kosovski zavet na nemačkom jeziku? Iz Fihteove tvrdnje ne proizilazi, to je jasno, da je onaj ko istinski misli i Nemač po rođenju. Nije nužno ni filosof. No ova relativizacija statusa Nemca i nemačkog jezika nije dovoljna da bi se otklonilo ono što je u Fihteovoj tvrdnji skriveno, i što, izgleda, nije moguće iz nje isključiti. Nemač, koji po rođenju nije Nemač, i koji je Nemač samo zato što istinski misli, na nemačkom, skriva u sebi Nemca po rođenju, onog Nemca što se nalazi u nemačkom jeziku; skriva u sebi neke njegove antropološke crte. Bernhard Valdenfels, zbog mogućnosti takvog prigovora Fihteu, pokušava, za to ima i razlog, da neutralizuje, rastvori nacionalističku osnovu Fihteove tvrdnje. Po njemu, Fihteova tvrdnja znači „da je svako ko istinski misli, Nemač, pa makar bio rođen i kao Francuz“. Nisam siguran da bi svi francuski filosofi koji su mislili kao Hajdeger (a ima ih dosta u XX veku), koji misli da se filosofirati može ili na grčkom ili na nemačkom, pristali na odrednicu da su, jer istinski misle, Nemci koji su po rođenju Francuzi. (Nemci su po mišljenju, iako istinski misle na francuskom jeziku, koji, sledstveno Fihteu, nije jezik istinske žive filosofije.) No ovde je važno da bi prema Valdenfelsovoj tvrdnji trebalo da postoji nešto tako kao istinsko mišljenje u nekoj ćeliji srpskog ili francuskog jezika koja je zajednička ili slična (na isti način je funkcionalna) s odgovarajućom ćelijom nemačkog jezika. Osim toga, nije sigurno da onaj ko istinski misli ima obavezu samo prema mišljenju. Šta je s njegovom obavezom prema sebi, prema neodređenosti jezika na kojem misli i koji s njim, ka on, umesto njega, misli, koji stvarno misli? Nevolja je, dakle, u tome što je onaj ko tako misli i Nemač, makar bio i Francuz, i nešto drugo no što je Nemač, recimo, Srbin. A on to, valjalo bi zaključiti iz Fihtea i Valdenfelsa, ne može biti. Antropološko ograničenje koje se zakačinje i za Fihteovu i za Valdenfelsovu tvrdnju

pokazuje da Nemač/Francuz koji istinski misli ne može a da ne misli drugačije, ne može da ne bude Francuz, ni pod uslovom ako je Nemač samo ime onog ko istinski misli. Jezik se ne apstrahuje od realnosti, od stvari koju imenuje u nekom egzistencijalnom trenutku.

Pojam filozofija u Fichteovoj tvrdnji zameniču pojmom zavet, kosovski zavet. Tako bi trebalo da u kosovskom zavetu raskrijem ono što je u njemu neskriveno. Zbog toga sam i pomenuo Fichteovu tvrdnju. Ova zamena će mi omogućiti i da u pojmu kosovski zavet raskrijem ono nešto postojano što u sebi sadrži logos. No zamena ne može a da ne otkrije i višesmislenost pojma kosovski zavet. Ona je karakteristična i za logos. Zavet, kosovski zavet, u nekim situacijama, funkcioniše kao antilogos. Da li i kao antizavet? To bi trebalo očekivati u mišljenju jezika, u oksimoronskom mišljenju. Zavet, i kao logos, prava, istinska reč van vremena u vremenu, reč onoga što jeste, što je i neko poseban, jedinstven – na primer, jedan Srbin, ili jedan Nemač – zavet kao reč vremena u vremenu, samo zato što je javno iskušava zavetnik u diskursu, govoru, načelu, odnosu s drugim, priči, racionalizaciji, stavu (svi ti izrazi sadrže nešto što pripada pojmu zavet), itd., funkcioniše kao antizavet. Međutim, to stanje kosovskog zaveta nije dovoljno da se raskrije skriveni smisao pojma kosovski zavet, onaj smisao koji se ne iskazuje, na primer, u javnoj objavi, i na koji se svi pozivamo kad se zavetujemo, ili kad o zavetu raspravljamo. Moraću, da bih se izvukao iz ove zamke, uneti još neke izmene Fichteovu tvrdnju, kako bih, eventualno, mogao dobiti a onda opravdati formulu: jezik živog kosovskog zaveta je srpski, ukoliko se iznutra suprotstavlja stranom. Po svemu, ni ova intervencija neće biti dovoljna. Moram uzeti u obzir, to naprosto ne mogu prevideti, da je Fichtea privukao rat za slobodu da ustvrdi kako je jezik „istinske“ „žive“ filozofije nemački jezik. Rat za slobodu mogao bi biti i razlog za tvrdnju da je jezik živog kosovskog zaveta srpski jezik. Međutim, ja želim da pozivanjem, recimo, na otpor

neokolonijalizmu Zapada izbegnem ograničenja traganja, ispitivanja, i traganja naroda kome pripadam, za morfologijom, topografijom kosovskog zaveta. Ne mogu se bez teškoća osloniti ni na pretpostavku da je srpski jezik, i ako je, nema sumnje, jezik Kosovskog zaveta, i jezik zaveta kao logosa. Uz sve to, ništa što se ne nalazi u jeziku, u srpskom jeziku, ne može mi približiti smisao kosovskog zaveta. Naime, kosovski zavet mi približavaju reči koje prenosim kao tuđe reči iako su moje. Prenesene su mi kao moje reči. Kosovski zavet mi približavaju reči koje pesnik bira kao moje reči. I u zaboravu one me na to opominju. Da uvek imamo posla s rečima koje se prenose jasno je iz „Natpisa na kosovskom stubu“ despota Stefana Lazarevića: *i razmotri reči koje ti prenosim, / i iz toga ćeš razumeti zbog kog uzroka / i kako i zašto ja stojim ovde / jer istinu ti govorim*. Istinu prenosi Despot ili jezik? Ili i jedan i u drugi? Stub prenosi reči koje prenosi despot Stefan Lazarević, prenosi istinu reči čoveku došljaku ili ovdašnjem, potomku, koji stupa srpskom zemljom, kroz srpski jezik, prenosi istinu reči koje su nečije i koje nisu reči toga ko ih je ispisao. Jesu reči srpskog jezika, istine kosovskog zaveta. U jednom prevodu ovog „Natpisa“ na moderni srpski jezik umesto „prenosim“ upotrebljen je izraz „proiznosim“. Razlika nije beznačajna, mada se reči proiznose dok se prenose. Proiznosi ih i prenosi pisac, ali i stub u koje su urezane? Prenosi ih i proiznosi tekst. Pravu istinu o događaju kosovskog zaveta, trenutku događaja, (samo)prosvetljenja ne zna niko: *Ne znam, Bog zna*. Tako kaže pisac, i despot Stefan Lazarević. Da li tako kaže i reč kosovskog zaveta? Onaj ko govori o kosovskom zavetu zna da se on pojavio u svetu života. Ne zna i da li je kosovski zavet to što se kao zavet pojavilo u svetu života.

Nacionalističku isključivost Fihteove formule (ona se danas, u vreme globalističkog suspendovanja identiteta, i tako mora shvatiti), kontekst u kojem je ona artikulisana, ne može opravdati Valdenfelsov pokušaj iskupljenja Fihtea. Ne može je opravdati način na koji je to Valdenfels učinio. Istinski

zavetnik nije, niti može biti neko ko je rođen kao Srbin, ako u svetu života ne misli u duhu kosovskog zaveta, ako istinski ne misli iz duha tog zaveta (znao ili ne znao šta je taj zavet u svetu života) – može li se to zvati nacionalizmom? – ako iz kosovskog zaveta ne razume nalog, reči zaveta i zašto ih neko proiznosi (Stefan Lazarević na primer), zašto one u svetu života moraju biti prenesene da bi bile pojmljene: *i iz toga ćeš razumeti zbog kog uzroka / i kako i zašto ja stojim ovde* (zašto stoji, tu gde stoji mramorni stub sa tim rečima, onaj koji reči prenosi/proiznosi, koji je, zbog toga, ta reč što se urezuje u stub, ili u vreme, ili samo proiznosi), ako ne razumeš da te reči govore istinu, da su reči samoprosvetljenja onog koji ih proiznosi u samoprosvetljenju sveta života, onoga ko ih čuje i razume. Pritom onaj ko te reči proiznosi postaje nešto drugo nego što je mramorni stub, ili puki pojedinac iz sveta života. Istina je da zavet dobija oblik, svoj oblik, da se otelovljuje u svetu života, da se drugačije ne može pokazati, da i ne postoji izvan sveta života kao zajam koji je svaki pojedinac dužan da vrati. No ceo proces postajanja i pojavljivanja zaveta započinje u dremežu sveta života, u životu koji se još nije probudio „za sebe samog“. Zavet se i onako ne bi mogao pojaviti kad bi život bio izvan sebe, niti bi se pojavio kad bi život bio samo kod sebe. Iz ovih spekulacija proizilazi (zbog toga sam se bavio i, malo, poigrao Fihteom) da kosovski zavet ne pripada ni Srbinu zavetniku, knezu Lazaru, ni događaju, Boju na Kosovu, ni piscu, Stefanu Lazareviću, ako svi oni već ne znaju istinu zaveta, istinu koju, metaforički rečeno, zna Bog i koju zna reč, *reč koja je bila u Boga i koja je Bog*. Zna tu istinu višak u pojmu kosovski zavet i u svetu života. Pojam kosovski zavet se, kao nešto novo i ujedno oduvek tu, pojavljuje između događaja, zavetnika, govornika, i onog ko ga prima, uvek kao neko drugi stvarnog primaoca. To između ga prenosi u čovekovu stvarnost i zadržava u svetu života kao nešto, kao intersubjektivnu verodostojnost postojanja i zaveta u njemu.

I o svetu života kome pripada kosovski zavet mora se govoriti iznutra, iz sebe, iz toga sveta, to će reći, kao o svetu koji pripada zavetu, koji je, u izvesnom smislu, njegov svet, i kad mu je spoljašnje. Prema fenomenolozima svet života se i ne može posmatrati spolja, izvan onoga što smo. On ne može odudarati od nečega što nije on sam. To znači: srpski svet ne može odudarati od kosovskog zaveta. U stvari, od zaveta svet života ne može odudarati ako nije otrgnut od zaborava. Po Huserlu svet života tek treba da bude otrgnut od zaborava; treba da bude otrgnut od samozaborava. Od samozaborava srpski svet života otrže kosovski zavet. U stvari, u svetu života Srba se tako otrže kosovski zavet kao život, kao njegova vlastita svrha, kao neka njegova stvarnost, kao on sam. Kosovskom zavetu su, kao i logosu, višeznačnost i različitost razumevanja po prirodi stvari svojstveni. Istina, može se reći da s logosom tako stoji stvar zato što je, navodno, smisao grčke reči logos toliko širok i toliko različit da ga je iz nekog drugog jezika teško i zapaziti drugačije do kao skup mogućih značenja. Međutim, skup mogućih značenja kosovskog zaveta ponekad se može shvatiti, tako se, katkad, i shvata, kao prazan skup. Drugosrbijanci ga, kad misle da uopšte nešto misle, zovu „takozvani zavet“, što će reći zavet koji i nije zavet, koji nema ništa od zaveta, koji je prazan. Nije ni skup. I ne pomišljaju da pojam zavet u srpskom jeziku, u srpskom istorijskom iskustvu, može imati, ima, onaj i onakav smisao koji i kakav logos ima u grčkom jeziku; ne pomišljaju da su granice srpskog jezika i granice smisla kosovskog zaveta. Je li, onda, odista moguće reći, ako tako stoji stvar sa zavetom, da je, kako to misli Zoran Mišić: „Kosovsko opredeljenje (...) najviši etički princip koji je, uručen nam od Grka, postao naše istorijsko iskustvo“? Može se reći da je kosovski zavet najviši etički princip, ali i da funkcioniše kao najviši etički princip i u svetu života. Kosovski zavet je najviša duhovna i egzistencijalna ustanova srpskog naroda. A takva ustanova društvu obezbeđuje trajnost, i trajnost etičkog načela

koje ona predstavlja. Rekao bih, stoga, da smo etički princip kosovskog opredeljenja morali naći u sebi i ako su nam ga Grci uručili. Uručili su nam ono što nam ionako pripada, što nam je svojstveno. Možda smo ga našli u sebi kad smo došli sebi, kad smo u sebi, u svom jeziku, našli stvarne sebe, kad smo bili u stanju da ga prepoznamo kao imanentnu vrednost postojanju. Tu vrednost, veli Arnold Gelen, imaju ona suštastva za koja je vezano ponašanje usmereno ka sopstvenom postojanju. A kosovski zavet čini da čovek bude budan za svojstva sveta života, stvari, za sebe sama, za suštastva kojima je kao ljudsko biće okrenut. Stoga je važno reći da (kosovski) zavet stabilizuje napetost u svetu života, i, verovatno, u društvenom životu. Može se desiti da se ta stabilizacija pretvori u ideologizaciju. Od statusa kosovskog zaveta u svetu života zavisi trajanje ustanova u kojima su živele ideje postojanja, pre svega, ideje vodilje sveta života.

MANJAK, VIŠAK ...

Kosovski zavet, ma kako da se misli, pripada svetu životu. Ne može da mu ne pripada. Misli se u njemu, pojavljuje se u njemu, kao njegov zavet. (Svet života je jedino mesto na kojem se zavet, u bilo kojem vidu, pojavljuje. U svakom slučaju, samo ga u svetu života možemo opaziti. Opažamo ga u svetu koji se prinosi na žrtvu, i kojemu se žrtva prinosi. Da li je i predodređen za žrtvu?) Kosovski zavet se pojavljuje kao fenomen sveta života, i, istovremeno, kako god da ga mislimo, kao nešto drugo od tog fenomena, što ne poznajemo, i što nije, ne može biti tuđe svetu života. Čini se da, onda, ne znamo o čemu govorimo kad govorimo o kosovskom zavetu, da na njegovom mestu nalazimo manjak, zavet kao manjak, kao ono što zahteva zavet. Zahvaljujući manjku govor uspeva da pokaže to što nedostaje na mestu

kosovskog zaveta, što, naizgled, nedostaje svetu života. Manjak tako postaje jamstvo uspeha diskursa, u ovom slučaju, diskursa kosovskog zaveta i diskursa o tom zavetu. Postaje uspeli diskurs o kontingentnosti kosovskog zaveta. No ako je to tako, valja zaključiti da je, zahvaljujući manjku, svet života sam sebi drugi, nešto drugo, drugo mesto na kojem se, kao u svetu, pojavljuje ono što on jeste. Dakle, ako je to tako, ne treba ni pomišljati na to da je kosovski zavet neodvojiv od sveta života, na primer, da je čisti metafizički pojam, ni u slučaju ako je za njega moguće tvrditi da je druga realnost, višak ili manjak sebe samog u svetu života, višak ili manjak onoga što jeste, da je fenomen koji se pokazuje, razotkriva u višku ili manjku sveta života, u višku ili manjku sebe samog. Dakle, ako tako stoje stvari s kosovskim zavetom, svet života se, u fenomenološkom opisu ili u psihoanalitičkom razumevanju i tumačenju kosovskog zaveta, razotkriva kao označitelj koji pokazuje na višak ili manjak bivstvovanja, na višak i manjak prisutnosti kosovskog zaveta u svetu života i u bivstvovanju. (Kosovski zavet je – i u svetu života – prvenstveno, moguće shvatiti kao manjak u bivstvovanju, onako kako se lakanovski shvata Drugi /Drugi nije manjak; eventualno bi mogao biti manjak manjka/, ili kao višak, višak vrednosti sveta života, vrednosti koje kosovski zavet uspostavlja u svetu života.)

Realnost kosovskog zaveta samog po sebi nije izvesna, ne može biti potvrđena, sem kao realnost nečega drugog, neke druge realnosti, u drugoj realnosti. Ne može se ni opisati osim kao unutrašnje realnosti, kao druga realnost. Ne znamo ni gde bi se, u kakvom obliku, i mogla nalaziti. Znamo, zahvaljujući veri u moć znanja, mislimo da znamo gde se i da se pokazuje, razotkriva kao manjak ili višak, drugo onoga što je realnost sveta života i kao manjak/višak onoga što je kosovski zavet – i to istodobno, u istim fenomenima. Diskurs o kosovskom zavetu bi se tada mogao graditi na ničemu i na nečemu kao ničemu, i nečemu sveta. Srpski pesnički diskurs o Kosovu, o

kosovskom zavetu, tako se gradi i kad neposredno upućuje na stvarni istorijski događaj. A na njega uvek nekako upućuje. Je li to dovoljan razlog za pretpostavku da kosovski zavet moramo shvatiti kao unutrašnje sveta života, nešto čemu se nesvesno, može biti i nagonski, vraćamo kad se vraćamo svetu života – u kojemu već jesmo – i kad mu se vraćamo kao huserlovskoj stvari, onom nečemu što tražimo, što pretpostavljamo da jeste, kad opisujemo neki fenomen sveta života – na primer, fenomen žrtve – što kosovski zavet, kao metonimiju, povezuje s manjkom u bivstvovanju? Kosovski zavet povezuje fenomen sveta života i s viškom smisla tog fenomena kao s efektom diskursa, fenomenološkog opisa sveta života, recimo, s viškom smisla ovog moga pokušaja raskrivanja i opisivanja kosovskog zaveta. Iz te perspektive postaje razumljivo što zavet moramo shvatiti kao unutrašnje kojemu ne prestajemo da se vraćamo i kad mu se ne vraćamo, iz kojega i ne izlazimo. Kosovski zavet je uvek isto unutrašnje, bez obzira na izbor vrste, cilja povratka, i bez obzira na šta taj povratak, kao simptom, upućuje: na manjak ili na višak samog zaveta, otelovljenja zaveta u svetu života, na potrebu za zavetom kao etičkim jamstvom postojanja. Konačno, na šta god da pokazuje, šta god da govori, kosovski zavet u poeziji najpre pokazuje na sebe sama, na sebe kao carstvo poezije, tek potom na manjak ili višak volje, recimo, volje da se nešto bude, da se nešto može biti i u svetu života. Na kraju, ili, pre svega, pokazuje na volju da budemo ono što jesmo i što nam ne raskriva ni svet života ni podrazumevana opklada na simboličku stvarnost zaveta, koja jeste čim mi jesmo, koja je, zapravo, oduvek tu, ako u svet ne dolazi s nama. Ako ne dolazi s nama, dolazi sa svetom, dolazi sebi.

Zavet, kosovski zavet, ne nedostaje na mestu na kojem manjka. Paradoks? Svakako. No paradoks bi mogao biti njegov način postojanja. Naime, za taj manjak u kosovskom zavetu, za njegovo nenedostajanje tamo gde nedostaje, moglo bi se reći, ono što Lakan kaže za manjak u Drugom: kosovski

zavet potiče iz toga što ne postoji zavet zaveta. Dakle, ne postoji zavet kosovskog zaveta. (Lakan veli ne postoji Drugi Drugog.) Iz psihoanalitičke perspektive, lakanovski, moglo bi se reći, kosovski zavet ne nedostaje na svom mestu, na mestu konstitutivnosti manjka, razume se, u svetu života. Tako postaje i simbolička funkcija. Konstituiše je manjak u bivstvovanju. Kosovski zavet konstituiše „manjak na njegovom mestu“, na mestu na kojem kosovski zavet manjka; konstituiše ga (zavet) čisto simboličko. To je jedan razlog s kojega je kosovski zavet u svetu života moguće shvatiti kao simbol pripadnosti sveta života prirodnom stanju stvari, i kao simbol onoga što pripada svetu života kao prirodno stanje stvari. Simbol, tako veli Lakan, dolazi na mesto „manjka koji konstituiše 'manjak na njegovom mestu'“, i što simbol simbolizuje. Lakanovo shvatanje simbola na taj način potvrđuje iskustvo zaveta, ukoliko ga i u meri u kojoj ga iskusavamo. I time što nedostaje, simbol se ispoljava i iskusava kao da postoji. Ispoljava se i iskusava kao manjak. To bi trebalo da važi i za kosovski zavet, za iskusavanje zaveta. Naime, kosovski zavet ima funkciju označitelja manjka u svetu života. Kosovski zavet na tom mestu postaje označiteljska funkcija ontološkog manjka u svetu života, samog sveta života. On dolazi na mesto simbola na čijem se mestu konstituiše kao manjak.

Označiteljski prtljag kosovskog zaveta teško je razdvojiti od onoga što sadrže svet života, njegov red i ne-red, njegova moguća onostranost, od onoga što je svojstveno pojedincu, i onoga što prethodi njegovom postojanju, postojanju zavetnika, recimo, od proizvoda nagona koji prethode njegovom postojanju. Ovaj prtljag pretpostavlja i potrebu da bude raspakovan ili otkaćen u stvarnom svetu, po pravilima, ograničenjima koje taj svet ili njegove moći, pastirske, disciplinske, biomoći, nameću. Ta potreba, kao levinasovski odnos s Drugim, nalazi se u svakom fenomenu sveta života, i u onom koji, pretpostavimo da postoji, ne pokazuje ni našta izvan sebe. (Tako je moguće

zamisliti fenomen čistog živog, imanentnost živog. Problem s tim zamišljanjem je u tome što bi sam taj fenomen bio čisto živo, naime, što ne bi bio fenomen.) Označiteljski prtljag kosovskog zaveta uz to što opterećuje (predstavlja i uređuje), sadašnjost sveta života, odnos zaveta prema poretku sveta života, prema njegovom preuređivanju, opterećuje i ono što se nalazi izvan sveta života, u njegovoj istoriji; određuje i samu istoriju. Ovaj prtljag kosovskog zaveta deluje kao moguće strukturno središte antropološke osnove samorazumevanja čoveka u promenljivosti sveta života, pravila kulture, slučajnosti mišljenja, događaja življenja, uređenja svakidašnjice, one realnosti koja je uvek tu. I svemu tome on pripada prirodno, i kao ono što ga, odista, deli od sveta života kao sveta prirodnog stanja.

Treba reći, u svim ovim slučajevima, sa celim označiteljskim prtljagom, kosovski zavet shvaćen u kontekstu tih slučajeva, sadržine prtljaga, ispoljava se u svetu života i kao ono što mu je spoljašnje, kao fenomen sveta života, njegovih potreba, da li jednako, i kao ono što nedostaje na svom mestu, što tako jeste nešto. Kosovski zavet se, budući da može nedostajati na svom mestu, da nedostaje na svom mestu, pokazuje i kao ono što je svetu života najunutrašnjije. Zašto je tako, razlog je, naizgled, prost. Objašnjenje nalazimo u iskustvu i mišljenju sveta života kao mišljenju njegove disciplinske moći i njenog delovanja, po Fukou, na tela, po Adornu, na ontičku unutrašnjost. Sledstveno Adornu ne postoji ontička unutrašnjost na koju bi svet života mogao delovati samo spolja. Dakle, i iskustvo i mišljenje disciplinske moći sveta života potvrđuju dvojno stanje zaveta. Iskustvo i mišljenje te moći raskrivaju delovanje disciplinske moći sveta života na proces individualizacije i njene veze sa zavetom. Raskrivaju i odnos, povezanost sveta života i zaveta, kao ono što se u fenomenologiji zove „spekulativni dodatak“, i što ona stavlja u zagrade. No, na izvestan način, tako i suspenduju, pokušavaju da suspenduju, ontološku realnost sveta života – sam zavet kao ontološku

činjenicu. Istovremeno, mišljenje i iskustvo disciplinske moći sveta života se tako odriču značaja prisutnosti identifikacije identiteta zavetnika, njegove egzistencije, njegove istorije, zatim, i toga da, mimo sveta života, jeste nešto a ne ništa, na kraju, da etos utemeljuje i određuje kosovski zavet u svetu života i mimo njega.

KOSOVSKI ZAVET JE SIMPTOM

Svet života budi uspomene na jednu drugu realnost, na onu realnost koja je iza, ispred, ispod realnosti koja je uvek tu, no koja, zbog toga, nije i jedina realnost koja se vidi. Tako svet života skreće pažnju na sebe, na svoj poredak, na sve što se nalazi izvan njegovog poretka i što je, za ovu raspravu je to važno, u nekakvom odnosu sa kosovskim zavetom. Svet života živi od te dvojnosti, pre i više, nego što živi od sklada s istorijom, ili suprotstavljanja istoriji. Zahvaljujući toj dvojnosti, svet života čuva, menja, prerađuje, razvrstava probuđene uspomene kao podatke o sebi koji se nalaze u arhivi svaki-danšnjice i na koje ga podseća kosovski zavet kao njegovo drugo stanje. Buđenje tih uspomena ujedno je i buđenje živog – sa njim, u njemu, buđenje kosovskog zaveta kao simptoma drugog stanja sveta života, sećanja na zavet pre zaveta kao na negdašnji događaj sveta života, kao na prakosovo. Po tome, ne samo kao fenomen stvarnosti sveta života, kosovski zavet je činjenica sveta života. On je činjenica života onoliko i onako koliko je i kako je paskalovska opklada na večnost, i ta činjenica, i fenomen sveta života. Kako god bilo, kosovski zavet ne postoji izvan sveta života i zato što ne može da se ne razume kao fenomen življenja, sveta, i kao transcendentna stvarnost. No šta biva s njim kad se fenomenološki razume kao spekulativni dodatak sveta života? A tako se, katkad, i razumeva. Tako može da se razume. Tako,

uglavnom izvan fenomenološkog okvira, u okviru političke prakse, kosovski zavet shvataju Srbi, drugosrbijanci, koji sebe, „samorazumljivo“, misle kao „Evropejce“, „građane“, „demokrate“, „liberale“, „civilizovani deo Srba“..., kao bilo šta drugo nego što su Srbi, no što su oni sami, ono što neće da budu. Renegat je, ipak, više ono što poriče da jeste (zato toliko i mrzi to što poriče) no ono što hoće da bude. Priznali to ili ne, ovi Srbi misle sebe kao Srbe apstrahovane od istorije, kulture, identiteta, od mogućnosti da uopšte nešto jesu, i da nešto budu... Ovi, „pristojni“ (to je epitet /uvek relativan, nepouzdan, privremen, uvek određen kontekstom, situacijom/ koji najčešće koriste da odrede ono što oni jesu i što je drugi svet), drugi Srbi kosovski zavet misle kao spekulativni dodatak. Doduše, tako ga ne formulišu. Oni kažu mit, priča, izmišljotina, ne samo zbog toga što je on fantazmatska tvorevina Srba („patrijarhalnih“, „premodernih“, „zaostalih“; spisak ovakvih epiteta je podugačak, često, i odbojan), nego i zato što ga oni razumeju kao suštinu svoga postojanja, svoje istorije (istorije uopšte), svojih odnosa prema drugom. I to je važno, već i stoga što je ta suština podrazumevana. U licu drugog oni se, levinasovski, moraju ogledati. U licu drugog se ogledaju i drugi Srbi. Ogledalo ne vara ni u jednom ni u drugom slučaju. Vara opažanje slike u ogledalu. Drugi Srbi u licu drugog vide sebe kao Srbe koji to neće da budu. Stoga, kad ovi (sve tako pristojni, civilizovani) Srbi kosovski zavet misle kao fantazmagoriju, ne mogu a da ga, nesvesno, ne misle, razumeju i kao transcendentno odredište srpskog postojanja, ili onoga nečega što jeste, i što Srbi nalaze, otkrivaju (i veruju da žive) u kosovskom zavetu, u etosu koji taj zavet simbolizuje, otelovljuje, makar samo pesnički, makar sam taj zavet i ne bio ništa drugo do diskurs. Ni u tom slučaju nije moguće prevideti da je kosovski zavet, kao Veliki Drugi, mesto diskursa.

Ne treba ni spominjati da mišljenje kosovskog zaveta kao spekulativnog dodatka, eventualno, kao simptoma destruktivnog mehanizma koji je

svojestven svetu života, ostavlja po strani ono što kosovski zavet uistinu jeste (a na to što jeste pokazuje pređašnje, potisnuto značenje simptoma, kosovski zavet kao simptom onoga što Srbi uistinu jesu), i što bi to mišljenje, kad ga misli kao puki fenomen sveta života, naknadno, stavilo u pitanje. Problem je u tome što je kosovski zavet, i kao sijanje, incident u svetu života. Ništa njegovu incidentnost, metafizički smisao te incidentnosti, u svetu života ne može da poništi. Fenomenološki opis samo sluti tu incidentnost kao ono što mu je imanentno. Ona se pritom pojavljuje u poretku sveta života, te i u onome što to mišljenje tvrdi da jeste taj poredak. Pojavljuje se ova incidentnost u svakom strukturnom obrascu mišljenja, i tamo gde se to ne bi očekivalo, gde nije ni logično da se pojavi. Ja ću to, kratko, pokazati na primeru jedne šaljive srpske narodne pesme i naknadnih obavezujućih efekata koje taj model pesme, i sama pesma podrazumevaju i proizvode. Neočekivan je pomen metafore Kosovo, temeljnog odredišta srpskog identiteta, u takvoj pesmi, u jednom modelu pevanja u kojem transgresija kulta Kosova ne može biti slučajna. S obzirom na to da ovaj kult, gotovo uvek, u srpskoj kulturi sadrži tragični i tragički patos, crtu uzvišenosti (kantovskog poštovanja i straha koje uzvišeno izaziva), jasno je da njegoa pojava u ovakvoj pesmi ne može a da ne bude incident, strukturni i smisaoni prestup u procesu strukturalizacije kulture, i odnosa pevača i slušaoca prema toj kulturi, prema stvarnosti života. Ovaj prestup, umesto da ih oslobodi od osećanja nelagode koje im kultura nameće, izaziva ontološku zebnju, koja subjekt pesme suočava sa mitom, mitologizacijom moralnog zakona. Ontološka zebnja, kao signal, pokazuje na subjektovu unutrašnju opasnost, koja se dramatizuje u modelu, strukturi pesme, u pravilima pevanja i mišljenja.

U šaljivoj pesmi „Ženidba vrapca Podunavca“ tragički patos kosovskog zaveta, ako i postoji, ukoliko je u njoj ikako pretpostavljen, skriven je, potisnut, preuznačen, ismejan. Pomeran je sa svog mesta da bismo ga videli

u drugačijem svjetlu. Tako bi pesnički obrti u ovoj pesmi trebalo da budu shvaćeni, tako bismo ih mogli shvatiti, iz perspektive koju nameće humor, dobroćudni podsmeh sebi, koji štiti tragički patos Kosova od derogacije. Po Bergsonu humor naznačuje nadmoć. U ovom slučaju trebalo bi da je reč o nadmoći nad tragičkim patosom Kosova. No, takođe, po Bergsonu, smeh je sredstvo odbacivanja i obnavljanja predmeta na koji se odnosi, dakle, odbacivanja i obnavljanja tragičkog patosa Kosova, potiskivanja povratka potisnutog. Kosovski zavet je, kao ono što u ovoj pesmi nedostaje na svom mestu, sadržan u potiskivanju u kojem se vraća. Potiskivanje je povratak potisnutog, kaže Lakan. Dakle, kosovski zavet je navešten u samoismevanju, naoko, u podsmehu tragičkom patosu koji živimo. Narodni pevač, narod, u ovoj pesmi se smeje onom što je psihološki kadar da odbaci, ne i onome što je za njega metafizički bitno. Samoismevanje je sredstvo očuvanja na društvu, bezbednom mestu toga što je pevaču, narodu, važno.

U književnosti su ti obrati pri gradnji smisla logični. Istina je, nisu česti u usmenoj književnosti. U pesmi „Ženidba vrapca Podunavca“, u okviru komičnog obrasca pesničkog iskaza, pomenuti obrat navešten je kao otpor i odgovor komičnom kao mogućem vidu narušavanja univerzalnog postupka, i kao odstupanje od značenja i pravila jednog važnog obreda u svetu života (ženidbe, i s tim obredom povezanog kulta plodnosti; ovaj obred vraća svet života u nedokučivu prošlost, koja, zbog toga, nije i odsutna u sadašnjosti). Usek u taj obred, u ovom slučaju, moglo bi se reći, njegova antropološka realnost, stavlja u pitanje tragični i tragički patos Kosova, kosovskog zaveta, svih priča u čijem se središtu nalazi metafora Kosovo. Tako bi trebalo da bude. Tako, međutim, nije. U najmanju ruku, stavljanje u pitanje Kosova u ovoj šaljivoj pesmi je ambivalentno, vid racionalizacije skupa afekata koji su uzrok pomena Kosova, ili koje pomen Kosova pokreće. Jasno je onda zašto tragični patos ostaje ispod parodije značenja antropološke

prakse, obreda ženidbe, plodnosti, novog rađanja u smislu metafore Kosova kao zaveta. Dakle, pomen Kosova je incident, otvaranje smislu tamo gde ga ne bi trebalo očekivati, u šaljivoj pesmi, uprkos tome što se taj incident, zajedno sa smislom Kosova, obesmišljava sa smislom Kosova kao topografskog središta svakog srpskog zaveta (*Kad su bili na Kosovu ravnom // zaleće se kobac avanica / i odvede Sjenicu djevojku*). Ali to pretvaranje Kosova u incident, u ponavljanje incidenta (avanica je zlikovac, ali i bezobraznik, hulja...) to samoismevanje je i sredstvo izražavanja nadmoći, recimo, nad onim koje tragički patos Kosova dovode u pitanje.

U pesmi „Ženidba vrapca Podunavca“ na Kosovu, na Kosovu Kosovke devojke, dešava se morfološki i značenjski incident. Kosovo Kosovke devojke postaje Kosovo sjenice djevojke, mladoženje kopca avanice (zlikovca, bezobraznika, hulje, lovca ptica). Sve je ovde preokrenuto. I sve se iznova vaspostavlja, doduše, kao sasvim drugo istog. Na Kosovu, uostalom, nije ni moguće izbeći incident. Kosovo je samo po sebi incident, i to kao prosvetljenje, sijanje na nebu. Parodični diskurs, zahvaljujući ovom incidentu, ne uspeva da neutrališe tragički patos. Naprotiv, oslobađa ga, omogućuje ga u svetu života tako što, pokazujući da šala zavisi od stvarnog stanja tvorca i primaoca šale, omogućuje njegovo potiskivanje i, na taj način, njegov povratak. Sigurno je i da se ne obesmišljava topografija kosovskog zaveta, kako se to na prvi pogled moglo učiniti. Tragični patos nije nestao. Samo je, privremeno, izmešten iz metafizičkog prostora, olakšana je njegova moć i njegova obaveznost. Privremeno je, tako što je metafora Kosovo preuznačena, izmešten i kosovski zavet sa svog mesta, iz svoje forme. (Parodija otmice mlade, obreda plodnosti, i to na mestu tragičkog patosa, zev u obredu i onom što on uređuje, čuva tragički patos kosovskog zaveta u protivurečnosti.) U stvari, pevač je kroz suspendovanje katarktičkog procesa formalno izmestio tragički patos, i to tako što ga je vratio na njegovo mesto. Kosovo

je i u toj operaciji ostalo simptom buđenja zaveta i, što je posebno važno, kazne za prestup pretvaranja kosovskog zaveta u spekulativni dodatak sveta života (što zavet ne može biti), odnosno, kazne za stavljanje kosovskog zaveta u zagrade u ovoj šaljivoj pesmi. Isti mehanizam se otkriva i u svakidašnjici, u kojoj Kosovo (kosovski zavet) funkcioniše kao buđenje i opomena da je obaveznost određenog tipa ponašanja odbačena, poreknuta. Raskrivena je sama obaveznost.

Zavet, i mišljenje zaveta, na različitim nivoima, u različitim kontekstima, funkcionišu kao simptom preloma, incidenta u svetu života, u unutrašnjem sveta života. To ne znači da je kosovski zavet moguće razumeti kao unutrašnje bez spoljašnjosti. Da li on tako uopšte može biti nešto? Da li to može biti samo kao mišljenje unutrašnjosti, eventualno, kao čista unutrašnjost? Može li biti simptom bez spoljašnjeg, nesomatizovani simptom? Jer, ako simptom shvatim freudovski, a tako ga treba shvatiti – ja ga tako ovde shvatam – i mišljenje Kosova i kosovski zavet pokazuju na jedno pređašnje, drugo stanje sveta života, mišljenja i zaveta, na njihovu drugu scenu, na njihovo drugo biopolitičko stanje (recimo, na pređašnji život Evropejaca Srba; negdašnjih Srba /neki od njih za sebe kažu da su Srbi, negdašnji, po poreklu/, drugi, oni što su zapeli za prag Evrope, vele da su budući Srbi /zapravo, Srbi koji više nisu ni Srbi ni ne-Srbi, koji su neke globalističke jedinice;/ kako bilo, Srbin ih gleda iz ogledala u kojem se ogledaju, iz očiju drugog u kojima se identifikuju). Na toj sceni se simptom i potvrđuje kao mišljenje sveta života, onog negdašnjeg i onog aktuelnog, onog što se menja u svoj jedinstvenosti, nepromenljivosti.

Evo kako biopolitičko negdašnje i sadašnje izgleda u epskim pesmama o Kosovskom zavetu. Negdašnje značenje na koje pokazuje simptom u šiptarskim pesmama o Kosovskom zavetu pripada sadašnjem srpske epske poezije. Prema tome, šiptarske epske pesme pokazuje na značenje zaveta u

srpskoj poeziji kao na istinu koja nedostaje u šiptarskim pesmama, ili je u njima promenjena. Prazninu koju iščezavanje istine ostavlja, moglo bi se očekivati – tako neki tumači i očekuju – trebalo bi da prekrije forma. Neki srpski tumači kosovskog zaveta, priče o kosovskom zavetu i svega (računajući tu i politiku) što se okuplja oko te priče, što ona okuplja i sadrži u sebi, tvrde, uzdajući se u moć forme, da, zapravo, i nema razlike između šiptarskih i srpskih epskih pesama o Kosovskom boju. To će reći da su Kosovski boj i kosovski zavet zajednička baština, proizvod istog korena, iste biopolitičke osnove Srba i Šiptara – da kosovski zavet nije zavet Srba. Nije ni zavet. U najboljem slučaju, on je proizvod forme, njene moći, koja opravdava, ukrepljuje tvrdnju da je podudaranje šiptarskih pesama sa srpskim pesmama, „rezultat njihove zajedničke matrice“ (Ivan Čolović). Tako bi se, u nekom smislu, i moglo reći. Problem je u tome što je tu tvrdnju teško dokazati. Šiptarske epske pesme uglavnom su ispevane u osmercu. Ima i deseteračkih. Već ta razlika (a nije jedina), pokazuje na ono što se krije iza nje. Forma stiha ne čini matricu, nije jedina matrica epske pesme, svega što tu poeziju čini epskom, poezijom. Nije ni dovoljna za identifikaciju univerzalne matrice (koja i ne postoji), tim pre što, po svemu sudeći, sve diversifikovane matrice epa proizilaze iz neke pramatrice. A ova ne mora ni postojati. I ne postoji kao konkretni model. Postoji kao potreba, ili kao proces strukturacije i identifikacije povesnog duha u epu. Ova matrica bi morala da važi za epsku poeziju Srba i Šiptara, odnosno, za njihove diversifikovane matrice, ili bi bila proizvod neke starije strukturne, poetičke matrice, na koju upućuje epska poezija Srba i Šiptara. Ili bi, što je verovatnije, čak, i sasvim sigurno, pre no o zajedničkoj matrici trebalo govoriti (u teoriji književnosti se i govori) o uticajima, pozajmicama, lutajućim motivima, selidbi motiva, o uticajima koji u ovu poeziju dolaze spolja, recimo, iz potrebe za pripadanjem istoriji, iz stvarne ili izmišljene istorije. (Kosovski boj je srpska bitka, velika ili mala,

kako god to tumačima odgovaralo. I tada je, šta god tumači mislili, velika. Iz te perspektive, pojavljivanje ove bitke u šiptarskoj epskoj poeziji, barem delimično, mora biti ili pokušaj izmirenja sa stranim, sa stranim u sebi, neutralisanja stranog, čije prisustvo ne mogu poreći, ili prisvajanja tuđe istorije, kulture, prošlosti, identifikacije identiteta koji nije konstituisan, čije je konstituisanje sumnjivo...)

Ni mišljenje kao simptom, na primer mišljenje kosovskog zaveta, ne može a da ne pokazuje na drugo. (Pokazuje na drugo koje mu prethodi, na negdašnje, recimo, na Prakosovo kao negdašnje Kosova. Prema Aleksandru Lomi, koji terminom Prakosovo naziva drevnu epsku tradiciju, kosovski epos ne samo da je dobrim delom ispevan pre Boja na Kosovu polju, nego se može slutiti da je i sam događaj, Boj na Kosovu, donekle bio predodređen drevnom epskom tradicijom.) Mišljenje kao simptom pokazuje i na ono što mu ostaje nedostupno, što mu je dostupno kao nedostupno, kao nešto što bi mu moralo biti dostupno. Važno je da to nešto jeste, da ga nekako znamo i razumemo dok mislimo. Mišljenje je, zahvaljujući tome, kao simptom, uvek i objašnjenje onoga što se desilo, što jeste i što je neskriveno u skrivenosti kosovskog zaveta, nečega u mišljenju, u simptomu. Mišljenje je, kao simptom, i upozorenje da onaj koji misli ne zna da zna šta se desilo s njim, s onim što on misli, šta se sa njim dešava, šta se dešava s mišljenjem koje otkriva i samouvereno objavljuje da se, recimo, kosovski zavet, Lazarevo opredeljenje za carstvo nebesko „pretvara i simbol mističnog nacionalizma“. Mišljenje kao simptom otkriva ono što skriva i od sebe, otkriva da obrat (opredeljenja za carstvo nebesko u nacionalizam, onaj iz pesme „ženidba vrapca Podunavca“, ili onaj iz šiptarskih epskih pesama o Kosovskom boju) dovodi do toga da to mišljenje sebe pretvara u spekulativni dodatak, i da se kao taj dodatak, suprotno onom što namerava, stavlja u zagrade. Ovo mišljenje samo sebe stavlja u zagrade. U isti mah, tako se stavlja u zagrade i ono

na šta mišljenje kao simptom pokazuje. Dakako, ko tako misli ne shvata – ne zna da shvata – samo mišljenje kao simptom, kao simptom mišljenja kosovskog zaveta (mita) i njegovog navodnog sukoba s modernim evropskim mišljenjem, kojemu bi trebalo da pripada, prema kojem bi trebalo da bude modelovan. Pritom moderno evropsko mišljenje postoji kao opšta formula. Ono i ne misli zavet ako on, recimo, nema formu fantazmatske evropske vrednosti koju ta formula promoviše. Evropsko mišljenje (nije jasno koje, ono koje je artikulisala klasična nemačka filosofija, nemačka Evropa, ili ono, što kao mišljenje, određuje birokratija Evropske unije, koje je još mišljenje nemačke Evrope) pretvoreno je u ideologemu evropeizacije. Iz te perspektive mit i moderna evropska misao mogu biti shvaćeni samo kao element dijagnostičke procedure procesa evropeizacije. Očito, tu imamo posla sa simuliranjem simptoma i integrativne funkcije mita, koju kosovski mit u svakom obliku svoga pojavljivanja ima za prostor kojega je Kosovo metafora. Ovaj simptom ne pokazuje ni na sebe, niti na bilo šta izvan sebe. Nije ni simptom razumevanja fenomena sveta života.

Kad se bilo šta što se tiče zaveta stavlja u zagrade, ili bilo kako poriče, ne sme se izgubiti iz vida, kao izvorni događaj simptoma, višak i manjak poretka sveta života u kojem se to čini – i sa tim poretkom povezani smisao simptoma. Zavet može da se tumači kao simptom sveta života, ako ni zbog čega drugog, zato što se, na primer, u fenomenološkom opisu ili psihoanalitičkom mišljenju zaveta, on ispoljava kao višak ili manjak potrebe, ali i samog sveta života, svakidašnjice, i zato što i ne postoji izvan svakidašnjice. Zavet kao neki oblik otelovljenje viška ili manjka onoga što jeste, što jeste i zavet, što bi trebalo da bude, jeste, prvenstveno, simptom postojanja, istorije, strukturacije ličnosti, događaja kao simptoma u življenju i praksi sveta. U življenju individua postoji kao proces individuacije. U življenju zavet je unutrašnja obaveza, unutrašnji govor koji u procesu individuacije može imati

ulogu govora drugog, poretka sveta, diskursa, drugog zavetnika, drugog u zavetniku. Kosovski zavet je, dakle, unutrašnji dijalog sa drugim, dijalog kneza Lazara („Kneževa večera“) sa drugim u njemu. U neku ruku, dijalog pristaje, pripada sofri zaveta i kušnje. U tom smislu reč kneza Lazara, prema unutrašnjem dijalogu kako ga shvata Mihail Bahtin, strana intencija te reči, zaposeda, previše zaposeda, odgovor, zavet, te i čin Miloša Obilića. Lazareva reč za Obilića nije samo „polustrana reč“, reč kao i bilo koja druga reč (po Bahtinu je svaka reč polustrana reč), nego i reč čije strane namere zaposedaju i zavet. Zaposedaju ga namere koje će eksplodirati u Obilićevom odgovoru na Lazarevu zdravicu, i objaviti, ospoljšajiti njegov zavet u realnosti. Obilić ne shvata zavet kao žrtvu, ne barem prvenstveno kao žrtvu. Kosovski zavet, nužno, i ne zahteva žrtvu. Ne može tako ni biti shvaćen. Pre je u pitanju zadobijanje punoće života. Istina, Obilić kaže da će na Kosovu poginuti za hrišćansku veru. Kaže i da će, kad se vrati s Kosova, Vuka Brankovića vezati uz koplje kao žena kuđelju uz preslicu. Osvetiće se po pravilima sveta života. I ova, ovakva polustrana, oneobičajena reč je simptom. Može se psihoanalitički objasniti. No kad tvrdim da to što kosovski zavet jeste, ukoliko uopšte ikako nešto jeste izvan sveta života (a to nekako mora biti da bi bio nešto sveta života, da bi sam svet života bio nešto), kao nešto drugo sveta života, beskrajno ga opisujući fenomenološki, ili tumačeći psihoanalitički, tvrdim i da to što se stavlja u zagrade nije samo kontingentna činjenica sveta života, recimo, postojanja naroda, srpskog naroda, među drugim, koji ne može pobeći od sebe, nego i nešto sveta života srpskog naroda, novi označitelj tog nečega, ono po čemu svet života jeste njegov svet života.

KOSOVSKI ZAVET – NEMOGUĆNOST BEKSTVA OD VLASTITOSTI

Svetu života, nečemu u njemu, onom nečemu što ne znam da znam, i nečemu za šta samo pretpostavljam da je nešto (nekako i jeste nešto; doduše, jeste nešto zahvaljujući tome što pretpostavljam da je nešto), moram se vratiti kad god bilo šta treba da saznam izvan sebe, izvan sadašnjice sveta života, i to kao njegovu suštinu, kad saznajem šta mi dozvoljava, šta me obavezuje da stvar sveta života beskrajno opisujem (nikad ne dospevši do same stvari), kad opisujem nešto što otvara zev u pogledu na svet života, i zev sveta u samosvesti, u zavetu. Zbog toga, i takvog opisa stvari, ne mogu ni pokušati da opišem kosovski zavet samo kao činjenicu sveta života, ni samo kao nešto s one strane sadašnjosti sveta života, kao nešto negdašnje, na primer, kao varijantu prakosovskog zaveta, ili kao transcendentnu realnost. On je i jedno i drugo, i još nešto, egzistencijalna činjenica. Opređenje za carstvo nebesko je uvek i opređenje za carstvo sveta života. Ne postoji mesto s one strane koje bi isključivalo pripadanje svetu života, i koje bi isključivalo vlastitost u pogledu na svet života, na zavet. Od vlastitosti ne možemo pobeći ni u jednom obliku prisustva, odsustva u svet, ni od jednog oblika otuđenosti, stranosti zaveta. Kosovski zavet se utoliko da odrediti kao drugo, kao zavet drugog, kao tuđ moj zavet, ali i kao apsolutno opređenje (opređenje za carstvo nebesko). U kosovskom zavetu nalazim drugog onako kako drugog nalazim u svom telesnom, jezičkom iskustvu. Ali, kosovski zavet se pojavljuje u nama (recimo, kao prakosovski zavet) pre nego što ga prizovemo u stvarnost. U srpskoj epskoj poeziji on oduvek govori, govori pre govora: „Sama knjiga caru besedila“ („Propast carstva srpskoga“). U pitanju je, doduše, knjiga (pismo) od Bogorodice. Takvoj knjizi je svojstveno da govori pre adresata, kao adresat dakako, da govori ono, nije to teško pretpostaviti, što se već nalazi kod adresata kao poruka koju je u izokrenutom obliku

on sam sebi poslao. I jeste reč o toj poruci. U ovom slučaju, to što knjiga govori već se nalazi u Lazarevom jeziku i iskustvu. Nalazi se kao nalog koji on ne može odbiti, koji je već primio, i o kojemu u svetu života, ipak, mora misliti. Knjiga zahteva tumačenje i onoga što se u njoj ne nalazi, što u nju nije neposredno upisano. I o takvoj mogućnosti, o mogućnosti koje sadrži i nudi svet života „Misli care misli svakojake“. Misli i to, sasvim neizbežno, zakonito, logično, da se može privoleti carstvu sveta života, zapravo, „carstvu zemaljskome“. (Značenje ovog izraza ne može dokraja da zameni značenje Huserlovog izraza svet života, koji ovde upotrebljavam.) Opozicija između carstva zemaljskog i carstva nebeskog je čista, ideološka (hrišćanska), maltene, nenatrunjena složenim iskustvom sveta života. U ovom iskustvu ne postoje jasne granice između sveta života i onog nečega na koje pokazuje (kosovski) zavet. Nema čistog izbora. Nije ni moguć. Bilo šta da izaberem ostajem u vlastitom (biram vlastito), onako kako i zato što ostajem u (vlastitom) jeziku.

Vlastitosti, na primer, vlastitosti dekartovskog subjekta, ne umiče ni ekscentrirani subjekt, bez obzira na to da li zna ili ne zna da ne misli tamo gde misli da misli – i da li zna ili ne zna gde se uopšte nalazi, zašto je ekscentriran, koliko je dekartovski subjekt uprkos ekscentriranosti, i ako ne misli tamo gde misli da misli. Ako stanje subjekta, i stanje subjekta u svetu, može biti osnova, uslov, ili samo element svakoga izbora, ishodišta odnosa prema objektu, te i odnosa prema kosovskom zavetu, izgleda da ne postoji mesto izvan strukturne celine, sistema, izvan sistema kulture, koje bi, na bilo koji način, obezbeđivalo nepristrasan pogled tog subjekta i pogled na njega. Ne postoji mesto koje bi obezbeđivalo nepristrasan pogled na kosovski zavet, ni na kosovski zavet kao nešto drugo, ne postoji mesto s kojega bi se kosovski zavet mogao razumeti kao nešto, kao zavet i zbog čega bi to shvatanje važilo za sve. Od vlastitosti tog sistema, te celine, kulture koju artikuliše poezija i

koja se artikuliše u poeziji (na primeru odnosa poezije i kulture to je najlakše i pokazati), „možemo pobeći jednako malo kao“, prema Bernhardu Waldenfelsu, „od vlastitog tela ili vlastitog jezika“. U stvari, ne možemo pobeći. Od kosovskog zaveta možemo pobeći taman toliko koliko možemo pobeći od vlastitosti jezika i od vlastitosti u jeziku, od onoga što, mimo toga što izgovara, kaže reč koju izgovaram, od vlastitosti sopstva, na kraju, i od vlastitosti sveta života. Ovaj svet samo kao moj svet života može biti nešto drugo. Vlastitost nam je, meni i drugom, jednako izvorna i kao svet života, kao ono što nam u svetu života može biti i jeste strano, što zavet stavlja naspram sveta života, što kneza Lazara nagoni da misli svakojake misli, uprkos njegovom nedvojbenom opredeljenju za carstvo nebesko. Istina, moguće je tvrditi da Lazar misli svakojake misli zbog toga što se na početku ne nalazi vlastito, nego razlika kao „stanje u kojem se može govoriti o određenju kao takvom“ (Žil Delez), u kojem se može govoriti i o carstvu nebeskom, o kosovskom zavetu kao takvom. Ova razlika, njena konstitutivnost, razlog je zašto „Misli care misli svakojake“ i zašto to što misli, prema Paskalovoj opkladi, ipak, nije lišeno određenja kao takvog (nije izvan zaveta; on se nalazi iza svake mogućnosti, svake moguće careve misli), mada nije nužno ni tačno ni netačno. Da li bi uopšte to što se misli i moglo da bude samo jedno ili samo drugo, a da bude mišljenje? Da li, u tom slučaju, na primer, Dr Vladimir Kostić, predsednik Srpske akademije nauka i umetnosti, misli „misli svakojake“, da li uopšte misli, kad kao dokaz svoje tvrdnje da Kosovo nije Srbija navodi činjenicu da je prilikom jedne posete Kosovu i Metohiji morao da pokaže lična dokumenta na dvema granicama (na linijama razdvajanja), srpskoj i kosovskoj? Može li se mišljenje nazvati mišljenjem kad mu nedostaje ceo istorijski kontekst, kad ne zna ništa o sebi?

Zavet se (makar i kao prazavet) nalazi iza misli koja subjekt vodi njemu samom. Šta se onda nalazi iza misli koja subjekt odvodi od njega?

Nešto sasvim drugo, ili spoljašnje njega samog? Ili čista spoljašnjost? Može li se tada reći da je pozivanje na vlastitost reakcija na spoljašnju pretnju? Kod Miloša Obilića bi bila reakcija na pretnju Vuka Brankovića. Na manifestnoj ravni, izvan unutrašnjeg dijaloga, tako i izgleda. Obilić reaguje na pretnju, optužbu Vuka Brankovića. U suštini, on reaguje zato što Brankovićeve optužbe stavlja u pitanje zavet – i zavetnost – Miloša Obilića, mogućnost određenja kao takvog, ono što je Obiliću svojstveno. Pritom zavet, kosovski zavet, izvan sveta života, događaja kosovskog zaveta, niti postoji niti ne postoji, sem kao obećanje, spremnost na žrtvu, kao mogući oblik potvrde vlastitosti. Ova potvrda i nije tako sigurna. Obilić se, u odgovoru Brankoviću, ne poziva na vlastitost, ni na vrednosti sveta života. Njegov zavet, prema tome, i nije, u pravom smislu reakcija, odgovor na optužbe, pretnje Vuka Brankovića. U pitanju je izraz, prodor ontološke stvarnosti u stvarnost i vrednosti sveta života, u pitanju je ispoljavanje ontološke stvarnosti u odgovarajućoj inscenaciji sveta života, u ovom slučaju, u jednom događaju tog sveta, na kneževoj večeri. S tim događajem, prema Alenu Badijuu, mi prvi put imamo koncept spoljašnji ontološkom polju sveta života. Kneževa večera je, sama po sebi, i poziv i svojevrsna objava zaveta i javna inscenacija, predstava mita o Kosovu. U svetu života kao mestu pojave samosvesti i sa njom istine kosovskog mita Obilić će se vratiti sebi samom, na mesto gde bi trebalo da počiva zavet i gde ga odgovor Vuku Brankoviću neće uvući u svest u kojoj ne postoji *unutra*. Svest – svest Vuka Brankovića – zapravo je „samo spoljašnjost sebe same i svešću je čini apsolutno bekstvo, to odbijanje da bude supstanca“. (Tako Sara Bejkvel tumači Huserlovo shvatanje svesnosti nečega što nije ja i prema čemu ona, u ovom slučaju, svesnost Vuka Brankovića, *leti izvan sebe*. Vuk Branković nije ni nameravao da skrene pažnju na svoj odnos prema zavetu, još manje da otkrije njegovo određenje kao takvo. Ono za njega nije ni važno.)

Strukturna celina događaja, na primer, pripreme i ispijanja jedne šolje kafe, zahvaljujući prisustvu vlastitosti i stranosti u pogledu subjekta na tu celinu, u njegovom doživljaju te celine, njegovom pripadanju ili nepripadanju toj celini, stanju realnosti događaja, više je od svega što sadrži opis tog konkretnog događaja pripreme i ispijanja šolje kafe. Više je od svega čime je subjekt okupljen, i čime sam ja okupljen dok upravo zamišljam taj događaj i pokušavam da ga teorijski utemeljim. Pretpostavljena strukturna celina tog događaja, trebalo bi očekivati, sa šumom svakidašnjice, istorije, utisnula se u ovu pretpostavku, u ovu raspravu, u ono što im prethodi. (U pitanju je samo pretpostavka. Taj otisak se ne prepoznaje u iscrpnom fenomenološkom opisu tog događaja, zato što ga ja, s ovog ili onog razloga, ne opažam kao poseban događaj, zato što se ne opaža ispod slojeva svakidašnjice, koje bi trebalo da poznajem i u čijem kontekstu ga razumevam. Možda ja samo pretpostavljam da bi se taj otisak tu morao nalaziti.) Tako stoji stvar i sa događajima u složenim sistemima kao što je kultura. Strukturna celina događaja kosovskog zaveta, zahvaljujući vlastitosti, stranosti, pripadnosti subjekta kulture, više je od događaja srpske kulture među drugim, posebno onim kulturama u kojima se nalaze tragovi kosovskog mita (albanske, hrvatske; i jedna i druga poznaju pesme o Kosovskom boju, pa i svojataju ovaj boj). Kosovski zavet je događaj izvornog sistema kulture i događaj koji utvrđuje njenu izvornost. I ta izvornost, kao izvornost sistema, ovako ili onako, ali drukčije od načina na koji se oformila u srpskoj kulturi, kao *drugo od sopstva*, oformiće se u drugim kulturama među kulturama, u ovom slučaju, albanskoj i hrvatskoj.

U ispijanju kafe ili u ponašanju prema pravilima modela srpske kulture uvek se, i nakon raskrivanja doživljaja ispijanja kafe ili pridržavanja pravila modela srpske kulture (poštovanja norme nekog običaja koji pripada samo tom modelu kulture, i kad se, u takvom, sličnom obliku, no u drugom značenju, javlja u sistemu druge kulture), skriva, nalazi višak vrednosti u kojem se

čuva i vlastitost, identičnost subjekta kulture sa sobom. Opstojavaju obe, vlastitost i identičnost, i u drugoj kulturi, u albanskim pesmama o Kosovskom boju i u (de)evropeizaciji kosovskog zaveta. I u jednom i u drugom slučaju nailazimo na isti proces. Evropeizacija kosovskog zaveta (moguća ukoliko je i kako je moguća evropeizacija srpske kulture), kako god da se shvata, bez obzira na odnos prema kosovskom zavetu, prema bilo kojem strukturnom središtu kulture koje bi se našlo na mestu kosovskog zaveta, svagda podrazumeva brisanje viška vrednosti tog zaveta, to će reći, brisanje onog što samo njemu pripada, što on proizvodi, i što se kao njegova vlastitost ne da evropeizovati, a da se ne pojavi kao višak u evropeizaciji, ili što je, kao razlika, već evropeizovano. Evropeizacija srpske, bilo koje, kulture, podrazumeva brisanje, otklanjanje razlike između stranog i vlastitog u njoj, u subjektu koji ona uspostavlja, brisanje mogućnosti samosvesti preko usvajanja stranog, ili otklanjanja razlike. Zahvaljujući tome je i moguće globalističko supstituisanje antropološkog ili istorijskog jezgra evropeizovane kulture. Ali, nezavisno od ovog supstituisanja i značenja koje ono nameće, i nezavisno od toga šta kulturi nameće evropeizacija, šta god ona značila, u njoj se zapažaju i potvrđuju opštosti koje podrazumevaju globalističko supstituisanje i evropeizacija razlike koju ne mogu da ponište. U srpskoj i nemačkoj kulturi zapaža se, očita je, na primer, opštost da su Srbi i Nemci ljudi. U toj opštosti se zapaža i da u njihovim kulturama pojam „Bića nije kolektivan... već samo distributivan i hijerarhijski“ (Žil Delez). Nije na isti način ni distributivan ni hijerarhijski. Opšti pojam, opšte, s jedne strane, ne pokazuje, i ne krije, da su Srbi za Nemce drugi, drugi, strani ljudi, drugi u čijem licu oni ne vide sebe, u čijem licu ne vide ljude. S druge strane, ova opštost prikriva razlog takvog viđenja, činjenicu da su Nemci u XX veku, i zbog distributivnog karaktera bića Nemaca, tri puta pokušali da Srbe, distributivni karakter bića Srba, ponište, fizički, i tako što su njihovu vlastitost, distributivni karakter njihove

kulture, najpre, označili kao strano, razorno, a onda i pokušali da je unište, da upotrebim jedan Frojdiv izraz, kao nešto što izaziva zabrinjavajuću začudnost.

Distributivni karakter bića u srpskoj kulturi, bića Srba, vezu karaktera bića i ponašanja Srba (njihovog ponašanja tokom Jugoslovenskih ratova), jedan nemački psihoanalitičar, pokušao je da izvede iz uloge koju je u srpskoj kulturi, i kod Srba, imao vuk kao totemska životinja s kojom se, valjda još, Srbi identifikuju, odakle potiče njihov, navodni, zverski karakter. Mišljenje ovog psihoanalitičara o ulozi simboličkog prapredaka u antropološkoj i kulturnoj realnosti Srba dele i Srbi, čiji simbolički praotac, nekim „stvarnim“ čudom, veruju, nije bio vuk. Bori Ćosiću nije bila potrebna racionalizacija distribucije pripadanja, iako je, šta god da misli, vuk i njegov praotac, ili baš zato (po Frojdu je totem simbolička zamena za praoca, za prapretka), da Srbe, druge no što su oni Srbi kojima i sama pripada, zbog njihovog distributivnog karaktera nazove zverima. Na taj način, prostom tvrdnjom da nešto jeste ili nije, on, veruje, poništava distributivni karakter bića, kulture. U srpskoj poeziji, ovde prvenstveno, imam na umu pesme koje su na bilo koji način ukorenjene u kosovskom zavetu, koje taj zavet nalaze u pripadnosti, distributivni karakter bića je, kao predački, distributivni karakter, kao samo biće, upisan u stvarnost, i u svečani ton kojim se ta stvarnost objavljuje: *Mir vam junački preci, što smrt primiste časno! / Mir vam na polju smrti, gde mesec, treperi jasno / I noć duboka vlada* (Vojislav Ilić: Muratovo tulbe). Mir distributivnom karakteru praoca, kosovskog zaveta, u dubokoj noći vremena, u dubokoj noći sadašnjosti bića!

Ako ostavimo po strani nedostatke antropologije zasnovane na frojdivskoj psihoanalizi, i propagandne odlike teksta nemačkog psihoanalitičara, sa njim i autokolonijalnih mišljenja drugosbijnaca, mogli bismo reći da je cilj ovakvih tvrdnji razaranje distributivnog karaktera srpske kulture i,

posredno i neposredno, srpskog bića. Reč je o cilju koji nalazimo i u motivima hibridnih i stvarnih ratova, na primer, u ratovima Nemaca protiv Srba u XX veku. Problem je u tome što se taj cilj nalazi i u nemačkom duhu Evrope, Evropske unije kao Četvrtog Rajha, evropskih vrednosti, u opštem pojmu kulture koji pretpostavlja i nameće evropeizacija, i iza nje ideja Četvrtog Rajha.

KOSOVSKI ZAVET KAO VIŠAK U SVETU ŽIVOTA

Kosovski zavet, pod uslovom da može biti shvaćen kao proizvod vlastitosti bića – a vlastitost mu je imanentna – konfrontira se sa tuđim u toj vlastitosti. Vlastitost, naime, priziva strano, ona je, u izvesnom smislu, vlastitost stranog. To znači da kosovski zavet kao vlastitost, kosovski zavet koji sadrži i iskustvo stranog, pretpostavlja treće, kojemu mogu biti namenjene različite uloge i koje, zbog toga, može biti različito shvaćeno. Treće, ako je u stanju da usmerava i dodeljuje funkcije vlastitosti i tuđeg, omogućuje zavetniku da u sebi dospe izvan sebe, i izvan suštine zaveta. Zbog toga treće nije moguće shvatiti kao nešto. Nešto se pojavljuje u presečištu „između dimenzije stranog i dimenzije Trećeg“ (Bernhard Valdenfels), ukoliko je strano shvaćeno kao nešto. (Tako ga Valdenfels shvata.) Odatle, međutim, ne treba zaključiti da (kosovski) zavet sam po sebi nema nikakvu supstancijalnu vrednost, da je samo zahteva, pretpostavlja, niti da se uz pomoć argumenata iz sveta života može poricati. Naime, poricanje kosovskog zaveta, suprotstavljanje tom zavetu, zapada u svet ideoloških normi i smisla sveta života. Poricanje kosovskog zaveta pretpostavlja da jedino svet života i

njegov smisao postoje, te da sve što postoji, a kosovski zavet postoji makar kao poetska činjenica, kao poetska stvarnost, kao forma, postoji po njemu. To nije, nužno, ni tačno ni netačno. Zbog te kontingencije sveta života eventualna supstancijalnost kosovskog zaveta se ne izdvaja iz nemoguće supstancijalnosti sveta života, ni ako je ova supstancijalnost shvaćena kao poruka, što, u osnovi, znači kao poruka koja to nije. Naime, tu poruku svet života preko kosovskog zaveta šalje sebi u izokrenutom obliku.

Mišljenje koje kosovski zavet izjednačuje s mitom, s pričom, ili pretvara u predmet priče, zaboravlja da se obrazac mišljenja Srba nalazi u kosovskom mitu. Po tome je ovaj mit, ne samo u graničnim situacijama, i oblikujuće sredstvo sveta života. To, doduše, ne znači da se, u tom slučaju, kosovski mit ne može ovako ili onako investirati. Ni tada se ne da svesti na pragmatičnu političku (o)poruku, na mišljenje koje kosovski zavet, njegov objekt, duh Kosova, razdvaja od tla, realnosti, i simboličke funkcije zaveta. Lakanovski rečeno, objekt kosovskog zaveta je ono što manjka u realnosti. Dakle, kosovski zavet funkcioniše kao objekt malo *a*, koji svoju funkciju prima od simboličkog. A ono je uvek tu. U njemu se, recimo, legendarna crkva Samodreža, pričešće vojske duhom Kosova u njoj, primanje sa pričešćem u sebe zaveta, kao primanja sebe u sebe, ne razdvaja od tla, od teritorijalizacije. Mišljenje koje kosovski zavet izjednačuje s mitom previđa paradoks supstancijalnosti zaveta. Razumljivo je, stoga, što u njemu nije moguće nikakvo diferenciranje nečega kosovskoga zaveta. Do ovog mišljenja ne dopire mogućnost da je nešto zaveta pošteđeno smisla i normi sveta života, bez obzira na to što takvo nešto ne može a da se ne uplete u mrežu smisla i normi sveta života. Fenomenološki opis bi to trebalo da potvrdi. No ako nije moguće diferenciranje stvari, nečega kosovskog zaveta nije moguće ni ono iz čega bi trebalo da bude jasno da ovaj zavet ne izražava nikakvo posebno stanje stvari, da je on upisan u svakidašnjicu. (Banalne tuče mladića

– koje kao oponašanje i nisu banalne – narod je izjednačavao s bojem na Kosovu. Za pobjednika u tuči u Crnoj Gori se obično govorilo da je napravio Kosovo.) No da li se nakon ovog previda, naizgled razložno, može tvrditi da, ako je duhovno važnije od materijalnog, gubitak „Kosova ne samo da je prihvatljiv, već je u stvari poželjan“, kako to *duhovito* tvrdi Ivan Čolović. (U materijalno spada i tlo, teritorija Kosova i Metohije, i to sa simboličkim /sa simboličkim Kosova/, u kojem, prema Lakanu, jesam čim sam rođen, čim jesam, u kojem je Srbin čim je rođen, čim jeste, i u kojem sa svojim precima ne prestaje da boravi. U to materijalno spada i teritorijalizacija kosovskog zaveta.) Gubitak Kosova nikad nije samo gubitak jedne realnosti. On je gubitak onoga što stvara, u čemu opstaje duh srpstva, gubitak delotvornosti srpstva.

Po istoj logici, nakon što je kosovski zavet lišio povezanosti sa simboličkim, te s identitetom, Čolović tvrdi da je oporuku cara Murata nasljednicima (Višnjic kaže vezirima i lalama, koji baš i nisu sultanovi nasljednici) kako da se ponašaju prema raji (*Vi nemojte raju razgoniti / Po šumama, da od vas zazire, / Nego paz'te raju k'o sinove, / Tako će vam dugo biti carstvo/, „Početak bune protiv dahija“*) jedan vid kosovskog zaveta, koji bi, kaže, njemu, Čoloviću, mogao biti prihvatljiv. Sigurno mu je i prihvatljiv. Ko bi u to i posumnjao! Problem je u tome što se iza ovog navodnog kosovskog razloga krije turski državni razlog, državni razlog neprijatelja Srba. Autošovinističkom, autokolonijalnom mišljenja samo zavet, koji nije kosovski zavet, i koji, naravno, ne pretpostavlja državni razlog Srba, može biti prihvatljiv kao kosovski zavet. U Čolovićevom viđenju Muratovog „kosovskog zaveta“, imamo posla s prostom pragmatičnom političkom oporukom (koja zbog toga nije manje oporuka neprijatelja). Čolović previđa da ova i ovakva oporuka, nasuprot političkom interesu, sadrži, ponavlja iskonski, prizvuk odmeravanja pravde u zavisnosti od sudije, da se i u takvom odmeravanju

pravde javlja višak, koji ne pripada Muratu. Pripada Višnjiću, narodu kojemu je on pevao. Murat, prema Višnjiću, metafizičku pravdu traži kao funkcionalni prvosveštenik, kao prvosveštenik koji to nije, iako je izgovara na samrti, u graničnom području sveta života, u graničnom području stvarnog u funkcionalnog – i pravde. Kao iskonsku oporuku u pravom smislu pravdu nalazimo kod Njegoša. Takođe na samrti, on je, Andrić tako kaže „kao kakav drevni prvosveštenik“, u zadnjem času, preporučio starešinama da „sirotinji čine pravdu“, drugim rečima, da poredak u svetu shvate kao poredak kosovskog zaveta, i element podviga, žrtve. Nema nikakve sumnje, Muratov „kosovski zavet“ u pesmi Filipa Višnjića ne pokazuje, niti može pokazivati, na transupstanciju kosovskog zaveta u poredak sveta života. Žrtva koju on preporučuje podrazumeva uzdarje.

Na isti način Čolović razdvaja kosovski zavet Miloša Obilića i kosovski zavet kneza Lazara, njegovo opredeljenje za carstvo nebesko. Tako se podeljeni kosovski zavet pretvara u mit kao oblik mišljenja, u verziju, jednu od mnogih, priče; tako se upodobljava u datom poretku sveta, i u njemu poriče. Kosovski zavet se svrstava u poredak kojemu je on tuđ i kojemu je taj poredak stran. Ukoliko je ovo preredenje moguće, moguće je, opravdano, i razdvajanje zaveta Miloša Obilića od zaveta kneza Lazara. Moglo bi se ono pripisati i različitim manifestacijama samosvesti. Problem je u tome što se ovde i ne radi o samosvesti. Naime, sa nama samima, sa svim operacijama razdvajanja i sastavljanja, suočava nas kosovski zavet kao samosvest svake samosvesti, kao ono što je iznad samosvesti, sa čim se samosvest stapa. Sa svetom nas suočava, kakva god da je, naša namera, potreba, želja, ali i ovaj podeljeni zavet. U tom slučaju se opravdano da tvrditi da kosovski zavet i ne postoji, da ne postoji kao nepromenljiva. I tada postoji kao kanon, nečiji, nečega, stare srpske književnosti, narodne epske poezije, ili, s malim razlikama, svih zavetnika Kosovu. Kosovski zavet Miloša Obilića navodno je

kanonizovao Njegoš. „Zato tu nema Lazara, koji se u *Gorskom Vijencu* uopšte ne pominje“, veli Čolović. To, naravno, uopšte nije tačno. Lazar se, sa krunom i njenim sijanjem, pominje u *Gorskom vijencu*, zajedno s Milošem. Nerazdvojeni su u kosovskom zavetu, u jedinstvenom tragičkom patosu izraza kosovskog zaveta, u samoj tragičnosti kosovskog zaveta koji Njegoš prima na sebe, u sebe, u svoje delo, koji nalazi u sebi (prepoznaju se ovaj patos i ova tragičnost u retorici, izrazu, držanju naroda, u svakidašnjim gestovima i refleksijama) i kanonizuje, kao svoje i mišljenje Srba, kao istorijsku istinu Srba, kao univerzalno mišljenje, ontološku istinu u kojoj će duša naći mir i objaviti istinu tog mira u istini sveta života, istorijskog sveta, u drami koja se krije iza njega, u višku zaveta u svetu života, i koju (istorijsku istinu), kao tragički patos (onaj patos koji je svojstven grčkoj tragediji, samoj tragičnosti), priziva, podrazumeva mir: *Oh, da mi je očima videti / Crna Gora izgub da namiri! / Tad bi mi se upravo činilo / da mi svjetli krana Lazareva, / e sletio Miloš među Srbe; / duša bi mi tada mirna bila / kako mirno jutro u proljeće / kad vjetrovi i mutni oblaci / drijemaju u morskoj tavnici (Gorski Vijenac).*

S tragičkim patosom, s tragičnošću kosovskog zaveta pojavljuje se višak prisustva nečega, i prisustva tragičnosti u miru sveta života kao iskonske potvrde da nešto jeste i u svetu. (Sam taj patos je izraz viška prisustva nečega, koje je u grčkoj tragediji, na primer, u Antigoni, artikulirano kao iskonska obaveza i mera čoveka, kao nalog iskona da se bude na način na koji se mora biti.) Treba li onda pominjati da se tamo gde se nalazi ova tragičnost pojavljuje i katarsa, makar kao obećanje, kao mogućnost preuzimanja sebe ne samo na mestu na kojem se jedino možemo potvrditi, nego i na mestu na kojemu jesmo. Pojavljuje se katarsa i u kosovskom zavetu. Kod Njegoša je kosovski zavet obećava. Obećava je i svet života u kojem je moguće krstu služiti a Milošem živeti (*Krstu služiš, a Milošem živiš!*), u kojem je Njegoš

tako služio i živeo. Ta služba i to življenje zahteva prisustvo katarse u svetu života, kod Njegoša u poeziji. Pojavljivanje i usvajanje kosovskog zaveta obećava mir duši, pročišćenje u protivurečju sveta, i (nemoguće) pročišćenje u protivurečju istog. Kod Njegoša, ovo pročišćenje pamti, sadrži, čuva unutrašnju dramatiku, nespokojsvo kosovskog zaveta kao metafizičke činjenice postojanja, i kao motiva državnog razloga, koji on tek treba da pronade i izrekne. Kod Njegoša ovaj razlog zato nije ni odeljen od razloga postojanja, od ontološkog razloga. Unutrašnja dramatika ustrajava u svetu života i nakon mogućeg pročišćenja, pomirenja sa sobom i svetom (*duša bi mi tada mirna bila / kako mirno jutro u proljeće/ kad vjetrovi i mutni oblaci / drijemaju u morskoj tavnici*). Nevolja je u tome što je dremanje vetrova i mutnih oblaka u duši, u jeziku, u izrazu, u poeziji, u onom najdubljem u čoveku, pokazatelj ne-završene i ne-završive unutrašnje drame krivice i pročišćenja, poziva pročišćenja na stalnu brigu o sebi (i drugom), na stalno pročišćavanje – i, neizbežno, na sukobljavanje sa sobom i drugim. Ne možemo prevideti da kosovski zavet poziva na brigu o sebi kao na brigu o onome što se jeste i što se može biti, na brigu o sopstvu.

Praksa brige o sebi uključuje prisustvo zaveta i kad on nije formulisan, kad ga nismo ni svesni. Kod Njegoša je zavet formulisan, prisutan kao ono što obezbeđuje punoću života, kao ono čemu Njegoš pripada. U stvari, on ne prestaje da ga formuliše, da ga propituje. Kraja tu nema, niti ga može biti. Praksa Njegoševe brige o sebi – koja se, naravno, razlikuje od brige o sebi stoika – uključuje u življenje prisustvo kosovskog zaveta, njegove unutrašnje dramatike, uslove koje, u isti mah, u svetu života valja ispuniti: služiti krstu i živeti Milošem. Izgleda, međutim, da ovaj uslov nije moguće dokraja ispuniti. Izgledalo bi tako, kad kod Njegoša, kao kod zavetnika Kosova (Miloša i Lazara), nemoguće ne bi bilo moguće. Kod njega je nemoguće, kad *Krstu služiš, a Milošem živiš!*, moguće kosovskog zaveta i moguće Miloša i

Lazara u svetu života. On otkriva da ne postoji nikakva mogućnost razdvajanja Miloševog i Lazarevog kosovskog zaveta, onog što je jedinstveno: krstu služiti a Milošem živeti. Postoji samo jedan (kosovski) zavet. Ne razdvaja se, ni u svetu života, u svetu koji konstituiše razlika, ono što je jedno. U okviru sveta života, briga o sebi omogućuje da sebi postanemo svoji, da sebi sebe razjasnimo u jedinstvenom činu žrtve, (primanja krsta na sebe) i življenja Milošem, u duševnom pijanstvu na krstu, s krstom na sebi – u paradoksu zaveta kao jedinstva ispaštanja i duševnog pijanstva.

Samosvest i odnos prema sebi najunutrašnjijem, koji se s kosovskim zavetom objavljuju u svetu života – i koje ovaj zavet podrazumeva – pretpostavljaju i stanovište telesnog, svest tela (ona je prisutna i u pesmi „Kneževa večera“), jedno drugačije mišljenje, kojega se žrtva nužno tiče, i koje se prinosi na žrtvu, doduše, ne samo kao telo i u telu, nego i kao celina bivstvjućeg. (Vaskrsenje, treba li to napominjati, podrazumeva i vaskrsenje tela, celine bivstvjućeg. Vaskrsenje podrazumeva nemoguće u svetu života.) Svest tela, telesna samosvest, takođe, upravlja fizičkom i psihičkom razmenom bivstvjućeg sa svetom života. Ali svest tela nam, kao svest o sebi, dakle, ne kao naličje zaveta – u „Kneževoj večeri“ ona se ispoljava kao ukras, estetizacija zaveta i žrtvovanja – koje zavet priziva, posreduje razjašnjenje sebi sebe, pa onda drugom. Svest tela, nâgoni, zašto to ne reći, (Njegošu nije bilo nepoznato njihovo prisustvo u poretku sveta života, u svesti tela; nekako je bio svestan i sudbine nagona u kulturi, u sistemu koji nastaje njihovom sublimacijom), upravlja razmenom sa svetom života. Upravlja li svest tela i razmenom junaka kosovskog zaveta, Njegoša kao junaka zaveta, sa svetom života? Njegoš je imao posla s njom, makar u iskušenju, koje ga nije mimoišlo, da, i kao vladika, napiše ljubavnu pesmu, da uopšte piše poeziju, koja, u meri u kojoj je otvorena biću, i u kojoj se biće otvara, seže s one strane hrišćanskog kanona, da li i s one strane zaveta. Ta razmena se i prepoznaje

u kanonizaciji ponašanja vladike, Njegoša kao vladike, junaka kosovskog zaveta (na primer, Miloša Obilića), pesnika Njegoša, kao junaka i prvosveštenika kosovskog zaveta. Zajedno s ovom svešću tela postoji, pojavljuje se kod Njegoša i potisnuta svest tela, makar kao svest o žrtvi i nužnosti žrtvovanja. Svest tela bi mogla upravljati razmenom sa svetom života kao ideologema. Zavet to može postati kad se sasvim ospoljašnji (kad kosovski zavet postane zavet cara Murata), ili kad na njega padne senka ideološke prakse poretka sveta, nasilja tog poretka, kod Njegoša senka sfere duha, u koju se takva praksa sublimiše, ili iz nje potiskuje. No ova senka izbija, ne prestaje da izbija, i iz rascepa živog i ideje živog.

Njegoš nije razdvojio, nije hteo, niti je mogao da razdvoji Miloša Obilića od kneza Lazara, već i zato što je kosovski zavet celina, što ga nije moguće pocepati, fragmentizovati, što je i sam, Njegoš, služio krstu i živeo Milošem. Njegoš nije razdvojio, nije ni mogao da razdvoji kosovski zavet od nečega što je zavetu suštinsko, i kad se to njegovo nešto, naoko, kao simbolička funkcija, javlja u bilo kakvom obliku, makar i u jednom gestu, u poretku sveta, u svakidašnjici i njenim događajima, na primer, u tuči obesnih mladića u senci kosovskog mita. I u tom slučaju, to nešto se javlja kao nestandardno nešto sveta života, kao izuzetak od vladajućeg poretka, višak sveta u poretku sveta života. Pojavljuje se taj višak i u Njegoševoj državotvornoj ideji kao kosovskom dugu i kao ostvarenju kosovskog zaveta. U tom smislu junak kosovskog zaveta uvek nadilazi samog sebe, više je i drugo od sebe kao pojedinca u svetu života.

Ovde moram reći: ne postoji mogućnost da se kosovski zavet opiše kao višak nečega, i kao nešto, a da se pritom ne misli kao metafizička činjenica. Ne može se takva mogućnost naći, pretpostaviti, ni iz perspektive iz koje sam počeo da mislim kosovski zavet, da li zato što je on, ipak, i kao nešto, realan onoliko i onako koliko je i kako je realan svet života, ili zato

što tu pretpostavku, u suštini, nameću ideja i izricanje ideje kosovskog zaveta? Znači li to da i nema načina da dođem do onoga što kosovski zavet jeste, ako to što on jeste ne razdvojim od njegove mogućnosti u svetu života? S jedne strane, to razdvajanje bi potvrdilo da bi svako mišljenje o tome šta kosovski zavet jeste moglo biti ispravno ako se približava tom nečemu, potvrdilo bi da se priroda kosovskog zaveta menja zavisno od tačke gledanja s koje njega i svet mislimo, od konteksta u kojem ga mislimo. Poezija to ne potvrđuje. Ona uvek zalazi i u onostranost. Ona potvrđuje promenu viđenja kosovskog zaveta, gledišta s kojega se on misli, perspektive iz koje se doživljava. S druge strane, s pretpostavkom da je zavet višak nečega podrazumeva se da on nešto jeste i izvan sveta života kao u svetu života, ali i da izvan sveta života ne može biti ako već oduvek nije u njemu. Prema tome, ukoliko kosovski zavet postoji u svetu života na način na koji u njemu jedino može postojati, što će reći, ako to što zavet jeste zavisi i od poretka sveta, kosovski zavet je moguće shvatiti, tako je i shvatan (tako je shvaćen u mišljenju koje je utemeljeno u antisrpsstvu, u evropeizmu kao antisrpsstvu, u evropeizmu koji je nešto drugo no što je srpstvo; cilj ovakvog evropeizma je različit i različito motivisan – uvek, međutim, stavlja u pitanje postojanje srpskog duha i bića), ili kao proizvod i izraz identiteta, srpskog identiteta, ili kao izraz političke, državne volje, ili, prosto, kao izraz velikosrpskog nacionalizma... U ovom slučaju je moguće tvrditi da zaista postoje različite verzije kosovskog zaveta, ne samo zato što bi on mogao biti proizvod mita, što je i sam mit, i što je, razumljivo, različito izrečen u srednjovekovnoj, narodnoj književnosti i u takozvanoj umetničkoj lirici, nego zato što je on negativ u manjku znanja kao manjku same stvari.

Tumačenja koja u kosovskom zavetu ne vide mogućnost viška ili manjka nečega s one strane principa zadovoljstva, po pravilu, u njemu vide ispunjavanje želje, i to one koju zavet i ne pretpostavlja. Najčešće je u tim

tumačenjima reč o ispunjenju nacionalističke želje. Ova tumačenja, međutim, ne vide da je zadovoljenje želje nemoguće, ili ga ne shvataju. Ne shvataju želju, njeno zadovoljenje. I ne tiče ih se problem želje i njenog zadovoljenja; ni njen odnos prema mišljenju. Želja bi, ipak, trebalo da se zadovoljava u kosovskom zavetu. Ona se u zavetu može dokinuti. No zadovoljenjem u kosovskom zavetu želja se zadovoljava u svetu života, zapravo, u graničnom području nemogućnosti zadovoljenja u svetu života. To granično područje se uvek pojavljuje u svetu života. Sa njim se pojavljuje i razlika koja, naizgled, omogućuje njegovo raščišćavanje. Razlika u njega unosi nekakav red, koji bi, da kažem frejdovski, mogao biti predmet ekonomski usmerene estetike. Želja koja je, po ovom mišljenju, zadovoljena u svetu života, po njegovim pravilima, na primer, u manifestacijama srpskog nacionalizma, u nacionalnom političkom mitu, ostaje večno nezadovoljena, izvan paskalovske opklade; ostaje s ove strane principa zadovoljenja želje. To ova tumačenja, budući da pretpostavljaju „vladavinu principa zadovoljstva i ne svedoče o delatnosti tendencija s one strane principa zadovoljstva“ (Sigmund Freud) nemaju u vidu. Ima ga srpska poezija. Ona ima u vidu morfologiju te delatnosti s one strane zadovoljstva.

MESTO KOSOVSKOG ZAVETA

Mesto kosovskog zaveta je život, i svet života. To je očito. Očevidno je i da je to aporija. Ono što izgleda jasno, zapravo, tek bi, pod određenim uslovima, moralo da postane jasno. Treba ga učiniti vidljivim u topografiji kosovskog zaveta, koja se ne poklapa, ne uvek, s topografijom kosovskog zaveta u svetu života. Zavet je u svetu života nešto toga sveta. Istovremeno je pošteđen od nepostojanog smisla poretka sveta života. Ili bi barem trebalo

da bude pošteđen. Konačno, šta bi to bio kosovski zavet koji ne bi bio i čisto živo, ono što je uvek tu i što nam je kao takvo nedostupno. Da li, onda, svet života uvek, u svakom svom poretku može biti mesto kosovskog zaveta? Odgovor je jednostavan. Ne može. To ne treba posebno dokazivati. Ne treba dokazivati ni da mesto zaveta ne može postojati izvan poretka sveta života, u transcendentnosti koja ne bi podrazumevala realnost sveta života. U rečima: *Bolja nam je smrt u podvigu, nago li život sa stidom*, iz „Slova o svetom knezu Lazaru“, Patrijarha srpskog Danila III, u rečima zaveta i sveta života, odjekuju i kosovski zavet i poredak sveta života pre Kosovskog boja, poredak sveta u kojem se taj zavet pojavio i u kojem je mogao biti izmenjen, pretvoren u kosovski zavet. To, izgleda, nije sporno. Nije sporno ni nešto drugačije, istoriskije mišljenje, recimo, mišljenje Zorana Mišića da je tu u pitanju „jedno isto opredeljenje koje nas je nagonilo da se borimo za 'izgublenu stvar' da se podižemo na ustanak u trenucima kada je ceo svet verovao da nam nema spasa“. Dakle, mesto kosovskog zaveta, Kosovo kao topos i simbol tog zaveta, mesto simboličkog za Srbe mesto je svakog mesta zaveta i svake zavetne teritorije, ono mesto po kojem je mesto svako mesto, mesto na kojem je izbor već napravljen. U neku ruku u kosovskom zavetu se bira već izabrano, borba za izgublenu stvar. I Alkibijad u Platonovom *Velikom Alkibijadu*, bira izabrano, hrabrost: „Ja ne bih pristao ni da živim kao kukavica.“ Istina, biranje izabranog u kosovskom zavetu i Alkibijadovo nepristanje da živi kao kukavica moguće je shvatiti kao ono što Platon u *Gozbi* zove pravilno mišljenje, „neka takva stvar – između mudrosti i neznanja“, ili, da kažem lakanovski, između mudrosti i nepoznavanja.

U poretku sveta života se, kao višak ili manjak, uspostavlja ono što bi u njemu trebalo da se nalazi i što je u njemu prepoznatljivo. Uspostavlja se višak ili manjak: sistema, objekta, vrednosti, diskursa i njegovog učinka, iskaza i iskazivanja, želje za saznanjem, zaloga paskalovske opklade na život

mimo života u svetu..., ali i višak ili manjak nečega što je poretku sveta naj-unutrašnjije. Na kraju, ili najpre, sam poredak sveta života se uspostavlja kao višak ili manjak poretka koji se događa u kosovskom zavetu. Faktički, poredak sveta života se uspostavlja kao paradoks sveta života. Figure viška ili manjka, spoljašnjeg i unutrašnjeg, spoljašnje i unutrašnje figure, razotkrivaju stanje čoveka u svetu života, prirodu onoga što on čini i što ga čini, što, kad se tako misli, ne može da ne bude paradoks poretka. Čovek sebe, u svakoj prilici, u svetu života, u ontološkoj realnosti, razotkriva kao biće viška i kao biće nedostatka, kao prisutnost i odsutnost u sebi, u vlastitosti, u tuđosti. On to i jeste. Ali on je biće koje mora da izađe na kraj s tim viškom i s tim nedostatkom. Iz te perspektive, kao proizvod viška ili manjka, ontološkog naloga biću da izađe iz dijalektike viška i manjka, može se, mora, razumeti i kosovski zavet, svaki zavet koji, istovremeno, život nalaže – i koji, pod određenim uslovima, može postati, postaje (ili je s bićem postao) identitetsko, istorijsko, kulturno, antropološko jezgro čoveka, odrednica ljudskog bića, naroda, njegovog razumevanja i mišljenja, njegove istoričnosti. To će reći, kosovski zavet se, i svaki zavet, može i mora razumeti kao proizvod viška ili kao proizvod manjka bića, kao ontološka činjenica. Kosovski zavet mora biti, jeste središte, osnovni označitelj topografije Srbina kao ljudskog bića. On je to kao otkriće imanentnosti životu. (Kosovski zavet je onaj označitelj po kojem je, prema Lakanu, označitelj svaki drugi označitelj. Dakako, Kosovo je takav označitelj za Srbe, za srpski jezik, i, paradoksalno, ne samo za Srbe, no, zahvaljujući njima, i za druge. Ono je, drugačije opaženo, drugačije usredišteno, takav označitelj i za Šiptare. Za njih je postalo označitelj kao srpski označitelj.)

Nalog (čiji god da je, odakle god da dolazi, kako god da nastaje, i onaj koji je, kao predujmljen, oduvek već tu, ontološki nalog), na primer, da se nešto učini u podvigu (istovremeno u svetu i izvan poretka sveta), koji

nadilazi zahtev i obavezu sveta života, jeste i nalog zaveta da se bude ono što se jeste, da se bude na svom, pravom mestu, koje je, međutim, uvek i drugo mesto. Sam po sebi nalog, svaki nalog, proizvodi višak ili manjak, i proizvod je viška ili manjka u svetu života. (U oba slučaja, potreban je višak ili manjak volje sveta života da se nalog zaveta ostvari. Kosovski zavet, takav kakav jeste, kakav je postao, mogao je biti ispunjen, zaveštan u Boju na Kosovu na Vidovdan 1389. godine. Nema ga, u tom obliku, neposredno, u bitkama koje su se na Kosovu vodile pre i posle ove zavetne bitke. Je li to dovoljan razlog što se topografija tog naloga u poeziji razlikuje od topografije stvarnosti i kad se oslanja na topografiju stvarnosti, kad je ona, naizgled, njen neposredni predmet. Sigurno je da poezija, i poezija o Kosovu, uvek govori još nešto.)

Nalog koji je proizvod viška ili manjka sveta života prirodna je činjenica. U svetu života, u njegovim fenomenima, tu činjenicu nalazimo kao višak i nedostatak poretka sveta života, življenja, jednog života sačinjenog od virtuelnosti. Reč je, to je važno, o virtuelnosti za koju Delez kaže da nije nešto čemu nedostaje realnost, nego nešto „što sudeluje u procesu aktualizacije sledeći projekat koji joj daje vlastitu realnost“. Ja ovde mislim na proces aktualizacije sveta života, promena njegovog poretka u istoriji, u trajanju, i na proces aktualizacije živog u svetu života. Dakle, nalog koji je proizvod ovog viška ili manjka i koji proizvodi taj višak ili manjak nalazimo, u nekom vidu, recimo, kao nalog koji nije artikulisan, u imanentnosti živog u kojoj se, prema Delezu, život neke osobe briše (briše se i mesto na kojem se ona nalazi, na kojem bi trebalo da se nalazi) u korist „jedinstvenog života imanentnog čoveku koji više nema ime, iako se ne može pobrkati s nekim drugim“. Ovaj čovek, koji nema ime, kome je imanentan život nije neko X. Ne može biti ni drugi. Ne može se zameniti tim drugim. Ne može biti ni čovek, sem kao imanentnost čisto živog. Pokazuje to i iskustvo viška i manjka u realnosti

sveta života. Nalog, svojstven živom, pokazuje da višak i nedostatak nadilaze postojeći poredak sveta života, življenja, po volji koja nije jedino volja sveta života ni samo volja imanentnosti živog.

Fenomenološkim opisom pojavljivanja kosovskog zaveta u poretku sveta života nije moguće doći do onoga što taj zavet jeste. U stvari, fenomenološki opis pojavljivanja zaveta nije ni moguć. Moguć je opis nekog događaja, fenomena koji na trenutak otelovljuje kosovski zavet. Prema čuvenoj Huserlovoj formuli „Svaka svest je svest o nekoj stvari“, morali bismo, mogli bismo, reći da je i kosovski zavet zavet koji se odnosi na neku stvar, na neko opredeljenje, zavet nekome, nečemu i kad je samo onaj jedan jedini zavet koji ponavljaju, otelovljuju i pokazuju svi drugi zaveti. Opis kosovskog zaveta u svetu života je, u tom slučaju, nedovršiv već i zato što stvar koju opisujemo kao zavet, koja je pred nama, koja je naša stvar, traje (ona je stvar vremena), što, u imaginarnoj realnosti (u realnosti carstva poezije), čekamo na ispunjenje zaveta kao ispunjenje stvarnosti, ili ga ispunjavamo u drugom, kao drugi, i u neslućenom. Poezija ga otvara. Stvar zaveta se u svetu života menja. Mi smo, međutim, skloni da je shvatimo kao nepromenljivu, da iznova, kao drugo, opisujemo i ono što u trajanju, u promeni ostaje isto. Praktično, ni stvar, stvar kosovskog zaveta, ni njene mene ne mogu se opisati, sem, eventualno, metaforički kao ono što jeste i što nije. Menja se naše opažanje stvari, naš opis, sa njima i svlak zaveta. Taj opis izjednačujemo s opisom odbacivanja svlaka, recimo, Obilićevog odbacivanja tumačenja svlaka kosovskog zaveta Vuka Brankovića. Moram, ipak pitati: menja li se u promenama sam kosovski zavet (zmija koja odbacuje svlak raste), ako se menja njegova spoljašnjost, ako on spoljašnjost odbacuje kao zmija svlak, ili se samo menja njegova spoljašnjost? Do razumevanja toga šta se tu zbiva, šta je to drugo koje se tu zbiva, mogla bi pomoći psihoanaliza. Ona ima sposobnost da zađe s one strane spoljašnjosti stvari, s one strane ostvarljivog. Nije

sigurno i da uz pomoć psihoanalitičkog razumevanja značenja skidanja svlaka zaveta mogu doći do onoga što zavet jeste. Psihoanalitičko tumačenje simptoma, na primer, simptoma nemogućnosti dovršenja opisa pojavljivanja zaveta u svetu života (zdravice kneza Lazara), zaveta kao bilo kojeg fenomena sveta, podrazumeva drugu stvar. Otkriva li je psihoanaliza kao tu stvar? To nije izvesno. Sigurno je samo da je ovaj simptom i simptom te druge stvari. Upravo kao u Huserlovoj formuli svesti: svaki simptom je simptom neke stvari i kad prvenstveno pokazuje na pojavu stvari, ne i na samu stvar. No on je, ujedno, i simptom razumevanja kastracije znanja te stvari, u ovom slučaju, kastracije razumevanja kosovskog zaveta i to prema logici razumevanja kastracije sveta života, njegove falocentričnosti (na primer, falocentričnosti Vuka Brankovića). Obilićev zavet se pojavljuje u zdravici kneza Lazara. Ona ga predujmljuje i, na izvestan način, unapred artikuliše, obećava pre no što ga Miloš izrekne. Zdravica kneza Lazara obećava obećani zavet. Miloš pred obećanim zavetom, zapravo, i nema izbora. On je već ono što u zavetu postaje.

Da li je baš sve to tako? Miloš Obilić mora da ispuni zavet u svetu života, u onom poretku u kojem je moguća i zbog kojega je potrebna katarsa. Ona je smisao kosovskog zaveta već po tome što pokazuje da sam poredak sveta života uspostavljaju višak i manjak sveta života, da se zavet čuva u procesu življenja. Iskustvo sadašnjice nameće takav zaključak. Nameće ga iskustvo nekog, reći ću tako, produženog sada, nekog sada koje, u isto vreme, kao to produženo sada ne postoji, koje je prošlost već onda kad jeste. Uspostavlja ga nešto što ga čini nemogućim, što čini da ga treba razumeti kao učinak diskursa, dakle, onako kako Lakan shvata Marksov višak vrednosti. U „Kneževoj večeri“ kosovski zavet funkcioniše, barem za neke od učesnika te večere, kao Lakanov višak vrednosti, dakle, kao učinak diskursa. Istina, u tom diskursu je u pitanju i efekat gubitka, gubitka pre svakog gubitka, koji

se mora pojaviti u višku kosovskog zaveta i u gubitku sveta života, u onoj smrti koja je proces života, bez koje nema života. U višku kosovskog zaveta efekat gubitka se pojavljuje i u odgovoru Miloša Obilića na zdravicu kneza Lazara. Višak i manjak zaveta uspostavljaju manjak i višak poretka u poretku, u samouspostavljanju poretka (kao u „Kneževoj večeri“). Ovaj poredak se odražava u kosovskom zavetu, ali i u elementarnom životu. To ne znači da višak i nedostatak nisu kontingentne činjenice postojanja, da kao te činjenice ne opterećuju zavet. Iskustvo sveta života, fenomenološki opis tog iskustva, to potvrđuju. Pokazuju i da poredak sveta života uspostavlja višak i manjak sveta života, da su višak i nedostatak kontingentne činjenice zaveta, i toga da svet života uopšte jeste.

Iz perspektive koju sam upravo naznačio mesto kosovskog zaveta je u drugom u kojem se zavetnik nalazi, u onom drugom u čijem se licu zavetnik odražava i uspostavlja, i koje zavetuje zavetnika. Mesto kosovskog zaveta je, dakle, u levinasovskom drugom. No je li svaki drugi takav drugi? Šta ako ovaj drugi ne isključuje postojanje drugog u kojem će Sartr prepoznati pakao? Znači li, onda, to da je samo po neki drugi mesto zaveta? Kako on to postaje? Kako ga zavetnik prepoznaje? Ili je, ipak, svaki drugi mesto zaveta, i kao mesto odsustvo zaveta? Možda, ukoliko zavetnik u vlastitost dolazi s mesta, koje je već njegovo mesto i koje drugi može samo da potvrdi. Obiliću se zavet nije mogao pojaviti u licu kneza Lazara da se on već nije zavetovao, da se zavet već ne raspoznaje na njegovom licu, da već nije bio njegov zavet. Drugo mesto zaveta postoji pored, izvan mesta Levinasovog i Sartrovog drugog i određuje to mesto kao mesto drugog. To ne znači da, i u tom slučaju, pogled drugog ne nameće i ne održava zavet. Ipak, tu nema nikakve nužnosti. Cela ova teritorijalizacija i reteritorijalizacija zaveta u licu drugog, u ogledalu licu, i u najunutrašnjijem zavetnika, mogla se dogoditi i na drugi način. Lazareva sumnja u Miloševu odanost, u odanost zavetu, mada kontingentna,

čini da kosovski zavet strukturira poredak sveta života, da pogled drugog pretvara zavetnika u objekt, u zatočenika reči. Pogled drugog ograničava subjekt, presuđuje mu i to kao objektu, on postaje njegov subjekt. Zavetnik je, dakle, zatočenik i zatočnik kontingencije svoga zaveta kao njegove obaveze koju mu drugi nameće i koju pretvara u njegov zavet, u ono što ta obaveza i onako jeste. Knez Lazar sumnjom u Obiličevu odanost, time, i sumnjom u zavet, nameće Milošu Obiliću njegov zavet kao nešto drugo samog zaveta, dakako, u okviru svoje političke prakse. Lazareva sumnja u Miloša pretvara njegov zavet u ispunjenje očekivanja drugog, samim tim i u proizvod nasilja drugog, koje zavetnik ne može da izbegne, koje umanjuje vlastitost zaveta. Kako bilo, drugi je uvek tu gde je i zavet. Ne postoji apsolutni zavet. Drugo je tu i kad nije tu, kad je Miloš sam sa sobom. Jedino pored drugog Miloš može biti sam. Žrtva zaveta kao nasilja je sam zavet i, dakako, zavetnik, Miloš Obilić, bivstvujuće. On je, kao imaginarna figura (ovde nije važno da li je Miloš Obilić postojao kao istorijska ličnost; postojao je kao istorijska imaginarna figura, kao imagarizacija istorije, kosovskog zaveta; ovakva realnost nije manje značajna od realnosti istorijske ličnosti; nije ni manje istorijska), Miloš Obilić, zatočenik reči, jezika, zatočenik diskursa zaveta, na isti način kao i Homerov Ahilej, paradigmatički junak zaveta, herojske reči u viteškom carstvu, u carstvu senki, u koje, po Njegošu, dospeva, kojim vlada, i Miloš Obilić (*đe Obilić nad sjenama vlada, Gorski vijenac*). Carstvom senki, nakon ispunjenja zaveta vladaju junaci epova. Odatle bi se moglo zaključiti da su oni i zatočenici zaveta kao mišljenja unutrašnjosti. To ne znači da je u pitanju zavet čiji je poredak bez spoljašnjosti, one spoljašnjosti koja nekako određuje i uspostavlja njihov zavet – i zavet Miloša Obilića. Ovde je važno da ove ontološke kušnje nije pošteđen ni kosovski zavet kao zavet jednog celog naroda, ne makar kod Njegoša. Nije je bio pošteđen ni sam Njegoš.

Kod Njegoša se i ontološka kušnja pretvara u *veselo carstvo poezije*, u koje s *bojnijeh poljana* prelaze *žertve blagorodne*. U stvari, ova kušnja se objavljuje u poeziji. Zavet se otelovljuje u događaju i čuva u diskursu. U diskursu opstaje. Poretku sveta života, svakidašnjici, ostaje *bruka starosti*, trajanja bez događaja zaveta, trajanja koje zavet ne obeležava, ne potvrđuje kao življenje. Poretku sveta ostaje bruka poretka sveta života bez zaveta, stanje sveta života u kojem se s izmenom poretka drugog, razumevanja drugog, menja ili ne prihvata zavet, u kojem ne postoji mogućnost primanja zaveta na sebe, u kojem sam život nije to primanje zaveta. Ne sadrži ni mogućnost da se bude *žertva blagrodna*. To ne znači da u poretku sveta ne opstaje trag brisanje traga te mogućnosti. Dokle god postoji trag, i trag brisanja traga, postoji i mogućnost vraćanja zavetu, katarse. S formom se menja i ono što upućuje ne samo na suštinu zaveta, nego i na njegovo mesto izvan bića kao u njemu samom, na istu mogućnost primanja zaveta na sebe. Između zaveta i konkretnog bivstvovanja postoji uzajamni odnos. Kod Njegoša granicu tog odnos, bivstvovanja označavaju *žertve blagorodne* – *blagorodne*, ne bilo kakve – i granica koja se pokazuje u poeziji. (Ova granica, zapravo, i ne postoji. Postavlja je primalac kao granicu razumevanja, iako se čini da je granica jeziuka.) Na toj granici u samom zavetniku, mesto zaveta postaje i postoji. Izvan te granice je bruka onoga što konkretno bivstvovanje bez zaveta postaje, kod Njegoša, *bruka starosti*, nepripadanja sebi i kosovskom zavetu, nepripadanja onom sebi koji se mogao zavetovati, koje traje kao gubitak vlastitosti u nečemu što ima narušenu formu konkretnog bivstvovanja. Bruka starosti, življenje koje ne obeležava zavet, ne čuva ni tragove mogućnosti ispunjenja zaveta.

OMOGUĆITI SEBE SEBI

Svet života, kao svet granica i incidenata postojanja, omogućuje ljudskom biću sebe. Čini da ono sebi postane, bude svoje. Po logici ovog paradoksa ljudsko biće u svetu života postaje ono što već jeste, ili što sebi i drugom treba da postane, i što još nije. Dakle, da bi sebe sebi omogućilo, ljudsko biće najpre sebi mora biti tuđe, drugo, drugi čovek, drugi on, da bi bio prvi, on, da bi prvi, onaj što omogućuje sebi, sebe uopšte postojao. Proizilazi to i iz jedne Huserlove tvrdnje. „Drugi je prvi čovek, a ne ja“, veli on. Na toj shemi se zasniva i Lakanova označiteljska logika. Po njoj drugi, formalno drugi označitelj, zna ono što ne zna prvi. Prvi označitelj ne zna da je prvi. Ne zna ništa dok mu drugi ne omogući da zna. Zna drugi. Trebalo bi da zna. Prvi ne zna šta zna. Ne zna ni da je prvi dok ga s tima stanjem stvari ne suoči drugi. Drugi označitelj je, dakle, uslov postojanja prvog, koji i u takvom sistemu odnosa mora biti prvi. Zahvaljujući drugom označitelju prvi označitelj postaje prvi označitelj, ono što već jeste. Mene ovde zanima da li se uz pomoć te logike može shvatiti šta je to kosovski zavet, kako postaje, najpre formalno, a onda kao ono što jeste, ako uopšte nešto jeste, uz pomoć prakse sveta života. Kosovski zavet nešto jeste i kao mit. Po Lakanovoj označiteljskoj logici – i po Huserlovoj formuli odnosa drugog i ja – kosovskom zavetu pripada uloga i funkcija označitelja 2, po Huserlu, drugog, iako je, zapravo, kosovski zavet označitelj 1, Huserlovo ja, ako ni zbog čega drugog ono zato što je, kao prazavet, već zavet. Osim toga, on i ne mora da zna ono što zna svet života. On se već nalazi na mestu označitelja 1. Kosovski zavet je onaj koji ne zna da zna, ili, prema Huserlovoj formuli, on čini ljudsko biće; on čini i bivstvujuće. Ali on je ljudsko biće koje je u svetu života sebi tuđe, stranac. Potreban je drugi da ga vrati njemu samom. Kosovski zavet, kao i

označitelj 1, mora imati iskustvo stranosti sebi u svetu, u odnosu s drugim (označiteljem) koji ga vraća njemu.

Postojanje, zbog stranosti u sebi, mora biti protiv sebe. Po prirodi stvari stranost mu ne može biti prijateljska. Nagoni smrti ne mogu biti prijateljski nagonima života za koje rade. Već i zbog toga postojanje samo sebi ne može biti prijateljsko. To s jedne strane. S druge strane, stranost mu mora biti bliska na način na koji su nagonima života bliski nagoni smrti, na način na koji je zavetniku blizak drugi, na način na koji ga drugi suočava s kategoričkim imperativom u njemu, sa kosovskim zavetom kao etičkom suštinom postojanja, sa prazavetom u sebi. Stranost postojanju mora biti bliska onako kako ga opisuje. U tom slučaju, postojanje ne može a da ne bude zatočenik i zatočnik zaveta ljudskog bića sebe sebi, ali i iskustva odsutnosti sebe u sebi. To iskustvo je zatočnik i zatočenik odsutnosti sebe u sebi. Istina, zavet, kosovski zavet, kao omogućavanje ljudskog bića sebi, kao zavet po kojem je zavet svaki zavet, postaje poriv svake moći, i poriv moći ispunjenja zaveta, te potrebe za proširivanjem područja stanja stvari kojem je on ovladao. Tako se, s one strane sveta života, kao osamostaljena potreba, kosovski zavet, kao zavet postojanja, ispoljava u svetu, često, i u svakidašnjici. Osećamo ga pritom, upotrebiću termin Arnolda Gelena, „kao jednu objektivnu osamostaljenost“, ako on uopšte – bilo kako, najpre kao ono što jeste, po tome što ga postojanje čini, šta od njega čini – treba da sebi postane svoje, budući da to već jeste. No to ne znači da se kosovski zavet ne prilagođava ulozi, recimo ulozi koju može imati u društvu ili nekoj ideologiji, niti da ne funkcioniše kao neorijentisani životni impuls. Kosovski zavet se u srpskoj srednjovekovnoj književnosti i epskoj poeziji nalazi ili u životu, obavezi živog bića da bude, ili u duhu, nalogu duhovne prakse da se bude nešto drugo. Obadve mogućnosti opstaju i u jednoj i u drugoj književnosti kao u diskursu postojanja.

Kosovski zavet u svakidašnjici, naizgled, pripada doksi sveta života. On je element svakidašnjice kojega nismo potpuno svesni, ali i element koji je maska potisnutog smisla kosovskog zaveta u svetu života. On je, na kraju, element sveta života, koji ne moramo znati da znamo. Suštinski ga i ne znamo. Pošto je potiskivanje i povratak potisnutog (tako veli Lakan), pošto je potisnuti smisao kosovskog zaveta povratak tog smisla, kosovski zavet ne može da ne bude zavet sveta života, zavet koji se daje i ne daje za spasenje tog sveta. Daje se za poimanje suštine sveta. Smisao kosovskog zaveta se u svakidašnjici nalazi između života i smisla života živog bića, života i smisla života duha. Na suštinu kosovskog zaveta, i bilo kojeg drugog zaveta, u svetu života pokazuje to premeštanje, neprekidno vraćanje potisnutog. Stoga, kad iz te perspektive pokušamo da razumemo kosovski zavet, moramo obratiti pažnju na subjekt koji ga misli, živi, moramo razumeti njegovu situaciju, njegovu subjektivaciju krize života, posebno zato što je pojam života, Huserl tako misli, povezan s krizom života. Nešto slično misli i Frojd. (Kod Frojda je pojam normalnosti povezan s pojmom nenormalnosti.) Andrić je pokušao da razumevajući situaciju subjekta veze krize života i kosovskog zaveta, razume i opšti pojam kosovskog zaveta. Artikulacija značenja tog pojma se menjala s promenom krize života, s promenom shvatanja, subjektivacije te krize. Jezgro značenja tog pojma je ustrajavalo u svim promenama. Razumljivo je onda što je sa razumevanjem Njegoševe subjektivacije kosovskog zaveta Andrić razumeo i svoju situaciju, ono sebe sebi: „mi smo ga (Njegoša, R. K.) nosili u sebi“, kaže. Mi, tako, u sebi nosimo razumevanje pojma kosovskog zaveta. Nosili smo ga u sebi kao aksiom. Kosovski zavet je u nama nesvesno strukturisan. U nama je nesvesno strukturisano opštenarodno shvatanje kosovskog zaveta, kojega je, kaže Andrić, *Gorski vijenac* aksiomatski izraz. *Gorski vijenac* je aksiomatski izraz opšteg poimanja, nesvesnog značenja, nesvesne racionalnosti, doživljaja, življenja kosovskog zaveta.

S krizom sveta života (kod Njegoša je to očividno; vidi se i u celoj srpskoj kulturi) povezan je i pojam kosovskog zaveta, rekao bih, upravo zato što se u tom pojmu vraća svet života koji iščezava. U pojmu kosovski zavet svet života opstaje, postoji kao iščezavajući svet života u kojem je žrtva, recimo, žrtva za slobodu naroda (pokazuje se ona i u vezi pojma krize života i pojma kosovskog zaveta), ujedno i zavetna žrtva. Ona može biti zatočenik i zatočnik postojanja onako kako je ono zatočenik i zatočnik nagona smrti, kojima se postojanje kao „vaskrsenje i život“, paradoksalno, mora žrtvovati ne žrtvujući se. Nagoni smrti rade za nagone života. U zavetnoj smrti postojanje, pre svega simbolički, a onda i u stvarnosti, sebe sebi omogućuje; u njoj ono mora sebe sebi da omogućiti.

Postojanje sebe sebi omogućuje žrtva, kao žrtva imanentnosti živog, i, da li uvek, kao žrtva jedinice zajednici, žrtva koju zajednica traži i koja je, kako izgleda, neophodna u situaciji opstanka zajednice. Da li je neophodna i za postojanje jedinice sebe sebi? Takva žrtva je prema *Jevanđelju po Jovanu* Isusu Hristos. On je žrtva koju zahteva ne samo svaka krizna situacija, nego i postojanje. Isus Hristos je obrazac žrtve po kojem je i kosovska žrtva činilac opšteg pojma kosovskog zaveta. Hrist je, za hrišćane, istina žrtve svake žrtve, žrtva svake žrtve, žrtva po kojoj je žrtva svaka druga žrtva, po kojoj je ta žrtva i kosovsko opredeljenje za carstvo nebesko. Hrist je žrtva koja u sebe sabira decu Božju, srpski narod, ne zato što to sabiranje, očuvanje zahteva prvosveštenik (u slučaju kosovskog zaveta, knez Lazar), nego zato što je, prema opštem shvatanju kosovskog zaveta, ljudsko biće kao žrtva poslato na zemlju. Isus Hrist je poslat na zemlju kao žrtva. To zna i prvosveštenik Kajafa, iako Hristovu žrtvu najpre shvata kao sredstvo razmene, dakle, kao interesnu žrtvu. Hristova žrtva treba da spase narod od smrti. Za nas je, kaže, „bolje da jedan čovjek umre za narod, a ne da sav narod propadne“. Ovo mišljenje će postati univerzalno načelo u istoriji sveta života. U neku ruku,

ono je načelo i prirodnog postojanja, artikulirano onako kako je artikulirano samo prirodno. Zato je redovno i zloupotrebljavano. Kako bi moglo biti drugačije. Zloupotrebiće ga i Srbi, politička elita Srba. Ona će, naravno na Vidovdan, na dan objave kosovskog zaveta, „razmeniti“, prodati, izručiti kupcima sa Zapada predsednika Republike Srbije Slobodana Miloševića, navodno, za 10 i po milijardi dolara. Profesor Boris Begović je, kaže, učestvovao u toj kupoprodaji. Kao Kajafa, i on svoju trgovinu pravda jednim eufemizmom. Veli da bi umesto prodaje lično „upotrebio reč razmena, budući da je reč o kupoprodajnom odnosu. Razmena je nešto što je uobičajeno za racionalne ljude i države koje vode razboriti ljudi. Razmena je dobrovoljna, nije Srbija bila prinuđena, nije morala to da učini. Politička elita tog vremena donela je odluku koja je uzimala u obzir sve njene dobre i loše posledice“. (U to treba poverovati!) Razmena je bila uobičajena i, isto toliko, racionalna i za ljude plemenskih zajednica. Samo, oni su razmenjivali robu, hranu, oruđa, žene... Žene su razmenjivali po pravilima kulture i u okviru kulturne prakse... Srpska razborita politička elita s profesorom Begovićem kao izvršiocem njene volje, međutim, bavi se racionalno trgovinom ljudima. A ta trgovina je zakonom zabranjena i na Zapadu i u Srbiji. Doduše, u temelju pljačkaške zapadne civilizacije nalazi se upravo trgovina ljudima. Teško je očekivati da se zapadnjaci zbog jednog zakona koji su oni doneli odreknu onoga što im je obezbeđivalo moć.

Srbija, možda, i nije bila prinuđena na tu razmenu. Sigurno nije ona izvorna, srpska Srbija. S njom se ne trguje o njenom identitetu. Međutim, to što Srbija nije prinuđena na ovakvu razmenu ne umanjuje ni moralnu ni zakonsku odgovornost profesora Begovića i političke elite, racionalnih ljudi, koji su jednog čoveka, građanina Srbije, iako ga je štitio zakon o zabrani trgovine ljudima, prodali, razmenili kao robu. Zapravo, prodali su, unizili Srbiju, stavili u pitanje njenu i svaku simboličku vrednost, kosovski zavet,

opstanak Srbije, simboličko u kojem su i sami postali. Ništa, kad je u pitanju ekonomski i politički „interes države“, nije moglo sprečiti razboritog profesora Begovića da, s razboritom elitom koja je vodila državu, proda Predsednika države, bivšeg, čija je vrednost samo simbolička (nikakvu moć više nije imao), ali utoliko i neodredljiva. (Problem je u tome što se simbolička vrednost nalazi i u ekonomskoj računici, što je stvarna vrednost dinara njegova simbolička vrednost. Nije prodat Milošević kao Milošević, kao jedinka. Nikad se ne prodaje samo jedinka. Sa njom se prodaje njena istorija, njena ontološka realnost. Prodat je Milošević kao Predsednik države, institucija države, sa njom i sama država. Prodata je strukturna osa simboličkog države, onog simboličkog u kojem jedan čovek jeste čim jeste, u kojem i profesor Begović jeste čim jeste trgovac ljudima. Prodato je pravo na život jedinke.) Interes države mora biti njena simbolička vrednost, ona vrednost koja se ne može matematizovati. Ne može se proračunati eventualna dobit od nje na koju su Begovićeви razumni ljudi računali. U prodaji simboličkog nema dobiti. Uostalom, ovo nije jedinstven slučaj u srpskoj istoriji. Nije ni pravilo. Stoga, moramo pitati: važi li, i na osnovu čega, ovakav ekonomski interes države kao pravilo u svakoj kupoprodaji, za koju razboriti ljudi koji je vode utvrde da je potrebna, korisna za državu kako je oni shvataju? Može li se to pravilo baš uvek primenjivati? Važi li ono, na primer, i za ubistvo Zorana Đinđića, možda, najrazboritijeg među razboritim trgovcima koji su vodili državu u vreme prodaje Slobodana Miloševića, i koji je svoju robu (Predsednika republike) izručio kupcima na Vidovdan? (Taj dan, sigurno, nije slučajno izabran. Priznaje to i Ivan Čolović, drugosrbijanski stručnjak za kosovski mit: „Za Đinđića je ova koincidencija /isporučenje Miloševića Hagu na Vidovdan, R. K./ bila prilika da poruči srpskoj javnosti da Srbija, u trenutku kad se oslobađa Miloševića, treba da se oslobodi i kosovskog mita, kao simbola politike koja je dovela do toga da zemlja bude razrušena i

osramoćena“. Zar se Đinđić i Srbija već nisu bili oslobodili Miloševića? Kosovskog mita se i onako ne mogu osloboditi. To je problem i za Čolovića i za Srbiju drugosrbijanaca.)

Begovićev eufemizam o razmeni kao nečemu što je uobičajeno za racionalne ljude i države (rekoh, razmena je uobičajena i za one koji, obično se tako misli, i nisu toliko razboriti – ili nisu bili razboriti na način na koji su razboriti naši i američki trgovci – i koje zapadnjaci, obično, označavaju kao primitivce, a njihovu razmenu dobara primitivnom privredom), još manje njegova propozicija (izrečena 20 godina kasnije): „Sve bih uradio isto onako kako sam uradio“ (ponovo bi prodao Predsednika Republike), nisu dovoljni za opravdanje njegovog racionalnog čina. I nikako, ni kao presedan, ne mogu važiti za slične slučajeve, ne samo zato što oni, recimo, ne zadovoljavaju sve uslove koje je trgovina Miloševićem ispunila. „Ne samo da je prodat, namerno upotrebljavam reč iz pitanja, nego smatram da je dobro što je prodat.“ Tako, naizgled osiono, samosvesno (ko još veruje tu uopšte reč o samosvesti?), veli profesor Begović. Dakle, dobro je što je tako, tom kupoprodajom, racionalnom razmenom simboličkog za američke dolare i američki uticaj (koji bi trebalo da nadomesti gubitak simboličkog, integriteta države i nacije), suspendovano ono ljudsko i trgovaca i robe, što je suspendovan onaj deo ljudskog koji je u njima preostao, koji uvek preostaje, ljudsko kao takvo, što je suspendovan onaj deo koji se ne može količinski odrediti, etički osnov srpske kulture i srpskog postojanja.

Da li je dobro i to što taj događaj kao presedan može važiti i za u ponečemu slične slučajeve, recimo, za ubistvo Zorana Đinđića, što može biti zloupotrebljen? Naime, mora se postaviti pitanje: da li je po istoj logici, prema mišljenju ovih razboritih ljudi, i Zoran Đinđić trebalo da bude ubijen u ime, ne znam kakvog i čijeg interesa, recimo, u ime interesa države? (Država se, po pravilu, izdaje u ime interesa države, u ime dobrih namera.)

Sumnjam da bi njihov odgovor bio potvrđan uprkos tome što je Đinđić učesćem u razmeni Predsednika Republike za američke dolare prihvatio njenu logiku, te mogućnost da i sam bude predmet neke takve trgovine. Čisto ekonomska logika profesora Begovića, i pod pretpostavkom da je moguća, da se nekako može opravdati, da iza nje stoji istorija, ima bar jednu manu. Ta logika nije potpuno nezavisna od logike postojanja čoveka, bivanja čoveka čovekom. Čovek se nikad potpuno ne podudara sa svojom funkcijom. Čovek ne može biti samo *homo economicus*. Nije to ni Begović, koliko god to hteo da bude, koliko god da se tako ponaša. „To je bio i ostao moj izbor“, veli. To je bila čista računica. Može biti. No postoji li tako što? Čista računica je računica nekog subjekta. S nekih razloga, Begović ubeđuje i sebe i nas da se ni on ni njegovo ekonomsko mišljenje nisu promenili. Frojd bi na to rekao da su se promenili, da Begović svojom tvrdnjom to priznaje i traži neku vrstu razumevanja, oprostaja. Naime, promenilo se značenje njegovog izbora, promenio se smisao izbora jednog subjekta koji ne misli tamo gde misli da misli, ni kad je racionalan kao Boris Begović. Sa takvim izborom ide i sumnja u ispravnost izbora. Ova sumnja može biti potisnuta. U Begovićevom slučaju i jeste. Ali potiskivanje je i povratak potisnutog. To je razlog što se, u intervjuu koji je on dao Nedeljniku „Mondo“ (22. IV 2021.), iza gotovo svih tvrdnji o ispravnosti i razboritosti njegovog postupka krije pokušaj pravdanja. Da li i osećanja krivice? Kad kaže: „To je bio i ostao moj izbor“, profesor Begović, zapravo, kaže: hteo bih da je to bio i ostao moj izbor, da je tako kako kažem. Istina je da nije. Istina je da za neke ljude ne postoji moralna odgovornost. Nema je ni među evropskim vrednostima, toliko važnim za razborite srpske trgovce državom, kosovskim zavetom, za njihov integritet. Povratak potisnutog u tvrdnji: „To je bio i ostao moj izbor“ skreće pažnju ovom razboritom čoveku na to da bez moralne odgovornosti on ne može sebe omogućiti sebi, ne može biti čovek, ni razborit.

Čovek o kojem Kajafa govori nije samo jedan čovek. On je jedan čovek i Isus Hrist, čovek koji se mora žrtvovati da bi, i kao hipostaza Boga živoga, sebe omogućio sebi, i koji je oduvek već sebi omogućen. To zna i Kajafa. Ne može da ne zna. On, naime, ne misli jedino kao pragmatični političar suočen s izborom između dva zla, i ne bira, kao racionalan čovek, samo po logici kvantiteta, nego i kao prorok, kao onaj ko zna više no što zna (neko, nešto u njemu bira, zna umesto njega), koji zna da je taj jedan čovek Isus Hristos, sin Božji. Kajafa objavljuje da je Hristova smrt „vaskrsenje i život“. U isti mah, objavljuje da je Hrist žrtva kao jedan među drugima, Bog u ljudskom obličju, onaj koji umire za narod, i da je ta žrtva imanentna životom, da je svaki čovek na zemlji žrtva, da se život životu prinosi na žrtvu. U smrti za narod jedan čovek, Hrist je „vaskrsenje i život“, i vaskrsenje tog jednog čoveka; sa njim i sveta. Smrt knez Lazara za narod, za državu, kao rezultat njegovog izbora, opredeljenja za carstvo nebesko, za metafizički smisao kosovskog zaveta i kao rezultat njegove kneževske obaveze u svetu života, logike po kojem svet života opstaje – jeste „vaskrsenje i život“ jednog čoveka, sveta, žrtve za narod, za on o što taj narod jeste. Profesor Begović bi htelo da iz svoje trgovine isključi „vaskrsenje i život“ žrtve. Po njemu Milošević nije prodat po nekakvoj istorijskoj nužnosti. Prodali su ga ljudi koji su u tome videli čist interes i, paradoksalno, istorijsku nužnost koja to zapravo nije. „U istoriji, a ovo jeste istorija, ništa nije neizbežno već je posledica odluka koje su doneli ljudi“, kaže filosof istorije Begović, čovek koji po svojoj volji u nekom trenutku upravlja – veruje li iko u to, a da ne veruje u volju slučajaja komedijanta? – tokom istorije srpskog naroda.

U svakidašnjici smo svi mi sebi tuđi, strani (upravo onako kako smo sebi svoji), zato što smo se zagubili na putu k sebi, ili zato što nismo ni kročili na taj put. U svakidašnjici smo na putu i kad ne putujemo, dok ostajemo na istom mestu; nismo kročili na put na kojem se nalazimo. Ili smo u njoj sebi

tuđi zbog toga što joj pripadamo, zbog nasilja tog pripadanja, zbog toga što smo stranost usvojili kao drugog u kojem se, u čijem se licu ogledamo, i kojemu dokazujemo svoju zavetnost? Time sam se opširnije bavio na drugom mestu (*Nasilje svakidašnjice*, 1982). Ovde me zanima kako bi u takvoj svakidašnjici postojanje moglo opstati kao „vaskrsenje i život“, kako bi Srbi u njoj bili zatočnici kosovskog zaveta, kako su to danas, u eposi globalističke denacionalizacije, dezidentifikacije, kako se čini, i raščovečenja, kako se to u postojanju dešava? Nema sumnje, upravo kao zatočnici nekog drugog zaveta koji bi, na primer, u autokolonijalizmu drugo Srbijanaca, trebalo da zatre trag kosovskog zaveta, i trag srpskog identiteta. Da li su oni zatočnici tog zaveta kao zatočnici opklade na slobodu kao paskalovske opklade na besmrtnost, na carstvo nebesko, na smisao života, ili tek onako kako su zatočnici nekog posebnog zaveta postojanja, na primer, zaveta ljudskih prava u liberalističkoj demokratiji? Ili je u pitanju način, stvarni ili fiktivni, na koji sebe omogućuju sebi? Sav problem je, čini se, u tome što je ljudsko biće ontološki sebi strano, samo sebi drugo, i što je ta stranost konstitutivni element njegovog identiteta i to nezavisno od diskursa u kojem se on artikuliše, u kojem se izrično i ne pojavljuje. Pojavljuje se kao nešto drugo. Stoga, recimo, ako i jesu, a jesu, srpski manastiri na Kosovcu i Metohiji podignuti „više vekova pre nastanka bilo koje nacije“, i ako je njima pripisan srpski identitet, kako to u jednom intervju za Radio Slobodnu Evropu, tvrdi najpoznatiji tumač kosovskog zaveta i srpskog pitanja među drugosrbijancima, antropolog Ivan Čolović, to ne znači da tada Srbi nisu postojali, još manje da nisu bili Srbi (iako nisu ličili na Čolovića, a, poslovički se misli, bilo je, moralo je biti, i takvih), da nije postojalo drugo identiteta, da manastiri nisu srpski, da znak (predznak) srpskog identiteta, pre pojave pojma identiteta, nije ugrađen u temelje tih manastira, isti onaj znak koji će se naći i u pojavi političkog pojma nacije, u savremenom diskursu o naciji, konačno, u

neprekidnoj potrebi Srba (ili Nemaca) da sebe sebi omogućuju. Pitanje je samo kako to i zašto čine. Iz te perspektive, manastiri, „carske zadužbine“ na Kosovu i Metohiji, pravi su „međaši srpskog naroda i srpskih zemalja“, kako veli Dimitrije Bogdanović. Utoliko su i po tome zavetni znakovi, oni znakovi koji upućuju na duge znakove, na identitete i nacije, koji, navodno, nisu postojali i od kojih su ovi manastiri, i duh koji je u njima sačuvan, apstrahovani.

ŠTA KOSOVSKI ZAVET DARUJE?

Bivstvujeće je neprekidno izloženo nasilju stranog u svetu života, nasilju svakidašnjice sveta života kao zaustavljenog, nepostojećeg vremena. Sred zaustavljenog, mrtvog vremena bivstvujeće, Srbin, stoji i pred kosovskim zavetom koji mu je zadat kao prazavet, kao istorijska i ontološka pripadnost, i koji je on, kao bivstvujeće, a da to i ne zna, sebi zadao kako bi, i u mrtvom vremenu, sebe sebi omogućio. Bivstvujeće u toj situaciji ne pravi, nije u stanju da napravi razliku između kosovskog zaveta koji mu pripada i kojemu on pripada, zaveta da bude, onog nečega što sebi zadaje, što mu ga zadaje drugi, ili neka ustanova sveta života. U taj paraloški splet kosovskog zaveta unosi red, može da ga unese, uzajamnost između smisla i besmisla zaveta. Ovaj red se prepoznaje zahvaljujući nečemu trećem, figuri „koja se upisuje u društveni prostor (...) u skladu s tim kako je mišljena društvenost“ (Bernhard Vanderfels), u skladu s tim kako je mišljena društvenost kosovskog zaveta. U ulozi trećeg se može pojaviti i posmatrač s gledištem izvan kosovskog zaveta. Njegov pogled se upliće u uzajamnosti svih oblika zaveta, naročito onda kad im se u temelju nalazi smisao zaveta kao što je kosovski zavet, kad se u tom zavetu prepoznaje bitna antropološka i metafizička odlika

postojanja. Ova odlika se može ispoljiti, na primer, kao čoveštvo. O tome i drugim problemima kosovskog mita opširno sam pisao na drugom mestu (*Nada*, 2004). U ovoj raspravi me zanima osamostaljenje uzajamnosti davanja i primanja onoga što mi pripada u kosovskom zavetu, logičnosti i paralogičnosti tog davanja i primanja. Zbog te uzajamnosti bivstvujuće u kosovskom zavetu ne može biti svedeno ni na predmet ni na subjekt razmene, da li zato što je uhvaćeno u razmenu onoga što se nema. Ono je objekt i subjekt razmene koja podrazumeva ekonomski momenat, u kojoj je uzajamnost dara i uzdarja pretpostavljena, zajamčena. U razmeni onoga što se nema, razmeni ljubavi (po Lakanu se u ljubavi daje ono što se nema), obrascu te razmene, bivstvujuće i ne zna šta menja, šta daje, šta prima, ne zna da se uopšte nešto menja, ne zna suštinu toga što se menja ne menjajući se, ako to znanje nije prosvetljenje, dakle, znanje koje nestaje kao znanje, kao društvena moć. S prosvetljenjem je, opet, pomešana i tama. Ono i jeste prosvetljenje u tami, rasturanje, gašenje tame. Po tome ono pretpostavlja žrtvu i pomračenje, gubitak u prosvetljenju. Bivstvujuće sebi ostaje drugi sred te svetlosti, kad postaje spasitelj, upućen u tajnu otkrivenja, u koju ga je neko uputio (u koju ga je, na primer, uputila vera), u koju je oduvek bio upućen.

Problem s prosvetljenjem, sa znanjem koje bivstvujuće od njega namah dobija, kojim je osvetljeno, jeste u tome što (kulturna) žrtva, žrtva koju zavet (kosovski zavet) predujmljuje, zahteva, postaje temelj na kojem se, i u svakidašnjici, gradi sistem vrednosti. U takvom sistemu kosovski zavet može biti, kadikad i jeste, normiran kao jedna od tih vrednosti, ili kao najveća vrednost, kao temelj celog sistema vrednosti. Može postati i strukturna osnova normiranja sveta života, ili neke zajednice u njemu. U srpskoj kulturi on se pojavljuje i u jednom i u drugom vidu, ali i kao iskušenje svake vrednosti, kao vrednost pre svake vrednosti. Ulazi i u njen sistem razmene sa drugim kulturama. A to znači da se i od kosovskog zaveta očekuje neko uzdarje. Da

li se i dobija, u kojem obliku? Knez Lazar, u *Boju na Kosovu*, Ljubomira Simovića, očekuje i dobija carstvo nebesko kao uzdarje. Zadobija ga. Njegova odsečena glava svetli, posvećena je. Svetli posvećenje, kosovski zavet. Doduše, Simović je kasnije, u evropejskom duhu, promenio mišljenje o Kosovu i kosovskom zavetu. (Više o tome sam govorio u *Problemu porekla*, www.radomankordic.com; academia.edu.) No to nije jedini ironični obrt kod Simovića, u njegovom delu, sa darom zaveta koji u *Boju na Kosovu* Srbi prepoznaju. Kosovski zavet mu se oteo. Preuzeo je i njegovo delo. Simovićeva pesma vojnika koji idu u boj na Kosovu, delimično prekomponovana, postala je himna srpske žandarmerije („Hriste Bože“), izraz zaveta jedne zajednice sveta života, zaveta koji je pomešan s kosovskim zavetom, koji predjmljuje kosovski zavet. Mogućnost tog i takvog stapanja Simović ne razume. Neće da razume njegovu onostranost. Prosto, ne mogu drugačije da shvatim njegovo čuđenje, koje je izazvala poruka, inkantacija nekih Srba (sebi, Srbima): „Dogodine u Prizrenu“. Ne mogu drukčije da shvatim njegovo nerazumevanje značenja ove poruke (ukoliko je u pitanju nerazumevanje), kojom su, na Simovićevo zaprepašćenje, neki srpski intelektualci završavali svoje tekstove, ili svoja obraćanja narodu. „’Dogodine u Prizrenu!’ Koji je to rok, ’dogodine’? Kako, i na koji način, ’dogodine’ stići ’u Prizren’? Šta će odgovoriti ako ih neko ’dogodine’ bude pitao: ’Gde ste? U Prizrenu ili u Knez Mihailovoj?’“, pita se, opsednut političkim realizmom ove poruke, Simović u jednom intervjuu. Isti taj realizam, u nešto drugačijem obliku, zastupa i Predsednik Republike kad tvrdi „Da jedan metar (od Kosova) dobijemo, dobitak je, jer sada nemamo ništa.“ Pritom, siguran sam, Simović zna da „Dogodine u Prizrenu“ nije vremenska odrednica. (Da li je svestan i njene političke korektnosti, ili se iza nje krije; o tome više kasnije?) Ova inkantacija nije rok na rabošu vremena, u političkom kalendaru, kao što vremenska odrednica nije bila ni inkantacija: „Dogodine u Jerusalimu“, koju su

Jevreji izgovarali, pevali na kraju Pashe i Jom kipura (prvi put je ovaj iskaz zabeležen u XV veku), i prema kojoj je nastao srpski zavetni iskaz „Dogodine u Prizrenu“. I Predsednik Republike bi morao znati da to što *sada nemamo ništa* od Kosova ne mora i ne može značiti da zauvek nećemo imati ništa od Kodova. To ne znamo. U Jerusalem su Jevreji, ipak, došli. Iz njega, to je važno, kao zavetnog mesta, nisu ni izlazili. To hoće da kažu i Srbi iskazom: „Dogodine u Prizrenu“. Simović i Predsednik Republike bi to morali znati. Sigurno i znaju, i to iz različitih političkih perspektiva. Predsednik za sebe izrično kaže da je pametan. U to, zar ne, ne treba sumnjati. Simović je pesnik. Njegova pamet, pamet poezije je od druge vrste. Problem je u tome šta je pametno tražiti, hteti po toj pameti jedan metar Kosova sada, ili celo Kosovo iz poetske realnosti? Konačno, „Dogodine u Prizrenu“ je proročki, zavetni izraz, Kosovo je zavetno mesto. To ni Simović ni Predsednik Republike nisu mogli prevideti. „Dogodine u Prizrenu“ je zavetni izraz kao što je zavetni izraz, proizvod ontološkog uvida i Simovićev idiom, njegovo određenje Kosova, „suđeno mesto“ (*Boj na Kosovu*), varijanta Njegoševog idioma „grdno sudilište“. Na Kosovo kao na „suđeno mesto“ odlaze i o njemu u *Boju na Kosovu* pevaju, kao da se mole (suđeno mesto i jeste mesto molitve), Simovićevi vojnici iz Novog Brda.

Da li razmena u zavetu, kroz zavet, ukoliko se o njoj uopšte da govoriti, podrazumeva uzajamnost darovanja? Ko i šta daruje kao kosovski zavet? Kosovski zavet kao neki transcendentalni subjekt, ili pravilo, praksa darovanja? Šta kosovski zavet daruje, šta daruje praksa darovanja? Šta su Obilić, ispunjavajući kosovski zavet, a šta srpski žandarmi, kunući se Kosovom i zavetujući se Kosovu, kao uzdarje, mogli dobiti? Logično bi bilo reći da oni Kosovu, kosovskom zavetu daruju ostatak svoga vremena i da im, kao uzdarje praksa darovanja ostavlja ili daje neko drugo vreme. No je li uopšte Obilić imao vreme za darovanje? On ga je, kao srpski vitez, već darovao. O

vremenu žandarmerije, delimično, odlučuje država. Ono pripada upotrebi žandarmerije, ono je upotrebnost društva. Nije manje važno ni to šta je Obilić mogao dobiti kao uzdarje, pogotovu ako je darovanje ono spoljašnje unutrašnje obaveznosti, ili, ako dar, kako to Derida kaže, daruje samo vreme? Koje vreme? Koje vreme ima, a koje dobija Obilić? Prema Paskalovoj opkladi trebalo bi da dobije večnost, koja se, zapravo, ako se i dobije, ne može znati kao večnost! Ili se i ne dobija? Dar kosovskog zaveta nije moguć. Jer, „Šta je to *imati vreme*? Vreme nam pripada, ako metonimijski, reč *vreme* manje naznačuje samo vreme no što naznačuje stvari koje ga ispunjavaju, koje ispunjavaju formu vremena, vreme *kao formu*“ (Žak Derida). Koje bi stvari mogle ispuniti vreme kosovskog zaveta? Večnost, postojanje, jedino već zavetovano postojanje!

Dar kosovskog zaveta koji, prema epskoj poeziji, Obilić dobija u svetu života može biti priznanje časti, čoveštva, slobode, sve kategorije koje već ima, koje pripadaju svetu života, vremenu, pre no večnosti, u kojoj to priznanje nije ni potrebno ni moguće, sem, eventualno, kao priznanje za svet života, za drugo no što je večnost. U večnosti nema ni večnosti. U tom slučaju važi Deridino pravilo prema kojem, da bi postojao dar, ne može postojati uzdarje. Za Obilićev dar, ispunjenje kosovskog zaveta, ne postoji uzdarje. Ne postoji ništa što bi se, bilo kako, moglo uporediti s kosovskim zavetom kao darom. Od ispunjenja kosovskog zaveta se ne može ni očekivati uzdarje. Za kosovski zavet ne postoji uzdarje. No, u tom slučaju, moramo pitati: ne izvodi li Obilića njegovo ispunjenje zaveta s one strane vremena i etičke obaveznosti u vremenu, tim pre što etika zaveta ne može biti etika obaveznosti u vremenu sveta života, svejedno što izvan njega zavet i nije zavet? Ne možemo izbeći ni sledeća pitanja: da li je kosovski zavet, kao zavet u svetu života, u kojem, kao zavet, jedino može i postojati, drugačije moguć do kao etička instanca i može li da ne bude etička instanca? Oba

pitanja su nužna u svetu života. Na njih, što je trebalo i očekivati, nema zadovoljavajućeg odgovora. Isto je toliko zakonito pitati: da li se zavet kao takav nužno nalazi s one strane etičke obaveznosti? Je li, može li da bude etički ravnodušan? Ili je, može biti, kosovski zavet samo i isključivo moralna ili samo i isključivo religijska instanca? Moglo bi se reći da ga srpska epska pesma, srpska kultura, kao strukturišuće, uzdiže u tu instancu. I srpska srednjovekovna književnost potvrđuje tu pretpostavku. Ali potvrđuje i autonomnost etike kosovskog zaveta kao zaveta. U njoj nema vremena ni mogućnosti da se zavet shvati kao levinasovsko obogotvorenje drugog.

Prema Deridi tamo gde postoji dar postoji i vreme. Postoji razgraničenje između danas i sutra, primanja i vraćanja. Dajem sada, dobijam sutra. Iz te perspektive Obilić ništa ne daruje, ništa ne daruje što već nije darovao. Zato i ne dobija vreme. Sam kosovski zavet nije ni dar ni vreme. Ne može to biti ni po hrišćanskom shvatanju zaveta. Opredeljujući se za carstvo nebesko knez Lazar se ne opredeljuje za vreme. Nema vremena u predstavi nebeskog naroda, nema ga ni u drugosrbijanskoj parodiji carstva nebeskog, iako bi ga tu trebalo očekivati. Istina, Bog kao stvaralac sveta poznaje vreme, ne zato što on poznaje sve, nego zato što stvaranje poznaje vreme. Sa stvaranjem je i Bog u vremenu. U vremenu je njegovo delo, svet, postajanje i nestajanje. To ne znači da je Bog i vremen. Stoga, ukoliko uopšte nešto daruje, po logici sveta života, Miloš Obilić daruje sebe koga je sebi omogućio. Tako, zato, dospeva u carstvo poezije. Kod Njegoša dospeva u *veselo carstvo poezije* (u jedinstvenu srpsku Valhalu), u samu suštinu arhetipa žrtve i primanja zaveta. U tom carstvu će trajati zajedno s kosovskim zavetom, i to ukoliko dar nije, kako Derida kaže u jednoj drugoj knjizi, poklon, vidljivi, obavezujući poklon, to jeste ako mu taj dar ostaje nedostupan, tajna, ako i nije dar, u svakom slučaju, ako nije dar uz koji nužno ide uzdarje. Kosovski zavet je sama ta tajna, dar bez uzdarja, i kao taj dar nedostupan, nepredstavljiv, tajna,

ako je tajna, prema Deridi, tajna, „poslednja reč dara, koji je poslednja reč tajne“. Kosovski zavet je poslednja reč tajne, nedostupnog, nemogućeg (onog nemogućeg što treba njegoševski da bude zato što ne može biti, što, i kao antropološka stvarnost, može biti u poeziji). Zavet ni na koji način ne može učestvovati u razmeni, još manje može biti predmet razmene, sem ukoliko je i postojanje predmet razmene u svetu života kao izvan njega. U tom slučaju, sve što se radi u ime kosovskog zaveta, zbog njega i nasuprot njemu, recimo, predaja Predsednika Republike Srbije Haškom sudu na Vidovdan (koji za Srbe nije jedan dan među drugima, jedan datum, svejedno, i važan, u hronologiji postojanja; nije to bio ni pre Kosovskog boja), ne nalazi se u okviru koji čini kosovski zavet kao „poslednja reč dara, koji je poslednja reč tajne“ postojanja bez razmene. Nije sprovedeno ni po logici ekonomske razmene. Ili je ta razmena sprovedena po logici ekonomske razmene koja je apstrahovana od vrednosti u realnosti. A tada imamo posla sa svakidašnjom paralogijom razmene.

Ni razmena robe nikad nije bila samo ekonomska razmena jedne stvari za drugu. U robi približno jednake vrednosti koja se razmenjuje, uvek se javlja razlika, višak. Ni jedno ni drugo nisu određivi. U robu koja se menja investirani su, na primer, strah ili radost, zadovoljstvo ili nezadovoljstvo, investirana je kultura trgovine, trgovca, drugog. U razmeni robe je sadržano, razmenjuje se i ono neekonomsko gde se nalazi zavet. Sadržana je i simbolička razmena. A simboličko, prema Bodrijaru, okončava razdvajanje i razdvajanje međa. Bivstvujuće ne može izbeći susret sa njim. Može pokušati da ga izbegne, da ga, ako mu već ne polazi za rukom da ga preobrazi u logiku „razboritih ljudi“, eventualno, preobrazi u logiku simboličke, materijalne i duhovne razmene. U svetu života zavet može biti predmet takve razmene. Onaj ko žrtvuje obavezuje se i, kao Avram, prima obavezu. Istina po ekonomskoj logici razmene i žrtvovanja, očekuje i nagradu za svoju žrtvu.

Paradoksalno, i kosovski zavet, u meri u kojoj je u njemu sadržano „vaskrsenje i život“, ukoliko je „vaskrsenje i život“, mogao bi se nalaziti u okviru te razmene. Ali „vaskrsenje i život“ su unutrašnja strana obaveznosti darovanja, poslednja reč tajne, i zaveta kao trećeg. U tog trećeg (zavet) ne upisuje se samo društveni prostor no i duhovno. Društveni prostor se upisuje u trećeg zavisno od toga kako je mišljena društvenost. Zavisi li od toga i kako nas vidi treći. Približava li se on, kao što misli Sartr, božanskom pogledu? Iz te perspektive trećem pripada uloga regulatora u društvenom prostoru, u kojem, kako to tvrdi Mrelo-Ponti, odnosom prema drugom upravlja treći. Pitanje je samo ko je taj treći i o kakvoj je regulaciji reč? U slučaju kosovskog zaveta treći je zavet kao takav, transcendentalna odrednica. On upravlja kosovskim zavetom u svetu života. On ne dozvoljava da se kosovski zavet upliće u teoriju društvenih sukoba, ali ni u filofske spletke, u koje je, u Simovićevim verzijama *Boja na Kosovu*, upleten.

KOSOVKOM ZAVETU U SVAKIDAŠNJICI PRIPADA PATOS ČUĐENJA

U svakidašnjici sveta života kosovski zavet se i ne raspoznaje, sem tako što je tu u nekoj slici ili što nije u njoj. Dakle, kosovski zavet u svakidašnjici imamo a da ga nemamo. Imamo ga kao realnost čiji status određuje način enkodiranja te realnosti, na primer, u metafori Kosovo, i to nakon što se ona, kao kod Zmaja, postane, uznači, prepozna kao bela metafora u poetskoj realnosti: *Na Kosovu sva mi sreća spava* („Vila“, Jovan Jovanović Zmaj). Na Kosovu je za Zmajevu „lepotu devojk“, Kosovku devojk kosovskog zaveta, „samcitu na svetu“, svet stao, prestao da postoji kao svet. Raskriva se u beloj metafori: *Što bi muško, to mi izginulo, / Što bi žensko, to*

mi presvisnulo! / Nemam roda, nemam zavičaja – („Vila“). Kosovski zavet je zagubljen i sačuvan u metafori, u jezičkom mišljenju. I kao apsolutni gubitak zaključan je u beloju metafori Kosovo, u jeziku, u poetskoj slici. Kosovski zavet je u svakidašnjici sveta života nepokrenut. Čeka da bude pokrenut. Moglo bi se reći i da je to njegovo prirodno stanje. Ta nepokrenutost, međutim, da bi bila nepokrenutost, da bi Zmajevoj Kosovki devojci sva sreća mogla spavati na Kosovu, nepokrenutost kosovskog zaveta mora biti pokrenuta u beloju metafori Kosovo, mora, kao bela metafora, biti pokrenuta i u postojanju, i u svakidašnjici, i uvek kad smo, bilo kako, pripralni na pokret. A pripralni smo kad god je kosovski zavet spreman da preokrene stanje svakidašnjice. Njegovo subverzivno postojanje u svakidašnjici garantuje neka osamostaljena osobena racionalnost. Ona svakidašnjicu dopunjuje i, na neki način, čini time što jeste. U njoj se i kosovski zavet može nalaziti kao ustanova svakidašnjice. Važno je da se on u svakidašnjici može pojaviti, kao usek u ustajali poredak svakidašnjice, na primer, kao Zmajeva sreća koja spava, koja se pod određenim uslovima budi i menja stanje postojećeg poretka. Tipičan primer takvog pojavljivanja i manifestacije kosovskog zaveta u svakidašnjici jesu višemesečne litije u Crnoj Gori (započete su 31. decembra 2019. godine), najpre, skrivene iza lica društvene i crkvene svakidašnjice, zatim kao otkrivenje u svakidašnjici označitelja po kojem je označitelj svaki drugi označitelj i, na kraju, kao sastavni deo sveta života u kojem se pokazuje, ostvaruje patos zaveta. Litije su u početku, izgledalo je, bile protesti, politički, religijski. Njihov cilj je bio odbrana crkvene imovine, vlasništva, skoro po modelu neoliberalizma, i tek posredno vere. Potom su se, kao religijski ritual, što načelno jesu bile, kad su se iznutra preobrazile u simboličku stvarnost, pretvorile u odbranu svetinja, na kraju, i to je važno, u odbranu samog simboličkog. Kad se ritual odvojio od svakidašnjice i postao događaj, prometnule su se u svojevrsnu objavu kosovskog zaveta. Podrivena

svakidašnjica je u tom nizu preobražaja, zahvaljujući subverzivnosti zaveta, objavu novog, objavu kosovskog zaveta, unela u sebe kao deo prirodnog života. Svakidašnjica je barem načas iščezla iz sebe. Taj preokret je kod naroda najpre izazvao patos čuđenja, a onda i patos zaveta, na kraju, buđenje patosa prisustva kosovskog zaveta u svakidašnjici, iz koje, na kraju se vidi, nikad nije ni nestajao.

U filosofiji se misli da se patos čuđenja pojavljuje na razmeđu između svakidašnjeg, onog na šta smo navikli, što je postalo forma običaja (što, malene, više i ne postoji kao nešto što bi izazvalo čuđenje) i novog, koje ne mora biti usvojeno. Nikad ne može ni biti usvojeno a da se, unekoliko, ne prilagodi formi običajnog. Novo ne pripada svakidašnjici. Ne mora joj ni pripasti, sem kao mogućnost upada stranog, stranosti traga negdašnjeg novog. Ono, ipak, ostavlja trag u svakidašnjici. Jednom se može probuditi. Litije u Crnoj Gori su izraz takvog buđenja, buđenja zavetovanja, zavetnosti kao nečega novog. Da bi svakidašnjica uopšte nešto bila, to će reći da bi bila nešto drugo, novo joj je potrebno, i to ono novo koje od nje nije ni odlazilo, koje je ona zatamnila, potisnula. Potrebno joj je prisustvo patosa zaveta kao patosa opstanka, trajanja. Utoliko ga ona predujmljuje i pounutrašnjuje. Zavetnost koju su, naizgled, litije samo opisutnile, javno pokazale, u suštini je skriveno jezgro, začarani deo svakidašnjice. Litije su i to jezgro i svakidašnjicu raščarale. Zavetu, i u procesu raščaravanja svakidašnjice, ostaje patos čuđenja. Zbog toga on i baca novo svetlo i nove senke na svakidašnjicu iz koje je izvučen, u kojemu se ona ogleda kao nešto drugo. Ali zbog toga, zbog patosa čuđenja (koji se javlja u procepu između onoga na šta smo navikli i onoga što nam u svakidašnjici ne pripada), u svakidašnjici ostaju izgledi apsolutizacije zaveta. Čovek svakidašnjice je neće odbiti. Razlog je jasan, on se u svakidašnjici, ni u svojoj kulturi, ne oseća sasvim kod kuće. Konačno, biti kod kuće znači biti stalno na ivici egzistencijalnog ponora, nestati u kući.

Čovek je pozvan da izađe iz kuće, da se odmakne od ruba egzistencijalnog ambisa. O taj poziv se on ne može doveka oglašavati. Nije pritom sigurno i da zna kako će na njega odgovoriti i zašto odgovara baš tako kako odgovara. Ivan Čolović kaže da mu je interesovanje za simboličke komunikacije (za kosovski mit) pomoglo da egzistencijalno motivisanom interesovanju za mitsko Kosovo „stavi na raspolaganje instrumente kritičke analize“. Tako smo, zahvaljujući egzistencijalnoj krizi autora, njegovoj sposobnosti da se zaustavi na ivici egzistencijalnog bezdna, dobili naučnu studiju *Smrt na Kosovu polju*. Čolović, doduše, dodaje da mu neće biti krivo ako neko, uprkos tome, njegovu knjigu svrsta u eseje. Ne kaže da razlog tog mogućeg nesporazuma sa primaocem, primaočevog nerazumevanja, može biti to što je egzistencijalno motivisana, ili to što je čovek „neustanovljena životinja“, kako Niče kaže. Ne kaže ni da je čovek prisiljen da stalno traži, prividno, i nalazi, poredak stvari u kojem bi mogao opstati tako ontološki raspolučen. Pozvan je i da taj poredak prekoračuje. Kako će to učiniti zavisi, između ostalog, i od stanja zaveta u svakidašnjici. Ovde je važno da bi iz te perspektive kosovski zavet mogao biti pribežište, zamena za mogućnost neutralizovanja unutrašnjeg rasecpanja u čoveku, a iskusavanje kosovskoga zaveta u beloj metafori Kosovo, simboličke funkcije tog zaveta kao njegove stvarnosti, kao najunutrašnjijeg (Zmajevoj lepoti devojci simbolička funkcija kosovskog zaveta jeste najunutrašnjije), jedva da bi bilo moguće odeliti od iskusavanja stranog, sebe kao stranog (*Nemam roda, nemam zavičaja* –, „Vila“).

Zahvaljujući načinu prekoračivanja poretka stvari govor o kosovskom zavetu dobija različite forme, ili mu ih nameće svet života. To ne znači da se domet i granice tog prekoračivanja ne mogu odrediti, da ne postoje. Potrebno je da razumemo forme prekoračivanja i njihov odnos prema svetu života. Neophodno je shvatiti da su one izvan sveta života prazne. Bela metafora Kosovo, ono što Zmajeva lepota devojka u njoj raskriva (*Što bi muško, to mi*

izginulo, / Što bi žensko, to mi presvisnulo!), izginulo i presvisnulo za realnost sveta života, izginulo je i presvisnulo za kosovski zavet. Uvek je, međutim, za oživljavanje bele metafore, potrebno imati na umu delovanje nesvesne racionalnosti u svetu zaborava. Tada nas razmišljanje o formama prekoračivanja poretka stvari odvodi do tačke u kojoj se svet života cepa, i u kojoj se zavet cepa na odnos prema tradiciji i na odnos prema budućnosti. Zmajeva lepota devojka je bez budućnosti: *Da samcita ostadoh na svetu*. Bez budućnosti je u svetu života, svakidašnjice. Nalazi je, ima je u metafori Kosovo: *Na Kosovu sva mi sreća spava*. Ono što je usnulo jednom se probuditi kosovski zavet, srpska budnica.

Je li kosovski zavet, kako je arhiviran u metafori Kosovo, budući da se u svetu života pokazuje kao činjenica života i kao simbolička činjenica tog istog života, sam sebi protivurečan? Je li pitanje podvojene realnosti kosovskog zaveta pitanje protivurečja istog, ili pitanje ambivalentnosti doživljaja zaveta? Sam po sebi kosovski zavet ne može biti ambivalentan. Naš doživljaj tog zaveta, s različitih razloga, često, to jeste. U nekim slučajevima se ova ambivalentnost doživljava i kao njegova podvojenost, nepostojanost. Očevidno je to u drugosrbijanskom mišljenju kosovskog zaveta kao stvarnosti kojoj se ne priznaje ni punoća koju ta stvarnost ima u fikciji, u srpskoj poeziji, na primer. S tog stajališta, kao antropološku i kulturnu datost, moguće je i treba shvatiti drugosrbijansko razumevanje kosovskog zaveta, barem ono koje je pre psihološki (autodestruktivno, patološki), no ideološki strukturisano. Konačno i njihov ideološki izbor je, često, uz sve ostalo, psihološki motivisan. To bi, svakako, trebalo pokazati na pojedinačnim primerima, što ja ovde ne mogu učiniti, niti je toj moj zadatak. Postoji svima njima nešto zajedničko: istovremena patološka mržnja i racionalizacija te mržnje prema Srbima. Stalno prisustvo te racionalizacije moguće je shvatiti kao pokušaj desubjektivacije autodestrukcije. Ovo prisustvo stavlja u pitanje

moгуćnost kakve-takve suvise argumentacije njihovih stavova, moгуćnost suoćenja s istinom, recimo s istinom koju istorija može pokazati, u meri u kojoj je ona uopšte može pokazati neku istinu. Istorijska istina je stvar hermeneutike, stvar istine hermeneutike, te predmet sumnje kao i istina svake društvene nauke. To nije razlog da Tomislav Marković, negdašnji neoliberalistički betonirac (jedan je od osnivača i urednik podliska „Beton“ u „Danasu“), sadašnji kolumnista, na primer, posumnja u naučnost istoričara Miloša Kovića, zato što se usudio da ustvrdi kako se srpski identitet održao u vekovima strane vlasti zahvaljujući srpskoj crkvi koja je čuvala svetosavski i kosovski zavet. Iz perspektive iz koje Marković misli, ako misli, i jeste čudno. Zar nije očevidno svakome da su, zapravo, strane vlasti održale srpski identitet? Samo, eto, Srbi to ne znaju. Još gore, neće da znaju. Ne znaju, čak, ni da je uzimanje srpske dece i pravljenje od njih janičara bilo korisno za te nerazumne Srbe. Kakav svet! A tek njihova nauka! Kakvog posla uopšte ona ima s problemom identiteta i kosovskog zaveta! Koliko god oni bili važni za svet života, nauka u to nema šta da se petlja.

„Kad naučnici počnu da pričaju o predačkim zavetima, tu je bog rekao laku noć“, veli Marković. Ko će onda da priča? Kolumnisti kao što je Marković? Ili se sve to već zna! Pritom je za ovog epistemologa kolumnistu nevažno da nauka ne može ništa reći ako nešto ne kaže o strukturnom jezgru sveta života, o korenima onoga što jesmo (gde spadaju kosovski zavet i običaji). Istina, po Markoviću, ovo ne važi baš za sve naučnike, za svu gnoseologiju. „Etnolog i antropolog Ivan Čolović“ može da priča o tim zavetima a da zbog njegove naučne priče bog ne kaže laku noć. A i kako bi kad je u njegovoj knjizi *Smrt na Kosovu polju* sve rečeno; „...i tome se nema šta dodati“, iako je em naučno delo, em posvećena predačkim zavetima, tačnije kosovskom zavetu. Istina, njen cilj je destrukcija kosovskog zaveta kao srpskog nacionalističkog mita. Dakle, sledstveno kolumnisti Markoviću, nauka

može da se bavi kosovskim mitom samo ako taj mit demontira kao što to čini Čolović. No šta ako on to čini tako što krivotvori naučnost nauke, što zanemaruje zadatak hermeneutike „da razmatra napetost koja postoji između identičnosti zajedničkog predmeta i promenljive situacije u kojoj taj predmet treba razumeti“ (Hans-Georg Gadamer)? Marković kaže da je Čolović u svojoj knjizi „detaljno dokumentovao istoriju kosovskog mita, kao i silne političke zloupotrebe (valjda zloupotrebe kosovskog mita, R. K.) u nacionalističke svrhe“. I istina je, Čolović je naširoko citirao literaturu o kosovskom mitu. Nevolja je u tome što je u tumačenju te literature i demontaži kosovskog mita zaboravio na zadatak istorijske hermeneutike, na cilj svoje nauke. Marković, ipak, misli, da je u toj knjizi sve rečeno i da se tome nema šta dodati. To nije sprečilo „crkvenjake, pisce, političare i intelektualce obolele od desnila (...) da nastave s propovedanjem kosovskog zaveta“.

Čolovićeva knjiga jeste napisana po metodološkim pravilima naučnog rada. No zbog toga istina koju on utvrđuje nije nužno manje problematična. Naprotiv, naučni metod nije sprečio da njegova knjiga ne bude izraz epistemološke krize, da zbog toga, i ne samo zbog toga, što je egzistencijalno motivisana, subjektivizovana, ideološki oličena, prosto, što je izraz egzistencijalne krize njenog autora (onoga što on naziva egzistencijalnom krizom), ne postane pamflet, mestimično i parodija tuđih tekstova i mišljenja. (Ja neću navoditi i analizirati delove iz knjige koji to potvrđuju. Moj cilj i nije rasprava o Čolovićevoj knjizi. Hteo sam samo da pokažem kako se istinom manipuliše uz pomoć krize nauke, kao proizvoda krize mišljenja, uz pomoć „sloma vere u um“, prema Huserlu.) Naučna akribija pretpostavlja odgovarajuća hermeneutička pravila, akribiju tumačenja, u meri u kojoj je ona uopšte moguća, ukoliko onemogućuje bilo kakvu relativizaciju. Na kraju, podrazumeva i jedinstvo razumevanja i tumačenja, time i situaciju razumevanja i tumačenja. Sama forma naučnog rada ne garantuje istinitost zaključaka do

kojih autor dolazi, do kojih se dolazi na osnovu izabranih premisa i izabranog cilja tumačenja. Čolovićeva knjiga je primer koji pokazuje da sama forma naučnog rada ne garantuje ni samu sebe.

Iz zadatka Čolovićeve knjige *Smrt na Kosovu polju* nameće se pitanje: čemu sve naučničko, eventualno, filozofsko dokonanje kad se sve što se tiče Srba i kosovskog mita, kosovskog zaveta, te zaveta uopšte, može tako prosto objasniti – sve to, sva priča o kosovskom zavetu, i sam kosovski zavet, kako god da su shvaćeni, nisu drugo do politička mitologija, razumljivo, iracionalna, promenljiva kao što je promenljiva i politika. Ona, međutim, ne bi smela biti iracionalna. Mitolozi i, naročito, psihoanalitičari, znaju, da je svako tumačenje mita, kao priča o priči, i nastavak mita koji se tumači. Priča nema kraja. Ne znam kako bi moglo biti drugačije ni sa pričom o politici, kako se o politici može raspravljati izvan političkog. No to nemaju na umu drugosrbijanski evropejski kritičari tumačenja kosovskog zaveta, metafore Kosovo. Nemaju na umu ni da politička mitologija može i mora biti predmet mišljenja, i naučnog, da je Bog, uistinu, rekao umu laku noć onda kad je um zaboravio na sebe, ili, kad je, na primer, mržnja prema Srbima, koja je ishodište tumačenja kosovskog zaveta, prestala da bude predmet mišljenja. A možda i nije reč o mržnji, ako se tu radi o evropeizaciji srpske kulture. Problem je u tome, to Huserl ističe, da li evropeizacija drugih kultura najavljuje “vladavinu jednog apsolutnog smisla koji pripada smislu sveta, a ne nekom istorijskom besmislu“. Što se mene tiče: tu nema dvojbi: evropeizacija drugih kultura pripada istorijskom besmislu i proizvodi besmisao. Drugosrbijanski tumači kosovskog zaveta se, i ne znajući šta taj zavet uopšte znači, opredeljuju za apsolutni smisao koji ne pripada svetlu života, srpskom svetlu, sem, eventualno, kao čista mogućnost. To i ne čudi imamo li na umu da njihovo autokolonijalno mišljenje, koje odbija da se suoči s istorijskom istinom, odbija da se suoči i s istinom o sebi, da postavi pitanje vlastite istinitosti. To

je načelna karakteristika mišljenja svih kritičara takozvanog nacionalizma kosovskog zaveta, srpskog nacionalizma u svemu i svuda. Problem s tim mišljenjem je u tome što ono, na taj način, odbija da se suoči sa razumevanjem sveta koje ga oformljuje izvan svake konkretne svesti i, pre svega, one svesti čija bi se potpora, slučajno, mogla naći u praznom mišljenju, u mišljenju koje ne samo što je zaboravilo da misli, nego niti misli niti se misli. Zbog toga mu ništa i ne stoji na putu što bi ga sprečilo da patos zaveta ne preobrati u svakidašnjicu, u nešto drugo, u svakidašnjicu zaveta, koja, dakako, nije mogućna.

Kosovski zavet sam po sebi ne uspostavlja i ne narušava poredak svakidašnjice, njena pravila. Ali nije ni izvan nje. Ne nalazi se s one strane svakog poretka, niti prekoračuje svaku granicu. To ne znači da se u odnosu kosovskog zaveta i svakidašnjice ne prepoznaje proizvod smisla i besmisla svakidašnjice, niti da rezultat tog odnosa može biti ustanovljavanje nekog smisla. Taj odnos možemo naznačiti kao materijalizovanje smisla svakidašnjice u svetu života. Dalo bi se pretpostaviti da granice tog smisla moraju biti i jesu nepostojeće granice nesvesnog doživljaja u meri u kojoj je nesvesno u stanju da naznači granice prirodnog, u kojoj je ono materijalizovanje prirodnog. Kako je, onda, moguć govor o svakidašnjici kosovskog zaveta? Nesvesno govori drugi jezik, u drugom jeziku. Doksički govor podrazumeva (da li i zahteva) izlazak iz svakidašnjice i otkrivenje patosa zaveta. Iz te perspektive to što drugosrbijanci predstavljaju kao govor o kosovskom zavetu u svakidašnjici zapravo je simptomatski govor jedne patologije globalističkog diskursa, govor grupne i individualne patologije. To je jedna strana odnosa svakidašnjice i patosa kosovskog zaveta. Druga strana pokazuje da svakidašnjica ne može da ne pamti zavet, ono što je zatamnila i što je najsojstvenije postojanju, ne može da ga kao ono što je potisnuto ne sadrži u sebi, makar kao ne-zavet, kao nešto drugo zaveta, kao neku njegovu paralošku varijantu.

Uostalom, pitanje je da li je kosovski zavet i moguć drugačije do kao svoja varijanta, kad je priča o događaju i događanju sveta života. Zar mu nije svojstvena paralogija u svetu života? Svakidašnjica, paralogija svakidašnjice, omogućuje nam, to od nje očekujemo, da sebi, bez konačnih smetnji, postanemo najpre bliski, a onda i svoji u siromaštvu svoje slobode. To, zaborav slobode, paradoksalno, cilj je nasilja svakidašnjice (*Sloboda je mrtve ispratila, / Ostavila žive siromahe*; „Vila“), nemogući cilj, ako ne prihvatimo opravdanost paralogije svakidašnjice. Naime, cilj nasilja svakidašnjice mora biti i da nerazumevajući razumemo sebe (*žive siromahe*) u nečemu u čemu sasvim nismo (u slobodi koja je mrtve ispratila), u čemu izneveravamo sebe, da razumemo ono što nas sprečava da sebe razumemo. Iz svega toga patos kosovskog zaveta nije isključen, makar zbog toga što mu pripada čuđenje. Nije ni mogao biti isključen. U svakidašnjici se uspostavlja dijaloški odnos između ravnodušnosti egzistencije u svetu života i patosa čuđenja koji pripada novom, zavetu koji se u svakidašnjici pojavljuje kao novo.

Kosovski zavet je moguće shvatiti kao odredište iz kojega se stvari vide kakve jesu, iz kojega se vidi jedinstvo života i smrti. Važno je da iz njega i čovek svakidašnjice može da se vidi, promišlja kao neko ko ima određenu ulogu u svetu života. To odredište zahteva da se prema svakidašnjici ponašamo kao prema nečemu što ne samo ima neku funkciju, nego tu funkciju ima zato što je jedinstvena stvarnost sveta života. Problem ovog dijaloškog, doksičkog odnosa kosovskog zaveta i svakidašnjice je u tome što dijalog, s jedne strane, teži izjednačenju između doksičkog čoveka i začuđenog čoveka zaveta i, s druge strane, teži prekoračenju granica između njih. I doksički čovek teži prekoračenju granica svakidašnjice. Za taj podvig on nema ni snage ni hrabrosti, bez obzira na neprekidno iskušenje da prekorači vlastite granice, ali i da kosovski zavet shvati, odredi kao nešto što se u svakidašnjici može videti. To, opet, znači da je, barem iz jedne perspektive, i za njega

kosovski zavet nešto moguće (*nek robuje ko ropstvom duguje*; „Vila“), da je to nešto povezano sa nekim smislom, da tom nečemu i on daje smisao. Kosovski zavet u svakidašnjici daje smisao nečemu što ne znamo šta je. Naime, zavet se u svakidašnjici pokazuje kao pregib koji stvara, raskriva smisao, smislenost smisla, ono na šta on pokazuje kao na odsutno u sebi. To znači da ni svakidašnjici patos kosovskog zaveta nikad nije, ne može biti potpuno stran. Pitanje je samo kako je i kad je ona spremna da mu se otvori i da ga usvoji. Potrebno je da se u njoj pojavi neki prekid. Učesnici litija u Crnoj Gori su usvojili, prihvatili patos zaveta onda kad se u svakidašnjici pojavio pregib kosovskog zaveta, kad je postalo jasno da egzistencija ne može biti etički ravnodušna.

PRIRODNI STAV KOSOVSKOG ZAVETA

Kosovski zavet pripada kulturi, bez obzira na to što je stanje u kojem ga imamo a da ga pritom nemamo kao zavet njegov prirodni stav u svetu, njegova prirodna perspektiva. (Po Huserlu je prirodni stav stanje u kojem imamo svet a da ga nemamo kao svet.) To što je kosovski zavet prirodni stav u svetu života ne znači da nije i ustanova kulture. Nije ga, ipak, moguće shvatiti kao apsolutnu ustanovu kulture. Nije moguće precizno utvrditi ni njegovo mesto u kulturi. Kao transcendencija u ovostranost, može se naći u središtu kulture. To ne znači da kosovski zavet ne funkcioniše kao međaš srpske kulture. Tako je i shvatan. Pokadšto je shvatan i kao apsolutni međaš, uglavnom u vanrednim situacijama postojanja u okviru grupa koje zanemaruju prirodni stav po kojem i takve grupe imaju zavet a da ga nemaju i koji ideologizuju. Stoga, pri pokušaju razumevanja kosovskog zaveta, ne treba prevideti, nije to ni moguće, da se on, i u najmanjoj meri, doživljava i kao

transcendencija u ovostranost. Tako je, paradoksalno, shvaćen i u tumačenju po kojem je on, kao politički mit, izraz i središte srpskog nacionalizma. Pominjem to tumačenje zato što ono podrazumeva razilaženje razumevanja zeva između pojma kosovskog zaveta i pojma nacionalizma, unutrašnju napetost u tom između, iako ona i ne postoji. Ne postoji u političkom odakle bi se ta napetost morala pojaviti. O napetosti koja proizilazi iz ideoloških razlika tumačenja, kad je reč o kosovskom zavetu, naprosto je besmisleno govoriti, posebno ako je pojam zaveta predmet filozofske rasprave. U tom bi slučaju empirijski postupak u raspravi o pojmu zaveta, u najmanju ruku, morao biti sumnjiv. U takvim tumačenjima nije jasno da li se zavet u sebi da sekularizovati, ili je oduvek već sekularizovan, da li on sebe, svoju transcendentnost, u svetu života može nadomestiti, ili je već sebi nadoknađen. Da li se kosovski zavet sekularizuje u pesmi „/Slavu slavi srpski knez Lazare/“, („Kneževa večera“), ili se u toj pesmi, u događaju o kojem ona govori, pojavljuje njegovo prirodno stanje, stanje u kojem on jeste i nije? Nevažno je za razumevanje kosovskog zaveta što je ova pesma nastala posle Kosovskog boja. Važna je arhetipnost zaveta Miloša Obilića, važan je njegov izbor prirodnog stava zaveta, onog zaveta koji je već tu a da nije tu, i zaveta koji se objavljuje kao obećanje. Obilić (ili pevač kao Obilić), kad kaže da će na Kosovu poginuti za „rišćansku veru“, kaže i da je taj izbor objava kosovskog zaveta i, formalno, izbor zaveta kao opredeljenja u svetu života. Zavet koji se objavljuje, projavljuje nije tu, u svetu života, sve dok na njega ne upute reči Vuka Brankovića, naime, dok na njega ne uputi sumnja u prirodni stav kosovskog zaveta, dok na to dvostruko prisustvo zaveta Miloš Obilić ne odgovori življenjem Miloša, dok zavet ne postane stvarnost.

Dvostruko prisustvo, dvostruka obaveznost kosovskog zaveta u svetu života pokazuje se u Obilićevom odgovoru na Lazarevu zdravicu. Naime, njegov odgovor, u situaciji dvostruke obaveznosti, nije odgovor na zdravicu,

nego na kneževu besedu (*Al' ne vala na takvoj besjedi*). Lazareva beseda i Lazareva zdravica poriču jedna drugu. Obilić to shvata. I shvata da, s jedne strane, njegov odgovor ne može biti ni započet u trenutku kad započinje svoju besedu. S druge strane, Milošev odgovor je već započet kad on počinje da odgovara na sumnje kneza Lazara u prirodni stav zaveta i prirodnu predanost Obilića tom zavetu, življenju kao življenju zaveta. U fenomenologiji bi se reklo da je Obilić odgovor započeo gledanjem i slušanjem, kojima je svojstvena neka vrsta neminovnosti. Obilić u dvostrukoj obaveznosti Lazareve zdravice i besede čuje i jedno: ne slušaj me, na pragu si ispunjenja zaveta, slušaj zavet, ono što jesi (*Zdrav Milošu, vjero i nevjero / Prva vjero, potonja nevjero!*). Knežev govor, strukturisan kao konfliktna poruka, suočava Obilića s dvostrukom obavezom: s obavezom prema prirodnom stanju zaveta i prema zavetu u svetu života. Ovaj zavet će on dati pred velikašima, besediće u besporetku sveta kao u uređenom svetu života. Taj poredak utvrđuje i narušava Vuk Branković. Potvrđuje ga tako što ga narušava. To je sasvim jasno iz Miloševog odgovora, Miloševe besede. On sluša kneza i u njegovoj besedi sluša govor prirodnog stanja zaveta koji ne govori. U kneževoj besedi, međutim, čuje nalog poretka sveta Vuka Brankovića. U kneževoj besedi on ujedno čuje i kneževo: ne slušaj me! Već si čuo ono što treba da čuješ. I kneževa zdravica, dakle, podrazumeva dvostruku obavezu: ne slušaj mene, slušaj (svoj) zavet!

Na dvostruki zahtev kneza Lazara – ta dvostrukost čini da zavet sam sebe isključuje i uključuje – Obilić takođe daje dvostruk odgovor, zapravo, prema shemi strukturacije pesme, Obilić daje dva odgovora. Oni, takođe jedan drugog isključuju i uključuju. U prvom Obilić veli da će na Kosovu poginuti za „rišćansku vjeru“, ispuniti zavet. U drugom zadržava mogućnost da se sa Kosova zdravo kući vrati, čak, veruje da će se vratiti, zadovoljiti pravdu u svetu života i sa njom sujetu sveta. Treba zapaziti da je i drugi odgovor

artikulisan kao pitanje čiste mogućnosti. Tamo gde preovlađuje prirodni stav zaveta drugo se ne može ni očekivati, drugo i ne postoji. U pitanju je: „Stara naša kosovska metafizika“ (Isidora Sekulić). Nema nikakve protivurečnosti u ovoj pesmi. Iz čiste mogućnost potiče i mogućnost da Obilić uhvati Vuka Brankovića, veže ga, dakako metaforički, *...uz to bojno koplje, / Kao žena kuđelj' uz preslicu*. Praktično, dvostruka obaveznost na koju Obilić odgovora proizilazi iz obaveznosti dvostrukog stanja kosovske metafizike, kosovskog zaveta u svetu.

Dvostruki zahtev u besedi kneza Lazara, sumnja u Miloša i vera u prirodni stav zaveta koji Miloš živi, ambivalentna vera u Miloša (da li, nužno, i u kosovski zavet?), predujmljuje odgovor u koji se u svetu života veruje i sumnja. I zbog toga Obilićev odgovor ima dvostruku formu u istoj retoričkoj shemi. U istoj shemi odgovara i dvostrukom zahtevu, što nije neobično ako se može reći da se zavet pojavljuje kad se pojavljuje dvostruki zahtev za zavetom, kad postoji spoljašnji, sam po sebi dvostruki, okidač pojavljivanja zaveta. Tako bismo morali zaključiti prema Obilićevom odgovoru na kneževu zdravicu, na dvosmislenost te zdravice. Njegov odgovor je odložen. Razumljivo, on odustaje od odgovora kao prve i poslednje reči u besedi. Obilić će odgovor dati, takođe, kao *double bind*, kao odgovor koji neće biti ni prva ni poslednja reč: (*Ja ću otić' sutra u Kosovo / I zaklaću turskog car-Murata*), i koji će biti neposredan odgovor na Lazarevu dvojnju besedu (tu dvojnost u poeziji Srba ne isključuje ni metafizika Kosova) – i na Lazarevo shvatanje prirodnog stava zaveta kao opredeljenja.

Svet u kojem živimo i koji, sem u pregibima življenja, jedva da imamo kao svet života, svet je svakidašnjice – prazan svet, bez pulsa. Ipak, i taj svet ima svoje ustanove, svest o potrebama, čak, i o potrebi za kosovskim zavetom... i zna ono opšte. Ima i metafiziku kosovskog zaveta. Znanje koje odgovara tom svetu označava se Platonovim terminom doksa. Kosovski zavet u

tom svetu je moguće razumeti kao prirodni stav, kao staru kosovsku metafiziku, na primer, u meri u kojoj je povezan s problemom vlastitosti. Doduše, ovaj prirodni stav može postati i ustanova svakidašnjice, dokse. To samo po sebi ne bi bilo problematično da se zavet u doksi ne pokazuje kao patologija zaveta. Prirodni stav kosovskog zaveta u doksi se pokazuje kao izraz kosovskog zaveta jednog stanja duha, ograničenja koje taj duh nameće svetu. Faktički, kosovski zavet može biti zarobljen u svakidašnjici trena kad u njoj bude zarobljen jezik, kad se znanje svakidašnjice svede na doksičko znanje. Ono zarobljuje življenje svakidašnjice koja ga je omogućila. Tada se umesto o zavetu govori o poretku svakidašnjice, eventualno, o obaveznosti, nepromenljivosti običaja, tradicije. Taj zaokret je posledica udesa zdravog razuma, koji u nekom trenutku više ne razume stvarnost, nužnost, smisao žrtve u prirodnom stavu zaveta, i počinje da pravda izdaju, zamenu znanja sveta koji imamo a da ga nemamo doksičkim znanjem sveta koji imamo i znamo; verujemo da ga imamo i znamo.

Prirodni stav kosovskog zaveta se nalazi, možemo, s razlogom, tako pretpostaviti, u središtu onoga što čovek Srbin jeste – prema Isidori Sekulić: „koncentracija duha i pameti, i disciplina morala“ – i što čini da on staje na put kosovskog zaveta, eventualno, na put prema drugom u kojem se oličuje potreba za prirodnim stavom zaveta. Ovaj drugi bi tada mogao biti i njegov *alter ego*. U središtu onoga što čovek jeste nije naznačen i način na koji će se zadovoljiti potreba da se krene pravim putem. Jer, na isti način i, u isto vreme, tuđost u tom središtu otvara put prema tuđosti zaveta u drugom, u prirodnom stavu kosovskog zaveta, ako ni zbog čega drugog ono zato što prirodni stav kosovskog zaveta nije, niti može biti samo stav kulture, bez obzira na to što je čovek kao biće kulture i biće prirodnog stava, doduše, ono biće koje odbija nasilje kulture i koje oseća nelagodu u kulturi. Čovek je ambivalentno biće i u odnosu prema sebi. Stoga, ako zavet pokušam da

razumem kao drugo, drugo u sebi, drugo koje je drugo ja, koje je onaj ja koji ja nisam, ili, eventualno, onako kako Levinas razumeva drugog u čijem se licu ogledam, čije me lice poziva na odgovornost, moram priznati da to mogu učiniti samo u sferi vlastitosti, iz perspektive vlastitosti, da li i u sferi poveznosti kosovske metafizike, koja se u življenju Milošem ne razlikuje od onoga što je tom življenju najvlastitije. Doduše, u to se može sumnjati. Problem je, naime, u tome da li u vlastitosti, i u kojoj, onoj jednoj jedinoj, ili onoj koja bi mogla biti vlastitost ljudskog roda, drugog i utoliko moja, drugi postoji izvorno kao i ja? Može li tako da ne postoji, ako je vlastitost uopšte moguća? Kosovski zavet, prirodni stav, izvodim iz sebe, iz iskustva prirodnosti u sebi, iz iskustva čuda u sebi, čuda kao početka mišljenja No i iz te perspektive čudo kosovskog zaveta valja razumeti kao čudo drugog, za koje se prema Merlo-Pontiju ne može pronaći dovoljan razlog. Ne mogu taj razlog pronaći u sebi. Nema ga ni za zavet sve dok ga mislim iz vlastitosti koja je lišena supstancijalnosti.

ODNOS ČOVEKA SRBINA PREMA KOSOVSKOM ZAVETU

Odnos prirodnog čoveka Srbina prema kosovskom zavetu je unapred rešen, ili ne prestaje da se rešava, ako taj odnos nije samo odnos s drugim. U drugom slučaju, i ne samo zbog ovog odnosa koji nije odnos, ne može se govoriti ni o prirodnom čoveku ni o njegovom odnosu prema zavetu. Čim govorimo o prirodnom čoveku govorimo i o kulturi, o drugom identitetu jedinstvenog identitetu, te o jednoj drugoj vrsti odnosa prema zavetu. Govorimo i o kosovskom zavetu kao ustanovi u okviru kulture, govorimo o kosovskom zavetu kao ustanovi velikih zahteva, svojatanja, polaganja prava na

ono izvan sebe. Može se, ipak, pretpostaviti da se, i u kulturi, prirodni čovek negde nalazi i da ga prirodnost i to mesto određuju. Kultura i priroda nisu potpuno odvojene. Nisu ni moguće jedna bez druge. Prirodni čovek bi se, na primer, mogao nalaziti na prelazu između sopstva, vlastitosti, u svet života, kulture, u uspostavljanje opozicije prirode i kulture. Tada, to je važno, u tom prelazu, „Mi sebi, kao prirodnom čoveku, nalazimo mesto u sebi i u stvarima, u sebi i u drugom, tamo gde, kroz neku vrstu *hijazme*, postajemo drugi, i postajemo svet“ (Merlo-Ponti). Ovaj prelaz ne prestaje da se dešava ni kad kultura postane strukturisan sistem, postojan koliko je to moguće, kad njena moć prevlada. Ne prestaje ni prelaženje iz vlastitog sopstva u drugo, iz nečega što je moglo biti prirodno u nešto što postaje fenomen, ili čak ustanova kulture u svetu života. To prelaženje ne prestaje ni u odnosu prirodnog čoveka prema zavetu koji je već rešen. Trebalo bi da je već rešen. U njemu se dešava i promena statusa, ideologizacija zaveta.

Odnos prema zavetu koji je unapred odlučan može da postane potreba za vrstom asketske usmerenosti prema velikim ustanovama postojanja, prema idejama egzistencije. A kosovski zavet je, bilo kako da je shvaćen, ma kako da je artikulisan, uvek mišljen kao ustanova velikih pretenzija, kao određište življenja Srba. Preko te ustanove Srbin sebe čini čošnikom poretka postojanja, sveta. Zbog toga je kosovski zavet i omražen u globalističkoj subjektivaciji koja sebe podmeće kao moderni vid subjektivacije i koja je, zapravo, oksimoron, subjektivacija nesubjekta. Globalistički subjektivizam (prazan skup) označava mentalni sklop jedinki bez identiteta. Taj sklop zamjenjuje subjektivizam jedinke. Globalistički subjekt nije ni moguć, sem kao prazan skup subjekta. Globalizam, svaka ideologija, propisuje i uobičajene nakane, sa njima i život u svetu. Propisuje i očekivanja zaveta. Jasno se to vidi u preobražajima shvatanja kosovskog zaveta. On je, navodno, najpre određen kao književna činjenica (tako se ispoljio, što ne znači i da je

apsolutna književna činjenica, da je jedino književna činjenica, da je književna činjenica moguća izvan postojanja) i potom učitavan u svet života, različito, zavisno od namere tog učitavanja, situacije subjekta koji ga učitava. Iskustvo književnosti nikad nije precizno hronološki određeno. Nikad nije samo iskustvo situacije. I ne imenuje se uvek ni na isti način ni istim rečima. Kosovski zavet se pojavio u književnosti posle Boja na Kosovu, razumljivo, posle događaja kosovskog zaveta. Tada je, zapravo, imenovan, artikulisan kao kosovski zavet, kao ono što već nekako jeste. Tada je određen i kao književna činjenica. To ne znači i da je apsolutna književna činjenica, koja je potom učitavana u svet života, različito, zavisno od namere tog učitavanja, od egzistencijalnog osećanja pesnika. Već iz toga što je kao književna, imaginarna činjenica najpre identifikovan s hrišćanskom paradigmom, koja podrazumeva žrtvu i iskupljenje, jasno je da se iskustvo koje artikulise kosovski zavet, koje se u njemu artikulise i koje književnost izriče, proteže izvan granica istorijskog vremena književnosti. Može se pretpostaviti da upućuje i na iskustvo u kojemu se nalazi ishodište opredeljenja za carstvo nebesko. Teško da je jedan događaj, ma koliko značajan za duhovni i fizički opstanak srpskog naroda – i kad je u pitanju Kosovo, koje je postalo, koje jeste čvorište srpske istorije i srpskog postojanja, i koje se, kao bela metafora, uvek javlja s pretnjom opstanku naroda – mogao biti, postati strukturno središte duha, oduhovljenja naroda, smisla njegovog fizičkog opstanka, i zato što je kao strukturno središte već, u nekom vidu, u iskustvu tog naroda funkcionisalo kao neko, to isto središte. Uostalom, ne postoji apsolutna struktura ni nepromenljivo središte strukture. Postoji strukturacija, proces, premeštanje strukturacije. Zahvaljujući tome, te zahvaljujući zavetu pre zaveta, zavetu koji je već zavet i, u isto vreme, proces zavetovanja, poziva na zavet, kosovski zavet je i postao predmet manipulacija, zloupotreba, u sadašnje vreme, predmet poricanja, a Srbi, kao „nebeski narod“, kao ljudi zavetnici, koji

uprkos svom opredeljenju za carstvo nebesko nisu svi izginuli na Kosovu, postali su predmet izrugivanja onih Srba Evropljana (rajatina), po kojima se sve, i iskustvo kosovskog zaveta, nalazi (gde bi drugo?) u sistemu evropskih vrednosti.

Ophođenje prema kosovskom zavetu, i kad je on književna činjenica, a nikad nije samo to, ni samo činjenica diskursa, podrazumeva prirodenu etičku dimenziju, svakako, stariju od toposa književne činjenice. (Ne postoji apsolutna književna činjenica. Uvek je ona i činjenica situacije postojanja, mišljenja, prostora, etike, politike...) Ophođenje prema kosovskom zavetu sadrži i značajnu političku dimenziju. I ona je situacija postojanja, mišljenja, prostora. Gde postoji odnos, a on postoji svuda i oduvek, postoji i političko; postoji mogućnost i nemogućnost ophođenja sa kosovskim zavetom, etička i politička odgovornost za to ophođenje, za to što je ono uvek, na neki način, usmereno. Ako pripada vlastitosti (u meri u kojoj njoj pripada), odnos prema kosovskom zavetu je, razumljivo, privilegovan. Već je urazumljen. Privilegovan je kao odredište kulture, iz koje, neizbežno, polazimo kad mislimo svoju situaciju u svetu, svoju etičku odgovornost kao osu kosovskog zaveta – i kad se, levinasovski, ogledamo u licu drugog. Zbog toga, i Srbin koji, s bilo kojih razloga, odbacuje kosovski zavet ne prestaje da prema njemu ima odnos kao Srbin, doduše, kao Srbin renegat, što on ne bi hteo da bude. Ne bi hteo da bude ono što jeste. Iskustvo zaveta – mada starije od iskusavanja promene, recimo, promene viđenja, razumevanja, usvajanja modela zaveta – pojavljuje se, strukturira u toj promeni. Starije je i više i od obogaćivanja tog iskustva. Iskustvo kosovskog zaveta, time što poziva sebe i samo postaje, ako ne zavet, ono kôd ponašanja. Zavetnik to ne može prevideti. On sam sebi postaje zavetnik, koji u svakom trenutku primećuje zahtev zaveta – i odgovara na njega. Ovo iskustvo kosovskog zaveta sebe iskušava kao nastajanje i nestajanje. Naime, ako postoji, kosovski zavet, na neki način, mora biti

zapažen, mora imati mogućnost da skrene pažnju na sebe, i to kao nalog ljudskom biću. Problem je u tome kako zavetnik zna da zavet skreće njegovu pažnju na sebe, šta u stvarnosti kao kosovski zavet skreće pažnju zavetnika, bića koje treba da postane biće kosovskog zaveta, na ono što zavetnik misli, doživljava kao kosovski zavet. Zašto se on odaziva na poziv kosovskog zaveta? Zašto se odaziva na poziv onoga što mu je najunutrašnjije? Može li da se nekako ne odazove? Pokazuje li se to što mu je najunutrašnjije, kosovski zavet, kao specifičan fenomen, recimo, kao prostor Kosova, ili samo kao fenomen sveta života?

Kako prostor, Kosovo polje, postaje zavet? Tako što je postalo metafora? Ili ga je zavetom načinilo to što je postalo bašlarovski znak ognjišta, temelja, žrtvenog oltara? Ili je postalo zavet tako što se na njemu desio egzistencijalno i ontološki sudbonosni preokret, u ovom slučaju, boj koji ne samo što je označio prekretnicu u postojanju i istoriji Srba, nego i, pre svega, zato što je otkrio, raskrio opredeljenje Srba za prihvatanje, usvajanje sudbine, slobode kao sudbine? Prihvatanje slobode kao sudbine bi moglo biti potreban, i za ideološko značenje kosovskog zaveta, dovoljan uslov. Taj bi uslov mogao zadovoljiti i osnovnu potrebu za objašnjenjem onoga što je oduvek tu. Sudbina je oduvek tu. Sloboda, međutim, nije. Mi to ne moramo, verovatno, i ne možemo znati. Znamo da je potreba za njom tu. Znamo da sudbini ne možemo umaći. Prema grčkoj tragediji protiv sudbine ni bogovi ne mogu ništa. No na Kosovu se, u presudnom boju Srba, u događaju metafore, metaforizacije Kosova, pokazalo, Kosovo je to otkrilo, da je kneza Lazara i Srbe opredeljenje za slobodu kao sudbinu učinilo sposobnim za žrtvu, time i za upravljanje sudbinom kao upravljanjem odnosom prema iskonu. Nema, ako je to tako, ničega fatalističkog u kosovskom zavetu. Nema ničega fatalističkog u priznanju da je iskonsko uvek prisutno. Pojavljuje se ono i u našem odnosu i ne-odnosu prema njemu.

Kosovski zavet Srbima otkriva ono što filosofija označava pojmom „topologija bivstvovanja“. A samo Kosovo se našlo, raskrilo u toj topologiji kao topologiji zaveta. To nije osobenost samo Kosova. Fuko misli da bi svaka epoha mogla biti shvaćena kao epoha prostora u kojoj je raspršeno ono što je bilo zajedno i razdvojeno i što je ugrađeno u „topologiju bivstvovanja“. Ovo bi moglo biti tačno pod uslovom da se u svakoj eposi kao eposi prostora to i dešava. Dešava se u postojanju. Na Kosovu se desilo i nešto više od toga: raspršilo se ono što je bilo zajedno i razdvojeno, raspršila se jedna geografska topografija u metafizičkoj topografiji. Povrh svega, to što se razdvojilo, sastalo se, moglo bi se reći, u mitu, u pesmi, njenoj stvarnosti, koju Srbi žive. Iz statusa Kosova kao književne činjenice, kosovskog zaveta u sferi književne činjenice, moglo bi se reći da Srbi pesnički stanuju na Kosovu, da na Kosovu stanuju sa onim što je za njih oduvek već bilo zajedno i razdvojeno, što je na stalnom putu od sebe k sebi, što je zauvek sačuvano u ognjištu, na oltaru egzistencije, duha, kulture, postojanja... Kosovski zavet se u tom pesničkom stanovanju sastao sa zavetom, sa sobom. Ili da poetski kažem: u kosovskom zavetu zasijao je zavet. U tom slučaju, i utoliko, kosovski zavet bi bilo moguće shvatiti kao epohu prostora čija je geografija i stvarna i imaginarna – i kad si čini da je samo geografija književne činjenice, geografija pesničkog stanovanja na Kosovu. Lazarev zavet treba, a i moramo shvatiti, kao zavet prostora koji okuplja ono što je bilo zajedno i razdvojeno. Ta identifikacija se desila u topologiji bivstvovanja zaveta. Ona je i nametnula ova- kvo razumevanje Lazarevog zaveta. Desilo se, naime, da je za Srbina u Boju na Kosovu geografski prostor Kosova transcendiran. Kao transcendentni prostor, Kosovo za Srbina predstavlja svaku aktuelnu epohu promene zaveta. Predstavlja i svaki odnos prema zavetu. Predstavlja, dakle, i onaj odnos koji je unapred osuđen na propast. Time nije rešen problem subjekta transcencije, njegove spremnosti na žrtvu. To je omogućilo bujanje folklornih

priča o Kosovu, uzgred, sličnih onim koje su se javile nakon Bitke kod Termopila, koje su se, u nekom vidu, javljale u dalekoj prošlosti, i koje se ponavljaju i u pričama o Kosovu. To omogućuje stavljanje u pitanje smisla kosovskog zaveta.

Istorijski početak ovakvih priča i njihovog odnosa prema spoljašnjim činjenicama nije uvek moguće utvrditi. Nije to ni potrebno u jedinstvenom svetu realnog, imaginarnog i simboličkog. Pećinski crteži, i sami priče (priče, to je ovde važno, u kojima se ne razlikuje svet unutrašnjih od sveta spoljašnjih činjenica), mogu poslužiti kao dokaz da su u nekom vidu te priče oduvek već postojale – da postoji prapriča. Moguće je pretpostaviti i da je kosovski zavet izraz, obeležje izlaska iz arhajskog mentaliteta, iz priče u kojoj se ne razlikuje svet spoljašnjih činjenica od sveta unutrašnjih činjenica, iz priče čija se stvarnost ne razlikuje od stvarne stvarnosti.

Filosofska antropologija ne prepoznaje svet spoljašnjih činjenica kod arhajskog čoveka kao nešto različito od njega, kao njegovu spoljašnjost. Taj svet, navodno, kod arhajskog čoveka i ne postoji. Ne razlikuje se od njegovog sveta unutrašnjih činjenica, od njega samog. No to nije sasvim sigurno, ako ni zbog čega drugog ono zato što se između ta dva sveta pojavljuje razdor. Konačno, ukoliko je postojala, ukoliko je mogućna bilo kakva identifikacija spoljašnjih i unutrašnjih činjenica – a neki njen oblik je uvek postojao i uvek bio moguć – postojala je i razlika između njih. Pleme, svaki njegov pojedinac, može se identifikovati s totemom samo ako nije totem i ako to nekako zna, recimo, ako ne zna da zna (a zna čim zna da je totem njegov totem, ono nešto izvan njega kao u njemu), ako zna da je nešto drugo, nešto čiji je totem, na primer, bukva, ono tamo.

Kosovski zavet nije totem. Ne funkcioniše kao totem. Ne može se na isti način ni misliti. Međutim, smisao kosovskog zaveta nismo u stanju da dokučimo ako na neki način ne dokučujemo obrise arhajskog mentaliteta

Srba, sheme veza i identifikacije u tom mentalitetu, na primer, shemu bivanja drugog u subjektu koji se identifikuje s totemom, vukom, s drugim koji nije on, i koji, u nekim okolnostima, postaje drugo, vuk. Problem je kako to možemo znati? Znamo li uvek, makar nesvesno, sebe kao sebe i kao drugog? Je li današnji čovek Srbin zauvek izgubio arhajski mentalitet, ako u njegovom mentalnom sklopu sheme veza ne ostaju iste? Kako to možemo znati? Možemo li izgubiti arhajski mentalitet sa shemama njegovog sklopa, a da ne izgubimo sebe? Zar se u nekim savremenim artefaktima, recimo u maskotama, ili znacima na majicama, tatuima na telu, ne prepoznaju crte totema, totemskih simbola, tabua, sa njima i shema mišljenja arhajskog čoveka? Funkcije ovih znakova (i sheme mišljenja), naizgled su promenjene. U suštini, opstaju i pojavljuju se kao iščezavajuće. Promena tih funkcija upućuje na neartikulisano jezgro razumevanja stvari arhajskog čoveka, na njegovo razumevanje iščezavajućeg, drugog od sebe.

U zapadnoj civilizaciji, u čijoj se zamci nalazimo, promenjen je odnos prema spoljašnjim činjenicama. Promenjena je kodifikacija spoljašnjih činjenica. Naravno, promenjen je i odnos prema spoljašnjim, istorijskim činjenicama kosovskog zaveta, zato što je promenjeno orijentisanje potrebe za zavetom. Problem kosovskog zaveta za današnjeg čoveka Srbina Evropejca, postaje problem njegovog interesa i njegove otvorenosti za svet, što će reći za nekog sebe koji nije on. Ništa, međutim, čoveku ne stoji na putu da veruje, uspostavi jasnu razliku između spoljašnjih i unutrašnjih činjenica. U tom kontekstu valja razumeti veru u ispravnost znanja o tome da li je nešto ovako ili onako, da li kosovski zavet ima ikakav smisao, da li je uopšte razumljivo oklevanje pri donošenju bilo kakve odluke. Jedva da se može i postaviti pitanje prirodnosti stava kosovskog zaveta. Ali ovakva isključivost nije odlika samo savremene civilizacije. Nalazimo je i u posebnim kulturama. Svojestvena je i mišljenju, baš zato što mu ne bi smela biti svojestvena. Ona nas,

naizgled, štiti od ontološke nesigurnosti, koja nas, opet, nagoni na mišljenje, i kad se ne možemo osloboditi njegove paradoksalnosti. Razumljivo je, onda, što se ta nesigurnost pojavljuje i u opštim mestima, stalnim epitetima srpske poezije. Pojavljuje se i u epskoj pesmi „Propast carstva srpskog“. U nešto drugačijem obliku, nalazimo je u još nekim pesmama iz Kosovskog ciklusa. Konačno, pojavljuje se u strukturi srpske kulture. U svim slučajevima je sumnja u prirodni stav kosovskog zaveta, u izvesnom smislu, neodvojiva od zaveta i to prema shemi arhajskog (ne)razlikovanja unutrašnjih i spoljašnjih činjenica. Ostaci te sheme se prepoznaju u nekim običajima, jeziku, u obrascu mišljenja. Dakle, ni u jednom slučaju problem orijentisanosti potrebe za kosovskim zavetom nije unapred rešen. Samo je, kažu, kod životinja problem orijentisanosti potrebe oduvek već rešen. Ni to nije sasvim sigurno, ako životinje, ipak, imaju neku svest.

Ontološku sumnju, uprkos jasno razgraničenim elementima između kojih u svetu života valja birati, naveštava i Bogorodičina knjiga caru Lazaru: „*Care Lazo, čestito koleno! / Kome ćeš se privoleti carstvu? / Ili voliš carstvu nebeskome, / Ili voliš carstvu zemaljskome*. Pritom sumnja u pravilnost izbora koja se ovde iskazuje ne priliči Bogorodici. Priliči Paskalu, trsci koja misli, pesnikovom (pevačevom) načinu mišljenja, inscenaciji potrebe u svetu života, književnoj činjenici, onom mišljenju kojemu je svojstveno nepouzdanost razlikovanje unutrašnjih i spoljašnjih činjenica. (Nikad ovo mišljenje i nije dokraja pouzdano.) Ovde se i ne radi o sumnji koju na bilo koji način Bogorodica, pojam Bogorodice, podržava, ni o nevestini pesnika, o njegovom nepoznavanju pesničkog kanona, ni o grešci u postavljanju strukturnih pretpostavki pesme. U pitanju je incident u svetu života u okviru kojeg car Lazar mora da bira između dva carstva, u okviru kojeg se mora misliti i Hristova žrtva. Car Lazar bira iz sveta života, i po njegovoj logici, bira ono što će mu omogućiti iskupljenje iz sveta života, na kraju, i carstvo nebesko.

Radi se, dakle, u okviru prirodnog stava zaveta, o inscenaciji u svetu života sumnje u sumnju, o sumnji u klađenje na carstvo nebesko iz sveta života, o sumnji u bilo koje klađenje u postojanju, o sumnji koja je čoveku, mišljenju prirodna. Paskalova opklada zato i jeste opklada na to da se opredeljenjem za carstvo nebesko ne može ništa izgubiti; Paskalova opklada je opklada na nemogućnost gubitka. U epskoj pesmi „Propast carstva srpskog“ pojavljuje se još jedan gubitak: gubitak sveta života u svetu života. On je moguć, realan, i jasno naglašen; on je politička činjenica sveta života. Nije ni manje značajan za značenje kosovskog zaveta. Prirodni stav zaveta, ako postoji, postoji u svetu života. U njemu on i ima smisla. Zbog toga, zbog prirodnog stava zaveta u svetu života, da bi se susrele sloboda i sudbina, Lazar razgoni Turke po Kosovu. Zbog toga i proklinje Vuka Brankovića: *Bog ubio Vuka Brankovića!*, koji nije krivac samo za gubitak sveta života, za gubitak eventualnog smisla sveta života, nego i za zbrku opklade na nemogućnost gubitka. Njegova je krivica, i to je bitno, što se na Kosovu nije ostvarilo (što se nije moglo ostvariti) ono što se samo po sebi podrazumeva, što kosovski zavet jeste, čist susret slobode i sudbine, slobode i snage, volje života. U taj susret se umešala prisila. Dakle, ovaj susret se stalno odlaže. Pritom kosovski zavet nije obećanje tog susreta, niti šta on obećava. On je već ispunjen u snazi, volji života da prihvati mogućnost susreta slobode i sudbine, u Lazarevoj odluci da na Kosovu iskuša tu snagu života.

Izbor ili – ili koji sadrži Bogorodičina knjiga, u pozadini, u istorijskom kontekstu srpske epske poezije (u hrišćanskoj tradiciji), pretpostavlja da prirodni stav zaveta, zapravo, i ne postoji izvan smisla Hristove žrtve. Tom izboru je smisao Hristove žrtve jednako svojstven kao što mu je imanentan jednako prirodan paskalovski izbor večnosti. Problem predstavlja poimanje zaveta, i hrišćansko opredeljenje koje utiče na Lazarev izbor, te na određenje kosovskog zaveta kao pojma hrišćanskog mišljenja. Naime, car Lazar, izvan

hrišćanske tradicije, može imati iskustvo carstva nebeskog kao iskustvo stranog, kao iskustvo koje i samo postaje strano. Ova protivurečnost, ovaj oksimoronski način postojanja i mišljenja, biranja onoga što se jeste, u književnoj činjenici se pojavljuje kao protivurečnost izbora carstva nebeskog u svetu života, ili kao protivurečnost susreta slobode i sudbine, slobode i sudbine u svetu života i za smisao tog sveta. Car bira carstvo nebesko u svetu života i, nužno, za svet života kojemu to carstvo ne pripada. Ali taj svet (izdaja Vuka Brankovića kao izneveravanje sveta koje je svetu života svojstveno) razlog je doživljaja iskustva večnosti kao iskustva stranog, začudnog. Začudno se, upravo kao nešto što je čoveku nepristupačno, ugnezdilo u onom što je njegovo. U zavetu se ono pojavljuje onako kako se u kulturi pojavljuje divlja oblast, ali se ne uključuje u nju. Kulturu od „divljih regija“ štiti mehanizam odbrane. Kosovski zavet od divlje ideologije ne štiti ništa (*Junaštvo je car zla svakojega; Gorski vijenac*). Opojnost s kojom se i u kojoj se on javlja poništava sve granice sveta života i sve granice koje mu nameće svet života.

DVOSTRUKA OBAVEZNOST KOSOVSKOG ZAVETA

Čovekova unutrašnjost je, sama po sebi, ontološki, usmerena prema nekom cilju. Mora biti. On je, opet, u izvesnoj meri opredeljuje. Mora zato biti i unutrašnja činjenica, a kao unutrašnja činjenica, pretpostavka i osnova biranja i usmeravanja delovanja na putu, na kojem bi čovek trebalo da sretne sebe. Čovekova unutrašnjost, ukoliko sa njom tako stoji stvar, sadrži i naznake pravca prosecanja unutrašnjeg puta, poznavanja samog sebe. Usmerenost unutrašnjosti prema cilju aksiom je unutrašnjeg puta. Ili bi trebalo da to bude. Arnold Gelen veli da je taj aksiom u našem vremenu gotovo sasvim

izgubljen iz vida. Izgubljen je iz vida i čovek. Kod arhajskog čoveka taj aksiom se jasno zapaža u njegovim običajima i njegovim tvorevinama, u ispostavama njegovog sopstva. Vidi se, u nekom obliku, i u tradiciji koja čuva obeležja subjektivnosti. U našem vremenu subjektivnost ništa ne čuva. Potisnuta je. Ili preinačena. Subjekt se nije oporavio posle strukturalizma koji je objavio njegov kraj, koji ga je, u najboljem slučaju, pretvorio u objekt. I tako, kao nešto drugo, sačuvao. U globalizmu je svet subjektivnosti sasvim iščezao. Eventualno se održava kao iščezavajuće i utoliko kao mogućnost krčenja puta k sebi. S kosovskim zavetom, međutim, stalno smo na tom putu, u procesu subjektivacije. Lakan, čije se učenje, ne bez razloga, ubraja u post-strukturalizam, subjekt nalazi tamo gde on, subjekt, misli da se ne nalazi, gde ne misli da misli. Takvo postojanje subjekta – i to kartezijanskog – imamo li u vidu da je usmeravanje delovanja unutrašnjosti prema nekom cilju promenljivo, može se izmetnuti, i izmeće se, s promenom odnosa prema unutrašnjim činjenicama, čiji gubitak, time i njih same, globalizam pretpostavlja. Sama čovekova unutrašnjost, da bi ostala na putu prema cilju koji ne bira – svojstven joj je, oduvek je na njemu – podrazumeva brigu o sebi. Podrazumeva je, kao ta unutrašnjost, i kosovski zavet. Preuzimala je, razvijala, menjala i filozofija, uglavnom tako što je unutrašnjost pospoljašnjavala. Pre nje je, na drugačiji način, to činio mit. Čini to i danas, kao pripovest, govor, pseudomit. Mit to danas čini u meri u kojoj ga shvatamo kao „pripovijest po sebi“ (tako mit shvata Arnold Gelen), što on nije, iako nije moguć ukoliko ne pokazuje na pripovest po sebi, ukoliko, zapravo, ne pokazuje da pripovest po sebi mora postojati.

Kosovski zavet je moguće shvatiti kao pripovest po sebi ukoliko je njegovo delovanje, njegovu misaonost moguće pratiti unazad sve do osnova nagonskog života kao prvog vida artikulacije cilja čovekove unutrašnjosti, ukoliko se s artikulacijom nagonskog života najavljuje (artikuliše) i ne-

nagonsko. A na neki način se artikuliše. U tom smislu je, kao o prvotnoj identičnosti jezika i nagona, moguće govoriti i o strukturnoj identičnosti artikulacije jezika i zaveta, onoga našta oni pokazuju, našta upućuju. Kosovski zavet, kao književna činjenica, vid je takve artikulacije strukturne identičnosti zaveta i nagona, zaveta i jezika. U stvari, kosovski zavet bi trebalo tražiti u jezičnosti zaveta, u jezičnosti unutrašnjeg puta koji uvek iznova moramo nalaziti u govoru, situaciji govora, u književnoj činjenici, makar kao poziv da stanemo na put, da putujemo, da se otvorimo svakom uvidu. U tom smislu, moguće je tvrditi da je zavet strukturisan kao jezičnost, to će reći, nije strukturisan. Jezičnost nije strukturisana. Strukturisana je onako kako je, prema Lakanu, nesvesno strukturisano.

Jezik i nesvesno ne prestaju da nastaju u situaciji kao prvi put, kao mogućnost neke druge situacije, kao mogućnost strukturacije. Ni kosovski zavet, s istih razloga, ne prestaje da se strukturiše kao nešto drugo sebe samog, zapravo, da izvan sebe, nastaje u realnosti jezičnosti, u stvarnoj stvarnosti, u poetskoj stvarnosti, kao objekt zebnje, kao razlog opijenosti, ekstaze. Ta dvojnost u temelju nastajanja, postojanja, i povezuje kosovski zavet i jezičnost kao ono što je u životu najživotnije. Ujedno ta dvojnost pokazuje na kosovski zavet kao na konfliktnu činjenicu postojanja, i kao na konfliktnu činjenicu konkretne egzistencije. Između strukturacije jezika i strukturacije kosovskog zaveta postoji unutrašnja i spoljašnja veza, dvostruka obaveznost; postoje nepomirljivi, paradoksalni zahtevi. Između strukturacije jezika i strukturacije zaveta postoji veza koja pokazuje da je zavet strukturisan kao jezik, ali zato što ga jezik strukturiše. Moglo bi se reći da se kosovski zavet, zbog toga, prevashodno pojavljuje kao književna činjenica, da se drugačije i ne pojavljuje. Kosovski zavet se, ipak, kao konfliktna poruka književne činjenice pojavljuje u samom postojanju, u svakidašnjici, čak, u doksičkim formulama.

Zbog dvostruke obaveznosti manifestacije kosovskog zaveta i zbog toga što je strukturisan kao jezik, moglo bi se zaključiti da on i nije u stanju da prenese, nametne, da ima bilo kakav jednoznačni smisao, čak, ni smisao koji bi bilo moguće nedvojbeno artikulirati, ukoliko ga uopšte, kao svest sveta života, i sadrži. U krajnjem slučaju, ako postoji razlog za tvrdnju, postoji, da ga „sačinjavaju označitelji“ (Lakan to kaže za jezik), postoji i razlog za tvrdnju da ga, kako god da se ispoljava, možemo razumeti uz pomoć logike označiteljskog para. Označitelji ga ustrojavaju kao nešto. Ustrojava ga logika označiteljskog para. Dakle, kosovski zavet čini zavet, označitelj zavet, i ono što o zavetu kaže Kosovo, označitelj Kosovo. U označiteljskom paru S_1 (zavet) S_2 (Kosovo), Kosovo čini da zavet bude zavet (kosovski zavet), da i ono samo, mada učinak zaveta, pripovesti po sebi, bude zavet. (Zahvaljujući označitelju 2 označitelj jedan postaje označitelj 1.) Po označiteljskoj logici u odnosu između označitelja 1, zaveta, (S_1), i označitelja 2, Kosova, (S_2), označitelj Kosovo označuje i artikulira to što zavet (označitelj 1) jeste, šta govori, kako se ispoljava kao označitelj. Ovaj odnos, takođe, u skladu s dvostrukom obaveznošću Kosova, s unutrašnjom konfliktnošću iz koje ta obaveznost potiče, ujedno funkcioniše i kao aksiom unutrašnjeg puta. Kosovo, zahvaljujući vezi sa zavetom kao takvim, i zahvaljujući označiteljskoj logici, tome što po označiteljskoj logici ono čini da se kosovski zavet pojavi kao zavet, funkcioniše kao aksiom unutrašnjeg puta Srba i kad oni toga nisu svesni, kad njihov odnos prema (kosovskom) zavetu i prema unutrašnjem putu proizilazi iz dvostruke obaveznosti. I tada ih, dok krstu služe a Milošem žive (ove reči u *Gorskom vijencu* izriče Mustaj-Kadija), jezik strukturira. Jezik strukturira dvostruku obaveznost, unutrašnju konfliktnost, zbog koje *Miloš baca u nesvijest ljude*. U „nesvijest“ ljude baca, u nesvesti ih drži, ekstatički poriv življenja Milošem. Kao da se krstu, zavetu drugačije i ne može „služiti“.

Kosovo, i kao stvarni gubitak, poraz, koji, navodno (mazohistički, kako drugačije?), Srbi slave, upućuje na gubitak pre svakog gubitka, pripada kolektivnom nesvesnom, po Njegošu, *nesvijesti*, u kojoj Kosovo, upravo kao gubitak pre svakog gubitka, kao gubitak koji određuje dvostruka obaveznost, drži Srbe nad neizvesnošću. Iz te perspektive postaje jasno da kosovski zavet odbijaju, poriču samo oni koji su zaboravili na aksiom unutrašnjeg puta, koji taj aksiom nisu poznavali, ili ga povezuju s nekim drugim, lakšim, neobaveznim putem, i koji iznova moraju pronaći, najpre u sebi. Moraju naučiti da putem dvostruke obaveznosti treba ići, da se unutrašnja konfliktnost dvostruke obaveznosti ne da izbeći. Njegoš je to znao zato što je znao konfliktnost poruke poraza na Kosovu, konfliktnost dvostruke obaveznosti Kosova, postojanja. Smisao Kosova se nalazi u osnovi konfliktnosti dvostruke obaveznosti, unutrašnje konfliktnosti, u *Gorskom vijencu* unutrašnje konfliktnosti kao strukturne sheme mišljenja. Zbog toga je, takođe u skladu s dvostrukom obavežnošću, moguće tvrditi, kao što tvrdi Andrić, da je *Gorski vijenac* postavljen u službu kosovske misli. (I kosovska misao i *Gorski vijenac* pripadaju istom kulturnom modelu čije je strukturno jezgro obaveznost kosovskog zaveta.) Andrićevoj tvrdnji valja dodati da je *Gorski vijenac* postavljen u službu dvostruke obaveznosti kosovskog zaveta, koja je i dvostruka obaveznost postojanja, kao u monologu vladike Danila: *Je li instinkt al' duhovni vođa*, i dvostruka obaveznost povesnog smisla dvostruke obaveznosti kosovskog zaveta. Taj smisao u *Gorskom vijencu* nalazimo, pre svega, u stihovima u kojima je, na bilo koji način, pretpostavljeno življenje Milošem (*Miloš baca u nesvijest ljude / al' u pjanstvo neko prećerano*). Očevidno je to i u stihu: *Neka bude što biti ne može!* Andrić veli da nigde u poeziji sveta ni u sudbini naroda nije našao strašniju lozinku. Nije ni mogao da je nađe. I kod Njegoša je ona stih, naizgled, nemogući stih nemogućeg, stih kosovskog zaveta, stih koji se ne može izreći, nije ni izrečen, kao lozinka. Valja zapaziti

da na nemogućnosti Njegoš zasniva svu izvesnost, istinitost, sigurnost svoje i kosovske misli. (Prema Lakanu uzrok je funkcija nemogućeg na kojem se zasniva izvesnost.) Između nemogućeg i mogućeg – Lakan kaže između zidina nemogućeg i mogućeg, principa zadovoljstva i želje, prolazi put subjekta – između nemogućeg i mogućeg prolazi put kosovskog zaveta (put subjekta, onog subjekta koji živi Milošem). Nije manje očividno i da su ovaj stih, i nemogućnost koju on omogućuje kao nešto, sročeni u službu kosovske misli, i da su (i stih i nemogućnost) proistekli iz „kosovske sudbine“, iz kosovskog zaveta, ali i iz Njegoševe lične patnje zbog te sudbine i sa njom povezane dvostruke obaveznosti zaveta, govora nemogućeg, nemogućnosti da se nešto kaže, i da se kaže ono što jezik ne može da kaže – i što govori kosovski zavet u življenju i umiranju Milošem.

Unutrašnji put je s posthumanizmom, posthrišćanstvom, postistorijom u zapadnoj civilizaciji izgubljen. Jedva da ga poneko (Fuko na primer) i traži. Pritom se nikad nije toliko govorilo o radu na sebi, o brizi za sebe, spoznaji samog sebe. Problem je u tome što je značenje delfskog naloga: spoznaj samoga sebe, popularna kultura, amerikanizovana evropska kultura, pretvorila u estradnu retoričku figuru. U njoj delfski nalog, zavet, ekstatičnost zaveta, deluje kao oslobođenje, rasterećenje od obaveze da se bude. To rasterećenje predstavlja osobenu sadašnjost i u njoj osobeni, estradni sistem vrednosti, sistem vrednosti bez vrednosti. Svi govore o vrednostima. I niko ne zapaža da je skup vrednosti o kojima govore prazan. I Evropska unija se zasniva na tim vrednostima, kao prazan skup. U njih se zaklinje. Na njima opstaje. Međutim, u njoj je nutrašnji put nestao iz sveta unutrašnjih činjenica. Nestale su i unutrašnje činjenice. Pretvorene su u predstave. Sklonjene su iz sveta. To što bi trebalo da bude unutrašnji put pokazuje se kao unutrašnji autoput u javnim pseudoterapeutskim seansama estradizovanog, amerikanizovanog delfskog principa „Spoznaj samoga sebe“. Bavljenje sobom je postalo

obeležje masovne kulture, pretvoreno u *reality* predstavu onoga što bi trebalo da bude sublimacija nagona u duhovnu moć zaveta, sa njim i u duhovnu moć kulture. Istina, to preokretanje sublimacije nagona u predstavu sublimacije, u predstavu brige o sebi, u *reality* tela kao sublimaciju, moglo bi, pod određenim uslovima, kao izokrenuto bavljenje sobom, simulakrumom sebe kao destrukcije, da svedoči o opstajanju spomena na arhetip unutrašnjeg puta u tom predstavljanju kulture. Problem predstavlja to što u ovoj kulturi nema unutrašnjosti unutrašnjih činjenica; nema unutrašnjih činjenica koje nisu pospoljašnjene, ispražnjene, i koje nisu počele da se raspadaju, izopačuju, ako već nisu izopačene, raspadnute. I u ovakvom doživljaju zaveta, obaveze, preobražaja u svetu života koji zavet podrazumeva, moglo bi se otkriti *samopojačavanje*, tačnije, mogla bi se otkriti potreba za samopojačavanjem, koje, umesto askezi, vodi otkrivenju (skrivanju; paradoks je neizbežan) samog sebe u raskalašnosti. To je cilj i izokretanja u simulakrumu. On taj cilj ostvaruje utoliko što čovek u simulakrumu pokazuje na drugo i drugačije od sebe. Jasno je, onda, da ovaj obrat ne podrazumeva askezu zaveta, ne može je ni podrazumevati, zato što ona redukuje instinkte. Ovaj obrat skida sa njih veo tajne tako što on postaje taj veo.

U kosovskom zavetu nisu razdvojeni opojni, ekstatični i asketski elementi. Ni Njegoš ih nije razdvojio u *Gorskom vijencu*. Razumljivo, nisu razdvojeni ni u postojanju. Nisu razdvojeni ni kod Njegoša kao tragičnog junaka, pesnika kosovske misli, ljudske sudbine. Pokazuje to zbunjujuća, oksimoronska recepcija ova dva Njegoševa stiha: *Junaštvo je car zla svakojega, / a i piće najslade duševno*. Ispoljava se ona u razumevanju ekstaze kao težnje životnosti i istovremenom oslobađanju nagonске moći, koja ograničava i dijalektizuje životnost. Tako životnost, kao antropološku kategoriju, iskusava i Njegoš. Životnost se iskusava u ekstazi kosovskog zaveta, manifestacije tog zaveta u junaštvu, kao junaštva (življenja Milošem), u njegovoj

protivurečnosti, u junaštvu kao manifestaciji i izrazu žrtve, prinošenja žrtve zavetu, činodejstvovanja u prinošenju sebe na žrtvu, ali i kao psihotičkom fenomenu, koji, na prvi pogled, u junaštvo dospeva spolja, iz sveta života, ideologije, nemišljenja, izostanka, nemogućnosti sublimacije nagona, iz preokretanja etičke obaveze volje života u suprotnost volji života kao volji kosovskog zaveta... U junaštvu kao izrazu žrtve i kao egzogenom psihotičkom fenomenu dolazi do preokretanja smeru nagona života i nagona smrti, do zamene njihovih funkcija u svetu života. Junaštvo kod Njegoša i jeste izraz tog preokretanja kao preokretanja u zavet (u njegovu opojnost i njegovu askezu, u opojnost askeze). Istovremeno, kod Njegoša, junaštvo je izraz lišavanja zaveta njegovog asketskog elementa u trenutku u kojem se asketizam spaja sa simboličkim, u kojem se pojavljuje kao realno. Ovo preokretanje nagona ne prestaje. Ono je antropološka činjenica.

Unutrašnje činjenice su nestale, povukle se iz sveta života sa smrću subjekta, kad je spoljašnjost posle te smrti postala spoljašnjost nepostojećih, skrajnutih unutrašnjih činjenica. Estradno, pornografsko spoznavanje samog sebe, naoko, naknadni učinak tog događaja, zapravo je simptomatsko prikazivanje spoljašnjosti potisnutih unutrašnjih činjenica. No pošto je potiskivanje i povratak potisnutog valjalo bi očekivati da će događaj smrti subjekta povećati prag nadražljivosti i potrebu da se iščezla subjektivnost zameni ne samo predstavom subjektivnosti, nego i da se subjektivnost zameni pokazivanjem predstave subjektivnosti, ali i da će u zameni zaveta simulakrumom zaveta opstati neki oblik postojanja zaveta. Proces tih zamena ne olakšava promena značenja brige o sebi. Barem je tako u današnje vreme, i kod Srba, između ostalog i zato što se u današnje vreme, kod *reality* Srba, briga o sebi „odnosi na aktivno političko i erotsko stanje“ (Mišel Fuko kaže da se briga o sebi „uvek odnosi na aktivno političko i erotsko stanje“), i zato što nije moguće pretkulturno shvatanje ljudske prirode, što ni takozvani slučajni

Srbi, postmoderni Srbi slabog, mekog identiteta, ne mogu shvatiti slučajnost svoga identiteta izvan svoje pripadnosti. Zadatak ovakve spoznaje ne pripada samo mnoštvu. Ono i ne zna šta mu pripada, šta, uprkos instinktu krda, pripadnosti znači pripadnost. Za Srbe mekog, slabog identiteta (to ne znači i da je ovaj identitet proizvod slabe, meke misli) to je dokaz da oni ne razabiraju šta to uopšte znači pripadanje, šta znači pripadanje plemenu, totemu, Srbima, sebi i baš nikako šta znači pripadanje kosovskom zavetu kao nečemu, da je to pripadanje ontološka činjenica, da kosovski zavet nije samo kulturni fenomen. Doduše, moglo bi se reći da se kod Srba slabog, mekog identiteta, u skladu s postmodernom istinom, i prema njihovom polaganju prava na tu istinu, ne radi o zadatku „jednog čoveka, i jedne veštine“ da spozna „sve to [113e] – samoga sebe, svoje stvari i ono što pripada svojim stvarima“ (Platon). Nikako „...ono što pripada onome što mu pripada“ nije isključeno ni iz jednog identiteta. Trebalo bi, dakle, da pripada i slabom, mekom identitetu, da je zadatak i Srba takvog identiteta spoznaja samog sebe. Trebalo bi da im pripada i umeće da to razaznaju. Po Platonu to umeće je filosofija. Omogućuje ga samospoznaja. Po Njegošu ga omogućuje pijanstvo kosovskog zaveta. Srbi slabog, mekog identiteta, međutim, biraju realizam, zapravo, de-realizovani realizam, postrealizam.

KULTURA KOSOVSKOG ZAVETA

Ništa što se tiče čoveka, njegovih tvorevina, nijedna antropološka činjenica, računajući tu i nagonско delovanje, ne nastaje, ne postoji izvan kulture i nezavisno od nje. Znači li to da je moguće govoriti o strukturnoj istovetnosti jezika i nagona? Tvrdi se da jeste. Mene odgovor na to pitanje zanima utoliko što bih ga mogao shvatiti i kao odgovor na pitanje: je li moguće

govoriti o strukturnoj istovetnosti nagona, nagona života i smrti, i kosovskog zaveta kao onoga što je u životu najživotnije, i na pitanje: je li moguće govoriti o zavetnosti nagona, te o zavetu čija je moć imanentna postojanju, *pjanstvu* življenja, kao što mu je imanentna moć nagona? Je li moguće govoriti o zavetu čija se moć utiskuje u pravila kulture, i čiju moć oblikuje kultura kao što oblikuje nagonsku moć, je li, istovremeno, moguće govoriti o kulturi kao obliku nasilja nad zavetom, o nelagodi u kulturi kao proizvodu tog nasilja, pristajanja na samoporicanje u kulturi? Potvrđan odgovor na ova pitanja značio bi da se, s dosta razloga, može tvrditi da je kosovski zavet, na svaki način, ovako ili onako – kao izraz istorijskog i ontološkog poraza, i kao kulturno oblikovanje tog poraza, dakle, kao jedan oblik samoporicanja – fenomen srpske kulture, sindrom srpske kulture. On to, barem jednom svojom stranom, kao simptom, i jeste. On je književna činjenica, tvorevina srpske kulture, srpske poezije, koja ga je kao činjenicu stvarnosti nametnula svetu života. Ali to ne znači da kosovski zavet, i ukoliko se, odista, da govoriti o strukturnoj istovetnosti nagona i zaveta, ne oblikuje srpsku kulturu, bilo kako, naknadno, ili unapred, kao nešto što joj je svojstveno, i da ona, na neki način, nije bila tvorevina kosovskog zaveta pre istorijskog događanja zaveta na Kosovu. I pre Kosova se moralo živeti Milošem, prazavetnom figurom, da bi se uopšte moglo živeti u slobodi.

U *Gorskom vijencu* je otelovljen obrazac na koji kosovski zavet deluje kao strukturno odredište, jezgro, samo središte, strukturni obrazac srpske kulture, srpskog duha, postojanja. U Crnoj gori je teško razlučiti, ako je ikako i moguće, obrazac življenja i mišljenja. Model življenja i model mišljenja su, reklo bi se, nerazdvojivi. Kažem teško je razlučiti zato što je kod Crnogoraca (onih koji znaju da su Srbi i onih koji su na to zaboravili) nerazlučivost mišljenja i življenja, po pravilu, teatralizovana. Crnogorci življenje pretvaraju u brehtovsko prikazivanje življenja, u teatarsku scenu življenja. Življenje i

mišljenje se pretvaraju u javni diskurs sveta života, u citate onoga što bi, pod određenim uslovima, moglo biti, ili postati, sam život, življenje kao mišljenje. Ovo citiranje „života“ pokadšto se ne razlikuje od sirovog života, recimo, onakvog kako je artikulisan, citiran u *Gorskom vijencu*. Nije ga ni moguće shvatiti kao citat. Svakako ne u *Gorskom vijencu*, i to zbog Njegoševe vere u kosovski zavet. To se, doduše, može objasniti i na drugačiji način. Ovde je važno da je teatralizacija nerazlučivosti življenja i mišljenja, življenja i citiranja življenja, deo stvarne scene života i, u isti mah, deo nedovršenog procesa sublimacije elemenata te scene života u fenomene kulture. U *Gorskom vijencu* se taj proces završava. Njegovi tragovi se, ipak, i kad su obrisani, raspoznaju u Njegoševom tekstu, u strukturi tog teksta. Zato je *Gorski vijenac*, ne samo kao strukturno odredište kosovskog zaveta, nego i kao složeni proces nastajanja teksta, središte i strukturni obrazac srpske kulture, srpske književnosti. (O tome sam posebno govorio u knjizi *Zduhač, Psihoanaliza teksta*, 1990.)

Kosovski zavet je, prema *Gorskom vijencu*, odredište srpske kulture, njenog delovanja. U skladu s dvostrukom obaveznošću, on je, ujedno, diskurs te kulture, i obrazac po kojem se ona oblikuje. Kosovski zavet se nalazi na početku i na kraju strukturacije srpske kulture, uobrazilje koja, zajedno sa simboličkim i realnim, pothranjuje i proizvodi diskurs srpske kulture i u njemu nalog kosovskog zaveta da (u življenju, u konkretnoj egzistenciji) bude što ne može biti. Ne treba ni pominjati da se diskurs suštine, i to kao nešto drugo sebe samog, kao nešto drugo suštine, ali i konkretne egzistencije, može ispoljiti samo u elementima koji je predstavljaju u kojima se ona naznačuje, na osnovu koje o njoj možemo govoriti, i kao diskurs tih elemenata, pokušaja da se iskaže suština, neiskazivo, nemoguće. Drugačije taj diskurs nije ni moguć. Kad je reč o *Gorskom vijencu* diskurs suštine se ispoljava kao niz diskursa povesnog duha događanja sveta života, kao nemogući

diskurs suštine onoga što život jeste i onoga što se predstavlja, prikazuje kao ono što život jeste. Diskurs suštine u *Gorskom vijencu* se ispoljava kao diskurs nemogućeg i nemogući diskurs. Faktički, ne ispoljava se, sem kao mogućnost. Kao nemogući diskurs on nadilazi povesni duh sveta života, sublimiše ga u kosovski zavet, pre svega zato što je, u isti mah, i nemogući diskurs zaveta. To dvojstvo se, doduše, da shvatiti kao svojstvo sveta života, onoga što mu strukturno pripada, i onoga što je imanentno živom. To dvojstvo je zato moguće shvatiti kao nedostupnost stvari, ali i kao njenu dostupnost, „svejeres“. (Tako Ernst Jinger razumeva dvojstvo sveta i njegovih sistema.) Kod Njegoša je to dvojstvo moguće shvatiti kao mogućnost nemogućeg, kao neophodnost bivanja nemogućeg u konkretnoj egzistenciji i u povesnom duhu. Da li i u citiranju povesnog duha, eventualno, u citiranju življenja Milošem?

Nalog da bude što ne može biti (*Neka bude što biti ne može!*), i kad ga shvatimo kao neku vrstu nadontološke odluke da se bude apsolutna punoća, da se bude uprkos svemu, uprkos nespoznatljivom sebi, valja shvatiti i kao izraz kolektivnog osećanja, koje je uvek tu i koje se pojavljuje na ivici uzajamnosti opstanka jedinice i zajednice. Andrić veli da je Njegoš izraz našeg najdubljeg kolektivnog osećanja zato što su pod devizom: *Neka bude što biti ne može!*, „vođene sve naše borbe za oslobođenje“. No te borbe ne bi mogle biti vođene da ova deviza nije i deviza našeg samorazumevanja, opstajanja, sa njima i našeg razumevanja postojanja. U isto vreme, Njegošev stih: *Neka bude što biti ne može!* naš je delfski nalog, zapravo, Njegošev i narodni nalog koji probija granice delfskog naloga, nadilazi ciljeve i smisao brige o sebi kao rezultata delfskog naloga. Nalog kosovskog zaveta pokazuje da bi kosovski zavet, kao nemoguće, morao biti i ono što je u svetu života zabranjeno ljudskom biću (nemoguće je zabranjeno). Nije zabranjeno hrišćaninu, ni kao realno. (Sledstveno Lakanu u pitanju je realno što se opire simbolizaciji, što

ne dospeva u jezik /nije jeziku ni dostupno/, što, dakle, nije moguće ni kao čisti događaj. I tada je, kao nemoguće, uvek tu, pre događaja, u njemu, posle njega.) Nalog kosovskog zaveta je ono što je u svetu života isključeno iz svakidašnjih manifestacija sveta života i što se skriva iza njih. Praktično, kosovski zavet je, pre no izraz duha srpske kulture, ishodište duha srpske kulture, i to po tome što je njegov nalog (i sam nemoguć izvan sebe samog) suština zaveta, ne zaveta kao takvog, nego kosovskog zaveta, koji se pojavljuje kao pojam kulture i kao pojam koji kultura oblikuje. Istina, zavet kao kosovski zavet, to će reći kao simboličko kod Njegoša funkcioniše u nemogućem realnom, u Njegoševom nemogućem koje treba da bude, koje jeste kao kosovski zavet, kao nadontološka realnost življenja Milošem, kao negativ realnosti u realnosti svakidašnjice.

Pozitiv kosovskog zaveta u svetu života nikad nije čisti otisak negativa tog sveta. Ne odslikava idealno negativ života, ako je on teatralizovan, pretvoren u doksički diskurs. A često jeste. Nije drugačije ni kod Njegoša ukoliko je *Gorski vijenac*, istovremeno, *iz glave (...) cijela naroda* – što u po nečemu jeste – i književna činjenica, otisak teatralizacije negativa života (i glave iz koje potiče), kulture i obećanja smisla zaveta koji je Njegoš tražio u svetu života i koji je našao u poeziji. Našao je u poeziji i smisao brige za sebe. U carstvu poeziji je na nju mogao pristati. Uostalom, u tom carstvu se mogao naći s Milošem, kojim je živeo. Srbima se nalog da bude što ne može biti (da se bude što se ne može biti) – oni su ga već živeli kao egzistencijalni i kulturni nalog – pojavljivao kao nešto što je imanentno životu, ali i kao nešto što oni teatralizuju i kad ga ne razumeju. A često ga nisu razumevali. No to nerazumevanje je bilo samorazumljivo kao nepoznavanje. Nalog da se bude shvatali su kao ono o čemu se ne pita, na šta im je odgovor oduvek već dat. Danas njihovo razumevanje naloga da se bude ograničava evrocentrizam, zapravo, to što ne znaju da li uopšte postoji nešto tako o čemu se ne

pita. Ograničava ga to što je i to o čemu se ne pita ideologizovano. Ovo ne znači da Srbi Njegoševog doba nisu bili svesni nepoznavanja koje zna. Ili, ipak, jesu. Iguman Stefan jeste,

Ako ne stavimo u zagrade sve što zaklanja nalog da se bude nemoguće, da bude nemoguće, moramo pitati: koliko on uopšte može biti nalog svesti i da li može biti njen nalog ukoliko, uprkos svemu, mora biti što biti ne može, ukoliko postoji nalog bez naloga. Ili da to jednostavnije formulišem: šta bi ostalo od ljudskog bića, da li bi ga bilo, ako bi se na sve što se njega tiče mogla primeniti Frojdova formula: „Tamo gde je bilo ono neka nastane Ja“, ako bi postalo čista svest. Kao apsolutno racionalno biće bilo bi i apsolutno predvidljivo. Ne bi ni bilo ljudsko biće. Tada Njegošev nalog da bude što ne može biti ne bi bio razumljiv. U najboljem slučaju, ne bi se razlikovao od stoičkog mišljenja, na primer, od stoičkog shvatanja življenja kao pripreme za smrt. U suštini, ne bi bili mogući ni Njegošev nalog ni stoička briga o sebi. Iz Njegoševog naloga bi nestala *žertva blagorodna*, koja u ljudskoj egzistenciji egzistencijalizuje taj nalog, realno. Nestalo bi i jezgro kosovskog mita: kosovski zavet, jezgro ideje slobode u svetu, smisla opstajanja u svetu, smisla postojanja koji se pojavljuje u zevu između jezika i duhovnih funkcija postojanja. Nestalo bi jezgro kao takvo. Zahvaljujući tome što Ja nikad, bez ostatka, ne može nastati tamo gde je bilo ono, *žertva blagorodna* nije uvek i samo književna, govorna činjenica. Ona pripada jezičkom aparatu, trezoru premetanja ono u Ja, arhivi tragova tog premetanja. I u tom slučaju, ona natkriljuje jezički aparat, koji taj gubitak, svoju nemoć, nadoknađuje jezičkim strategijama, pre svega, figuracijom stvari kao predstave, stvari koju pokušava da predoči. U toj situaciji, razlika, uistinu, može biti jedini konstitutivni element ljudskog bića. Zato kod Njegoša *žertva blagorodna* s bojnih poljana prelazi u *carstvo poezije*, u predstavu koju kultura može da oblikuje, i koju oblikuje. U teatralizovanom životu Crnogorci, Srbi u Crnoj Gori, taj nalog

žive kao književnu činjenicu. Njegoš ga je mislio i živeo u kulturi koja je izraz kosovskog zaveta. Mislio ga je kao što ga je živeo. U tom jedinstvu mitska priča ove žrtve je pripovest po sebi. Poznaju je i epovi drugih evropskih naroda. Istina je i da je Evropa na nju zaboravila zaboravivši na sebe, žrtvujući drugog onom Drugom čije nepostojanje materijalizuje. No ova zamena nije nova. Avram ju je prvi izveo, a Bog (Drugi), navodno, prihvatio kao jednaku istini. I ponudio je kao jednaku stvarnom.

Kosovski zavet, kao jezička činjenica, nije se mogao pojaviti izvan kulturnog obrasca i nezavisno od njegove oblikotvorne funkcije. Nije se mogao pojaviti a da ne bude i činjenica kulture. Rečju, on se ne pojavljuje kao pripovest po sebi. U svetu života – i bez obzira na to što se, i kad je antropološka realnost, pokazuje kao književna činjenica – u sferi imaginarnog, on je strukturisan kao jezik, kao jezička, ili poetska figura, to će reći, kao nesvesna racionalnost, i kad u poeziji, recimo, kod Vaska Pope (*Uspravna zemlja*), funkcioniše kao logos. Racionalnost ne ubija kosovski zavet, ni kad je on književna činjenica. Ona ga ne dokučuje dokraja, i ne doseže do njega. Ubija ga istorijska svest u kojoj se on ponavlja u nečemu drugom, u nekoj manifestaciji sveta života, gde ga fenomenologija zatiče. To ne sprečava kosovski zavet da bude izвориšte životnih motiva, onih koji se vide i onih koji se ne vide – i onih koji se pojavljuju samo u ekstatičkom trenutku. U tom smislu, *Gorski vijenac* je izraz samopoimanja Njegoševog plemena, i Njegoša, u tom ekstatičkom trenutku, i odgovor na pitanje: zašto su Srbi postali zavetnici, zašto jesu zavetnici, zašto je nalog zaveta za njih bezupitan, samorazumljiv? Mogući odgovor je: zato što u istorijskim okolnostima nisu imali drugu mogućnost, ali i zato što nisu mogli izbeći ontološki odgovor, što nisu mogli izbeći bivanje nemogućeg, oksimoronsko mišljenje bivanja nemogućeg. Samopoimanje u žrtvi, u ispunjenju zaveta, u ispunjenju zaveta Miloša Obilića, u simboličkom ispunjenju zaveta, podrazumeva i poistovećenje s nečim

drugim, s nečim što nije zavetnik u svetu, stvor zemaljski, tvorevina sveta života, *trska koja misli*. U kosovskom zavetu Srbi se poistovećuju s nečim drugim u žrtvi u kojoj se i rađaju u svetu života (srpski seljak je jednog sina rađao za sebe, drugog za državu, za žrtvu i jamstvo opstanka, svoga i države, sebe i svog roda), s nečim drugim što su oni s one strane sebe u svetu života. Kosovski zavet, i kad je, naizgled, tek književna činjenica, poetska figura, ne, dakle, mit kao logos, nego mit kao priča, ne nalazi se izvan njih, izvan življenja, posebno, izvan življenja Milošem, ni izvan teatralizacije življenja Milošem, ukoliko tu teatralizaciju možemo shvatiti kao scenu ekstatičnosti zaveta. A kod Srba (i Crnogoraca, dojučerašnjih Srba) u Crnoj Gori, i u njihovoj svakidašnjici tako je možemo shvatiti.

Dvojestvo kosovskog zaveta, njegova nedostupnost u stvarnosti kao onog što jeste i njegova svejeres u mišljenju, svojstveno je i kulturi i njenoj moći oblikovanja. Svojstveno je strukturaciji značenja poetskog i svakog teksta koji upućuje na istorijsko postojanje Srba. *Gorski vijenac* proističe iz života, jezičkog oblikovanja života, govora, izrazite sklonosti srpskog naroda u Crnoj Gori diskursu kao moći, koju, prema Fukou, treba zadobiti. *Gorski vijenac* potiče iz diskursa „koji izazivao poštovanje i strah i kojem se moralo potčiniti, jer je bio vladajući, diskurs koji je izgovaran uz posebna prava i prema zahtevanom ritualu“ (Mišel Fuko) i u njemu dramatisovanog duha istorije i životnog zadatka, iz diskursa kao didaskalija povesnosti života koji se događa kao predstava i kao stvarnost. *Gorski vijenac*, kao životni zadatak, i danas oblikuje život naroda u Crnoj Gori, istina, sve više kao predstavu, ritualnu scenu života. Ne znam, ipak, knjigu čija je oblikotvorna uloga u mišljenju i življenju naroda (i nepismeni Crnogorci su *Gorski vijenac* znali napamet) bila toliko snažna i koja je toliko izraz duha, događaja života tog istog naroda. Srbi, posebno oni iz Crne Gore, živeli su *Gorskim vijencem* onako kako se živi Milošem. U življenju *Gorskim vijencem* oni su ekstatično

živeli kosovskom mišlju, koju nisu poznavali. Poznavali su njenu moć u *Gorskom vijencu*, u nepoznavanju, poznavali su je iz nepoznavanja kosovske misli. Zadatak da tako žive, da tako žive *Gorski vijenac*, Srbi u Crnoj Gori su primali izvan svih hermeneutičkih, poetičkih pravila, u okviru kojih je jedva i zamislivo takvo delovanje jedne knjige. Oni, zapravo, *Gorski vijenac* nisu čitali i nisu razumevali kao knjigu (očevidno je to i u najmanjoj egzistencijalnoj krizi koju su razumevali iz *Gorskog vijenca* kao šifarnika postojanja), nisu ga tumačili ni kao životni nalog, kao nalog jezika, koji, takođe, nije mogao nastati izvan kulture, nezavisno od nje, od uobličavanja životnih pojava koje ona nameće. Živeli su ga, čitali kao misao koja je sâmno življenje, zavet pre svake misli i pre svakog zaveta, kao samorazumevanje koje tek treba da se pojavi kao samorazumevanje, koje je, zapravo, u *Gorskom vijencu* dovršeno i koje se, istovremeno, nastavljalo u životu. S jedne strane, ta misao i taj zavet se raskrivaju kao istina, kao istina u Njegoševim rečima, Njegoševa istina, i kao istina Njegoševih reči. S druge strane, ta misao i taj zavet se, budući poseban način delovanja kulture, jezik tog posebnog načina delovanja kulture, može u prošlost pratiti do osnova nagonskog života, do samog prvotnog umeća i prvotnog umeća saznavanja sebe. O tom prvotnom se i radi u dvojstvu strukturne uzajamnosti kosovskog zaveta, na jednoj strani kulture i na drugoj strani *Gorskog vijenca* kao događaja života, prvog, izvornog događaja.

KOSOVSKI ZAVET – TRADICIJA

Kosovski zavet je prema srpskoj poeziji shvaćen kao nešto prirodno, samorazumljivo, neodvojivo od tradicije, kao nešto što joj je svojstveno. Srpska poezija ga, i kad se ispoljava kao fenomen sveta života, prisvaja kao ono

što joj, na neki način, oduvek pripada, u čemu se ona nalazi i održava, po čemu ona jeste. U srpskoj tradiciji koju oblikuju književne činjenice, poetski diskurs kosovski zavet zato deluje i kao imaginarna stvarnost. On je književna stvarnost, stvarnost pesničkog diskursa u svetu života. Kad nije čisti događaj života, on se drugačije ne može ni pojaviti u svetu života. To ne znači da kosovski zavet u srpskoj tradiciji ne deluje i kao nešto što joj je spoljašnje, kao nešto drugo od nje. Prema tome, tradicija čije je središte kosovski zavet, u isti mah, može biti prisna društvu koje ovaj zavet strukturise, ili izazivati otpor društva koje, s nekog razloga, taj zavet ne ucelinjuje u sebe. Odnos tradicije i društva je promenljiv. Promenljiva je i antropološka stvarnost u kojoj se taj odnos uspostavlja. Ne treba, međutim, prevideti da taj odnos određuje mesto tačke gledanja u tradiciji ili u društvu; određuju ga njihove norme. Sam pojam tradicije je promenljiv i u poetici. To ne pretpostavlja da je sa njim promenljivo i strukturno središte same tradicije, poetike, iako je nepostojano. Jasno je, to nije potrebno posebno naglašavati, da tradicija nije bila prisna društvu u državi kneza Lazara na način na koji je mogla biti i na koji je bila prisna, na primer, u državi čije je institucije Njegoš, koji je živeo i mislio kosovsku misao, tek počeo da stvara i koje su morale biti okrenute tradiciji? Da li tradicija uopšte može biti prisna društvu koje svoju budućnost vezuje za moć ustanova što ih je ono stvorilo s određenim ciljem, sa svim njemu svojstvenim ograničenjima, i na račun normi tradicije? Sve te ustanove, sem toga što su čuvari moralno-socijalnih normi tog društva, i njegovi utopijski projekti ideje prirodnosti, proizvod su zebnje tog društva, koju izaziva njegovo obrazovno načelo, recimo, rizik koji generiše tehnika (filosofija ga nije previdela), ili nestrpljivost kao gradivno načelo savremenog društva. Za razumevanje statusa kosovskog zaveta, njegove moći u tim društvima je važno razabrati da li ta društva u sebi, nezavisno od moći znanja koja u njima preovlađuje, koja bi trebalo da određuje i status kosovskog

zaveta, nekako ostaju vezana za tradiciju (to posebno važi za savremena postistorijska društva), za ustanove tradicije i kad ih odbacuju, ili za svet spoljašnjih činjenica tih ustanova.

Za razumevanje moći kosovskog zaveta i njenog mesta u tradiciji najpre treba uzeti u obzir da, kako to tvrdi Mišel Fuko, „Moć nije monolitna“. Da li je, nužno, i disperzivna? Da li baš nijedna moć nije monolitna? Može li biti moć a da ne bude monolitna i kad zavisi od promenljivosti tradicije? Za moć znanja se može reći da nije monolitna, ako ni zbog čega drugog ono stoga što je znanje promenljivo, nepotpuno, što njegovu moć posreduje neko, nešto drugo, neki subjekt koji se u nju upisuje, koga ona uspostavlja. Moć kosovskog zaveta, kao moć realnog, ukoliko je moguća kao moć, ne posreduje ništa. U svetu života ona se ispoljava u simboličkim, imaginarnim formama, u subjektu koji se identifikuje s njim, koji se, ni tada, ne nalazi na mestu na kojem se nalazi i koji ne zna da zna. To ne znači da se ona u svemu razlikuje, na primer, od moći znanja, da manifestacije ovih moći nemaju nešto zajedničko. Moć znanja, poznato je, ne može kontrolisati sve u stvarnosti, ponajmanje svet života, ono što je tom svetu najunutrašnjije. Nije u stanju ni da dopre do same prirode sveta života. Ne kontroliše njegovu nesvesnu racionalnost. Reklo bi se da to ne može ni moć kosovskog zaveta, da se to ne nalazi na njenom horizontu. Moć kosovskog zaveta se ne pokazuje u spoljašnjosti drugačije do kao neuhvatljivi ekstatični trenutak, kao trenutak pojave prirodnosti o kojoj moć znanja ne zna ništa pouzdano, ni kad je, eventualno, priznaje kao vrstu transcendentne stvarnosti, kad je transcendiru u ovostranost, u realnost kulture i kao činjenicu kulture (kao što bi to učinio arhajski čovek), ili kad je transcendiru u onostranost (kao što bi to učinio čovek koji „poznaje“, misli da poznaje onostranost). Odnos moći znanja, veli Fuko (ne kaže i odnos prema čemu, sa čim), nikad nije postojan. Menja se i zato što se menja ono na šta se odnosi, predmet odnosa, što je i sam odnos

moći znanja promenljiv. Menja se i zato što nije dat jednom zauvek, što ga određuje druga moć, ona što tek treba da se pojavi, i ona koju samo imenujemo kao moć, za koju pretpostavljamo da je moć, recimo, da je moć kosovskog zaveta, budući da je poznajemo, možda je tačnije reći, istražujemo (ovde, u ovoj raspravi) kao prevashodno književnu činjenicu, kao stvarnost primisli, imaginarnog. (Doduše, ova stvarnost je moguća samo u čvoru sa stvarnošću simboličkog i realnog, u svetu života.)

Kosovski zavet kao književnu činjenicu moguće je razumeti sa stanovišta koje ta književna činjenica strateški podrazumeva i sama uspostavlja, s kojega se ona može razumeti kao autonomna književna činjenica i kao književna činjenica sveta života, istorijskog konteksta. To znači da kosovski zavet kao književnu činjenicu razumevamo iz perspektive moći (poetske, društvene, antropološke) u kojoj je i po kojoj je ona činjenica. U pitanju je raznorodna, različito shvaćena moć društva. Ta moć, pretpostavimo da je reč o političkoj moći, uvek u književnoj činjenici raskriva i ono u čemu je i po čemu je ona autonomna u odnosu na političku normu, na druga ideološka pravila. Jasno je da stanovište koje podrazumeva moć kosovskog zaveta (onostrana ili obostrana), na primer, kod Njegoša ne može biti isto kao stanovište koje podrazumeva moć kosovskog zaveta kod Jakšića, Disa, Dučića, Pope... Kod Njegoša (*Gorski vijenac*) ona je inscenirana kao predmet mišljenja, življenja, pevanja, kao najunutrašnjije u pesniku i njegovom duhu, kod Đure Jakšića („Kosovo“), kao ekstatični momenat u svetu života romanizovanog događaja na Kosovu, kod Pope („Kosovo polje“) kao (re)teritorijalizacija poetskog (i u njemu istorijskog, metafizičkog) prostora događaja (pre)uznačenja događaja koji se oduvek već dogodio i koji je ishodište (pre)uznačenja stvarnosti teritorije, bilo koje stvarnosti, kao stvarnosti teritorije i vremena događaja, kao svake druge stvarnosti. U svim tim slučajevima, kod svih pesnika koje sam pomenuo, moć kosovskog zaveta sadrži

tradicija. Ona upućuje na onostranost i ovostranost moći kosovskog zaveta. Tradicija tu moć, uvek različito i, kao kod Pope, u toj razlici na isti način, prenosi u stvarnost. Moć, metafizička moć, kosovskog zaveta sadrži i pamćenje stvarnosti, iz koje ova moć nikada nije izbrisana. Promena (jedne) stvarnosti u (drugoj) stvarnosti, istina je, podrazumeva brisanje ne samo minule, nego i svake stvarnosti. U neku ruku, pesnička stvarnost briše i ponovo stvara, postavlja sve što je pripadalo stvarnoj stvarnosti, čistom događaju. Pesnička stvarnost i zadržava sve što je izbrisano. Zadržavaju ga tragovi brisanja. Zadržano je u tragovima brisanja. Taj proces je poznat u pisanju, ne samo u ispravkama, nego u samom procesu pisanja, koji nikad nije potpuno lišen automatizma. Poznaju ga, ovako ili onako (o tome sam više govorio u *Paranomiji pisanja*, www.radomankordic.com), pisci koje je incident pisanja zanimao, ili traumatizovao. Pomenuću Tomasa Bernharda. On je izričit: „...to što stavljam na papir, to je *izbrisano*“ (*Brisanje, raspad*). Izbrisano je na jednoj strani da bi bilo sačuvano na drugoj, da bi, prema Lakanu, bilo sačuvano kao trag brisanja, ožiljak traumatizma pisanja.

Traumatizam brisanja/pisanja, pisanja koje je brisanje, geografija obrisanih tragova tradicije, povesnosti, moći zaveta ispisuje se u „Kosovu polju“ Vaska Pope kao pisanje/brisanje onostranosti, kao teritorijalizacija onostranosti kosovskog zaveta. Taj, naizgled, preokret u pisanju (preokret onostranosti u ovostranost i obratno), u postojanju, čuva ono što je formalno sklonjeno iz opsega pisma kao sistema pravila (i bez čega pismo ne bi ni postojalo), sveta života, kojemu to što je sklonjeno, na izvestan način, pripada. Ostaje u njemu kao odsutno. Vezivno tkivo moći kosovskog zaveta, onostranosti u ovostranosti, u običnosti onoga što postoji nakon svih brisanja (*Polje kao i svako*, što, zapravo, znači: *Polje kao nijedno*), u ovoj pesmi čini pojava tradicije u viđenju stvari, u viđenju stvari koja bi trebalo da bude prava jedna jedina stvar. (Kosovo bi trebalo da bude polje, ono što jeste:

Dlan i po zelenila, što jeste svako polje, i jedinstveno polje: *Polje kao nijedno*.) Reč je o tradiciji koju je istorija, beležeći je, obrisala u stvarnosti, u onome što je uvek tu. Međutim, zajedno s brisanjem ona se nazire u odsjaju ili zatamnjenosti, samorazumljivosti njenog opstajanja u tome što je uvek tu (*Polje kao i svako*), i koje više nije to što je uvek tu, koje uopšte nije ono što je tu. Opažanje transcendirira to što je tu u nešto sasvim drugo (*Polje kao nijedno*). Sada više nije moguće prevideti da se to što je uvek tu, ako se i ne vidi, oksimoronski nazire kao nešto drugo, sasvim drugo samorazumljivog opstajanja tradicije, onog što je tu (*Polje kao nijedno*). Promena se nazire i u tradiciji, koja je i sama promenljiva, proizvod nepostojane, promenljive moći, promenljivosti stanovišta, što se, s različitih razloga, nameće subjektu i primaocu pesme i s kojega se i Popina pesma „Kosovo polje“, artikulacija kosovskog zaveta u njoj, mora čitati.

Polje kao i svako postaje, naoko, jednostavnim obrtom u procesu figuracije, zapisivanja kosovskog zaveta, rada pesme, zahvaljujući investiranju opažaja, ili običnom poetskom postupku, *Polje kao nijedno* i tek tada, uz pomoć tog obrta: polje nad kojim je nebo i pod kojim je nebo (*Nad njim nebo / Pod njim nebo*), polje nad kojim je i pod kojim je nemoguće, sveprisutnost kosovskog zaveta, polje koje jeste i koje nije polje zaveta. Kosovo polje postaje polje transcendencije, i, kao zapis zaveta, transcendentne stvarnosti, transcendentno polje. Ovostranost u zavetnom obrtanju postaje onostranost, nestaje u onostranosti, nestaje u kosovskom zavetu koji se drukčije, sem kao nešto drugo sebe samog u simboličkom, i ne pojavljuje u svetu života. *Polje kao nijedno*, ono što nije i jeste uvek tu, čini da *Polje kao i svako*, ako je to polje Kosovo polje, postaje simboličko u kojem jesmo čim jesmo. Postaje simboličko kosovskog zaveta, sam kosovski zavet. U njemu, i u svetu života tog polja, jesmo čim jesmo. To kako na Kosovu jesmo kao u zavetu nije dostupno fenomenološkom opisu. Pokazalo bi se to u fenomenološkom

opisu Popinog Kosova polja, ne bi trebalo da mu bude i skriveno. Nedo-
 stupno mu je to da nismo i da moramo biti (u suštini, to zahteva i fenomenološki nalog: prema stvarima, kod Pope: prema suštini skrivenoj u nama, prema kosovskom zavetu), da moramo čitati, odgonetnuti *Tajna slova rasuta po polju*, tajna slova kosovskog zaveta upisanog u povest, u stvari, u nas same. Moramo čuti kako ih prirodno čita samo simboličko, ime, označitelj imena, ime pre imena, kos. (*Kos naglas čita* kao da čita, u Popinoj pesmi i čita, sâmo simboličko, kao da se čita sâmo simboličko.) Moramo čuti objavu zaveta između neba i zemlje, na Kosovu, moramo čuti zavet s neba nad (Kosovo) poljem i iz neba pod (Kosovo) poljem.

Vezivno tkivo moći kosovskog zaveta ne opstaje samo u simboličkom. Sadržano je, čuva se i u živoj tradiciji, u poetskoj tradiciji, čak, u načinu sklapanja stiha, u tradiciji koja se, recimo, kao diskurs nacionalne istorije, prepoznaje ili ne priznaje u zapisima, u neposrednom iskustvu i potrebama sveta života. U svakom slučaju, svaki od tih oblika opstajanja moći kosovskog zaveta u svetu života proizvodi napetost u pevanju, u figuraciji stvarnosti. U pesmi Milana Rakića „Na Gazi Mestanu“ dramsku napetost proizvodi nacionalna istorija, povesnost i odnos prema njoj, onaj iz vremena Kosovskog boja i onaj iz vremena Milana Rakića, iz vremena sumnje da nešto jesmo: *Danas nama kažu, deci ovog veka, / Da smo nedostojni istorije naše /.../ Dobra zemljo moja, lažu!...* Ili ne lažu, uprkos tome što istorijska svest o Kosovu, njeno upisivanje u tradiciju, u bilo kojem obliku, ne prestaje da traje. Istorijska svet o Kosovu se održava i u prekidima tradicije, zahvaljujući tim prekidima. Dimitrije Bogdanović veli da traje „već od same bitke 1389.“ Kako, s prekidima, bez prekida? To trajanje je inscenirano i u Rakićevoj pesmi, dakako, u kontekstu kojem je ona nastala. U neku ruku, pesma „Na Gazi Mestanu“, Rakićev je odgovor na sumnje u trajanje kosovskog zaveta, u prekide tog trajanja. I sama je prekid u tom trajanju. Ujedno, ona je izraz

trajanja i obnove, drame istorijskog pamćenja. Istina, granice između mit-skog, istorijskog pamćenja i pamćenja na kojem, među ostalim, počiva interakcija, svesna ili nesvesna, između poetskih diktuma u različitim vremenima nisu uvek jasne. Nisu ni moguće bez obzira na vreme. Unutrašnja veza (i kad je politizovana) između diktuma, poetskih i sveta života: *Bolje mi bi pohvalna smrt / negoli sa porugom život* (Patrijarh Danilo III, „Ispovest mrtvog kneza Lazara“), *Ja ću život dati, otadžbino moja, / Znajući šta dajem i zašto ga dajem* (Rakić, „Na Gazi Mestanu“), *Bolje grob nego rob* (demonstracije 27. marta 1941), popunjava praznine istorijske svesti, ali i sveta života. Da bi to bilo moguće diktum mora biti subjektivizovan. Rakić to i čini baš kao i Patrijarh Danilo III i, kako to, u neku ruku, performativno čine demonstranti 27. marta 1941. Narušenu vezu s istorijskim događajem, s istorijskom prošlošću, takođe u okviru istorije, istorijske svesti, Rakić uspostavlja po pravilima nužnosti subjektivizacije istorijske svesti: *Jer pre nas ni polja ni krševi goli / Ne mogoše nikom svesnu ljubav dati!*. Narušenu vezu Rakić uspostavlja primanjem na sebe onoga što jeste.

Potrebu za tradicijom, ustanove tradicije i društva, bez obzira na to što se mogu potpuno promeniti, izmisliti, održavaju (ako ne drugačije, kao trag) elementi tih ustanova, oni koje društvo odbacuje ili krivotvori (recimo, kad izmišlja tradiciju), i oni koji društvu prisno pripadaju, koji su strukturni elementi društva. U takve elemente spada i kosovski zavet. Razumljivo je onda što ga srpsko društvo razumeva kao ono što mu oduvek pripada, što ga čini, u čemu ono nalazi sebe. Tako bi trebalo zaključiti prema mestu tog zaveta u poeziji, ulozi poezije u njemu i mišljenju pesnika o toj ulozi, o obaveznosti Kosova i u svakidašnjem diskursu. „...Kosovo nikad neće prestati da bude srpsko dok je srpskih pesnika. Oni koji još nisu o Kosovu zapevali, kao da nisu ni propevali“, veli Milovan Vitezović. Naravno, nije baš tako. Ne mora ni biti tako. O Kosovu, o njegovoj prisutnosti, moguće je i ćutati u uznesenju.

Mogućno je i da onaj ko nije o Kosovu zapevao kosovski zavet oseća kao nešto što mu pripada, uprkos tome što on o tome nema racionalnu predstavu, što ne zna da to zna. Mogućno je tvrditi i da je takav odnos prema kosovskom zavetu, naprosto, proizvod arhajske svesti. Mogućno je tvrditi i da pripadnost kosovskom zavetu povezuje pevanje s arhajskom svešću. Nešto slično se danas i tvrdi. Savremeno srpsko društvo odbacuje plemenski duh, duh provincijalizma, zbog navodne njegove zatvorenosti, krivotvori njegovu prirodu, optuživši ga za duh učmalosti, iako se njegovi mehanizmi samoodbrane ne razlikuju, i nemaju drukčiji cilj, od mehanizama samoodbrane društva (modernog društva; model tog društva su zapadna društva) koje zazire od plemenskog duha iz kojega je, bilo kako, neka bude, i kao njegova negacija, nastalo. U rizičnom društvu se, na primer, može prepoznati prisustvo kosovskog zaveta, negativa tog zaveta, u kojem ono prepoznaje opasnost za svoj opstanak. Bilo kakvo prisustvo kosovskog zaveta u društvu predstavlja rizik zato što ovaj zavet podrazumeva žrtvu, i žrtvu samog društva, iako je ono, navodno, sve učinilo da se oslobodi obaveznosti žrtvovanja. No s prisustvom žrtve zavet podrazumeva i rođenje u utopijskom boljem svetu. U svakom slučaju, prisustvo kosovskog zaveta, i kao prisustvo odsustva kosovskog zaveta, nagoni društvo da se suoči sa „nesigurnostima i opstrukcijama samo-proizvedene budućnosti“ i kad „više nije određeno religijom, tradicijom ili nadmoćnošću sile prirode“, odnosno, kad je „izgubilo i veru u spasiteljska dejstva utopije“ (Ulrih Bek), ili kad je nestrpljivo, kao savremeno društvo, da dosegne privremene ciljeve kao trajne. Društvo uvek zaboravlja na svoju privremenost, na to da njegovu spasiteljsku utopiju održava prisnost s tradicijom koju potiskuje.

Kosovski zavet je moguće razumeti i kao spasiteljsku utopiju, kao eshatološku osnovu srpskog mišljenja. On, zapravo, tako i funkcioniše. I ne prestaje da tako funkcioniše. Međutim, uporedo sa spasiteljskom utopijom u

njemu funkcioniše i distopija. Ljudskom biću nije data pouzdana sigurnost. Ono i ne veruje u nju. Štaviše, ono je izloženo neprekidnom riziku. I kosovski zavet izlaže čoveka riziku. Ali taj rizik je vanvremen. Zbog te vanvremenosti Ulrich Bek misli da bi rizik mogao biti nepodesan za karakterisanje neke epohe. Rizik kojemu je kosovski zavet izložio društvo srednjovekovne Srbije, društvo u kneževini kneza Lazara, može zato biti nepodesan za karakterisanje savremenog srpskog društva. U svakom slučaju, reč je o drugoj vrsti rizika kojemu, eventualno, kosovski zavet izlaže savremeno društvo. No, rizik je star koliko i čovečanstvo. (To tvrdi Ulrich Bek.) On je toliko star i kad je drugačiji. Praktično, kosovski zavet zajedno s rizikom određuje i savremeno srpsko društvo, njegove ustanove, njegovu kulturu, njegov odnos prema tradiciji i njegov odnos prema takozvanim modernim društvima.

KOSOVSKI MIT

U raspravama, i u učenijim, ponekad se ne pravi razlika između kosovskog mita, kosovskog zaveta i kosovske misli. I imaju nešto zajedničko. U svima se misli isto, i, u nekoj meri, na isti način. Pritom tu nemam u vidu povեսno središte koje im je zajedničko, istorijsku realnost koju podrazumevaju (na šta se, eventualno, oslanjaju pisci tih rasprava), nego nesvesne logičke operacije, koje se razaznaju u načinu konstituisanja kosovskog mita i kosovske misli i u načinu pojavljivanja kosovskog zaveta, kao nemogućeg, u kosovskom mitu i kosovskoj misli – u čvoru sa simboličkim i imaginarnim. Iste te operacije se razaznaju u nastajanju i upotrebi metafore Kosovo, stalno novog označitelja Kosovo. On obuhvata, ujedinjuje kosovski mit kao svetu priču, kosovski zavet kao logos i kosovsku misao kao epistemu, ili doksu, zavisno već od upotrebe i književne ili refleksivne forme. Kod Njegoša je u

Gorskom vijencu reč o epistemi, u epskoj poeziji, uglavnom, o doksi. Izgleda, ipak, da kosovska misao, barem na prvi pogled, ne spada sasvim, ili uopšte ne spada, u ovu shemu. Ona bi, po definiciji, kao i svaka misao, morala biti, i jeste, racionalna, misao koja sebe misli, koja iz istorije srpskog mišljenja misli istoriju mišljenja. Ali to ne znači da ne može biti i nesvesno motivisana, pogotovu kad je reč o mišljenju u književnosti i mišljenju književnosti. Suštinski nije drugačije ni sa filozofskim mišljenjem. Psihoanaliza je u to uverena. I pokazala je to.

Pomenuti elementi označitelja Kosovo (kao mit i metafora) pokazuju na susret svesnog i nesvesnog, poznatog i nepoznatog, onog što mislimo da poznajemo, onog što ne poznajemo i što ne poznajemo da poznajemo. U epskoj poeziji je to jasno. Iza ponavljanja slika, citata, stalnih epiteta, koji formalno svedoče o poznavanju, ustaljenoj interakciji, objedinjavanju doživljaja i opisa slike sveta, krije se nepoznavanje strukturne funkcije kosovskog zaveta. Ova funkcija se nalazi i u temelju svega što nam kosovski mit, kosovski zavet i kosovska misao otkrivaju, na šta nas upućuju, zajedno ili pojedinačno, i što zahteva da bude raskriveno. I to nije slučajno ako kosovski mit i kosovska misao, zaista, žive u jeziku. Arnold Gelen bi rekao da žive u „međusvijetu jezika“. Žive u međusvetu sveta života i konkretne egzistencije, egzistencije kao incidenta. U jeziku se, u međusvetu jezika, u zevu jezika, kao ono što ne može da se artikuliše – u prostoru koji još ne pripada jeziku, koji on nije artikulisao – nalazi i kosovski zavet. Tako je u poeziji, srpskoj dakako. Nalazi se u čvoru realnog, simboličkog i imaginarnog, u ovom slučaju, u stalno novom označitelju Kosovo, u mitu o (označitelju) Kosovu. Mogućno je tvrditi da je mit o Kosovu, zapravo, mit o označitelju Kosovo. Tek takav mit pripoveda o „pripovesti po sebi“, jeste pripovest po sebi. To ne znači da su iz te pripovesti iščeznuli konkretni čovek i konkretna stvarnost. Doduše, konkretni čovek može biti sveden na bilo kakvu funkciju. U

pesmama iz Kosovskog ciklusa Miloš Obilić je, naizgled, sveden na funkciju mitskog junaka koji ubija zmaja, koji čini nemoguće da bi oslobodio svoj narod. No ova shema, i sve slične sheme, uvek su kontekstualizovane, pretvorene u element priče.

Zmajoubicu iz bajki i Miloša Obilića povezuju samo shema i funkcije priče i to kad se čitaju kao univerzalni elementi priče, kad se bajka o zmajoubici razume kao model univerzalne priče. U različitim tekstovima se elementi priče i njihova upotreba u pripovedanju razlikuju. Priča o Milošu nije proizvod mešavine fikcije i moguće realnosti. Istorizovana je, upojedinjena, individualizovana uprkos svemu. Istorizovan je kosovski zavet. Motiv podviga zmajoubice može biti povratak izgubljenih, otetih povlastica, prava koja junaku po rođenju pripadaju, itd. Miloš, u suštini, nema potrebu, niti se to od njega očekuje, da dokazuje svoje junaštvo. Ništa mu nije oduzeto. Ništa on svojim podvigom (ni laž Vuka Brankovića, problem časti) ne dokazuje što već nije dokazano. Sve je već sadržano u kosovskom zavetu. Ubistvo turskog cara, mada izgleda kao vrsta demonstracije junaštva, ispoljavanje je i jamstvo istine onoga što Njegoš naziva življenje Milošem, što je istina egzistencije. Nešto slično kaže i Jovan Hadžić: *...spomen Miloša greje i / U srcu roda čuva. To će / Srbijima podići slavu i čest* („Oda mome rodu“). Slavu i čest će im podići življenje Milošem, čuvanje Miloša u *srcu*, boravak, opstajanje Miloša, zapravo kosovskog zaveta, u konkretnoj egzistenciji. To ne znači da, u isto vreme, s ove strane metafizičkog smisla življenja Milošem, Miloš nije osvjetnik, zaštitnik časti i imena. Kod Lukijana Mušickog jeste: *Junak ne trpi podlu ljagu* („Na Vidovdan“). Epski junak je često, ako ne i uvek, osvjetnik i zaštitnik svoje časti. Ali osveta može biti i proizvod izmišljene, naknadno stvorene tradicije. Mušicki je povezuje s prvenstvenim ciljem Miloša Obilića: *Sveg srpskog roda; prsi mu s' volnuju, / U duhu raste namera gigantska / Junak ne trpi podlu ljagu*. Kosovski zavet zapravo, ne

trpi podlu ljagu. To bi trebalo da znaju svi koji o njemu odlučuju, koji u ime njega delaju. Mušicki spaja dve tradicije pevanja, tradiciju osvete junaka i osvete povesnog događaja koji je povezan s tim junakom. Miloševa osveta, ne samo u epskoj poeziji, postaje osveta Kosova, sveta priča Kosova, jedinstvena sveta priča, stalna i neupitna obaveza Srba: *Da Kosovo večno svete* (Stevan Kaćanski, „Grahov Laz“), *srešćemo se na Kosovu / mjestu osvete!* (Ljubomir P. Nenandović, „Amanet s neba“). Priča o Miloševom ubistvu Murata, bajkovita priča o zmajoubistvu, sveta priča srpskog naroda, zato je pre no što je priča o osveti Vuku Brankoviću, priča o mogućoj inscenaciji kosovskog zaveta. Iz čistoće zaveta proizilazi Miloševo pravo i obaveza na osvetu Vuku Brankoviću, kao obaveza i pravo na istinu. Problem je u tome što je Obilićeva osveta predujmljena u Brankovićevoj laži. Da bi raskrio istinu zaveta u laži, koja može biti uslov istine, Obilić kaže da će anti-junaka Vuka Brankovića vezati za koplje: *Kao žena kudelj' uz preslicu* („Slavu slavi srpski knez Lazare“) i nositi u polje Kosovo, na mesto istine onoga što jeste, tamo gde se istina – na prostoru koje koplje obeležava kao centar sveta, eventualno, kao frejdovski falusni simbol, junački diskurs – i može naći. Ništa od toga ne pripada diskursu antijunaka, i ne može se pojaviti u kosovskom zavetu, sem kao nešto sasvim drugo.

Miloševo ubistvo Murata podrazumeva i ličnu žrtvu. Reč je pritom o žrtvi koja je imanentna životu i, sasvim sigurno, jednom načinu življenja, ispunjenju jednog života: Reč je o žrtvi *blagorodnog čuvstva*, (*Gorski Vije-nac*), o žrtvi u kojoj se ispoljava suština življenja, i koja je izraz načina življenja. Gotovo u svim srpskim epskim pesmama u kojima se pominje, opisuje Miloševo ubistva Murata, njegov odlazak na Kosovo, pominje se, i to kao nešto samorazumljivo, da Miloš na Kosovo ide da pogine (*evo t' idem poginuti, dušo, / u taboru čestitoga kneza*; „Kosovka devojka“). Lako je zapaziti da je ta pogibija, u isti mah, događaj života i žrtva tog života. Istina, Miloš

Obilić nije po tome izuzetak u srpskoj epskoj poeziji. Tako govore i drugi kosovski junaci. U pitanju je opšte stanje duha, duha žertvenosti. Gotovo na potpuno isti način ta žrtva je shvaćena i u umetničkoj lirskoj poeziji o Kosovu. Svi, i kosovski junaci i pesnici Kosova, žrtve, dvostruko su obavezani: jedni življenju drugi pevanju (pevanju koje je življenje, stanovanje na zemlji). Život svakog od kosovskih junaka je dvostruko obavezan cilju kojemu je život imanentan. Sve ih, na kraju, ili na prvom mestu, i naročito pesnike, dvostruko obavezuje bela metafora Kosovo kao događaj i žrtva života, događaj i žrtva pisanja kao zamene zaveta. Svi kosovski junaci sa Kosovom, moglo bi se reći, žrtve su, u ovostranosti, obaveze zaveta. Kosovo kao metafora podrazumeva žrtvu. I samo je žrtva jezičke sinhronije, istorijskog značenja Boja na Kosovu, označenja trenutka metaforizacije. I zavet pretpostavlja tu žrtvu, zato što pretpostavlja simboličko. Žrtva je, naizgled, neupitna. Po tome, a o nužnost, i nije žrtva, sem s ove strane istorije, konteksta pesničkog viđenja žertvenosti. Naime, moglo bi se reći da je metafora Kosovo postistorijska činjenica, da pevači/pesnici svojim kosovskim junacima pripisuju ono što im ne pripada, da ti junaci misle ono što misle, što bi trebalo da misle, pesnici i to u određenom istorijskom kontekstu. (U književnosti je to uobičajen postupak uređenja pesničkih stvari, doživljaja istine.) Ipak, ni u književnosti nije baš sve tako, ne uvek. Taj poredak je od njegovog početka, s prvim stihom, načet. Uvek, kao uslov uređenja, postoje prestupi, incidenti, odstupanja od poetičkih pravila, od utvrđivanja reda u neredu. Kosovo je bilo metafora i kao istorijska bitka. Ono je to bilo kao teritorija, zato što je strateški važno mesto, zato što je Kosovo pre Kosova. Od posedovanja Kosova, metafore Kosova zavisio je i opstanak srpskog naroda. (Po Jovanu Cvijiću onaj ko drži Kosovo vlada centralnim Balkanom, ne samo Srbijom. Srbi, oni koji razumeju pitanje Kosova, nezavisno od Cvijićeve geopolitičke pretpostavke misle da onaj ko drži Kosovo vlada pravom na njihov opstanak. I

vlada.) Nije, stoga, čudno što je za srpski narod Kosovo, s više razloga, „potvrda i pečat njegovog identiteta, ključ da se shvati poruka njegove istorije“ (Dimitrije Bogdanović), da se njegova istorija ne završava.

Dvostruka obaveznost metafore Kosovo uz (zavetnu) smrt na Kosovu implikuje i (zavetni) život posle Kosova. Uvek se pominje mogućnost da se junak (koji ide na Kosovo da pogine) zdravo kući vrati (*moli boga, draga dušo moja, / da ti s' zdravo iz tabora vratim*, „Kosovka devojka“). Pretpostavlja se oživljavanje, život u zavetu. Da li to znači da je i kosovski zavet metafora, da je nesvesno shvaćen kao metafora, da je metafora i carstvo nebesko, vaskrsenje? (Ovde nemam u ivu hermeneutičko tumačenje *Svetog pisma*.) U književnoj činjenici to je moguće tim pre što eventualni povratak kući može značiti i pripadnost smrti životu, kakvu poznaju mit i psihoanaliza. Doduše, nesvesno, koje učestvuje u gradnji ove metafore, njene mitologije, prema Frojdu, ne poznaje smrt. Nije ovde reč ni o rađanju iz smrti, onom iz *Jevanđelja po Jovanu* („...ako zrno pšenice padnuvši na zemlju ne umre, onda jedno ostane; ako li umre, mnogi rod donosi“). Nije reč ni o pokušaju mitskog junaka da pobedi smrt. (Gilgameš je to pokušao.) Spoznaju o tome da je smrtnan nije mogao pobediti. I u tim slučajevima se mora uzeti u obzir dvostruka obaveza žrtve, pripadnost smrti zavetu. Pitanje je, ipak, da li je ta dvostruka obaveza imanentna žrtvi, da li je dovoljna za objašnjenje metafore Kosovo, bele mitologije metafore Kosovo. Ili je imanentna žrtvi samo u slučaju kad junak ispunjava obavezu koja proizilazi iz oduvek datog zaveta? Miloš Obilić je zavetovan pre no što se na slavi kneza Lazara formalno zavetuje, pre no što obeća da će ubiti turskog cara Murata. Pritom ovde nije reč ni o kakvom determinizmu.

Zmajoubica se zavetuje pre samog čina, u važnom trenutku za njega, za zajednicu kojoj pripada, za svet života, radi samog podviga... Može biti, a da to i ne zna, zavetovan, kao u grčkoj tragediji, sudbinski, po rođenju,

nasleđu. Kako bilo, svojim zavetom, i eventualnom žrtvom, on vraća dug, ili, u bajci, zadobija povlastice koje mu ionako pripadaju i koje je, uglavnom, prevarom, na primer suparnika, izgubio. Tako vraća, zadobija i identitet koji mu, s različitih razloga, nije priznat, kojega je lišen. Identitet Miloša Obilića, niti bilo kojeg kosovskog junaka (ponajmanje, antijunaka Vuka Brankovića), nije sporan ni kad se posredno problematizuje, recimo, promenom imena. To što se junak, poznat u srpskoj epskoj poeziji i kulturi kao Miloš Obilić, u nekim epskim pesmama različito naziva nema nekog značaja. Tog junaka ne određuje ime. Određuje ga označitelj junaštva, načina življenja, življenje Milošem. Nema nekog značaja ni to što Miloš Obilić nije istorijska ličnost, ni to što ga svojataju drugi narodi. Neko, ko se može zvati, koga zovemo Miloš Obilić, Miloš Kobila, ili kako bilo, postojao je. Ime je mitsko, oznaka. Junak je stvaran. Neko je, makar to bio i bezimeni ranjenik na bojnopolju, ubio cara Murata i time iskoračio iz stvarnosti u mit, u književnu činjenicu, iz diskursa o stvarnosti događaja u onostranost događaja. Jezik je, zatim, i pre toga, pesničku stvarnost, i svaku stvarnost koju artikuliše oslobodio nasilja prisustva konkretnosti, emancipovao od istorijske stvarnosti. No, to treba naglasiti, jezik time ne razvlašćuje ni istorijsku ni mitsku realnost. U tom smislu, Milošev zavet izrečen na Kneževoj večeri jeste transkripcija zavetnog diskursa družine, mističkog bratstva, ali i obredna mitologizacija zaveta koji je nedostupan jeziku i koji Miloša kao zakletog bratstvenika vodi na Kosovo da pogine, koji ga vodi usred transsupstancije metafore Kosovo u teritoriju i duh Kosova, i usred jezičkog nasilja nad stvarnošću, nad onim što eventualno jeste izvan jezika. U stvari, zavet usred jezičkog nasilja vodi mit, kosovski mit. Je li, u tom slučaju, moguće tvrditi da je kosovski zavet kao i kosovski mit pripovest po sebi?

Moguće je tvrditi da se kosovski zavet pojavljuje u svetu života kao nešto. I tada je događaj, nešto događaj, događaj nečega. To znači da se u

svetu života pojavljuje kao moguće, uprkos tome što se, kao nemoguće, pojavljuje tek u vezi koju on, kao lakanovsko realno, uspostavlja, koja je oduvek već uspostavljena, sa simboličkim i imaginarnim. Ovaj paradoks je važno imati na umu ako hoćemo, ako treba da razumemo zavet kao metafizičku i književnu činjenicu. To je važno i za razumevanje njegovog pojavljivanja u svetu života, u stvarnoj stvarnosti, u događaju i kao događaj, posebno ukoliko događaj, kako tvrdi Alen Badiju, „postoji samo u situaciji koja predstavlja najmanje jedno mesto“. Ovu Badijuovu tvrdnju, kad je reč o kosovskom zavetu, moguće je i valja preokrenuti i tvrditi: mesto postoji samo ako predstavlja najmanje jedan događaj. Kosovo, barem, prema srpskoj poeziji, ali i prema srpskoj tradiciji (koliko god se ona menjala), srpskoj kulturi, prema srpskom mišljenju, predstavlja ključni događaj. Ovaj preokret (ova mogućnost preokretanja predstavljanja događaja i mesta) važan je za razumevanje kosovskog zaveta kao mita, za funkcionisanje kosovskog zaveta kao funkcionisanja pripovesti po sebi, koja se, naravno, pojavljuje, ako su uopšte pojavljuje, kao nešto drugo, u drugom, i utoliko kao ona sama. Kosovski zavet tada, ovog puta nešto drugo sebe samog, može biti strukturisan kao jezik i usmeriti, nadići izumevanje tradicije. To on čini kao Drugi. Kosovski zavet funkcioniše kao um, logos, Drugi. On jeste logos. Ubija istorijsku svest o porazu na Kosovu, o gubitku koji Kosovo simbolizuje i pretvara u moć Drugog. Kosovo simbolizuje gubitak po kojem je gubitak svaki gubitak. Ono jeste taj ontološki gubitak, koji omogućuje da kosovski zavet transcendirira poraz na Kosovu, i stvarnost koja je posledica tog poraza. Kosovski zavet tako postaje izvoriste životnih motiva, onih koji se vide i onih koji se ne vide. U srpskom narodu, u njegovoj poeziji, ne samo epskoj, on, između ostalog, poput drevnog obreda, umesto njega, prikazuje sebe samog, i ustrajava kao mit. Razumljivo je onda što se ne pravi razlika između kosovskog mita, zaveta i kosovske misli. Postoji još jedan razlog tome.

Kosovski zavet, tek kad je postao mit o kosovskom zavetu, mogao je da pokaže ceo put preokretanja predstavljanja mesta i događaja.

Mišljenje književnosti je zbog imaginarijacije koja mu je svojstvena slično mitskom mišljenju. I jedno i drugo su, u osnovi, metaforičko mišljenje. Levi-Stros to izrično tvrdi za mitsko mišljenje. Može se to, i s više razloga, tvrditi i za pesničko mišljenje, s tim što je kod njega proces metaforizacije u svakom pogledu složeniji. I u jednom i u drugom slučaju otkrivanje smisla, na primer, podrazumeva niz fikcionalnih postupaka, preobražaja značenja iskaza i iskazanog, sumnju u hermeneutiku koja to značenje treba da utvrdi, koliko god da je i mit i poezija zahtevaju i prizivaju. Zahtevaju i prevladavanje te sumnje, izmirenje fikcije i stvarnosti. Levi-Stros je pokušao da izlaz odatle nađe u krutoj strukturalističkoj binarnosti, pre svega, u opoziciji prirode i kulture, u čistoj logičkoj razlici pripadnosti jednoj ili drugoj. Problem je u tome što „je svaka metafora ili metonimija poreklom 'mali mit'“ (E. M. Meletinski), nesvesno motivisana sveta priča, što je i filozofsko mišljenje nesvesno motivisano, što svaka filozofema može biti mali mit. Strukturisana je kao mali mit. Psihoanaliza to nedvosmisleno pokazuje. Za Deridu je metafora „klasični filozofem, metafizički pojam“. A metafora nije nastala iz binarnih operacija. Nije nastala samo iz binarnih operacija. Pre bi se reklo da je strukturisana kao jezik, da su u tu strukturaciju ugrađene nesvesne namere i operacije. I u poeziji i u mitu ona pokazuje na nedostatnost moći ljudskog rasuđivanja. Nikad zato ne dosežemo do početka logičkih operacija koje čine temelj razlika kosovskog mita i kosovskog zaveta, i koje bi nam pomogle da utvrdimo, da otkrijemo šta je to kosovski mit, kako funkcioniše na manifestnoj ravni sveta života, i da li, uistinu, jeste to što, naizgled, jeste na manifestnoj ravni značenja pesme, ili ono što je za drugosrbijanske stručnjake mit: politički priča, priča o nacionalnom identitetu, ključna priča (što će reći, ključna fikcija) za osnivanje države...

Nije teško zapaziti političku dimenziju kosovskog mita. Mora je imati. Ne treba je prevideti. Nema za to razloga. Kosovski mit mora biti državotvoran, iako nije jedini mit, ni jedan od ključnih mitova osnivanja države, kako to kažu drugosrbijanci. (Srpska država i srpska mitologija postojale su i pre Kosova. Ono je, pošto je na njemu ta država i izgubljena, postalo istorijsko mesto u čijoj predstavljenosti ona ponovo nastaje. Simbolički ona na Kosovu ne prestaje da nastaje. Tu se može naći uloga kosovskog mita.) S vremenom se, kao i svakog mita, menjao politički smisao i kosovskog mita. Njegovo političko jezgro se nije menjalo. Nije se menjalo političko kosovskog mita. Jedna njegova strana je naglašavana na račun druge. Vidi se to i u poeziji. Ništa od toga ne dokazuje da je on, u osnovi, politički mit, ili da je samo mit o nacionalnom srpskom identitetu, da se menjao kako se menjala i politika, rečju, da je puka politička fantazmagorija. Državotvorni mit, osnivački mit to nije mogao biti. Kao kulturni fenomen, on jeste ugrađen u nacionalni identitet, i u predstave tog identiteta. Problem je u tome zašto je ugrađivan u nacionalni identitet, a zašto u predstavu tog identiteta, i šta je to nacionalni identitet. Je li kosovski mit ugrađen u nacionalni identitet samo zato što je, navodno, njegov glavni junak srpski narod, i to ne narod koji nije kao i svaki drugi narod, nego narod koji se, kako to kaže drugosrbijanski antropolog Ivan Čolović – tako veli – nikad ne menja i koji ima svoj bogomdani identitet. Valjda se šali. Evropski narodi se menjaju i nemaju bogomdani identitet. Uprkos tome, postojanost identiteta evropskih naroda se ne dovodi u pitanje. Ni njihovo predvođenje sveta nije sumnjivo. I ono je postojano? Doduše, ne dovodi se u pitanje njihovo predvođenje sveta koji, i njih, Amerika predvodi, ili to pokušava. Problem je, eto, identitet Srba. Začauren u plemenskom duhu, on se nikad ne menja – i, što je nedopustivo, postoji. A može da postoji samo ono što Amerika i za njom zbunjena Evropa, s četvrtim rajhom u središtu, kaže da postoji.

ETIKA KOSOVSKEG ZAVETA – KOSOVSKI ZAVET ETIKE

Je li uopšte moguće govoriti o zavetu, koji ne bi bio konkretni zavet, na primer, kosovski zavet Miloša Obilića, vojske kneza Lazara, celog jednog naroda? U isti mah se mora postaviti i pitanje: šta bi to bio kosovski zavet Miloša Obilića ako već unapred nije zavet, ako nije moguće govoriti o zavetu koji je kosovski zavet i zavet kao takav? Šta je onda zavet, šta je u zavetu zavet? Sama priroda živog obavezana sebi samoj? Etička nužnost živog koje je sebi nešto drugo? Imanentnost etičke obaveze postojanju? Onaj element u postojanju prema kojem (tom elementu) čovek određuje svoje delanje, i koji određuje njegovo istorijsko iskustvo, recimo, stvarno iskustvo događaja kosovskog zaveta i iskustvo tog događaja u poeziji? Kosovsko opredeljenje podrazumeva sve to, i ono što nakon podviga, žrtve ostaje i, kao gubitak, postaje življenje u duhovnom iskustvu i življenje Milošem, što se u egzistenciji jednog čoveka, jednog naroda preobražava u življenje Milošem, i nakon žrtve, u žrtvi, prelazi u carstvo poezije, postaje žrtveno življenje u carstvu poezije, duha, što se, najzad, u nekom obliku, nalazi u pesničkom iskustvu, koje bi moglo, trebalo, da postane samo iskustvo živog i kad je predmet poezije, kad joj taj predmet nameće istorijsko iskustvo, i iskustvo življenja. Kako se i gde (kosovski) zavet živi u stvarnosti? U poeziji, u stvarnosti poezije, kao neusahlo, neodređeno sećanje na događaj zaveta, na ono najunutrašnjije, na prosvetljenje u sebi? U postojanju kao Kantov moralni imperativ, ili kao Platonovo najviše dobro? U ova dva poslednja slučaja kosovski zavet bi morao biti unutrašnje načelo kojemu čovek primerava svoje postupke (čovek nekako zna to načelo; zna i šta ga obavezuje) i kojemu, u

meri u kojem je zavet najviše dobro, te postupke može primeriti. Međutim, najviše dobro je u istoriji promenljivo ne samo zbog toga što je promenljiva civilizacija koja određuje šta je to najviše dobro, što, dakle, ne znamo šta je to najviše dobro s one strane ove promenljivosti, nego i zato što je promenljiv čovek za koga je ono najviše dobro, zato što je samo najviše dobro neodredivo, ukoliko nije najviše dobro za konkretnog čoveka, ukoliko ne postoji pravičnost kao takva, ideja pravičnosti kao takve. Kod Platona najviše dobro nije precizno određeno. Nije ni moglo biti određeno. Još manje može biti precizno određen zavet, kosovski zavet, kao realno. Zapravo, kao realno, on, kosovski zavet, i ne može biti određen, sem u čvoru sa simboličkim i imaginarnim, iz perspektive simboličkog i imaginarnog. I, kao nemoguće, kosovski zavet se ne nalazi izvan čvora sa simboličkim i imaginarnim, sa mogućim. Kako bilo, najviše dobro i moralni imperativ moraju biti shvaćeni kao ontološka stvarnost. Iz nje se, preciznije, iz ontoloških postavki, izvode i jedno i drugo. O kakvoj je, onda, postojanosti tu reč? O opstojnosti postojanja? O neprekidnom izumevanju tradicije u pesničkom opredeljenju, koje, neprekidno se menjajući, ostaje isto?

Ontološka činjenica je i ekstatična žrtva života, svaka žrtva, tren izlaska čoveka iz istorijskih i metafizičkih ograničenja egzistencije, iz sveta života i prelaska u nebivanje, drugi svet, večnost, ništa... Podrazumeva li ova eshatologija i tren umicanja smrti moralnom imperativu kao imperativu sveta života? Zavet pretpostavlja ekstatičnost samo kad je, u konkretnom činu uvezan sa simboličkim i imaginarnim. Kao realno nije ni ekstatičan ni neekstatičan. Najpribližnije bi se moglo reći: realno je ništa onako kako je, prema Pseudo Dionisiju Areopagiti, Bog ništa. To bi moglo da znači realno je neodređeno/određeno sve, sve koje kao sve nije nešto. Zavet, u tom slučaju, ne zna ni za moralni imperativ kao pojam. Ekstatičnost se prepoznaje, i postoji, s ove strane ekstaze uvezivanja realnog, simboličkog, imaginarnog, u zanosu

koji pesnik oseća, doživi kad nađe pravu, jedinu reč, navodno jedinu reč, kad ta reč, i sa njom nova stvarnost, u njemu – i u stihu – bukne, eksplodira, ili kad pesnik, kako to veli Valeri, od boga dobije prvi stih, kad mu se raskrije neskriveno. S prvim stihom, međutim, Valeri to ne kaže, pesnik dobija i zadatak da taj prvi stih dovrši (i preuznači) u celini pesme, da spoji ovostranost s onostranošću. Prepoznaje se ova ekstatičnost i u trenu u kojem iskušenik u molitvi izlazi iz sebe i sjedinjuje se s onim izvan sebe, s Bogom (u njemu i nestaje, kao Simeon Novi Bogoslov), s onim što jeste, u činovima koji nisu samo proizvod čovekove slobodne volje, koji su i tvorevina onog u njemu što ne nadzire, tvorevina njegovog nesvesnog. Da li je, onda, kosovski zavet „pre svega i iznad svega, duhovno i pesničko opredeljenje“, kako to misli Zoran Mišić? Može li biti jedino to i ništa drugo? I kako to može biti ako je opredeljenje postojanja? Nije li, možda, proizvod slobodne volje? Ili je i projekt nesvesnog, pretpostavimo, vid racionalizacije poraza na Kosovu, ličnog gubitka koji je doživljen kao ontološki gubitak, kao gubitak pre svakog gubitka...? U naše doba jeste sve to, i još nešto, uvek još nešto, povrh toga, nešto što samo promiče pred duhovnim očima. Udeo nesvesnog, posebno kolektivnog nesvesnog, u njegovom stvaranju, objavljivanju, potom u njegovom opstajanju, tek bi trebalo raskriti. Kosovski zavet je bio, možda i u najvećoj meri, proizvod slobodne volje i projekt nesvesnog nakon Kosova. Kaže li to i pričešće u Samodreži? Nisu li se Lazar i njegova vojska pričestili zavetom u telu i krvi Hrista, zavetom kao telom i krvlju Hrista? I tada je čovek, kosovski junak, slobodno, svojom voljom, i mimo te volje, nesvesno, usklađivao svoje delovanje s kosovskim zavetom. Ne bi onda trebalo da bude čudno to što je kosovsko opredeljenje, nezavisno od aktuelnih istorijskih okolnosti, na isti način, kao poetička formula iskustva i kao iskustvo koje iskušava svako drugo iskustvo, još prisutno u poeziji, ali i kao racionalizacija tog prisustva u pitanju: šta je to kosovski zavet?, šta je to kosovski zavet

sada, a šta u vremenu koje podrazumeva formula: „Dogodine u Prizrenu!“? Obično se ovo pitanje postavlja u trenucima kad istorijsko iskustvo učiti, prestaje da govori, kad je, s ovog ili onog razloga, naterano da zanemi, ili kad ne razumemo njegov govor i njegovo ćutanje, ili kad odbijamo da ga razumemo. I tada ga nalazimo kao pesnički zavet i, istovremeno, kao etičku obavezu pesničkog trena, ekstatičnog ili pragmatičnog. Nalazimo ga u beloj mitologiji pesničke slike Kosova.

Ekstatični govor o kosovskom zavetu upućuje na odnos prema smrti kao prema nečemu što znamo i što razrešava sve nedoumice postojanja, za nas ili mimo nas. U filosofiji se tvrdi da se o smrti ne može govoriti. O njoj ne znamo i ne možemo znati ništa, sem ono, ukoliko je i to pouzdano, što o njoj kaže medicina. A ni ona nije baš sigurna u to što tvrdi. Ne znamo ni trenutak u kojem život prestaje i postaje sasvim nešto drugo, neživot, ništa – ili ne postaje ništa. Ne znamo šta smrt u tom trenutku stavlja u pitanje, ako išta i stavlja u pitanje, ako sama smrt nije drugo života, drukčije od bivstva. Na osnovu poetskih strategija upotrebe metafore Kosovo možemo zaključiti da svaki ekstatični govor o kosovskom zavetu upućuje na romantičku shemu doživljaja smrti, na romantičarsku predstavu kosovskog zaveta, ali i na romantizam izvan romantizma, jer upućuje na način na koji se kosovski zavet, uprkos pesničkoj slobodi, doživljava kao objekt i pesnički uobličuje po uvek drugačijim i bar malo izmenjenim poetičkim pravilima, i u uvek drugačijem kontekstu postojanja. Prema tome, ekstatični govor srpske poezije o kosovskom zavetu treba shvatiti kao poetičku formulu tog zaveta i, istovremeno, kao matemu koja podrazumeva, artikuliše odnos prema onome što se u ovoj poeziji zamišlja, predstavlja kao onostranost, kao punoća kosovskog zaveta. Nesumnjivo, u pitanju je nesvesni odnos (a nesvesno ne zna za smrt) prema nečemu što je u toj poeziji, što smo mi, i što izmiče njenom govoru (i opstaje u njemu), što je izvan nas kao u nama, za šta nam istorijsko iskustvo nudi

uputstva. Prema njemu razumevamo istorijsko stanje smisla metafore Kosovo. Ta uputstva artikulišu i naš odnos prema zavetu, odnos pesnika prema Kosovu i prema situaciji u kojoj se taj odnos ispoljava, oživljava u nečemu. Zanimljivo je da srpska poezija, od kako je Kosovo postao njen predmet, ne prestaje da, u biti, na isti način dramatizuje metaforu Kosovo. To, svakako, nije slučajno.

Moguće je tvrditi da kosovski zavet sam po sebi pretpostavlja etičku obaveznost koja je svojstvena postojanju. Pretpostavlja li i da je ta etička obaveznost nepromenljiva? Kosovski zavet je, naime, ime nečega, nekog etičkog čina, nema sumnje, u vremenu, vremenitog. I kao to ime on bi mogao biti nadromantičarski znak odnosa prema jedinstvenom događaju, Kosovskom boju. (Učinci njegovog odjeka se i danas sabiraju u srpskoj poeziji, u srpskoj istoriji.) Mogao bi biti i znak odnosa prema predmetu pesme, prema metafori Kosovo. Ispravno bi, tada, bilo tvrditi da je metafora Kosovo truizam srpske poezije, koji, eto, ne treba dokazivati. Ali, s poezijom i njenom istinom nije uvek sve jasno. Ni truizam u njoj nije nužno samo truizam. Nije uopšte samo truizam, ako ni zbog čega drugog ono zato što se u njega upisuje uvek individualizovani trenutak pisanja i trenutak primanja. U poeziji nikad ništa, ni jedna prosta slika, nije posve jasno, jednoznačno. Nikad ništa nije dorečeno. Da li se onda metafora Kosovo može misliti s truističkog gledišta? S kosovskim zavetom, u meri u kojoj on funkcioniše kao neka vrsta pesničke, kulturne, identitetske prinude, ipak je moguće povezati neki pesnički truizam, recimo, s truizmom da se o Kosovu ne može pevati nezavisno od istine Kosova. O Kosovu je moguće pevati samo u duhu kosovskog zaveta, i kad se taj zavet ne pokazuje, kad se izneverava. Pevanje o Kosovu je diskurs tog zaveta, a on je strukturisan po nekim pravilima. Kosovski zavet predujmljuje pevanje o sebi. Prepoznaje se ova prinuda i u doksičkoj realnosti svakidašnjice, u kojoj metafora Kosovo pretpostavlja pre etičko (u Crnoj Gori

teatralizovano etičko) no životno gledište. Etičko znanje koje ovo gledište podrazumeva prepoznajemo u romantičnosti formule, filosofeme živeti Milošem. Više puta sam je pominjao. Već i zato je potrebno približiti njeno značenje, približiti se njenom značenju. Kod Njegoša i u tradiciji u kojoj ideja slobode podrazumeva tu formulu, etičko znanje filosofeme živeti Milošem nalazimo u životnom gledištu i u samom življenju. Konačno, etičko znanje, sem kao prazan moralizam, i nema poseban predmet. (Etičari se, doduše, ne bi s time složili.) I ako u odnosu na zavet može prisvojiti mesto „znanja da“ nešto jeste ovako ili onako, etičko znanje se u postojanju pojavljuje, razumeva kao znanje, prosvetljenje, izvan pojma.

Dostojevski tako prosvetljenje otkriva u duši najvećih zločinaca. Ukoliko to što Dostojevski nalazi u duši čoveka zločinca, u carstvu zla kojemu takav čovek pripada, u kojem se nađe čovekova duša (ako sve to nije proizvod ideje Dostojevskog o širokom čoveku koga treba suziti), ukoliko u čoveku, odista, i kad je, naizgled, sve ljudsko u njemu uništeno, opstaje neki unutrašnji sjaj, možemo očekivati da će u takvom čoveku, u nekom trenu, makar i za trenutak, prosijati nešto drugo njega samog, nešto što ne može biti zlo, ili što samo za čas potiskuje zlo, što, s one strane svakidašnjice, suspenduje zlo. Možemo li, onda, pretpostaviti da etička odgovornost opstaje i u zlu? Možda, kao odsutna vrednost. To shvatanje, međutim, podrazumeva da postoji vrednost nad vrednostima. To ga, međutim, čini sumnjivim. Vrednost nad vrednostima priziva nasilje nad drugim vrednostima. Jesmo li, onda, u stanju da na isti način, s obzirom na mesto u beloj mitologiji ekstatičnosti ubistva i žrtve, pojмимо moguću stalnu ekstatičnost življenja Milošem, kako ona izgleda u svakidašnjici, a kako u prelomnim momentima življenja? Može li čovek koji živi, misli Milošem u svakom trenutku biti spreman na žrtvu? Živi li u svakom trenutku Milošem? Šta o tome znamo? Šta nam o tome kazuje život u kojemu smo predodređeni za žrtvu i koji se opire

žrtvovanju? Šta je predmet tog znanja, ako i u životu nije reč o pesničkom predmetu, ako život ne peva o samom sebi? Konačno, šta je to žrtvovanje ako je ono ostvarenje krajnjeg cilja čovekovog postojanja? Je li žrtvovanje moguće izvan istorijskog konteksta, istorijskog naloga da nešto učinimo ili ne učinimo? Sve što znamo o kosovskom zavetu, o kosovskoj žrtvi znamo iz poezije, i saznajemo u trenucima pesničkog stanovanja na zemlji. U svakom slučaju, to znanje me ovde zanima. Kosovski zavet znamo i iz istorijskog iskustva, iz zapisa tog iskustva koji je arhiviran u duši, koji je teško odgo-netnuti. Konačno, zahvaljujući arhivi duše i saznajemo to što poezija zna o kosovskom zavetu, da je i Miloš Obilić mogao živeti Milošem, da postoje svedoci situacija čovekovog življenja Milošem. Njegaš bi – i Andrić tako misli – trebalo da bude takav svedok, dakako, ne samo po tome što svojim književnim delom i činjenjem u svetu podstiče na etičko rasuđivanje, nego i po svojem življenju kao otkrivanju zaveta koji je zapisan u njegovom iskustvu, u njegovoj životnoj arhivi, da li kao najviši etički princip, ili kao sama suština postojanja.

Kosovski zavet, svaki zavet, može da se ispuni ili da se ne ispuni. Zavisno i od toga moramo ga shvatiti i tumačiti. No šta ako se on, u življenju, kao i u poeziji, stalno ispunjava? Moramo li ga tada shvatiti i tumačiti kao poetsku stvarnost življenja? U tom slučaju se on, u suštini, ne razlikuje od bilo kojeg fikcionalnog obećanja. Po nekim pravilima ga ostvarujemo, zamisljamo, razumevamo. Po tim pravilima, i po pravilima istorijskog konteksta, menja se i njegovo značenje. Da li se po tim pravilima menja naše življenje, ili samo naša recepcija kosovskog zaveta? Fikcionalne propozicije određuju šta treba da osećamo prema zavetu, dok ga ispunjavamo, dok se, na primer, žrtvujemo za ostvarenje kosovske ideje. Ili ga ne određuju, ne određuju ga sasvim? To bi, i pre, trebalo da važi i za životne propozicije, za življenje. Sledstveno Ernstu Jingeru trebalo bi da osećamo sreću dok

ispunjavamo (kosovski) zavet, dok se žrtvujemo. Jinger misli na zavet ratnika. Najveća i najdublja čovekova sreća je, misli on, u žrtvovanju. A najveća vrlina fikcionalne propozicije sastoji se u tome da ukaže na polje vredno žrtvovanja, na etički smisao žrtve, na žrtvu koja preteče fikcionalnu propoziciju i svako pitanje o sebi, ukoliko je u pitanju žrtva izvan svakog pitanja o žrtvi, pre svake reči o sebi i pre sebe kao reči. Kosovski zavet, prema pesnicima koji ga zatiču u istoriji, ili, može biti, u svom vremenu, u sebi, preteče reč, njeno obećanje: *no smrću sam i reč svoju pretekao* (Miodrag Pavlović: „Posećen knez se seća“). To ne znači da se Pavlovićev knez Lazar već ne nalazi u reči koju je smrću pretekao, da ne ispunjava obećanje neizgovorene reči. Tek kao žrtva, koju je pretekao i koju nije pretekao, on pokazuje da je, ne samo iz etičke perspektive, istinsko pregnuće dostižno s ove strane pitanja o tom pregnuću, s ove strane njegove istoričnosti, te s one strane pitanja o etičkom značenju fikcionalne propozicije, obećanja reči i obećanja u reči. Da li se istinsko pregnuće nalazi i s one strane pretpostavljenog uputstva o tome šta treba da osećamo prema kosovskom zavetu?

Tragedija, prema Aristotelovoj definiciji, od onih koji treba da je razumeju traži da osećaju strah i sažaljenje. Kosovski zavet nije lišen tragičkog patosa. To ne znači da od onih koji treba da ga razumeju ne traži osećanje straha i sažaljenje. Kao realno, istina, on ne traži ništa. U čvoru sa simboličkim (u kojem jesmo čim jesmo) i imaginarnim (u kojem jesmo i pre prve reči, pre imaginarizacije), traži da osećamo i strah i sažaljenje. I jedno i drugo se zbivaju kao istorija, i nalaze u istorijskom i ontološkom iskustvu. I jedno i drugo nameću potrebu za pročišćavanjem. Stalno su mesto pročišćavanja. Tek tako je, valjda, i moguće pročišćenje (i ono što se danas u politici zahteva i zove lustracija, ako, u ovom slučaju, lustracija ne znači običnu osvetu, kaznu) u ovostranosti i za ovostranost. Važno je da je zavetno pročišćenje moguće samo u životu i za život, u istorijskom iskustvu, i da se ono

dešava i kad se čini da se ne dešava. Ili, uopšte nije ni moguće! Uvek ostaje nešto u življenju što to pročišćenje muti, čini nedovršenim i nedovršivim. Ostaje isto ono što čini da žrtva jeste i nikad nije žrtva dok nije izrečena, to će reći, dok nije postala jezička stvarnost, dok ostaje u jezičnosti: *a zar je vrlina to / sa rečima neiskazanim / niz lepšu stranu stradanja otići?* (Pavlović: „Posečen knez se seća“). U jezičnosti ostaje i kad je izrečena i kad odlazi niz lepšu stranu stradanja u metafori Kosovo, u jeziku. Ostaje dok je god moguće pitanje o žrtvi, dok je ona na pragu simbolizacije. A to uvek jeste. To pitanje postavlja Pavlović. Postavljaju ga i drugi srpski pesnici. Postavlja ga u poeziji kosovski zavet. Pavlović ga postavlja ne samo kao pitanje o mogućnosti postojanja vrline stradanja, o smislu vrline stradanja bez reči, pre reči, pre svesti, pre znanja koje je sadržano u jeziku, u reči, i koje ona objavljuje, s one strane iskazivog (*a zar je vrlina to / sa rečima neiskazanim / niz lepšu stranu stradanja otići?*), nego i kao pitanje suštine žrtve, pitanje koje se ne može postaviti, i koje se mora postaviti iz konkretnog življenja i po njegovoj promenljivoj, nepouzdanjoj, nelogičnoj logici: *Hrabro sam podneo smrt, / no kakva je u tome vrlina? / Ostade vrat moj / kao suvi panj u polju.* Kakav je vrlina u vrlini stradanja, u vrlini? Može li i biti drugačije u svetu života, u kome ostade ono na čemu je bila glava i što pokazuje da je ta glava postojala? No šta je vrlina izvan tog oksimorona? Kosovskom zavetu nije svojstvena sumnja. Ili jeste, ona paskalovska? Mora li biti? Ona mu dolazi, pridodaje mu se, iz istorijskog iskustva, iz konkretne egzistencije, u kojoj kosovski zavet može biti i transcendentna stvarnost. Sumnju kosovskom zavetu donosi reč, govor o njemu samom, donesi je on kao reč, logos. U stvari, sumnja mu dolazi iz reči, iz jezika, iz njegovog dodira sa simboličkim u svetu života. No ova sumnja pripada potrebi za poezijom, poeziji, njenoj nesigurnosti u sebe, njenoj otvorenosti za sve što se dešava i nedovršava u svetu života. Pripada i carstvu poezije u koje odlaze duše ratnika, u koje ratnika

odvodi nesigurna duša. Na kraju, u carstvo poezije ratnika odvodi istina vrata na kojem je bila glava, doduše, kao istina *suvog panja u polju*, kao poetska slika. U tom slučaju, i uvek, reč je o istini traga kosovskog zaveta, kod Pavlovića, o istini Lazareve glave, i istini vrata, suvog panja na kojem je ta glava bila.

Zavetno pročišćenje u svetu je moguće samo ukoliko je zavet i nešto drugo od samog sebe u svetu života, u sebi. U svetu života kosovski zavet jeste drugo od sebe. Jeste, kadikad, i u srpskoj poeziji, mimo i nezavisno od poetičkih razloga. U skladu s doksičkim uverenjem, u srpskoj poeziji kosovski zavet je nešto drugo, upravo zato što ona u njemu, pokatkad, ne vidi drugo njega samog. Kod nekih pesnika, kosovski zavet postaje merilo vrednosti svakog odnosa u svetu života: *Mrtav Lazar Kosovo ne brani* (Krstivoje Ilić, "Samrtna elegija"). Kosovo ne brani Lazar koji nije vaskrsnuo na Kosovu, koji nije živi Lazar. Lazar koji je poginuo na Kosovu, mrtav Lazar, je živi Lazar, ako u svetu života Kosovo koje nije na Kosovu, ipak, jeste Kosovo, ako ga teritorijalizuje duh Kosova, duh kneza Lazara. Čini se, da tu teritorijalizaciju od poezije zahteva fikcionalna propozicija etičke ispravnosti delanja zavetnika. Problem je u tome što je slika delanja zavetnika, najčešće, ako ne i uvek, onih iz prekretničkog događaja, koji pripadaju istoriji, onih koji su zavetnici istorije i događaja novog označitelja (Boja na Kosovu, u srpskoj tradiciji označitelja po kojem je, odista, označitelj svakog drugog označitelja, označitelja srpske kulture), postala nalog kategoričkog imperativa. Kosovo je postalo označitelj svega srpskog postojanja, sve srpske istorije, ponje i pređašnje, životne punoće ratnika, starih ratnika, punoće života i smrti koja ratniku pripada: *Oni su voleli život uzbuđenja, / I umirali voleći ga strasno* (Sima Pandurović, „Stari ratnici“). Sama smrt, Lazareva smrt, u tom događaju je, sem toga što pripada životu, i pročišćenje života. Zahvaljujući tom pročišćenju mrtav Lazar jeste živi Lazar, živi, ne vaskrsli. Smrt radi za život,

makar onako kako Frojdovi nagoni smrti rade za nagone života. (Nagoni smrti bi potpunim uništenjem života uništili i sebe.) Sve s ove strane tog pročišćenja je svakidašnji život i svakidašnji odnos prema smrti (u tom odnosu i pitanje smisla bivanja, sumnje u svaki izbor, ontološkog straha...), ali i odnos prema zavetu, koji praznom sadašnjem čoveku, praznoj sadašnjosti, nije ni dostupan. Taj odnos i sva njegova dramatičnost, nestaje u sadašnjosti, koja više nije sadašnjost novog označitelja, nije ni sadašnjost: *Nas ni očajanje ne diže nit menja / Mi ćutimo delom, a ropćemo glasno* („Stari ratnici“). Ili je više ne prepoznamo kao sadašnjost, koja nestaje. Ova kritičnost prema sadašnjosti, česta u sprskoj poeziji, sem što je proizvod neposrednog uvida u aktuelno stanje stvari, proizvod je odnosa prema zavetu u sadašnjosti, i nerazumevanja sadašnjosti, koja je, umesto da bude shvaćena kao vreme, shvaćena kao sociološki fenomen, eventualno, kao prazan odsjaj prošlosti, istorijskog događaja Kosova, mitologizacije tog događaja, koji kruži u svakoj situaciji srpske istorije, i u istoriji bez istorije. Neću se ovde baviti time koliko je ta kritičnost i istorijski opravdana. Sigurno, nije uvek. Ne sasvim. Ponekad je u pitanju i pesnička moda, nedostatak samorazumevanja. Više me zanima to što je ovakvo shvatanje sadašnjosti postalo poetski kliše, što je taj kliše iskorišćen kao odbrambeni mehanizam odbijanja svesti o stanju stvari u svetu. Ishodište tog klišea nalazimo kod Njegoša, u njegovom kriku: *nadanje se naše zakopalo na Kosovo / u jednu grobnicu (Gorski vijenac)*. Shvatanje koje se sluti u ovom Njegoševom kriku postaće opravdanje za sumnju u postojanje duha Kosova u svetu života (*sve je mrtvo do suđenog dana*; „Samrtna elegija“), za sumnju da je događaja Kosova i bilo, i za pesnika, posrednika, govornika „koji odlučuje o njegovoj pripadnosti situaciji“ (Alen Badiju), o prirodi te situacije, kao što to, obično, čine oni čije shvatanje metafore Kosova, kosovskog zaveta, određuje identitetska kriza, i za koje je, na primer, Kosovo bilo *mala feudalna bitka*, s kojom, i zbog nje

sa sobom, eto, srpski pesnici kao de ne znaju šta da rade, i koje se ne mogu odreći. Njen duh ne prestaje da ih pohodi.

Pojava ovog klišea je zanimljiva kao antropološki fenomen i kao izraz vrednosnog merila onoga što Srbi o sebi misle, o tome šta jesu. Zbog toga zaslužuje posebno i pornije istraživanje. Mene ovde zanima samo metafora Kosova kao odredište tog klišea, sa njim, kao odredište zavetnosti istorije, srpskog ostajanja u istoriji, u istorijskom iskustvu, mišljenju boravka u istoriji. Ovaj kliše je, u nekom smislu, stariji od Kosova. Nalazi se svuda. On je izraz i proizvod mita o zlatnom dobu. Da li i o zlatnom dobu zaveta? Postoji li ono? Zlatno doba je uvek smešteno u dalekoj prošlosti. Kod Srba se ono nalazi u istoriji, koju žive i koja ih održava, opominje na to šta jesu s obzirom na to šta su bili. Zlatno doba se nikad ne ponavlja. I ne postoji u sadašnjosti. Nikad nije ni postojalo u sadašnjosti. Ima li to značenje i Pandurovićeva jadikovka? Ili je u njoj prevashodno reč o shvatanju aktuelne situacije, o nepristajanju na istorijski udes, čija se mera nalazi u metafori Kosovo, čija je mera, dakle, (*meta*) promenljiva, neodredljiva?

Ako istorijsko Kosovo nije moguće u aktuelnom vremenu kao realnost sama po sebi, moguće je kao metafora Kosovo. Zahvaljujući tome junaci sa Košara, znali to ili ne, pripadaju kosovskom mitu, a njihov najviši etički princip je proizvod kosovskog opredeljenja, ose istorijskog iskustva, što ga Srbi imaju kao iskustveno znanje. A to znači, i to je bitno, da o trajanju i istorijskom iskustvu, znaju više, i preko onoga što je sadržano u tom etičkom principu. Ali to je i razlog smutnji u razumevanju kosovskog mita, pre svega, njegove funkcije, njegove uloge u svetu života, njegovog uticaja na neposredne životne ciljeve. Kosovski mit, veli Ivan Čolović, otežava put u Evropu. Zoran Mišić misli da je on put približavanja evropskoj kulturi. To ne znači i Evropi, koju, očevdno, i Čolovići Mišić idealizuju, koja je Čolovićeve i Mišićeva fantazmatska realnost. Ako kosovski mit shvatimo kao

specifično srpski mit, i nezavisno od značenja koje vreme u njega učitava, moglo bi se reći da su i Čolović i Mišić u pravu, iako nisu u pravu. Nije ovde, međutim, reč o oksimoronu mišljenja, još manje o retoričkom oksimoronu. Kosovski mit nije stvoren i ne postoji zbog Evrope, čak i ako su, odista, zvona na Bogorodičinoj crkvi u Parizu oglasila pobedu srpske vojske na Kosovu. On je iznad svake evropske vrednosti. On je pitanje života i smrti (sa tim pitanjem, i nezaobilazno, pitanje identiteta), potom pitanje filosofije istorije i, tek na kraju, pitanje kulturne prakse, koju, izgleda, imaju u vidu i Čolović i Mišić i previđaju da je ona, svagda, pitanje života i smrti, i identiteta, i filosofije istorije, i iskustva koje nije slučajno sročeno kako je sročeno, i koje je modelovalo tu kulturnu praksu.

„OTKLONI OD MENE OVU ČAŠU“

U svetu života se sumnja u sve, i u kosovski zavet, barem u meri u kojoj on pripada svetu života. I Hrist je, iako logos, posumnjao. Razumljivo, posumnjao je kao logos koji je čovek. Logično je i da zavetnik koji živi Milošem, kao ljudsko stvorenje, sumnja, da traži dokaze smisla zaveta, logosa, reči, slova. A traži ih, i ne znajući. Ne znajući šta traži. Traži ih sam život u sebi. Pitanje kosovskog zaveta u svetu života mora, opet, da bude pitanje konačne odluke, razuma i opravdane sumnje u to da razum išta može pouzdano znati. U isto vreme, pitanje kosovskog zaveta je, i najpre, pitanje vere, znanja koje je veri imanentno, i koje hermeneutika ne razmekšava. Ono i nije njen predmet. To znanje problematizuje već ideja Paskalove opklade. Ona se uvek nalazi u pozadini ove sumnje. Čovek, iz perspektive sveta života, iz vlastite egzistencije, šta god da izabere, može biti, i jeste, na gubitku. Zavet, bilo kakav, naprosto, nije moguće odvojiti, ni razlikovati od kušnje, od

neizvesnosti njegove izvesnosti. Gde je zavet tu je i kušnja, nepoznavanje. Pitanje kosovskog zaveta je zato i pitanje kušnje. Kao iskušenje ga poznaje, predstavlja i poezija. Ona time ne dokazuje ništa, ni Faustovu tvrdnju da posle svih saznanja „ništa ne možemo da znamo“ (Gete, *Faust*), ili prema jednom starom prevodu (od pre stotinak godina; navodim ga po sećanju), *i sad sam opet ubogi ludak ko i pre*. Faust nije iskren (za poeziju je iskrenost važna, ona to i dokazuje) kad tvrdi da ga „ne muče nikakve skrupule ni sumnje“. Naravno, on to, uprkos tome što, navodno, zna ono što se može znati, ne mora ni znati. I ne zna. Faust ne zna! Kosovski zavetnici veruju. To ne znači i da pouzdano znaju šta je najpre, i da li je uopšte nešto izvan ne-celosti u svetu života, da li je nešto pre no što se pojavi kao sastojak sveta života. Istina je, ne-celost zaveta predočava, pokreće njihovu sumnju, i to kao stvar sveta života. Zauzvrat, ova sumnja predstavlja kosovski zavet kao da je samo stvar sveta života. Razum priznaje da ne zna šta je to kosovski zavet izvan sveta života, kosovski zavet kao nešto po sebi. Sumnja, opet, ni na šta sigurno – ni na sebe – ne može pokazati a da na pokaže na ono u šta sumnja. Možda na to da nije stvarnija od objekta sumnje? Iz ćorsokaka sumnje zavetnika bi mogao da izvuče skepticizam, koji pretpostavlja da je misaona spoznaja u stanju da ga dovede do istine, a da ne posumnja u sebe. Postoji li dokaz da će ga dovesti i do istine kosovskog zaveta, da ta istina postoji, ako ne postoji mogućnost da se on osloni na takav misaoni proces? Sterija u to ne veruje: *Gde je Srbije grob? Je l' Kosovo, Marica, Prilep? / Ah! sva bedna zemlja opšti plačevni je grob* (Jovan Sterija Popović, „Davorje na polju Kosovu“). Nekada snažna Srbija postala je plačevni grob kad je Kosovo postalo grob. Sterija nije jedini srpski pesnik koji tako misli. Motivi tog mišljenja, međutim, ne moraju se nalaziti i ne nalaze se uvek u kosovskom zavetu. Ne moraju uopšte imati bilo kakvu neposrednu vezu s njim. Kosovo je stvarnost srpskog iskustva

Problem odnosa sumnje i kosovskog zaveta je u tome što se kosovski zavet u svetu života pojavljuje u čvoru sa simboličkim i imaginarnim, sa stvarnošću koju dokazuje doživljaj te stvarnosti. Tu počinje iskušavanje stvarne stvarnosti, i stvarnosti simboličkog i imaginarnog. Ali tu počinje i imaginarizacija stvarnosti kosovskog zaveta. Istina simboličkog i imaginarnog može samo pretpostaviti istinu koja se ne bi mogla staviti u pitanje drugačije no što bi se mogla staviti u pitanje istina simboličkog i imaginarnog. Zašto se, onda, nešto što jeste, ma i na trenutak, kao sjaj, zašto se kosovski zavet pojavljuje u čvoru sa simboličkim i imaginarnim? Kao struk toga čvora postaje i predmet operacija u imaginarnom, u poeziji. Tako se imaginarizuje i nešto što, naizgled, ne može biti predmet imaginarnog, recimo, lakanovsko realno, i kosovski zavet kao realno. To ne znači da se na taj način objavljuje ili menja suština kosovskog zaveta. Menja se odnos prema njemu. Dakle, bez sumnje u to šta je kosovski zavet, šta je za zavetnika, kad nije subjektivizovan, kosovski zavet nije ni moguć. Sumnja ga, paradoksalno, potvrđuje. Sumnja se u nešto što može postojati, ali i u ono o čemu ne znamo ništa. Sumnjamo da postoji to u šta sumnjamo. Kosovski zavet potvrđuje i zna sumnja (potvrđuje li ga i kod Sterije?), koja je u svetu života, videli smo, sumnjiva. U stvari, ona pokazuje, raskriva paradoksalnost kosovskog zaveta. No sumnja koja mu je svojstvena i nije sumnja, nije, recimo, bilo kakav oblik bekstva, bekstva u imaginarno kao bekstva u bolest, kao oblik racionalizacije neke ideje, odluke, egzistencijalnog straha... Ispred i iza ove sumnje nalazi se kosovski zavet. U srpskoj poeziji, ali i u življenju, sa kosovskim zavetom u sumnji se nalazi neizbežni *tragičeski konac* života, ispunjenje kosovskog zaveta kao taj *tragičeski konac*, u kosovskom zavetu, u svetu života: *Da, viteza sustopice tragičeski konac prati (Gorski vijenac)*. Kosovski zavet prati *tragičeski konac* ako je shvaćen u svetu života i prati ga *tragičeski konac* sveta života, kao kod Sterije. Tragičnost ispunjenja zaveta ne otklanja –

naprotiv, priziva ga – venac, svetlo, sijanje tog zaveta u kraju kao sijanje glave, metafore (*tvojoj /Karađorđevoj, R. K./ glavi bi suđeno za v'jenac se svoj prodati; Gorski vijenac*). Sijanje je, kao odblesak, sijanje kosovskog zaveta, bilo suđeno i Lazarevoj glavi, i ako vrat na kojem je bila ostade, prema mogućem shvatanju stvarnosti, *Ko suvi panj u polju* („Posečen knez se seća“). Tragičnost kraja života, stradanje ne samo za ono na šta se zavetnik obavezuje da će učiniti, nego i za zavet, uslov su posvećenja.

Kušnju i pročišćenje u tragičnom kraju života, pogotovu, ako jamstvo iskupljenja, oslobođenja, koji su sadržani u kosovskom zavetu ispunjenja obaveze naloga kosovskog zaveta, nije moguće izbeći. Nije ih moguće izbeći ni kad se nalog tog zaveta poriče, ne priznaje, ili na neki drugi način dovodi u pitanje. Tragičnost kao pročišćenje je imanentna kosovskom zavetu, ali i postojanju, srpskoj zemlji, kad je Kosovo simbolizuje, teritorijalizuje i kad joj, kao transcendentnoj realnosti, taj zavet pripada. Ona ga je i nametnula. Tako je kosovski zavet doživljen u srpskoj poeziji. Ne i u društvenoj realnosti. Ne uvek. Kad je reč o poeziji, to je razumljivo, ne zato što pesnici bolje razumeju kosovski zavet od drugih, nego zato što ga poezija, poetsko otvara, raskriva, što je sastojak procesa pevanja. Poezija je otvorena za njegov tajanstveni govor, za neizrečeno. Osim toga, ona, raskrivajući neskriveno, pokazuje u svetu zavet kao logos. Kosovski zavet kao tajanstveni logos opstoji i u svakidašnjici sveta života i, barem povremeno je oblikuje. I nju strukturira Kosovo, metafora Kosovo, kao *grdno sudilište*. Na tom sudilištu ne prestaje da se određuje da uopšte nešto jesmo ili nismo. Na njemu nešto postaje ili prestaje. Za srpske pisce koje opsega metafora Kosovo, to sudilište je, po pravilu, mesto stradanja i iskupljenja, mesto podviga i stradanja, odgovornosti i trpljenja sinova Kosova i kosovskog zaveta, ali i mesto žalovanja, krote. Ta dvojnost, kao dvojnost i jedinstvo kušnje i predanosti, obaveznosti ispunjenja zaveta u postradanju (*i zmiju ubio jesi / i mučenja venac primio*

jesi od Boga / Monahinja Jefimija, „Pohvala svetom knezu Lazaru“), ispunjenja i izneveravanja, izdaje zaveta, žala zbog toga („*ovde Srpstva majka leži* / „*Od sinova ubijena*“; Sterija, „Davorje na polju Kosovu“), nalaze se i u mitologiji Kosova. U srpskoj poeziji se ona ponavlja kao mitologema, kao pramit o izdaji – u mitologiji Kosova kao mit o izdaji Vuka Brnakovića – ili kao ponovna mitologizacija izdaje. Mit o izdaji je, ne bez razloga, postao i antropološka odrednica Srba, davorja na Kosovu. Doduše, svašta može biti razlog posezanja za njim. Svašta može biti i razlog izdaje.

Pokušaj strukturacije kosovskog zaveta ponavlja se i nakon poraza, ili pretnje, koja upućuje na arhetip poraza. Ponavlja se potreba da se konačno odredi ono što se ne da odrediti, i što se neprekidno u svetu života pojavljuje kao obaveza sinova i kad su oni tu obavezu ubili, odričući je, ili kad, rajetinski, pokušavaju da je ubiju, da se oslobode kušnje i naloga što im ga ona nameće, što im ga nameće postojanje, prisustvo metafore Kosovo. Treba reći, sinovi ove metafore, Srbije, vični su u pronalaženju načina da se oslobode te obaveze (*No i sami sinovi moji veće stali / jogunasti, svirepi, i tugu mi dali*; Zaharija Orfelin, „Plaç Serbiji“). Jedno od efikasnijih rešenja pitanja te odgovornosti, i, naizgled, poricanja rajetinskog mentaliteta, oslobađanja od njega, jeste, moglo bi se reći, magijski nestanak Kosova, recimo, onakav kakav predlažu drugosrbijanci: „Srbiji je potrebno nezavisno Kosovo“. (To kaže profesor istorije Nikola Samardžić.) To će reći, Srbija se mora lišiti metafore Kosova, strukturnog jezgra svoga postojanja, da bi, oslobođeni od kolektivnog pamćenja, od kolektivnog nesvesnog, njeni sinovi, Orfelinove i Sterijine materoubice (kad je u pitanju profesor Nikola Samardžić, reč je, u isto vreme, i o ocoubici, u stvari, o neuspehom ocoubici; već sam pominjao njegov odnos prema ocu, takođe, profesoru istorije), našli iskupljenje, u jednoj drugoj istoriji, u famoznoj političkoj realnosti. (Zaboravlja se pritom da je ta realnost privremena, promenljiva, da je jedna realnost među drugima.)

Za ove sinove je važno da ta politička realnost preokreće poredak stvari kakav je uspostavio Boj na Kosovu, kakav je uspostavila smrt praoca, simboličkog praoca, u tom Boju, koji funkcioniše kao boj praoca, kao praboj. (Ova smrt je uspostavila i moralni nalog. Sinovi se njega ne mogu odreći. Ne mogu se odreći mrtvog oca, instance koja nastaje u toj smrti i u kojoj otac traje.) Istina, Srbi još, ni danas, ne razumeju tu oporuku. Nisu je artikulisali. Imaju je, međutim, u živom kolektivnom iskustvu. Zaboraviti tu oporuku ne mogu. Uvek se ona pojavi, i to kao ono što im je najunutrašnjije.

Tragički doživljaj Kosova nije okončan ulaskom u istoriju. Nije završeno ni izvođenje tragedije. Ona se još igra. Nema ni tragičkog pročišćenja: *Krst nositi vama je suđeno (Gorski vijenac)*. Suđeno nam je da znamo zašto nam je suđeno da krst nosimo, zašto iskustvo kosovskog zaveta ima paradoksalni karakter, zašto je i samo to iskustvo paradoksalno. Kosovski zavet nije paradoks, ni nešto što se precizno da odrediti. Paradoksalna je njegova pristupačnost u nepristupačnom, njegova pripadnost, na kraju, njegova nerazumljivost u onom što je razumljivo, u čemu se funkcionalizuje, što bi trebalo da bude razumljivo, onako kako nam je razumljiv svet života. Pritom ovde nije reč o antinomiji kosovskog zaveta, ni o antinomiji određenja, funkcionalizacije tog zaveta. Pre se radi „o iskustvu koje se opire samom sebi, živoj nemogućnosti“ (Bernard Valdenfels). Radi se o iskustvu zaveta kao stranog koje se ni pod kakvim uslovima ne da svesti na vlastito. Taj rascep se nagoveštava, ponekad i jasno izriče u poeziji o Kosovu. Ovaj paradoks stranosti zaveta pripada nekom drugom vremenu, drugoj sceni poezije, paradoksalnosti njenog neskrivenog, incidentnog govora. Toj paradoksalnosti govora poezije, moglo bi se reći, opire se moderno vreme, vreme moći znanja, totalizacije mišljenja. Ono nije u stanju da stvori pretpostavke za tragediju, ne samo zato što nije vreme tragedije, nego i zato, najpre zato, što je samo sebi strano, što je njegova ekonomija smrti i života postala suviše

pragmatična. Time i lažna. Ekonomija smrti podrazumeva žrtvu za drugog, za ideju. Pritom ne podrazumeva i osudu na smrt. Ova ekonomija se promenila od grčke tragedije. Žrtva za drugog, za narod, pretvorena je u običan objekt ekonomije razmene življenja i umiranja. Žrtva za ideju, za Drugog, koju kosovski zavet zahteva, nikad nije bila predmet mikroekonomije. Uvek se, međutim, u svakoj trgovini istorijom, pojavljuje potreba za tragičkim iskupljenjem, ili zaokret u istoriji, koji istorija ne može potvrditi. No stvari nisu uvek čiste. U prodaji predsednika Srbije Slobodana Miloševića Americi i njenim kolonijama pojavljuje se ekonomija časti zapadnjaka, drugosrbijanaca, autošovinista, slučajnih Srba, izdajnika, kako ih već sve zovu, i, konkretno, „trgovca“ živim dušama, Borisa Begovića na primer: „Bila mi je čast da učestvujem u onome što sam smatrao, i danas smatram, da je bio interes zemlje.“ Bila mu je čast da učestvuje u prodaji Predsednika države kojoj pripada i čiji je dužnik, te interesa, časti zemlje, bila mu je čast da učestvuje u prodaji časti zemlje! („Na pitanje da li je Srbija prodala Slobodana Miloševića, profesor kaže da, mada to radije naziva razmenom“ /kakva distinkcija, kao da je reč o vreći krompira!/). Da li je to bio i interes časti zemlje? I njome se trguje, zar ne? Trguje se simboličkom realnošću Srbije, onom realnosti koja je iznad vremena i iznad cene. Njenu vrednost, stoga, nije moguće proceniti. Ekonomija simboličkog ne poznaje proste objekte trgovine ili, kako Begović hoće, razmene, baš kao u neolitu. U simboličkom se ništa ne može precizno izmeriti. U svakoj proceni se javlja ostatak, gubitak, koji meru i merenje može da dovede u pitanje.

U ekonomiji simboličkog sve, pojedinačno ili zajedno, može biti i predmet razmene, simboličke razmene. I iskušenje kosovskog zaveta može biti, i jeste, predmet razmene, po pravilu, nesvesne. U ekonomiji simboličkog se pretapaju cela simbolička polja. Problem je u tome što to što se u simboličkoj ekonomiji, kao i u ekonomiji sna, najčešće, menja oblik koji se

razmenjuje. S oblikom se ne menja i suština, čak ni kad se uvlači u drugi sistem, kad se, kao u snu, potpuno izobličiti, kad postaje suština i drugog sistema. Zavet vernosti zemlji, na primer, koji se i u svetu života i u simboličkom smatra prirodnim, neotklonjivim, u neku ruku, iskonskim, u kojem se rađamo kao što se rađamo u simboličkom, u svakidašnjoj razmeni može postati predmet državnog prava. A to znači da postaje i predmet osporavanja, takvog i tolikog da se izdaja proglašava za vrlinu, kao kod Srba čuvenih devedesetih godina XX veka, kojima se objašnjava sve, status simboličkog, moralna pravila dužnosti i odgovornosti, izdaja... U svetu života zavet je moguće prevrednovati. I prevrednuje se. Omogućuje to nasilje vrednosti, u slučaju devedesetih godina, nasilje evropskih vrednosti, tačnije, način shvatanja (koji je postao sredstvo mehanizma odbrane) onoga što se proglašava za evropsku vrednost. U stvari, moguće je prevrednovati, pretumačiti sve što u svakidašnjem mišljenju predstavlja zavet, i kosovski zavet. Dovoljno je promeniti sistem pravila, ili samo jedno pravilo. To, međutim, ne znači da se, na taj način, odnos prema životu pojedinca, koji se menja u svetu života, i suštinski menja. „Životom pojedinca uvek će se špartati i dominirati sa stanovišta sveukupnosti vremena“ (Mišel Fuko). Iza pravila koja zamenjuju kosovski zavet, i u svetu života, nalazi se sveukupnost vremena, koja pravila stavlja u zagrade. Iz senke te sveukupnosti viri svaki događaj, svaki poseban slučaj. Ispovest Borisa Begovića, koji je u ime srpske vlade prodao Americi, Zapadu Predsednika Republike (trgovina ljudima je strogo zabranjena na demokratskom Zapadu; Srbi su, doduše, i ranije trgovali mrtvim glavama svojih glavara), u prodaji simboličkog, formalno, jedan je slučaj trgovine (iako zabranjene), razmene (navodno, za 10,5 milijardi dolara) kako Begović kaže, ipak, specifične razmene. Ova trgovina, kako god da se shvati nije isključena iz simboličke ekonomije. To je i čini važnom za istoriju Srba. Suštinski, i pre svega, jeste u pitanju simbolička ekonomija. Ali jeste u pitanju i prodaja

jednog čoveka. Čak i privid zamene simboličkog pragmatičnošću trgovine poništava predaja predmeta trgovine, Predsednika Srbije, Haškom sudu na Vidovdan, dan koji je obeležilo Kosovo, koji nije običan pazarni dan, koji je postao dan Kosova, i sveukupnosti vremena za Srbe, ostvarenja proročanstva Kosova. Kosovo, najzad, obeležava i taj jedan događaj u svakidašnjici kao događaj simboličkog, u simboličkom, prosto zato što simboličko, sveukupnost vremena, spaja kosovski zavet i iskušenje s kojim se, i kao to iskušenje, javlja u svetu života.

Proročanstva su neodređena. Tu neodređenost i očekujemo. Ona su neodređena, višesmislena da bismo verovali u njih, da bi govorila istinu. U svakom slučaju, njihova nejasnost je važna. Važno je, zapravo, to što je proročanstvo istinito i neistinito, što je proročanstvo, što ono nemoguće čini mogućim. Važan je nagoveštaj u proročanstvu kao nagoveštaj nečega unutrašnjeg, onog unutrašnjeg koje se može pojaviti ili, eventualno, izreći kao zagonetka, i kao pokajanje. Edipova tragedija, na primer, počinje odgonetanjem sfinjine zagonetke, kao tragedija znanja. Kosovo je zagonetka, ili je postalo zagonetka zaveta, nerešivosti. Ni Boj na Kosovu je nije rešio. Poraz je, naime, postao ta zagonetka. Svaki slučaj, jedan po jedan, u svetu života je zagonetka, fenomenološka. Jedan slučaj nije stvar kojoj se, kako to hoće Huserl, možemo vratiti, kojoj se treba vratiti. Jedan slučaj je zagonetka zato što, zapravo, nikad nije samo jedan slučaj, što i njim gospodari sveukupnost vremena. Kosovo nije samo jedna bitka. Ponajmanje je jedna bitka među drugima. Na njemu je palo i ustalo simboličko u kojem jesmo čim jesmo. To bi trebalo da predstavlja katarsa u grčkoj tragediji. Razumljivo je, onda, moglo bi biti razumljivo, zašto je Kosovo zagonetka, koju Srbima, kao sfinja, postavlja sveukupnost vremena, i zašto Srbi ne znaju, zašto nemaju jednostavan odgovor na nju. Ne mogu ga ni imati. Takav odgovor i ne postoji. Na nju, kao zagonetku postojanja, oni odgovaraju nepoznavanjem,

svojim postojanjem, na jedini mogući način. Odgovor na zagonetku postojanja je sam život. Svaki drugi odgovor je doksičke prirode. Stoga, paradoksalno, na tu zagonetku Srbi odgovaraju Kosovom. Paradoksalno je to što je Kosovo postalo odgovor i na izdaju zaveta, na sve društvene nesporazume, na ličnu zebnju od postojanja i obaveznosti koja mu je svojstvena: *Slavna moja sva hrabrost na Kosovu pade, / a tko će me utješiti, nejma toga sade* (Zaharija Orfelin, „Pláč Serbiji“). Na Kosovu, na kojem se uzdigla, hrabrost je pala. To ne znači da je zauvek i izgubljena. Mogući odgovor na zagonetku Kosova ostao je na Kosovu, u porazu na Kosovu: *Slavna moja sva hrabrost na Kosovu pade*. I tu je, na Kosovu. Iz njega se može podići. Ono što se sada, kao ta zagonetka, odgoneta je iskušenje hrabrosti u porazu, u iskušenju zaveta. Ali to se odgoneta u postojanju, i u pokušaju fenomenološkog opisa kosovskog poraza kao opisa zaveta, nemogućeg zaveta. Kosovski zavet je nemoguće. Ne postoji kao nešto. On nije objekt, iako je u poeziji doživljen kao objekt. Doživljen je kao objekt koji predstavlja neki drugi objekt, najčešće glava, Lazareva glava.

STRANOST KOSOVSKOG ZAVETA

Kosovski zavet koji iskustvo poznaje, onoliko koliko ga poznaje, ukoliko ga uopšte poznaje, i ukoliko ga poznaje kao nešto što se u kušnji, zagonetnosti da prepoznati kao zavet – čisto, bez senki – pokazuje se i kao strano svetu života. Kosovski zavet se, kao strano, pokazuje upravo utoliko što iščezava. Kosovski zavet je iščezavajuće, vrsta hiperfenomena koji se pokazuje kao iščezavajuće, i koji je to iščezavajuće, fenomen koji iščezava. U svakidašnjici se kosovski zavet pokazuje u sumnji u mogućnost nekog takvog zaveta, u smisao žrtve. Kosovski zavet se „pokazuje utoliko što se izmiče“

(Bernhard Waldenfels). Pokazuje se kao strano. Tako se utiskuje i u svet života. No da li se kosovski zavet uvek izmiče? Da li je to jedini način na koji se pokazuje? Da li se izmiče i u življenju Milošem? Možemo li to znati, i kako? Življenje Milošem je poetska formula, epska apoftegma, koja bi trebalo da predstavlja prodor kosovskog zaveta u svet života i, ujedno, usek u svet života. Međutim, u svetu života, budući da se pokazuje utoliko što se izmiče, življenje Milošem se pokazuje i kao strano tog sveta života i kao strano svetu života, iako bi trebalo da bude jezgro onoga što mu je najunutrašnjije, što određuje i prisustvo kosovskog zaveta u svetu. I življenje Milošem se pokazuje tako što se izmiče. Na taj način ono pokazuje i da se nalazi u svetu života, da mu pripada i u praznoj svakidašnjici. Ali, to je i jedini način na koji ovo življenje može pokazati da pripada svetu života, jedini način na koji mu i pripada. Kosovski zavet se u svetu života pokazuje kao pojava zaveta u čvoru sa simboličkim i imaginarnim, kao sumnja u to da on nešto jeste izvan tog čvora, izvan relativizma sveta života, nepoznavanja iskustva sveta života, u kojem bi se morao pojaviti i zavet, u kojem se nalaze i tragovi proživljavanja, iskusavanja zaveta. To iskusavanje se ne može razlikovati od događanja kosovskog zaveta. Tragove proživljavanja kosovskog zaveta srpska poezija ne prestaje da raskriva i odgoneta, ni onda kad ponavlja istu formulu o propasti srpstva na Kosovu. Međutim, i u toj formuli se čuva metafora Kosova, potisnuto značenje kosovskog zaveta, poziv kosovskog zaveta, upravo zato što se on u ponavljanju te formule ne izmiče. Ovo ponavljanje formule u srpskoj poeziji treba shvatiti kao potiskivanje koje je povratak potisnutog. Potisnuto ostaje, vraća se u glavi koja pokazuje na raspeto telo bez glave. Iza ponavljanja formule nalazi se i mehanizam prinude. Sluti se i njegovo prisustvo u poetičkoj inscenaciji značenja poraza. I u toj formuli srećemo kosovski zavet koji srećemo u iskustvu – kao šifru tog iskustva, kao šifru onoga što nam je najprisnije, što nam šalje konfliktne

poruke. Potomci Kosova se ne mogu osloboditi protivstavljenih naloga tih poruka. Obeležili su oni, prema epskoj poeziji, i sudeonike Kosova.

I iskustvo se pokazuje utoliko što se izmiče, što se pokazuje kao nešto drugo od objekta iskusavanja, i od samog iskusavanja. S onim što je iskuseno ne izmiče se, koliko god puta da je brisan, i trag iskusavanja. Mogućno je pretpostaviti da to važi za sve što se u iskustvu nalazi, i za sve što nam je prisno, što nam iskustvo čini prisnim, što smo, na primer, nasledili i što ne znamo da znamo, da nam je pristupačno, dasmo mi. No važi li to za kosovski zavet ako se on u svetu života pojavljuje kao strano, naime, kao istovremeno strano svetu života i kao ono što nam je najprisnije u svetu života? I jedno i drugo kosovski mit artikuliše na ravni sveta života, i po njegovoj logici. Ili to važi samo ako je u svetu života moguća pristupačnost originalno nepristupačnog zaveta, pristupačnost nepristupačnog realnog kao nemogućeg? Zavet je oduvek već tu. Kako bismo ga, inače, našli? On nam je pristupačan zahvaljujući samoj pristupačnosti nepristupačnog. Pristupačan nam je, na primer, kao kosovski zavet, ukoliko on potvrđuje prisustvo nepristupačnog zaveta (a potvrđuje ga), drugim rečima, ukoliko se kosovski zavet može shvatiti kao pokušaj tumačenja prisustva tajanstvenog logosa u svetu života. Da bi nam bio pristupačan kao kosovski zavet, u svetu života, kosovski zavet nam već mora biti pristupačan kao zavet, kao logos, reč, slovo, i ostati tajanstven u sebi samom, za nas. On i ne može biti izvan sebe, budući da je potvrda pristupačnosti originalno nepristupačnog zaveta. Zahvaljujući kosovskom zavetu pristupačno nam je nepristupačno, strano. Ili, možda, tačka gledanja koja kosovski zavet određuje kao strano? Sledstveno Huserlu tako bi trebalo zaključiti. Istina, on određuje strano kao „potvrdivu pristupačnost originalno nepristupačnog“. Kosovski zavet kao realno jeste originalno nepristupačno. Jeste tako nešto i za svet života. Kosovski zavet, dakle, može biti potvrda pristupačnosti originalno nepristupačnog zaveta i, istovremeno, potvrda

pristupačnosti njegove stranosti, potvrda njegove stranosti u svetu života, ali i u samoj njegovoj suštini.

Kad bi kosovski zavet bio samo zavet i ništa drugo, potpuno kod sebe, kad, kao kosovski zavet, ne bi bio i izvan sebe, nemoguće koje je moguće, koje je moguće kao nemoguće, ne bi bio ni kosovski zavet. Ne bi bilo ni pojma zavet. Tako se, i to nije nikakva oksimoronska igra sa neskrivenim značenjem, sa onim suprotnim, može tvrditi na osnovu postojanja i pojavljivanja kosovskog zaveta kao fenomena sveta života, i kao fenomena tajanstvenog logosa. Kosovski zavet se tako pojavljuje, to će reći, pojavljuje se u svetu života kao izvan sveta života, kao pripadnost nepristupačnog. Druga strana te fenomenalnosti nečega što se ne pojavljuje kao čisti fenomen sveta života, otkriva da kosovskog zaveta ne bi bilo kao zaveta ni kad bi kosovski zavet bio potpuno izvan sebe, kad ne bi bio nešto drugo od sebe. Ni svet života tada ne bi mogao doći k sebi, ni onoliko koliko bi to ikako mogao, recimo, onako kako sebi dolazi, kako sebi jeste, životinjski svet kao obrazac prirodnosti. Tako stvar kosovskog zaveta izgleda iz perspektive onoga što bi se huserlovski moglo nazvati prirodnim stavom kosovskog zaveta, ja bih rekao, prirodnim stavom paradoksa prirodnog. U pitanju je stanje u kojem se kosovski zavet pojavljuje a da se ne pojavljuje, kao fenomen koji nije fenomen. To stanje i nije jednom za svagda određeno stanje. Imamo ga a da ga nemamo, i dok ga nemamo. Reč je, zapravo, o stanju u kojem kosovski zavet još nemamo kao konkretni kosovski zavet u bilo kojem vremenu, kao istorijsko iskustvo. Imamo ga, trebalo bi da ga imamo, kao strano, koje upućuje na stranost vlastitog, u ovom slučaju, na stranost kosovskog zaveta. Stoga, dovođenje u pitanje prisutnosti zaveta u svetu života, s jedne strane, podrazumeva i dovođenje u pitanje bilo kakve prisutnosti kosovskog zaveta, na primer, u poeziji, u poetskom mišljenju nečega što bi se moglo nalaziti u antropološkom i istorijskom iskustvu. S druge strane, po modelu po kojem

je odbrana stranog i odbrana vlastitog, potvrđivanje pristupačnosti zaveta u stvarnom svetu podrazumeva pristupačnost zaveta kao kosovskog zaveta i, sledstveno tome, poricanje stranosti u vlastitom, u kosovskom mitu.

Vlastito i strano su u iskustvu isprepleteni, međusobno uslovljeni. Jedno drugo omogućuju i zahtevaju. Jedno bez drugog nisu ni mogući. Isprepleteni su, pripadaju jedan drugom – da li i na isti način? – kosovski zavet i zavet kao takav, događaj i ono što se, s nekih razloga, ili bez razloga, događa, čisti događaj i situacija događaja. To znači da se zavet, i kao lakanovsko realno, nalazi u nama, recimo, u jeziku zakletve, i da ni vlastito ni strano nisu proizvod nekakvog unutrašnjeg, a kamoli spoljašnjeg razgraničavanja. Drugim rečima, ako smo mimo sebe suočeni s nalogom kosovskog zaveta, ako smo zavetovani pre no što se javno zavetujemo, mi nikad nismo sasvim kod sebe, mi nikad nismo sasvim kod sebe u svom postojanju. Uostalom, s našim sopstvom nešto nije u redu, ako ga Drugi ne potvrđuje, sve dok ga Drugi ne potvrdi. I ne znamo šta tačno znači biti kod sebe, ako to ne znači i biti kod Drugog, ni šta je to sebe, sopstvo, koje sadrži i ono što mu je strano, nekakvo ne-sopstvo, Drugog koji je mesto na kojem se konstituiše zavet kao kosovski zavet. Tako i jesmo, doduše, ako je Drugi, kako tvrdi Lakan, „mesto na kojem se konstituiše *ja* koje govori sa *ja* koje sluša“, razume. Ne znamo tačno ni šta je to kosovski zavet (možemo ga povezati sa različitim stvarima), ako nije i ovo *ja* koje govori. Ne znamo ni za šta se opredeljujemo u kosovskom opredeljenju, ako ne postoji ovo *ja* koje sluša i s kojim se konstituišemo. Pritom se ovde ne radi o nepoznavanju koje je karakteristično za Paskalovu opkladu, o nečemu što, možda, nećemo nikad saznati, nego o tome da se neizvesnost, strano kosovskog zaveta nalazi u nama, da smo sebi strani, nepoznati. Stoga, moje opredeljenje i nije moje opredeljenje, nije potpuno moje opredeljenje, ne samo zato što moje opredeljenje ne može da ne bude i opredeljenje Drugog, već i zato što je opredeljenje *ja* s kojim se konstituišem,

koje me konstituiše. Opređenje koje nije samo ja koje utiskujem u sebe, gde se ono već nalazi. Ili to čini neko drugi kao ja. Utiskujem ga u svoje telo, u svoju osobenost, u svoju vlastitost, koja mi, takođe, nikad nije sasvim pristupačna. Sebi nikad nisam sasvim pristupačan. Ja u sebe utiskujem opredeljenje koje je već u mene utisnuto i koje, mada deo mene, ostaje razdvojeno od mene. Taj model razdvajanja, gotovo doslovno, prepoznaje se u srpskoj kulturi, u srpskoj pesničkoj tradiciji, ali i kod pesnika koji nisu svesni svoje veze s tradicijom. U poeziji Milosava Tešića taj model se ispoljava kao model strukturacije protivurečnosti u formi (u strofi, stihu), kao model razlikovanja, razdvajanja i sjedinjavanja epskog temelja i lirskog izraza njegove poezije, kao model strukturacije opažanja i povezivanja slika, događaja u iskustvu, u iskusavanju sveta života, na kraju, kao obrazac uspostavljanja dijahronije značenja. Sam Tešić kaže da je temelj njegove poezije epska tradicija, te da njegova poezija proističe iz tragične sudbine srpskog naroda, rekao bih, i iz katarse koju ta tragedija podrazumeva, što znači iz iskustva koje mu je blisko, koje je njegovo. Praktično, ovaj model razdvajanja, građenja stiha prema strukturnom načelu srpske kulture, sinhronije koja otvara dijahroniju, omogućuje jedinstvenost Tešićeve poezije, i jedinstvenost predstave iskustva kosovskog zaveta.

Poetičko razdvajanje i stapanje, razdvajanje kao stapanje – razdvajanje i stapanje vlastitog i stranog – u Tešićevoj pesmi „Kosovo, *lepo polje ravno*“ pokazuje da je strano, kao strano vlastitog, mesto gde pesnik, ili njegov čitalac, ja na primer, svaki pripadnik srpske kulture, tradicije, iskusava svoju sudbinu, ono značenje koje je zatrpano u tradiciji i koje ona raskriva u svoj njegovoj čistoti, naoko, u drugom, u spoju epskog i lirskog, u spoju čiji se elementi protivstavljaju i dovode u pitanje. Prisustvo stranog u svetu života, u Tešićevoj poeziji – u pesmi koja me ovde zanima – ujedno se pokazuje kao zamka kosovskog zaveta, zamka prirodnosti, i kao udes sveta

života. U Tešićevoj poetici se pokazuje kao graditeljsko načelo pesme i, što je posebno važno, kao prirodni stav (njegove) poezije. U tom slučaju se, na različitim ravnima, može prebrajati, suprotstavljati, dovoditi u pitanje ono što jeste (što je nekad bilo, i o čemu govori bela mitologija, recimo, odsečene glave; mit o odsečenoj glavi Srbi tek grade), što jeste drugo, na koje predstava toga što jeste pokazuje, metaforički smisao iz kojeg se pojavljuje bela mitologija razdvajanja i stapanja, dijalektizacije prirodnog stava (*Gledam u grah i u šolju; / usred kuće vidim zovu; „Kosovo, lepo polje ravno“*). Suprotstavljena značenja, paradoks u ovim stihovima pozivaju i postavljaju jedno drugo. Neizvesnost razdvajanja, viđenja, nagađanja, proročanstva (*Gledam u grah i u šolju;*) obuzdava izvesnost stapanja, narušava prirodni stav, po kojem su u ovom distihu, u značenjskom polju koji on obrazuje, povezani gatanje (*Gledam u grah i u šolju*) i lek od svake boljke, zablude, iluzije, vajakadašnji lek (zovu), skućen, i središte kućenja (*usred kuće vidim zovu*), onu moć koja neutralizuje učinke razdvajanja, što čini da stapanje znači deliti i ostaviti nedeljivo to što se deli, i što sjedinjuju poetska i stvarna stvarnost. U ovoj pesmi to su poetska, arhetipska stvarnost glave (Lazareve glave: *Lepa glava, ali telo / bez glave se razapelo*), Kosova, kosovskog zaveta, i stvarna stvarnost tela, obezglavljenog tela kneza Lazara, zavetnog naroda, zaveta, bilo kojeg obezglavljenog tela, obezglavljene Srbije. A mnogo je obezglavljenih tela u srpskoj istoriji. I sva su razapeta, sva su se skupila na razapetom Kosovu, *lepom polju ravnom*, polju lepih glava; skupila su se u carstvu poezije.

Iz suprotnosti vlastitog (glave) i stranog (razapetog tela bez glave), u filozofskom mišljenju iz suprotnosti duše i tela, ne proističe razgraničavanje kosovskog zaveta i sveta života, glave i tela, još manje simbolizacija tog razgraničavanja. (Ovu podelu, u nekom vidu, poznaju svi narodi, sve kulture. Poznaju je religije i običaji.) Strano, razapeto telo je mesto gde se kosovski

zavet ne nalazi, i gde ne može da ne bude. Kosovski zavet ne može da se odrekne stranog, budući da je glava razapetog tela. Glava je glava uvek razapetog tela. I moguća je kao glava razapetog tela. Prag koji se, eventualno, nalazi između njih, sjedinjuje ih. Prag između zaveta kao takvog i kosovskog zaveta ne razdvaja život od smrti. Ne deli ih kao vlastito i strano. Suprotnost vlastitog i stranog ne proističe iz razgraničavanja, ne više nego što proističe iz upućenosti jednog na drugog. Strano je mesto gde, naizgled, nisam i gde ne mogu biti, zato što tu sebi ne mogu omogućiti sebe, zato što omogućiti sebe sebi znači omogućiti sebi trajanje vlastitog i u razapetom telu bez glave, u stranom. Nevolja je u tome što se to i takvo vlastito ne da izreći ako i samo nije razapeto u telu? Može li se pojaviti kosovski zavet izvan razapetog tela? Šta je to uopšte vlastito, ako celinu moramo shvatiti bez delova u kojima se ona pojavljuje, ili kao poetsku činjenicu? Konačno, razapeto telo je telo s glavom. Celina se jednako pojavljuje u glavi i razapetom telu, u vlastitom i stranom. Kako onda vlastito može biti izuzetak, ili nešto drugo samom sebi? Tek kao drugi, drugo, ja sebi mogu biti. Živeti Milošem je kušnja življenja Milošem. Dakle, sumnja u zavet, kušnja, i nije sumnja, nije kušnja, pokušaj bekstva. Sumnja i kušnja su ispred i iza življenja Milošem: *Krst nositi vama je suđeno / strašne borbe s svojim i s tuđinom! (Gorski vijenac)*, strašna borba sa sopstvom i drugim!

HABEAS CORPUS

Kosovski zavet pretpostavlja, zahteva žrtvu tela, i to kao označitelja samožrtvovanja – i žrtvovanja tela. To je opšte mesto u mišljenju i ritualizaciji kosovskog zaveta, i svakog zaveta. No šta ako je, s jedne strane, telo samo obećanje žrtve, a žrtva tela neki oblik predstave prave žrtve, ako se u

stvarnom telu žrtvuje imaginarno telo, ako se uvek, i u stvarnoj žrtvi tela, žrtvuje „veliku um“ i, s druge strane, ako kosovski zavet, kad zahteva žrtvu tela, zahteva ono što se ne može izbeći, i što je, na neki način, već bilo? Avram, po volji Božjoj, po samoj suštini, koja se potvrđuje u žrtvi, i koju, paradoksalno, žrtva potvrđuje, s kojom se on sjedinjuje, žrtvuje imaginarno telo svoga sina kao stvarnog sina, fikciju mnoštvenosti bića kao stvarnu mnoštvenost bića. Ono bitno, odavde se da zaključiti, ipak se ne nalazi u telu. Ili ako se nalazi, nalazi se kao nešto drugo sebe samog, kao nešto drugo tela. Avram je, na neki način, i u žrtvi imaginarnog tela, žrtvovao stvarnog Isaka, telo koje predstavlja Isaka žrtvu. Ključni uslov je tako, naoko, ispunjen. U telu, ni u žrtvi tela, međutim, nije prvenstveno reč o telu kao mesu, kako bi, po očekivanju koje oblikuje svakidašnjica, svakidašnje mišljenje, trebalo da bude. Žrtva tela je uvek predstava žrtve, ali i simptom žrtve onoga što je u telu sabrano i što bi već trebalo da bude žrtvovano, što telo, mišljenje tela, žrtvuje umu. To što je u telu sabrano već je u Bogu. To pokazuje Avramova žrtva, zamena Isaka ovnom. Bog je to uradio. Bog je preuredio smisao tela, ritualizovao žrtvu. Ali ne treba prevideti da je u telu sabrano, i po Božjoj volji, ritualizovano ono što žrtva jeste, što je čovek, i što je u telu stvarno i simbolički sadržano. Telo nikad nije samo raspadljivo meso. Ni u jednom slučaju ne može a da ne bude telo nekog zaloga (na primer, Avramove vere, potrebe koju Avram ima da veruje u Boga), samog živog. Telo je, i samo po sebi, zavet, naročito, ako je, kako to Niče kaže, „veliki um, mnoštvo s *jednim* smislom, rat i mir, stado i pastir“, ako je protivurečje koje se nikad ne namiruje, to jest ako je otelovljenje, čuvar zaveta, već pripremljena i prinesena žrtva pre žrtvovanja. Kao Ničeovo mnoštvo s jednim smislom, s nemogućim jednim smislom, s duhom kojim se igra veliki um, po svemu sudeći, ono to ne može biti. Međutim, ono to jeste po prolaznosti živog, po tome što je označitelj samožrtvovanja.

S kosovskim zavetom, recimo sa zavetom Miloša Obilića, u igri je zavet kao veliki um tela. I obrnuto, sa zavetom kao velikim umom tela u igri je i kosovski zavet kao prinošenje na žrtvu tela i svega što je u njemu sabrano, što je netelesno telesno. S kosovskim zavetom je u igri zavet kao imaginarno telo, koje, da kažem ničeovski, stvara Ja (Miloša Obilića), u kojem stanuje (Obilićevo) sopstvo. Da li se, onda, u imaginarnom telu živi Milošem? U ničeovskom duhu: kosovski zavet kao zahtev prinošenja tela na žrtvu (tela koje otelovljuje biće), simboličkim prinošenjem zaveta na žrtvu, stanuje u čovekovom telu, u telu Miloša Obilića kao moćni vladar, ali, i to je važno, kao Ničeov „nepoznati mudrac“. Pojava simboličkog, zaveta (pošto se pretvara u sistem pravila) ovog mudraca uvek čini problematičnim. Mi ne znamo šta znamo, zavet ne zna šta zna, da li išta zna, šta se može znati, da li išta odlučno zna nepoznati mudrac, telo, koje je imaginarizovano, i čiju imaginarizaciju, i čije znanje, potvrđuje simboličko. Izvesno je da telo može nešto znati samo kao celina. Filosofija tela u to ne sumnja. Njeno znanje nije ni nepouzdanije, ni pouzdanije od znanja tela kao ničeovskog velikog uma. Kako bilo, ne znamo kako telo uopšte može biti nepoznati mudrac, ako pripada, a moglo bi se reći da pripada (tako se obično misli), prirodnom stanju stvari, za koje, doduše iz kulture, samo pretpostavljamo da postoji. Moralo bi da postoji. Sigurno je da postoji kao suprotnost kulturi i, istodobno, kao njen fenomen. Znamo da je prirodno stanje „prirodno“ samo u odnosu na kulturu, u kulturi i za nju, u odnosu na pravila koja je kultura uspostavila i nametnula čoveku, koja je on i prirodnim i kulturnim fenomenima sam uspostavio, artikulisao, zarad razdvajanja prisnog i stranog. Doduše, prirodno stanje tela je moguće shvatiti kao kariku, momenat u lancu postojanja, neuhvatljiv momenat, uprkos pravilima što ih postojanje predočava. Kako, onda, kao ta jedna karika, telo može biti „veliki um“? Kao karika, telo je deo celine, deo (ovaj deo može biti i ožiljak) bez kojeg i nema celine, ni znanja o njoj.

A možda je telo „veliki um“ zato što je središna karika u tom lancu, strukturno jezgro lanca što, dakako, ne možemo dokazati, iako strukturno jezgro, nekako, u nekom vidu, mora postojati. Ne mora postojati, i ne postoji, i mesto na kojem se stalno nalazi. Strukturno središte se pomera. Ne možemo dokazati ni to šta telo zna, šta nama, sebi, može reći i šta će nama i sebi prećutati, šta skriva i kazuje u jeziku, jezikom simptoma. Ne možemo znati ni šta, kao zalog kosovskog zaveta, može znati o telu, čak ni kakav je odnos između njega i kosovskog zaveta. Poezija je, to bi trebalo da znamo, u stalnoj potrazi za tim odnosom.

Ne možemo znati ništa o uzajamnosti zaveta (kosovskog zaveta) i tela ako ne poznajemo njihov odnos. A on je promenljiv. Jedva da je uhvatljiv. To je očekivani odgovor na pitanja koja pretpostavljaju neizvesnost govora i mudrost tela. Ili možemo znati onoliko koliko se uopšte nešto može znati, koliko znamo, koliko zna telo koje ne zna šta i koliko zna. Nema razloga da u to sumnjamo, telo za sebe zna i to što ne zna, što se ne zna. Zna li drugačije? Znali i da je veliki um, logos. Ponaša li se tako? I u tom slučaju, znamo ono i onoliko šta je i koliko je upisano u odnos (ili što je izbrisano iz njega) između tela i zaveta, prema drami *Boj na Kosovu* Ljubomira Simovića, između reči (reči kao zaveta /kosovskog zaveta/ i reči kao logosa) i tela, postojanja tela, *habeas corpus*, činova upravljanja zahtevima tela. U ovoj knjizi, na drugi način, i drugim povodom, već se sam bavio Simovićevom dramom *Boj na Kosovu*. Scena u kojoj Simović artikuliše problem odnosa zaveta i tela je važna za razumevanje kosovskog zaveta, ne samo kod Simovića, nego i u srpskoj kulturi. Ovde ću pokušati da značenje odnosa zaveta i *habeas corpus*, sistema pravila upravljanja zahtevima, potrebama tela u svetu života, koji je pretpostavljen u Simovićevoj drami (zastupaju ga Murat i Bajazit, orijentalni svet; i danas ga zastupa), protumačim iz perspektive „demokratskog modela“ kulture histeričnog otkazivanja, samoponištavanja,

brisanja zapadnog sveta svega što se danas ne smatra ispravnim i što je istorijska stvarnost. Ovaj odnos, kao i cela *cancel culture*, mora se razumeti iz unutrašnjosti i spoljašnjosti nje same. Iznutra ga razumeva Miloš Obilić (*Ja sam svoju glavu / dao, čestiti care, za svoju reč!*; prema drugoj verziji ove drame: *Ja danas svoju glavu, čestiti care / zalažem i dajem za svoju reč*). On predstavlja najunutrašnjije tog odnosa, povesnog smisla i značenja zaveta (kosovskog zaveta), kulture. Iz spoljašnjosti taj odnos razumeva i predstavlja Murat (tako bi taj odnos danas, u skladu s duhom kulture samoponištavanja, trebalo razumeti): *To što ti glavom plaćaš tvoju reč, / ne mora da znači da je tvoja reč / skupa, već de je tvoja glava jevtina /.../ A koliko mora da bude prazna glava / koja se daje za jednu puku reč?*). Murat, naoko, problematizuje problem izbora, vrednost prave strane, istine, najvišeg dobra. U tom smislu on ispunjava zahtev kulture samoponištavanja. Problem sa pravom stranom, s ispravnošću mišljenja, nastaje onog trenutka kad Milošu odseku glavu. Simovićev Murat to zna: *Neće proći momče ni pola sata / a od crva ni tebe ni mene / neće deliti ni ta tvoja reč, / ni sva moja vojska...* Zna i Simović. Znaju li i rešenje tog problema? Može li se ono znati ako se traži po pravilima kulture samoponištavanja?

Gledište Simovićevih junaka nije nužno, uopšte ne mora biti, i njegovo gledište. U teoriji je to opšte mesto. Dakle, o tome ne bi bilo potrebno razglabati da za Simovića ovaj odnos nije važan. Na različite načine, u drami i u javnim nastupima, on ga ističe. I to čini s razloga koji nisu prevashodno racionalni. Upad nesvesnog u svoje mišljenje Simović nije mogao nadzirati. Ideološke intervencije podrazumevaju autorovo stanovište, ali i autorovo prisustvo u tome šta se i kako misli. Simović će to stanovište izreći u razgovoru, koji, u dramu vode Bajazit i Lazar i to u situaciji koja je slična onoj u kojoj sličan razgovor vode Murat i Miloš. U intervjuu, ranije sam ga pomenuo, povodom prerade drame, on naglašava: „Glavnu poruku drame, međutim,

nisam menjao. Knez Lazar i Miloš Obilić i u njenoj drugoj verziji govore ono isto što su govorili u prvoj.“ Promenjen je, međutim, kontekst u kojem knez Lazar i Miloš Obilić govore to što govore. A sa promenom konteksta menjaju i uslovi incidenta uznačenja. Ta promena se morala odraziti i na sadržaj glavne poruke, na izbor gledišta s kojeg tu poruku valja shvatiti. Najzad, u drugoj verziji su ostali tragovi brisanja prve verzije. Oni deluju. „Trag može da se izbriše, ali ne i da se ugasi“ (Lukas Bärfuss). To je važno imati na umu za potpuno razumevanje značenja „reči“ kod Miloša, „glave“ (koja je postala logos) kod Lazara. Autorovo naglašavanje da ništa nije menjao u glavnoj poruci drame (po Frojdu to bi moglo da znači da je menjao; moguće je, na primer, reći da je tako nešto potisnuo, ali i da to potiskivanje otkriva potisnuto), raskriva već neskriveni zev između logosa i tela koje je identifikovano sa životom, s ciljem osvajanja, za koje se bore Murat i Bajazit. To ponavljanje odnosa zaveta i orijentalnog *habeas corpus*, u kontekstu autorove tvrdnje da ništa nije promenio u glavnoj poruci drame raskriva zev u (njegovom) shvatanju ispravnosti, što je važno, imamo li u vidu da taj zev čini strukturnu osu u dijalogu Miloša Obilića i Murata, Bajazita i Lazara, i strukturnu osu dijaloga zaveta i *habeas corpus*, sistema pravila sveta života, promena i sistema i pravila sveta života.

Značenje ovog zeva moguće je razumeti na osnovu razloga koji su doveli do usvajanja kulture otkazivanja, samoponištavanja. Kod Simovića se taj zev javlja s njegovim političkim angažmanom, kao političko stanovište jednog pesnika, pre no što je na Zapadu, pa ipak pod njegovim uticajem, počelo raščišćavanje, čišćenje istorije kulture, dakle, pre pojave kulture otkazivanja. Iz perspektive čišćenja kulture na Zapadu, iz perspektive odnosa prema njihovoj istoriji – koji je Srbima već bio nametnut, i koji im Zapad ponovo nameće – značenje koje su reč i glava imale u drami valja preispitati (*Mrtav ne možeš ni da soliš, ni da biberiš, / ni da se Bogu moliš*). Valja

preispitati perspektivu iz koje oni misle sebe, svoju istoriju, sam njihov način mišljenja. Logika ispravnosti može biti zasnovana na bilo čemu, može postati logika svačega. Svašta može biti ispravno, proglašeno za ispravno. Za Simovića je, kao i za Predsednika Srpske akademije nauka i umetnosti, čiji je Simović član, postalo ispravno da se o Kosovu ne govori kao o srpskoj zemlji. Carski grad Prizren, politički je korektno reći, nije srpski. Nakon što ga je Nato oteo Srbi ne mogu polagati pravo na njega. Nije, ne može biti naše ono što nam je silom oteto. Simović to dokazuje *tumačenjem* formule: „Dogodine u Prizrenu“. Njegovim razumevanjem ove formule već sam se bavio u ovoj knjizi. Ovde ću još jednom skrenuti pažnju na to šta Simović misli i na šta ne misli kad se izruguje onima koji bi da odu u Prizren: „Neki (...) i svoja izlaganja završavaju pozivom: 'Dogodine u Prizrenu!' Koji je to rok, 'dogodine'? Kako, i na koji način, 'dogodine' stići 'u Prizren'? Šta će odgovoriti ako ih neko 'dogodine' bude pitao: 'Gde ste? U Prizrenu ili u Knez Mihailovoj?'“ Tamo gde ne vlada samoograničavanje, naivno shvatanje realizma realnosti, karakteristično za kulturu samoponištavanja, u kojoj Miloševa reč mora biti uklonjena, i u Knez Mihailovoj se može biti u Prizrenu, kao što se u Prizrenu ne mora biti u Prizrenu. Simović bi to trebalo da zna. Zna li i da logos, svakako ne iz filozofskih razloga, mora biti obrisani, da nakon toga Obilić može biti proglašen krivim po svim tačkama optužnice. Prema kulturi brisanja to bi bilo ne samo ispravno, nego i nužno. A i šta je spopalo Srbe da ubijaju turskog cara, kad su mogli da pognu glave (i sačekaju odluku Zapada – istina, Turci nisu hteli da čekaju – šta je ispravno)? Pitanje slobode je stvar preživljavanja, a u kulturi pitanje diskursa. To ni Miloš ni Lazar nisu shvatili. Nije to shvaćeno ni u srpskoj epskoj poeziji. Zbog tog danas Srbi moraju imati i osećanje krivice, kao što ga, naizgled, ima Zapad (zapravo, on hini da ga ima) zbog svoje ne baš časne istorije, zbog koje bi trebalo da obrišu sve do ispravnog svake ispravnosti, do nemogućeg. Zapad

bi sebe morao obrisati. On to, ipak, neće učiniti. Previše bi bilo. Morao bi, na primer, da zatvori svoje najveće muzeje, da se odrekne svega svog bogatstva. Srbi bi, opet, to morali da učine radi dokazivanja svoga evropejstva, zbog usvajanja evropske kulture, pripadnosti Evropi. Osećanje krivice i onako moraju imati zbog toga što jesu, što uopšte postoje. No da li se u slučaju Zapada, duha kulture brisanja, i kod drugosrbijanaca, radi o osećanju krivice? Ili je u pitanju puko licemerje, kod drugosrbijanaca i rajetinsko priklanjanje evropskom modelu sveta života, hinjenje evropejstva? Najzad, evropski je „biti na pravoj strani“, što znači na onoj strani na kojoj je pljačkaška Evropa! Ovo drugo bi moglo biti razlog što je Simović spomenik Stefanu Nemanji u Beogradu nazvao incidentom: „Taj spomenik je, blago rečeno, jedan incident. Protiv njega, takvog kakav je, bili su stručnjaci, vajari, profesori, istoričari umetnosti. Njihova upozorenja da je takav spomenik anahronizam, da je u nesporazumu sa skulptorskom tradicijom XX i XXI veka, i da nema nikakve veze sa našom skulptorskom tradicijom, političari su ignorisali.“ U nesporazumu je s kulturom otkazivanja! To je istina. Umetnost je uvek u nesporazumu s tradicijom. I mora biti, iako je nastavlja kao jedinstveni čin, kao jedinstveni čin jedinstvenog identiteta, koji se ne pita o sebi, koji jeste.

Nisu baš svi stručnjaci, vajari, profesori, istoričari umetnosti bili protiv spomenika Stefanu Nemanji. Nisu bili protiv tog spomenika, ne javno, barem oni, koji su, na neki način, učestovali u njegovoj gradnji, u njegovom postavljanju. No to nije ni važno. Simović je pesnik, bez sumnje, dobar pesnik srpskog jezika. Pomešao je, međutim – dešava se to – političko i pesničko mišljenje, političku i pesničku slobodu govora, odgovornost za pesničku i političku reč. Prevideo je da je pesničko mišljenje ionako političko mišljenje, te da bi iz perspektive političkog njegove poezije spomenik Stefanu Nemanji, u drugačijem političkom kontekstu, mogao biti incident neke druge vrste.

Simovićevih „Deset obraćanja Bogorodici Trojeručici hilendarskoj“, kad su se pojavila (1983), dočekanu su kao politički, nacionalistički čin. I bila su politički čin, ne samo po političkom koje je, recimo, kao i etičko, svojstveno poeziji, nego i kao neposredna poruka, koja je morala biti i politička poruka (tako je i shvaćena) društvu koje je zaboravilo na svoju utemeljenost u povesnom duhu, u duhovnosti, čije je strukturno središte vekovima kosovski zavet. No problemom značenja književnosti i njemu svojstvene politike posebno sam se bavio na drugom mestu (*Politika književnosti*, 2007). Ovde je važno razabrati da li je drugosrbijanska rasprava o spomeniku Stefanu Nemanji proizvod, efekat zapadnjačkih rasprava o kulturi poništavanja, i kako je to mogla biti? Pod prinudom političke korektnosti, naglog priliva pseudo-moralnog čistunstva, i prisile kulture otkazivanja, Zapad se nerado seća ljudi, kojima duguje svoju moć, sve što ima, i čega se, u suštini, ne stidi. On je to. On je moć bez etičkih ograničenja. Kultura otkazivanja je zato, pre svega, racionalizacija, maskiranje pljačkaškog duha zapadne civilizacije, preokretanja u suprotnost stvarnog stanja stvari, preobraćanja laži u istinu.

To se, u takvom obliku, ne može odnositi na drugosrbijansko poništavanje kulture. Njihova moć je tuđa moć. Oni moraju da je zasluže na tuđem mestu. Čega, onda, ne žele da se sećaju? Svoga renegatstva? Svoje moći koja je tuđa moć? Odustajanja od svoje istorije? Samih sebe? Pripadanja srpskom rodu i srpskoj kulturi? Svoga identiteta, razloga zbog kojih se odriču svojih biografija, onoga što su jednom bili? Onoga što su jednom, recimo, kao proroci, ili kao prenosioci njihovih glasova sa Kosova, kao njihovi tumači na Kosovu rekli, znali? Nije baš sigurno i da su stvarno znali ono što je trebalo da znaju. Simović je znao. On je potekao iz žive srži srpske tradicije, i u poeziji je uspešno nastavlja. Ona se nastavlja u njegovoj poeziji: *Kažu nama, / koji znamo / da je već bilo* (Ljubomir Simović, „Proroci na Kosovu polju“). I to on zna. Zna da je Kosovo već bilo pre Kosova, ne samo kao Prakosovo,

nego kao duh Kosova, kao kosovski zavet. Kosovo je oduvek bilo kao metafora, kao jezičko pamćenje. Sistem i pravila sveta života se menjaju, zaboravljaju. Trebalo bi onda da se i odnos prema Kosovu može menjati. To je pretpostavka mišljenja drugosrbijanaca. Problem je u tome što, na primer, Simović kao politički mislilac više ne zna (nemoguće!), zaboravio je (nemoguće!) da je Kosovo bilo, i da to što je bilo nikad nije zauvek izgubljeno. Jezgro metafore se nikad ne gubi. Ni Kosovo se ne gubi zauvek, ne zato što je prostor koji se ne može desakralizovati, nego zato što je i vreme metafore. Kosovo, zbog toga, i ne prestaje da se gubi. To znači strah u Simovićevoj pesmi „Proroci na Kosovu polju“. Izgubljeno se može ponovo gubiti, sve dok ne dođe do gubitka svakog gubitka, do ispravnog onog što je ispravno, do transcendentnog, do razloga za unutrašnji sukob.

Kako, čime objasniti histeričnost kulture otkazivanja? Pokajanjem? Potrebnom za moralnom ispravnošću? Otkuda onda prisila te potrebe? I kako se desilo da Zapad u isto vreme s tim, navodnim, moralnim osvešćenjem, pokajanjem, koje mu je odista potrebno, u posthrišćanskom vremenu vodi rat s kosovskim zavetom, s Rusijom (duhovni, ekonomski, preko Ukrajinaca, i vojnički), s ciljevima koji pokazuju da od kulture otkazivanja u posthrišćanstvu gradi novi, isti poredak u svetu? Sigurno je da ta kultura pokazuje na konflikt koji se ispoljava u simptomu otkazivanja, i koji maskira ciljeve ovog rata. Takođe je sigurno da, prema Frojdovom shvatanju histerije, to nije jedino značenja simptoma ovog konflikta, ni njegov jedini smisao. Može li se onda pretpostaviti da histerična reakcija Zapada na privrženost Srba istoriji, kosovskom zavetu, mitu – u političkoj praksi to znači na njihovo odbijanje da priznaju nezavisnost Kosova – na oduzimanje dela njihovog bivstvovanja, da prihvate poništavanje svega što proizilaze iz konflikta iz kojeg proizilazi i histeričnost kulture otkazivanja, iz konverzije identifikacije mehanizama fobije od praznine u sebi, u tuđem koje stavlja u pitanje kulturu Zapada kao

jamstvo njegove nadmoći? Ili su i kultura otkazivanja i poništavanje druge, drugačije kulture, patološki fenomeni duha Zapada? U oba slučaja se objavljuje nešto što prava i moći Zapada da predvodi svet temeljno dovodi u pitanje. Malo je verovatno, uopšte nije verovatno, da je histeričnost kulture otkazivanja rezultat naknadne racionalnosti izbora moralne ispravnosti. Uostalom, Zapad je i pre imao posla s ovakvim duhom moralnosti. Niče je u njemu prepoznao resantiman. Moglo bi to da važi za kompulzivno nastojanje Amerike, Zapada na srpskom priznanju nezavisnosti Kosova, moglo bi to da važi za histeričnu rusofobiju. Sve to Zapad pravda moralnim razlozima. I kompulzivno nastojanje na priznanju Kosova, na odricanju od istoričnosti Srba vezanih pupčanom vrpcom za kosovski zavet, i histerična rusofobija, mogli bi biti posledica resantimana, moralne podvale, u kojoj rusofobija, i Rusi, služe kao opravdanje Zapada za to što prisvaja pravo na predvođenje sveta. Problem je u tome što je Zapad tako prinuđen da traži opravdanje, i kad mu ono, navodno, pripada po prirodi stvari. Daju mu ga, na primer, mogući hegemoni, Rusi, njihovo nepoštovanje neupitnih (evropskih, zapravo, američkih) imperijalnih vrednosti, u suštini, njihovo odustajanje od nasilja vrednosti. Negativna slika o njima omogućuje Zapadu da se uzdigne u svojim očima, i u očima sveta kao u svojim očima, dakako, onog sveta koji je kolonizovao, i koji može misliti samo onako kako misli Zapad. Odbacivanje srpskog shvatanja metafore Kosovo, rusofobija, i odviše je to očito, maskiraju kolonizatorske, imperijalne namere Zapada. Uostalom, to se Zapadu ne dešava prvi put, i ne smeta mu da pritom nastoji na pravu, moralu, istini, humanizmu. Uvek to što radi može preimenovati. I to čini. Razumljivo je, stoga, što se namere Amerike, Zapada prema Srbiji, Rusiji, pokušaj poništavanja, otimanja Srbije od Srba, Rusije od Rusa, ne razlikuju od onoga što se već nalazi u prirodi pljačkaške civilizacije Zapada, koju kao da „čisti“ kultura otkazivanja, kao da histerična kultura ispravnosti. Psihoanaliza bi to

mogla pokazati. Psihoanaliza pokazuje i šta, na primer, u histeričnoj rusofobiji Zapad potiskuje, šta je potisnuto u kulturi otkazivanja. Dakle, ako i postoji, osećanje krivice Zapada zbog onoga što je učinio drugim narodima, nije ništa drugo do pokušaj maskiranja istorijske istine pljačkaškog duha evropske civilizacije, pljačkaškog duha njegovih aktuelnih namera, i, što je i važnije, pokušaj skrivanja identitetske krize.

Kultura otkazivanja podrazumeva stanje, status telesnosti tela. U neku ruku ona je i nastala kao kultura otkazivanja, promene biološke prirode tela. Za promenu biološkog pola, telesnosti tela nije, ipak, dovoljno preimenovati stanje stvari, u ovom slučaju, stanje biološkog pola. Mora se promeniti i kod kulture. Zapad zahteva i promenu koda političke moći roda. Kultura otkazivanja ne zaboravlja na mogućnost da telo misli, i da ne mora misliti u skladu s ideološkim pretpostavkama preimenovanja. Istina, o tome šta telo može znati, šta zna kao propadljivo meso, a šta kao „veliki um“, uglavnom se nagađa. Neizvesnost i nesporazume koji odatle potiču otklanja ideologizacija rodne orijentacije. Za vreme moći znanja, za samu tu moć, za *habeas corpus* kulture otkazivanja to je porazno. Moglo bi biti i otrežnjujuće, ako se shvati da telo zna, i da je njegovo znanje uneseno u kulturu, da ga je ona prisvojila, da je sublimacija nagona svojstvena telu. Nešto što telo zna može biti i zavet, i strano telu. Za ovu raspravu je važno doznati: šta, iz perspektive tela koje zna, znanje drugosrbijanaca, a šta onih koji žive Milošem, zna o kosovskom zavetu. Za drugosrbijance je taj zavet postao predmet izrugivanja, za one koji žive Milošem on se ne razlikuje od postojanja. I u jednom i u drugom shvatanju trebalo bi da se nalazi znanje tela i da to znanje nadilazi racionalno znanje. Radi se samo o pretpostavci. U tom je slučaju zavet, kad se pojavljuje kao nešto – i kao simbolička stvarnost – moguće opisati kao nešto što prima smisao (i od tela), ili, eventualno, čak verovatno, kao nešto što stvara smisao. Moguće je pretpostaviti, i pretpostavlja se, da to nešto, samim tim što je

nešto, već ima smisao. Pretpostavlja se i da telo zna, uglavnom zato što zavet funkcioniše kao simboličko, koje ne može otkazati svoju funkciju, ni izomorfizam sa znanjem tela. Tada zna više, mnogo više no što smo spremni da priznamo, pogotovu, ako se, kao što to tvrdi Lakan, „Mesto Drugog može naći samo u telu“ – ako se mesto zaveta može nalaziti u telu. Lakan ne kaže na kojem se mestu u telu Drugi može naći. Ono može biti određeno samo simbolički. U našoj epskoj poeziji to je glava, kad je reč o kosovskom zavetu, Lazareva glava. Ali i telo bez glave pokazuje da je uvek u pitanju celo telo. Videli smo to u pesmi „Posečen knez se seća“ Miodraga Pavlovića. Treba li, onda, ovde dodati da je tome mogući razlog to što je Drugi čije se mesto može naći samo u telu, zapravo, onaj Drugi za koga Lakan tvrdi da ne postoji? Drugi koji ovako ne postoji, postoji tako što ne postoji. Postoji kao nesupstancijalizovana supstanca. Postoji tako što treba da postoji, zato što bi ga (Volter je to rekao za boga) trebalo izmisliti ukoliko ne postoji. Ne treba ga izmišljati. I telo ima interes u toj stvari. Drugi je institucija sopstva. Zavet je institucija postojanja – i tela.

Kad je reč o zavetu, postojanje Drugog može biti problematično onako kako je problematično i postojanje Boga. Dakle, problematično je da li je Drugog moguće smestiti u telu, da li mu je mesto u telu, i onda ukoliko je instanca koja postoji čim postoji čovek, i na način na koji postoji i postaje čovek. Preziratelji tela ne bi pristali na ovaj odnos tela i Drugog. No ne treba prevideti da je njihov odnos prema telu ambivalentan. S Ničoom bi se moglo reći da oni, zapravo, poštuju, traže za sebe ono što preziru i da to, s različitih razloga, ne mogu priznati. Na žrtvu, između ostalog, nije moguće prineti ono što se prezire, što se na bilo koji način suspenduje, prema čemu se ne gaji neki poseban odnos. Poštovanje onoga što se prezire, takođe, prema Ničeu, proizvela je stvaralačka vlastitost. Ako je tako, preziratelji tela bi se morali odreći vlastitosti. A bez nje ni drugosrbijanci, na primer, ne bi mogli biti

drugosrbijanci. I tela stvara neki smisao, to jest ona stvaraju neki smisao. Od njih zavisi i smisao postojanja. Sve što se pojavljuje kao nešto ima neki razlog, stvara neki smisao, i kad za nas ne može biti drugo do besmisao. Da li to znači da to nešto ne može primiti, ili imati smisao? Početak, recimo, početak sveta, ima smisao koji uopšte nema; ima ga kao čisti događaj, i kao čisti smisao, uz koji nije ni moguće pitanje da li smisao uopšte postoji? Može li takav smisao imati zavet? Može li ga imati izvan tela? Naoko razdvojeni, zavet i telesnost su prepleteni. Zavet se, sam po sebi, ne da predstaviti. Ni telesnost nije potpuno sama kod sebe. Ona je zagonetka tela, telesno biće. Konačno, zagonetka zaveta se, kao zagonetka, pojavljuje u zagonetki tela. To zna naša epska poezija. Međutim, to ne znači da se kosovski zavet u sebi ne nalazi kao *res cogitans*. On se prema stvarima, prema drugima odnosi upravo posredstvom tela.

NEKI ODGOVOR MORAM DATI

Svet života Srba pretpostavlja i zahteva kosovski zavet, nešto drugo sebe samog. Svet života, naizgled, pretpostavlja kosovski zavet kao nešto radikalno drugo od sebe samog, kao nešto što mu je strano. Problem je u tome što mu je to strano ujedno i blisko. Pripada mu kao ono drugo po kojem on jeste svet života. Pripada mu i kao fenomen drugog, stranog. Istovremeno, svet života Srba pretpostavlja i radikalnost, apsolutnost, transcendentnost stvarnosti kosovskog zaveta. No radikalnost ovog zaveta u svetu života, ukoliko je o njoj uopšte moguće govoriti, ako se ona razlikuje od radikalnosti samog sveta života, ne znači da je kosovski zavet potpuno drugačiji od sveta života, da nije zavet sveta života, da mu je strano, da mu ni po čemu ne pripada. I kao strano, kosovski zavet je strano sveta života. On je stranost sveta života sebi. Samo tako kosovski zavet može biti strano sveta života. A to

znači da nije nešto potpuno drugačiji od onoga što je svetu života vlastito, prisno, što jeste svet života, ako ne u svakidašnjici, ono u situacijama koje čine, ili samo najavljuju prekid u svakidašnjici. Zahvaljujući odnosu prema tim situacijama svakidašnjica i postoji. Trebalo bi očekivati da se ovo pravilo da primeniti i na kosovski zavet kao koreniti usek u svet života, koreniti prekid svetskosti sveta života. To pravilo bi trebalo da se odnosi na postojanje i shvatanje kosovskog zaveta u svetu, naizgled paradoksalno, i pre no što se sam kosovski zavet pojavio, čak, i pre bilo kakvog njegovog ostvarenja. I odnosi se. Iskustvo, u prvom redu pesničko iskustvo – onakvo kakvo je iskazano u poeziji – pokazuje da kosovski zavet oprisućuje, ne prestaje da oprisućuje taj prekid u svakidašnjici sveta života, ali kao gubitak pre svakog gubitka, i u iskustvu življenja, pre Kosova. Kazuje li i da taj gubitak nije izveden iz vlastitosti sveta života, iz realnosti sveta života kao njegov puki fenomen, ili kao mit?

Kosovski mit polaže pravo na realizam priče, pripovednog postupka, i na realnost onoga o čemu priča govori. On je, kao sveta priča, predstava i tumačenje istorijske realnosti. To je očigledno. Kosovski mit je zasnovan na istorijskom događaju, i kao priča predstavlja taj događaj. Ali, kao sveta priča, među drugim pričama, on predstavlja stranu tog događaja koju ne pokazuju istorijski izvori. U tom smislu, on je i druga, drugačija verzija tog događaja. Kosovski mit spada među one mitove koji nedvojbeno pokazuju da „forma mitskog mišljenja pretvara celu stvarnost u metaforu“ (Meletinski, F. M.). Pritom on imaginarićuje, sublimiće stvarnost i, s obzirom na to da je priča po kojoj su priče i druge priče, kao hermeneutićki podvig dopunjuje istinu istorijskih izvora događaja o kojem i on i ti izvori govore. Kosovski mit, kao priča, pretvara stvarnost u stvarnost stvarnosti. U pesnićkom obliku je pretvara u ono opšte, aristotelovsko opšte. Forma mitskog mišljenja Kosova pretvara stvarnost jedne bitke, jednog prostora, u metaforu, u vreme, sa svom

neodređenošću, i avgustinovskom određenošću koja mu je svojstvena, koju mu pripisujemo. I efekti tog mišljenja, življenje Milošem na primer, postaju metafore. Oni to i jesu. Metaforu ništa ne ograničava. Ne završava je nijedno značenje. Neodređenost vremena joj daje njena neodređenost. I Vidovdan je metafora, kako god da je shvaćen, kao „simbol mističkog nacionalizma“ (Čolović, Ivan), ili, i to Čolović pominje (mada nije imao u vidu oksimoron-sko značenje Vidovdana), kao dan oslobađanja od kosovskog mita, i njegovog smutnog mističkog nacionalizma. Čolović – evropski politički vispreno – kaže da je Đinđić, predsednik vlade Srbije, time što je Miloševića isporučio Hagu na Vidovdan poručio „srpskoj javnosti da Srbija, u trenutku kad se oslobađa od Miloševića, treba da se oslobodi kosovskog mita, kao simbola politike koja je dovela do toga da zemlja bude razrušena i osramoćena“. Kosovski mit iz živog bezvremenog iskustva (nije ga oživela predaja Predsednika Republike sudu državnih terorista, koji su razrušili Srbiju) poručuje da zemlja nije osramoćena. Jeste razrušena. Uradili su to oni kojima je smetao govor kosovskog mita i koji imaju razlog za samoponištavanje. Srbi ga nemaju. Osramoćen je onaj ko je sudelovao u tom rušenju i izdaji tradicije, istorijskog identiteta naroda. Istina, ne znam šta je Đinđić mislio kad se opredelio za to svetogrđe, za samoponištavanje. Teško da je mislio ono što mu je Čolović pripisao. Kako je u to moguće poverovati? Znam, međutim, da se to što je mislio, o čemu god da je reč, već nalazilo u metafori Kosovo, da je u njoj i poginuo, da ni svojim činom, ni svojom smrću nije ukinuo ni kosovski mit, ni metaforu Kosovo. Ni Srbiju nije oslobodio od kosovskog mita, ako je na to i pomišljao. I kako bi je oslobodio od sebe same? To, valjda, ne treba ni očekivati. Ima, ipak, onih koji to očekuju, američki ambasador u Srbiji Kristofer Hil, na primer. On bi empatičnu poruku parole: Kosovo je Srbija hteo da zameni kolonijalnom formulom: „Srbija i Kosovo su Evropa“, to će reći, Srbija ne postoji.)

Nesvesna poruka kosovskog zaveta (poruka kolektivnog nesvesnog) uvek stiže na svoje odredište, prepoznao je ili ne prepoznao onaj ko se nalazi na tom odredištu. Sa njega, poruka kosovskog zaveta u kolektivnom nesvesnom, i polazi. Srpski narod sebi šalje poruku koja mu sa Kosova, od Kosova, iskoristiću ovde jedan Lakanov obrt, kao od Drugog, stiže u izokrenutom obliku. Stiže mu kao poruka metafore Kosovo. To ne znači i da je ostvarenje ovog zaveta uvek moguće. Prema Njegoševoj metafizici, moguće je onda kad tvorac sveta završi svoje delo, kad i sam ispuni svoj zavet, svoj pesnički zavet. *Tad će opšti tvorac počinuti / i svoj sveti zavjet ispuniti; (Luča Mikrokozma)*. U stvarnosti se zavet završava u završavanju bez kraja, nedovršavajući se, završava se kao kraj bez kraja. U suštini, nije drugačije ni kod Njegoša. U njegovoj metafizici ostvarenja kosovskog zaveta ostvaruje se opšte poezije, samo stvaralačko načelo. Njegov tvorac je pesnik, što je za vladiku neobično. Za vladiku pesnika je očekivano. Sam Njegoš je tvorac već stvorenog sveta. Utoliko Andrić može da tvrdi kako je u njegovoj poeziji sve hijeratički kruto i pravo. Nije i uprošćeno, Andrić kaže da jeste. Ne može biti uprošćeno do nejasnosti. Obično je nejasno ono što je složeno, nedostupno u svetu života kao njegov čist fenomen. Najsloženiji, možda i najbolji, Njegovševi stihovi se nalaze na ivici razumljivosti. Andrić, doduše, kaže uprošćeno i sažeto. U Njegoševoj metafizici stvaranja ostvaruje se sam tvorac, i to, neočekivano, kao pesnik opčinjen stvaranjem i stvarnošću poezije: *tvoritelnom zanjat poezijom (Luča mikrokozma)*. I zavet i tvorac se ostvaruju u svetu života koji je neprekidni rat, u kojem zavet ne prestaje da se ostvaruje kao večni rat, da se nedovršava, da obavezuje, da zahteva: večnu sreću i večnu ljubav. Pesnik, Njegoš, u tom svetu je saslužitelj kosovske misli, i grmljavine harmonije sreće i ljubavi (*Tad će miri i prostori strašni / slatkoglasnom grmjet armonijom / vječne sreće i vječne ljubavi;*). I drugi srpski pesnici su pokušali da budu saslužitelji Kosova. Uspevali su onoliko koliko

im je bila bliska kosovska misao. Njegoš je, kao vladalac, dužnik istorijskom duhu Kosova, kao pesnik dužnik je metafori Kosovo. I u jednom i u drugom slučaju njegova poezija je postavljena „u službu kosovske misli“. A *Gorski vijenac* je tragedija kosovskog zaveta (Andrić, Ivo). *Gorski vijenac* je, zapravo, tragedija življenja Milošem, obaveznosti prisutnosti kosovskog zaveta, katarse u svetu života.

Metaforičnost kosovskog zaveta ne nedostaje u pojedinačnim manifestacijama sveta života. Pojavljuje se, recimo, u fenomenu zavetovanja na određeni podvig, i banalan (U Crnoj Gori obesni mladići bi zapretili protivniku ili protivnicima u tuči da će od njih napraviti Kosovo: “Kosovo ću napraviti“), ili kao pastiš tog zavetovanja („Ženidba vrapca Podunavca“), potiskivanja odnosa prema zavetu, neretko, kao nesvesna, slučajna reakcija na neko stanje stvari. Prema tome, o fenomenalnosti kosovskog zaveta se može govoriti ne samo onda kad se pojavljuje kao hiperfenomen, nego i onda kad se pojavljuje ili skriva kao fenomen sveta života, kao prafenomen i pojam, u isti mah, i kao konkretni izraz opšteg, koje, prema Aristotelu, poezija iskazuje i koje je istoriji nedostupno. No to opšte poezija iskazuje kao konkretni govor i kao opis konkretnog fenomena, koji može biti i pojedinačni podvig u okviru istorijske nužnosti. Zoran Mišić misli da kosovsko opredeljenje „nije samo mit već i zakon istorijske nužnosti“. Kosovski zavet nije izraz, proizvod zakona istorijske nužnosti, nego sam taj zakon, zakon koji je imanentan istorijskoj nužnosti. Istina, kosovski zavet i funkcioniše kao zakon nužnosti u nesvesnom svakidašnjice. Proizilazi iz samog povesnog duha. Utoliko zakon istorijske nužnosti mora biti, i jeste, svojstven kosovskom zavetu. Ovde je važno da za istorijsku nužnost „izgubljena stvar“, s kojom se, ovako ili onako, kosovski zavet povezuje u svetu života, nije ni izgubljena ni nemoguća. Konačno, prafenomen, i prafenomen gubitka, gubitak kao prafenomen, gubitak pre svakog gubitka, ono je što iščezava i što se, kao

iščezavajuće, nalazi s ove strane pravila i smisla na osnovu kojih razumevamo sebe ili prosuđujemo drugog, na osnovu kojih razumevamo i sam kosovski zavet, kosovski mit, Kosovo kao metaforu, kao belu mitologiju gubitka pre svakog gubitka. To, ipak, ne bi bilo dovoljno za razumevanje kosovskog mita da svet života nije „ono najpoznatije, ono u svemu ljudskom životu uvek već samorazumljivo“ (Huserl, Edmund), ono što se, eventualno, može dokučiti u fenomenološkom opisu, ono što se dokučuje, na primer, u Handkeovom opisu onoga što jeste i što on naziva forma. I manifestacije kosovskog zaveta bi trebalo da budu dostupne tom opisu. I jesu, po pravilu, u čvoru sa njegovom simboličkom i imaginarnom funkcijom. Neposredno ostvarenje zaveta, smrt u podvigu, međutim, mrtvi je čvor. Fenomenološki opis ga ne može razvezati.

Kosovski zavet, kao filosofema s pozadinom bele mitologije, fenomen stvarnog života (i fenomen stvarnog života u shvatanju drugosrbijanaca, koji ovu filosofemu demitologizuju preokretanjem u suprotnost; i u tom obrtu mitologema kosovski zavet opstaje kao iščezavajuće), kosovski zavet u svim tim slučajevima funkcioniše, trebalo bi da funkcioniše, kao unutrašnje, najunutrašnjije, nužnost života i u realnosti sveta života. Funkcioniše li i kao samorazumljivo, kao nešto što nam nekako prethodi, što nam je oduvek poznato, iako ne znamo da ga znamo, da nam je oduvek poznato, onako kako smo sebi svagda, oduvek poznati, bili toga svesni ili ne? Kako god bilo, kosovski zavet, ni kao filosofema, ne može da ne bude unutrašnje koje podrazumeva postojanje spoljašnjeg, stvarnog sveta. (Mi smo uvek upućeni na ono izvan sebe. Od njega zavisimo. Nalazimo se u nekoj situaciji, sa drugim, u situaciji u kojoj nas drugi omogućuje, ili nam preti.) Kosovski zavet je unutrašnje koje podrazumeva postojanje spoljašnjeg njegovom unutrašnjem, spoljašnje koje pripada tom unutrašnjem, koje je već njegovo spoljašnje. Razdvajanje sveta na unutrašnji i spoljašnji svet (na dva sveta koji nekako i

negde čine jedno, i u odnosu prijatelj—neprijatelj), ukoliko je svet života u ljudskom životu ono samorazumljivo, deluje kao konstrukcija, spoljašnja prinuda. Delovanje njenog mehanizma bi trebalo da se nalazi u iskustvu. Nekako je sačuvano. U iskustvu uvek ostaje trag tog razdvajanja, simulakruma celine, i zeva nad zevovima u svakom razdvajanju. Ostaje i trag brisanja traga, nepostojeće celine. Iz iskustva se taj trag pojavljuje i u opisu konkretnog fenomena. Zahvaljujući iskustvu, zapisu brisanja tragova u iskustvu, svet života, sa njim, u njemu, i kosovski zavet, oduvek nam je već predujmljiv i samorazumljiv. Samorazumljiv nam je kao ono najunutrašnjije, koje bi se moglo pojaviti ako ne kao prafenomen ono u prafenomenu, iza njega, u ontološkoj dubini do koje nije moguće doseći.

Kosovo kao metaforu, pesničko, metaforičko sudilište, metaforički gubitak pre svakog gubitka, u isti mah, iskusavamo kao stvarni gubitak i kao metafizičku rupu u kojoj taj gubitak nestaje. Je li to razlog što je Kosovo polje u poeziji postalo *žertvena porta*, posvećeno mesto svakog podviga u smrti? A možda je to od njega napravila poezija, čak, sama metafora? Kosovo se u srpskoj poeziji pojavljuje kao gubitak sam po sebi i u njemu kao stvarni gubitak života. Kosovo se u pesničkom tekstu doživljava kao označitelj gubitka po kojem je gubitak svaki gubitak, po kojem, konačno, Srbi uopšte jesu. Tako se stvar Kosova, to što ono jeste, prevashodno pojavljuje u pesničkom iskustvu, u tragičkom patosu poezije, i tragičkom patosu postojanja koji poezija raskriva, oživljava u stvarnosti. Kosovo je za poeziju, za pesnike i čitaoce, postalo mesto, *žertvena porta*: *De je svako od nas poginuo / Davno prije no što se rodio!* („Lelek meni“, Matija Bećković). Kosovo je oltar iskonske tragičnosti postojanja, ako smo već, a prema Bećkovićevom stihu jesmo, i pre rođenja prineseni na taj oltar – ili nas na taj oltar, pre i posle rođenja, prinosi Kosovo – ako tragičko pročišćenje na Kosovu ne prestaje, ako je Kosovo tragedija koja se ne završava, tragedija postojanja, srpska

tragedija. Tada ga je moguće shvatiti kao žrtveni oltar. S jedne strane, mi smo već prineseni na taj oltar, već smo žrtvovani pre samog čina žrtvovanja. Iz te žrtve se i rađamo spremni za pročišćenje na posvećenom prostoru, Kosovu polju, koje je *Polje kao nijedno* („Kosovo polje“, Vasko Popa). S druge strane, Kosovo može biti žrtveni oltar, ako svako od nas, po svojoj volji i po dužnosti, prinosi sebe na žrtvu životu, rađanju iz žrtve, drukčije rečeno, ako na Kosovu, jedinom pročišćujućem mestu, traži pročišćenje. Najzad, valja pitati: gde to i kako Kosovo postaje mesto na kojem svako od nas prinosi sebe na žrtvu? U poeziji? Na Kosovu polju, koje svaki pesnik koji peva o Kosovu, priziva, vidi, ili nekako podrazumeva, oduvek ima pred sobom, u sebi, kao tragediju koju ne može izbeći i koja bi ga mogla pročititi u iskustvu žrtve, žrtvovanja, iskustvu gubitka pre svakog gubitka? I u svakidašnjici žrtvujemo, gubimo sebe i rađamo se iz žrtve, u žrtvi. Žrtvujemo žrtvovanog sebe. Na Kosovu smo oduvek već poginuli. Ova konstrukcija pripada mitologiji kosovskog zaveta. Tako bi trebalo zaključiti prema Levi-Strosovom shvatanju smisla mita: „Ako mitovi imaju neki smisao ovaj ne može zavistiti od izoliranih elemenata koji ulaze u njihov sastav, nego od načina na koji se ti elementi kombinuju“ (Lévi-Strauss, Claude). Prema tome, ova konstrukcija se nalazi, iako mu je naoko spoljašnje, u iskustvu svakog onog ko je na Kosovu poginuo pre no što se rodio. Ili mu, ipak, ne pripada? A možda se i ne radi o konstrukciji, ne drugačijoj no što se radi o težnji koja je imanentna životu, o ključnom događaju koji taj život oblikuje. U iskustvu pogibije na Kosovu pre rođenja nalazi se i svaka težnja, svaka asocijacija koju kosovski zavet pokreće, ne samo kao poetska činjenica, nego i kao činjenica životnog, egzistencijalnog iskustva, i, naravno, kao ključna istorijska činjenica, kao činjenica realnosti. Pripada ta konstrukcija unutrašnjem ili spoljašnjem sveta života, i prema Bečkovićevim stihovima, koji podrazumevaju, prizivaju najunutrašnjije njegoševsko nemoguće. Podrazumevaju i Kosovo, kao prostor,

antropološku realnost rođenja i pogibije, i kao zakon istorijske nužnosti te antropološke realnosti.

U životu i pojedinaca i naroda postoje ključni događaji, stvarni, ili oni kojima pojedinci i narodi pridaju takav značaj. Naravno, ti događaji nisu za sve i za sva vremena jednako značajni. Opštepoznato je da se ključni događaji ne zaboravljaju i kad su zaboravljeni, potisnuti, da opstaju kao metafore, u beloj mitologiji, u kolektivnom sećanju, da deluju i kad se čini da ne deluju. Nije na isti način poznato da ni pojedinci ni narodi nisu nužno svesni značaja, značenja tih ključnih događaja, da ih ne raspoznaju ni kao događaje, a kamoli kao strukturalna jezgra epohe, ili cele istorije. Ne moraju biti svesni ni odsustva ključnog događaja, znaka toga odsustva. Ne moraju ga prepoznati kao ključni događaj. To ne umanjuje značaj ovog događaja. Sigurno je da ni tada pojedinci i narodi ne zaboravljaju događaj koji nisu prepoznali ni događaj koji se nije desio. Pamte ih i obeležavaju nesvesno, izvan vremena, izvan situacije. (Nesvesno, prema Frojdu, ne poznaje vreme. Ipak, ono nije nevremeno.) Pojavljuju se oni u simptomu, u sanjarenju, u poeziji. A to znači da i događaji koji se nisu desili, fiktivni događaji, koliko i istorijski događaji, utemeljuju simbolički poredak, otvaraju istoriju, ontološki smisao tog događaja. Kod Bećkovića jedan ključni događaj iz stvarnosti postaje nesvesni ključni događaj stvarnosti, vremena bez vremena, događaj koji se nije ni desio. (Nije se desio za mene ako se desio pre no što sam se rodio. Ontološki, međutim – paradoksalno, po oksimoronskoj logici – za mene se on i tada desio.) I ovaj događaj koji se nije desio, i koji je stvaran onako i onoliko kako je i koliko u grčkoj tragediji stvarna krivica potomaka, zahteva odgovor u postojanju, u istorijskoj stvarnosti, i to odgovor onih koji su u događaju, u Boju na Kosovu, učestvovali naknadno, preko predaka, u čijim podvizima učestvujemo i čiju krivicu okajavamo, u ontološkoj stvarnosti, u ontološkom smislu opstajanja u istoriji, uglavnom, fantazmatskoj. U njima su i poginuli

na Kosovu, izvan vremena. Zahvaljujući njima i u njima i mi smo danas tragični junaci Kosova, u stvari, tragični junaci jednog simboličkog poretka koji je tragedija Kosova uspostavila, ili, može biti, vratila na njegovo mesto i koje smo, bašlarovski sanjareći, život našli na tom mestu, u sebi, kao poetsku stvarnost, i kao poetsku stvarnost tog mesta.

Poraz na Kosovu, kao ključni događaj, strukturno središte tragičnog osećanja istorije, tragične krivice srpskog naroda, uvodi simbolički poredak u stvarnost sveta života, zasniva smisao, oživljuje osećanje krivice. Ovaj poraz, međutim, uvodi simbolički poredak koji u svetu života već postoji i deluje. Uvodi simbolički poredak u drugi, postojeći simbolički poredak, u kojem smo genetički predujmljeni, u kojem smo već zavetovani. To ne znači da mi taj zavet moramo usvojiti. Ne možemo ga ni zaboraviti. On opstaje u povesnom duhu. Obavezuje svakog Srbina da ga ponovi, ili da ga porekne. Neki odgovor mora dati. Moglo bi se reći da je to stvarnost kosovskog zaveta, jedina njegova stvarnost koja se ne previđa ni u poricanju zaveta.

AUTOAFEKCIJA KOSOVSKOG ZAVETA

Je li uopšte moguća autoafekcija kosovskog zaveta? Šta bi ona bila? Zar, kad se govori o autoafekciji, uvek nije reč i o autoafekciji tela usred metafizike kosovskog zaveta, u življenju Milošem? Zar nije reč o autoafekciji tela, o najpotpunijem obliku autoafekcije tela, u samom ispunjenju kosovskog zaveta? Ova pitanja, očito, pretpostavljaju mističnost jedinstva tela i kosovskog zaveta, tela i duha. Odgovor na njih bi bilo moguće naći samo u mističkom doživljaju koji bi bio sebe svestan i koji to ne može biti. Sveti Simeon Novi Bogoslov u sjedinjenju s Bogom nije znao za sebe, ni za to sjedinjenje, ni za Boga. Ja ću, zbog toga, pokušati da razumem one fenomene

jedinstva telesnosti tela i zaveta koji se u nekom vidu ispoljavaju u realnosti. Telesnost tela koje se prinosi na žrtvu, kao u obrnutom stadijumu ogledala, ogleda se, vidi, prepoznaje sebe u kosovskom zavetu. U zavetu telesnost upućuje na sebe kao na jamstvo zaveta. Moglo bi se reći da ono ima tu moć zahvaljujući tome što tada postaje iščezavajuće. Kao iščezavajuće ono potvrđuje realnost i sebe i zaveta; postaje iščezavajuće u zavetu u kojem se čuva, postaje telo kosovskog zaveta, u kojem postaje nešto. To ne znači da kosovski zavet pritom brine o telu, niti da se samo služi telom kao objektom, kao bilo kojom stvari. On se prisutnjuje u telesnosti tela. Na svaki način, odnos prema telesnosti se u tom procesu uspostavlja. Uspostavlja ga zavet ispunjavajući se kao zavet – i kao zavet tela. Dakle, zavet brine o telesnosti tela. On u simboličkom postaje kosovski zavet tela.

Prema Platonu onaj ko brine o svom telu onako kako brine za druge svoje stvari, ne brine o samom sebi. Tako Platon kaže u *Alkibijadu većem*. Dopustimo, načas, da je baš tako. Tada bismo morali zaključiti da ni kosovski zavet ne brine o sebi kad ne brine o telu drugačije no što brine o nekoj drugoj stvari. To, naizgled, nije sasvim tačno. Kosovski zavet o drugim stvarima i ne brine. Telo mu je, opet, potrebno. U njemu, u žrtvi tela se ispoljava. Dakle, kosovski zavet se brine o telu kao što se brine o onome što mu je potrebno. Odnos tela i kosovskog zaveta, međutim, komplikuje to što kosovski zavet funkcioniše kao realno. A realno se ne brine ni o čemu, te ni o sebi. Realno uopšte ne brine. To bi moglo da važi za svako po sebi. I za Platono-
vog čoveka. No, svaki čovek – i svaki zavet, kad uopšte jesu, jesu bivstvujuća. A ona postoje tako što brinu. Ako je tome tako, briga o sebi, makar kao mogućnost, mora se, nekako, naći i u sferi realnog. Sve se menja sa uvezivanjem čvora kosovskog zaveta, simboličkog i imaginarnog (naime, simbolizacije i imaginarizacije telesnosti tela). Kosovski zavet je uvek tako uvezan. Uvezan je i kad pretpostavljamo da nije uvezan. On se može pojaviti u svetu

života samo u čvoru sa simbolizacijom i imaginarizacijom tela. Sada, iz perspektive uvezivanja kosovskog zaveta, simbolizacije i imaginarizacije telesnosti tela, takođe platonovski, i takođe pod pretpostavkom da je Platon u pravu, mogu reći: ko se brine o svojoj telesnosti ne brine se o kosovskom zavetu kao o samom sebi. I dalje, kosovski zavet je, ipak, ono što se služi telom. (Po Platonu čovek je ono što se služi telom.) I čovek i kosovski zavet se služe telom kao onim što im pripada, i što ih nekako čini. I jedna i druga mogućnost u odnosima tela i kosovskog zaveta prividno su prihvatljive. Nalaze se u svetu života i u poeziji, kao isti fenomen, i kao različito strukturirano ono što je najunutrašnjije. Ili, te mogućnosti su prihvatljive dotle dok mislimo da je moguće razdvajanje zaveta i telesnosti tela, po Platonovom modelu, razdvajanje duše i tela, dok smo sigurni da telo ne misli, da nam, na izvestan način, pripada kao bilo koja stvar, da je objekt kosovskog zaveta. No šta ako ono aficira kosovski zavet i ako tako stavlja u pitanje, ili onemogućuje njegovu autonomnost? Zar tada ne moramo priznati da i mi i kosovski zavet pripadamo telu? Jer, čim stavlja u pitanje autonomnost kosovskog zaveta, telo stavlja u pitanje i autoafekciju bilo čega izvan sebe, i misli za svoj račun. Čovek, opet, to nije potrebno posebno dokazivati, misli kao svoju misao i ono što mu telo nalaže da misli. Autoafekcija kosovskog zaveta mora tada biti, i kao nešto drugo, autoafekcija tela. Odnos zaveta prema telu ne određuje korisnost tela, niti čovek može biti „ono što se služi telom“ (Platon). Ni kosovski zavet ne može biti ono što se služi telom. U stvari, on se služi telom, ali on se u njemu i pojavljuje. Za svet života on se u telu i otelovljuje.

Iščezavajuće telo sebe hvata u kosovskom zavetu kao odraz i čuva kao vaskrslo telo u onome u čemu se ogleda, i u kosovskom zavetu u kojemu iščezava. U stvari, telo se ogleda u onome što zavet jeste, po čemu i telo jeste telo. Kosovski zavet, naime, funkcioniše kao ogledalo u kojem telo vidi i to ogledalo i sebe sama u njemu; vidi i ogledanje i viđenje i sjedinjenje sa

zavetom. Telo sebe vidi na mestu na kojem ga i kako ga kosovski zavet vidi, gleda. Vidi kako se ogleda. Ono sebe vidi i razumeva zahvaljujući tome što ga kosovski zavet vidi, i što se ono, kao življenje Milošem, ogleda u viđenju zaveta. Pokušaću da ovo preokretanje viđenja, menjanje mesta onog ko gleda, ko je viđen i onog ko vidi, objasnim pomoću Platonovog stava da kad oko gleda drugo oko i zagleda se u onaj njegov deo kojim ono (drugo oko) vidi, tada vidi samo sebe. Same sebe vidimo u viđenju drugog koji nas gleda. Telo vidi samo sebe kad kao oko u koje gleda (gleda u zenicu zaveta), vidi drugo oko, vidi kosovski zavet, koji potvrđuje njegovu telesnost, njegovo viđenje. Odavde je moguće zaključiti (a taj zaključak nije daleko od onoga što pretpostavlja pomenuti Platonov stav) da drugo oko (kosovski zavet), u kojem se telo ogleda, vidi i zna da telo vidi i zna, da postoji uzajamnost, međuzavisnost spoznaje, sapostojanja tela i kosovskog zaveta. Jer, ako to što oko vidi – reč je o oku u koje gleda drugo oko dok se ono prvo u njemu ogleda – omogućuje da se oko koje gleda u njemu vidi, ogleda, možemo zaključiti da kosovski zavet funkcioniše kao oko u kojem se telo ogleda, prepoznaje, potvrđuje, da telo u tom oku, u zavetu, vidi sebe i ceo odnos sa zavetom, ceo proces bivanja, ceo splet uzajamnosti, uslove identifikacija sa zavetom i razlikovanja od njega. U takvom procesu se u svetu života spoznaju i telo i zavet. Tako se spoznaje smisao uvezivanja žrtvovanja tela, u čvor kosovskog zaveta, simboličkog i imaginarnog tela. Tako se, najzad, spoznajemo kao bivstvujuća kosovskog zaveta. No to je samo jedan oblik uzajamnosti samoafekcije tela i samoafekcije kosovskog zaveta, i to onaj oblik u kojem su ove samoafekcije ili izjednačene, ili se jedva razlikuju po tome kako pripadaju jedna drugoj.

Samoafekcija telesnosti tela koje se u kosovskom zavetu prinosi, koje je već prineseno na žrtvu, može se, u unutrašnjoj strukturaciji odnosa kosovskog zaveta i tela, pojaviti kao izraz (ne)sudenosti sebi, iznenađenja, kad

sebe, kao u lakanovskom stadijumu ogledala, vidi i prepoznaje u slici sebe kao nešto, kao nešto drugo, i kao nešto drugo sebe samog. U srpskoj poeziji, kod Rajka Petrova Noga, na primer, sa ovakvim slikama sebe, s autoafekcijama, telesnost tela, subjekt telesnosti i kosovskog zaveta sa stvarnim stanjem stvari suočava odgovor na zahtev ispunjenja kosovskog zaveta. Iz perspektive kosovskog zaveta subjekt je suočen sa nezavršivošću autoafekcije zaveta, ispunjenja zahteva zaveta, dakako, i ispunjenja samog zaveta: *Stalni polazniče Moje Nesuđeno / Šest stotina leta još ću te čekati* (Petrov Nogo, Rajko: „Kosovka devojka“). Kosovski zavet je neispunljiv, to jest ispunjiv je kao neispunljiv, kao nesuđeno koje je suđeno. U pesmi Petrova Noga nesuđenost kosovskog zaveta je suđena, ili kosovski zavet je suđen kao *Nesuđeno*. I ne može biti suspendovan. Telesnost tela i subjekt telesnosti i zaveta sa sobom suočava autoafekcija zaveta kao nešto što, poput bilo koje antropološke činjenice, ne prestaje da ih pohodi, da pohodi i učvršćuje telesnost tela, da tako konstituiše srpski rod, njegovo samopoimanje, ono u čemu se on, znao to ili ne, uglavnom nesvesno, održava, u čemu opstaje i zbog čega ne prestaje da, takođe nesvesno, odgovara na pitanje kosovskog zaveta. Ne prestaje da živi taj odgovor. Istina je, ovo pitanje Srbi, ponekad, doživljavaju kao Sfinginu zagonetku, na koju nemaju odgovor kakav je imao Edip, kakav, moglo bi se reći, ima moderno znanje zbog ili radi svoje moći. S gledišta tog znanja se i ne može odgovoriti na pitanje kosovskog zaveta. Takav odgovor iz perspektive koju naznačuje kosovski zavet i ne postoji. Ili postoji kao kognitivna disonanca. Kosovski zavet, zbog toga, neće i ne može nestati. Ili, takav odgovor ne postoji zato što kosovski zavet podrazumeva nesaglasno iskustvo različitih predstava, verovanja. On ne može nestati. Kosovka devojka Rajka Petrova Noga čekaće, oduvek već čeka, pod zavetom, još šest stotina leta svoj zeleni bor *u srmi i zlatu*, onog ko ne prestaje da ispunjava kosovski zavet, da gine na Kosovu, šest stotina leta koja se ne završavaju.

Sfinga se, sasvim u skladu sa znanjem tehnološkog uma, nakon što je Edip rešio njenu zagonetku, zagonetku znanja, bacila sa stene u more. Na takvu mogućnost nestanka, rešenja kosovskog zaveta oslanjaju se i zastupnici političkog realizma, za koje je pitanje kosovskog zaveta pitanje mogućeg. Zapravo i ne postoji. Ipak, ni prema tom političkom realizmu, *jedan metar dobijen od Kosova* (znak neispunjavanja, nemogućnosti ispunjavanja kosovskog zaveta) – što nije dovoljno ni za grob Nesuđenog Kosovke devojke Rajka Noga – od kojega „sada nemamo ništa“ (to je odgovor Predsednika Republike Srbije, političkog Edipa, na pitanje pripadanja Kosova, kosovskog zaveta i pripadnosti Kosovu, kosovskom zavetu, simboličkom), neće učiniti da nestane kosovski zavet, njegov govor, njegov nalog da se bude, da se bude u kosovskom zavetu. Pojaviće se, progovoriće nakon još šest stotina leta, i još šest stotina leta... Poezija to zna. Seća se. Ne prestaje da tako govori i da čeka. Zna ono što politika ne zna i što, po Aristotelu, ne zna ni istorija. I zna da je ona, koja nikoga ni našta ne obavezuje, obavezna onima koje ništa, ni iskustvo, ne obavezuje.

Odgovarajući na zahtev kosovskog zaveta kao na potrebu unutrašnje strukturacije, kao na potrebu strukturacije identiteta, srpski narod sam sebe hvata u imaginarnom, u slici kosovskog zaveta kao u onom što jeste, što ga vraća sebi. U toj slici mu se kosovski zavet prikazuje kao zenica oka u kojoj se vidi. U toj slici se pokazuje najunutrašnjije njega samog. (To što jeste, srpski narod, i po doksičkom uverenju, pokazuje upravo kosovski zavet kao zenica oka u kojoj se vidi onaj što gleda, i koja vidi ono što se ogleda, što se vidi. Vidi li i sebe kako vidi?) Kosovski zavet kao reflektovanje u ontološkom ogledalu, otkriva srpskom narodu i nešto drugo njega samog, nešto drugo zaveta. Kosovski zavet, poput Levinasove ideje beskonačnog u nama, u narodu, ideje u kojoj se ogledamo kao u licu drugog, određuje sliku u ogledalu i smisao ogledanja. On je, zapravo, Levinasovo lice u kojem se srpski

narod ogleda, u kojem raskriva, otkriva, prepoznaje svoje lice kao ogledalo u kojem se vidi kosovski zavet. Jer, „Sebe manifestovati kao lice, to znači nametnuti se s onu stranu manifestovane i čisto fenomenalne forme, to znači prezentovati se na jedan drugi način koji je nesvodiv na manifestovanje, to znači samu pravost licem-u-lice bez posredovanja bilo kakve slike, prezentovati se u svojoj golosti...“ (Levinas). Kosovski zavet čini da srpski narod svoj odraz u licu drugog, i lice drugog kao ogledalo, doživljava kao odraz u zavetu, u vlastitoj golosti. Tako on konstituiše sebe u kosovskom zavetu, kao u ogledalnom odrazu, u kojem se prepoznaje, u onom što ga formuliše poezija (a ona postaje ontološki odraz), što ga enkodira doživljaj kosovskog zaveta u poeziji. Tako ga ogledalni odraz u zavetu konstituiše u svetu života. I u tom slučaju, srpski narod, kroz nesvesnu autorefleksiju, pretpostavlja traženo sopstvo, sopstvo koje nalazi u autoafekciji zaveta, koje mu ona nudi, predočava kao njegovo sopstvo. I nalazi ga u poeziji, ili u svetu života u trenucima egzaltacije, epifanije etike živog. Ipak, iz poezije, u kojoj je se kosovski zavet pojavljuje kao fenomen sveta života, u kojem je poezija prepoznala fenomen kosovskog zaveta u obliku u kojem se pojavljuje u svakidašnjici, i u kojoj opstaje, nije uvek jasno da li se zavet nalazi u toj slici i kako, kao gamet koji jamči identifikaciju ogledalnog odraza i identiteta lica u ogledalnom odrazu, ili je proizvod refleksije, autorefleksije zaveta. Ova autorefleksija bi mogla potvrditi da samosvest pojedinca ili naroda, koja se tako konstituiše, pretpostavlja sopstvo koje je u kosovskom zavetu već pretpostavljeno kao odnos s bićem, dakle, kao etički plan koji se pojavljuje s ontološkim planom. To sopstvo kosovski zavet i traži. Zahvaljujući njemu srpski narod hvata sebe u vlastitoj slici, u prisutnosti u zavetu.

Nalaženje, otkrivanje kosovskog zaveta, otkrivanje načina na koji se on reflektuje, konstituiše u svetu života, podrazumeva spremnost, sposobnost da sebe prepoznamo u slici, da dođemo u dodir sa sopstvom, sa onim

što nastajemo, i što jesmo. Tako nailazimo i na kosovski zavet koji se nalazi u tom sopstvu, koje je već primilo kosovski zavet i u kojem se o n primio. Kosovski zavet zavetuje sopstvo kao stalni polaznik i stalno nesuđeno Rajka Petrova Noga. Ovo nesuđeno ne može da ne bude i suđeno. Pesnikovo nesuđeno je nesuđeno suđeno. Kao to suđeno ono je povezano sa sobom i odsečeno od sebe. Ponašanje srpskog naroda podrazumeva taj odnos. Kad dospeva izvan sebe on to čini zato što jeste ono što jeste. Dakle, opredeljenje za kosovski zavet je moguće zato što je onaj ko se opredeljuje već opredeljen, povezan sa sobom, i ujedno odsečen od sebe. Onaj ko je već opredeljen, opredeljen da čeka još šest stotina leta, pokazuje na unutrašnju strukturaciju polarnosti, odstupanja, incidentnost pojave kosovskog zaveta, no kao na incidentnost koja je postojanju svojstvena. Razumljivo je stoga što se pojava zaveta pokazuje kao nešto što pada u oči i što posmatrača aficira.

ZAHTEV KOSOVSKOG ZAVETA

Zahtev kosovskog zaveta po prirodi stvari je zahtev krajnjeg cilja, kraja samog zaveta, ali i onog posle svega. On je ujedno i egzistencijalni zahtev, zahtev sadašnjosti koji, naizgled, može biti ispunjen, ili odbačen. Problem je u tome što nije jasno gde, kad, zašto, pod kojim uslovima treba da bude ispunjen, tim pre što je u sadašnjosti u kojoj se ispunjava već ispunjen. Nije ništa lakše odrediti ni zašto i kada treba da bude odbačen. Kosovski zavet nije čisto povesni događaj, ni mistički blesak sada. Ako zavet dolazi iz područja stvarnosti u kojem je već uočen, u kojem mora biti uočen, ispunice se u odgovarajućem istorijskom događaju, ili u događaju koji može biti odgovarajući. (Kosovo je od Turaka oslobođeno 1912. godine. Kralj Aleksandar Prvi Karađorđević, verujući da je time ispunjeno zaveštanje kneginje

Milice, posredno, i sam kosovski zavet, zapalio je 28. avgusta 1924. godine sveće u Velikim Dečanima, koje je kneginja Milica darovala manastiru sa zavetom da ih upale oslobodioci Kosova, u neku ruku, oni koji su ispunili i na taj način dovršili kosovski zavet. Kosovski zavet se, međutim, ne dovršava.)

Ako je kosovski zavet i eshatološka činjenica, ako priznajemo eshatološku prirodu zaveta, a moramo je priznati, moramo priznati i da se nalazi s ove strane dobra i zla, da se zahtev kosovskog zaveta, i kao istorijski događaj, takođe ispunjava s ove strane dobra i zla, i to sred sveta života, dakle, sred dobra i zla. Sada bi trebalo da bude razumljivo da je kosovskom zavetu moralizam pridat spolja i zašto je to tako. Spolja dolazi i potreba za njegovim moralnim utemeljenjem. A to, opet, znači da zavet upućuje na zahtev koji se pojavljuje kao situaciona činjenica. Mora biti situaciona činjenica. Tako je, često, u osnovi, uvek, u srpskoj poeziji o Kosovu. To ne znači da kosovski zavet srpske pesnike isključivo poziva i obavezuje kao situaciona činjenica. Te stvari tek treba razabrati, i uvek u zavisnosti od konteksta u kojem je pesma nastala i, eventualno, od njene izrične poruke, koja, uglavnom, nije i jedina poruka pesme. I tada se mora postaviti pitanje: je li kosovski zavet još nešto drugo sem zahtev puke odgovornosti pred istorijom? Odgovor je poznat. Pesnici ga znaju, u najmanju ruku, podrazumevaju. Jeste: kosovski zavet je i nešto drugo. I u odgovornosti pred istorijom pojavljuje se metafizički smisao kosovskog zaveta. Pominjao sam već dvostruku obaveznost kosovskog zaveta. Ovde ću dodati da je ona nužno konfliktna, i da tu konfliktnost ništa ne može neutralisati, ni unutrašnja strukturacija obaveznosti kosovskog zaveta. Ona ne prestaje da ustrajava. Pesnici, unapred otvoreni, predati toj obaveznosti, nisu je mogli izbeći. U nekom obliku, neposredno ili samo kao efekat neke pomisli, ona se pojavljuje u većini srpskih pesama o Kosovu, i to nezavisno od toga da li su pesnici svesni prisutnosti te konfliktnosti u

svom iskustvu, u iskustvu poezije, pevanja o Kosovu, strukture uloge te konfliktnosti.

Zahtev kosovskog zaveta, s obzirom na to da se ispunjava s ove strane dobra i zla, raskida krug intencionalnosti u svetu života, stavlja u pitanje poimanje istorijskog reda stvari. Narušava sistem vrednosti sveta života, bilo kakav sistem vrednosti utemeljen u istorijskom svetu lišenom metafizičke dimenzije, u svetu koji ne pokazuje na nešto iza i ispred sebe, čiji identitet je spoljašnji. U praznini koja tu i tako nastaje, neposredno se pojavljuje, deluje stranost kosovskog zaveta. Ona popunjava tu prazninu. Stranost zaveta se, međutim, u svetu života jedva razlikuje od stranosti situacije, šoka koji izaziva novi označitelj u svakidašnjici. Zahtev kosovskog zaveta se ne pojavljuje samo kao situaciona tvorevina, ni u poeziji – u poeziji baš nikad – već zato što ona govori i ono što ne zna, zato što je jedna pesma o Kosovu, u nekom pogledu, svaka pesma o Kosovu, zato što je situacija jedne pesme o Kosovu situacija svake pesme o Kosovu. Poezija upućuje na relanost, na neku strogo određenu istorijsku situaciju – poezija o Kosovu upućuje na Kosovski boj – ali i na ono na šta ta realnost pokazuje, što skriva. Zahtev kosovskog zaveta se pojavljuje i u učincima stranosti kosovskog zaveta u situaciji, ili, čak, u formi pesme. (Neretko, srpski pesnici o Kosovu pevaju u desetercu, zato što je on shvaćen kao čuvar duha kosovskog zaveta.) Posebno je to vidljivo u poeziji koja jada zbog Kosova, zbog zatvaranja kosovskog zaveta u istorijskoj situaciji, u jednom događaju, zbog ograničavanja tog događaja na značaj koji on, ili njegove posledice, imaju u stvarnosti, bez obzira na eshatološki smisao koji taj događaj, uprkos istorizaciji njegovog značaja, ima: *Mrtav Lazar Kosovo ne brani, / nestali su junački megdani. / Nema Boška ni Strahinić Bana, / sve je mrtvo do suđenog dana* (Ilić, Krstivoje: „Samrtna elegija“). Značaj Kosovskog boja, prevratničkog događaja, nalazi se u njegovom eshatološkom značenju, suđenom danu, koji će potvrditi da li

nešto jeste ili nije. Potvrdiće ga onostranost kosovskog zaveta. Metafizički smisao suđenog dana, dana osvete, vaskrsenja Kosova, sa njim i vaskrsenja zavetnika, ne iscrpljuje se u značenju koje mu daje hrišćanstvo. Ni značenje kosovskog zaveta nije moguće svesti na značenje hrišćanske poruke u njemu.

Zahtev kosovskog zaveta se i u istorijskoj stvarnosti, kad je istorijski određen, pojavljuje s one strane bilo kakvog moralnog ili pravnog opravdanja. Nema ni potrebu za takvim opravdanjem. Ako se ona i pomalja u nekoj istorijskoj situaciji (a pomalja se), ne pripada njegovoj suštini. Kosovski zahtev kao zahtev po sebi prethodi svakom moralnom ili pravnom razlogu govora i činjenja. Prethodi i orijentisanju, objavljivanju potrebe. Lakan veli da su ljudske potrebe potčinjene zahtevu i da mu se vraćaju kao otuđene potrebe. Kosovski zavet kao način ojezičavanja potreba (potrebe su potčinjene istim uslovima kojima je potčinjen i označitelj; tako tvrdi Lakan), kao ojezičavanje stvarnog stanja stvari, uslov je i govora i činjenja – i, prema srpskim pesnicima, otuđenja potrebe. No zbog toga, u srpskoj poeziji o Kosovu, on ne pokazuje nikakvu potrebu za moralnom i pravnom zajamčenošću. Ona mu je svojstvena. Ni postojanje je, prema toj poeziji, ne pokazuje. U zahtevu koji raskida krug intencionalnosti pojavljuje se kosovski zavet na delu, pojavljuje se čist događaj, svejedno, i kao ne-događaj, kao mrtvi događaj, nakon kojega, zbog kojeg, *mrtvim nebom leti mrtva lasta* („Samrtna elegija“), nakon kojega „mrtvi ukopavaju svoje mrtve“ (Jevanđelje po Mateju, 8,22). Kosovski zavet prethodi svakom moralnom ili pravnom opravdanju, koje bi, eventualno, od njega trebalo očekivati, i koje nastaje posle njega, ili, može biti, s njim. U svetu života se ono očekuje. Kosovski zavet se ne pojavljuje sam, na primer, kao prirodno orijentisana potreba. U svetu života zavet Miloša Obilića nije tek viteški odgovor Vuku Brankoviću, ni knezu Lazaru, niti nastavlja govor nekog od njih, bez obzira na to što i jedan i drugi pretpostavljaju, zahtevaju od Miloša Obilića odgovor, opravdanje,

ako ne za optužbe, ono za sumnje, koje svakom zavetu moraju biti svojstvene. Obilić je pritom nedvojbeno optužen. I na takvu optužbu u svetu života u kojem „mrtvi ukopavaju svoje mrtve“ valja odgovoriti onako kako život na njih odgovara. Obilićev odgovor, naizgled, odgovor koji traži, zahteva situacija, izlazi iz situacije u kojoj odgovara. Izlazi iz vremena. Nije u toj situaciji ni započet. On je već započet u neminovnosti koja se nalazi posred govora i slušanja. On je, kao eshatološka činjenica, započet pre svakog početka i svakog kraja života. Ali on je, i u tom slučaju, započet i kao egzistencijalna činjenica. To zna i epska pesma. Zna i Obilić, protagonista (onaj, narodni pevač, koji je mislio kao protagonista) kosovskog zaveta. Pomenio sam ranije da Obilić, uprkos tome što je već žrtvovan, što je zavetovan pre no što se formalno obavezao i time najavio mogućnost preživljavanja, pominje mogućnost povratka s Kosova u svet života. U stvari, on pominje preživljavanje života, ali, ujedno, i sluša, mora da sluša egzistencijalni nalog, egzistencijalnu sumnju.

Smisao kosovskog zaveta, kao mogući smisao postojanja, kao smisao koji je imanentan postojanju, pravu na postojanje, ne može biti jedan jedini smisao. Tako što i ne postoji. Jedan jedini smisao i nije smisao. Nema čistog smisla. Da bi postojao mora postojati i ne-smisao. U svetu života smisao kosovskog zaveta postoji sa nekim drugim smislom: smisao glave sa smislom vrata kao suvog panja u polju. Povezan je sa njim. Postoji u toj vezi i ono drugo, ne-smisao, barem u poeziji i onako kako ona artikuliše smisao kosovskog zaveta. U poeziji taj smisao postoji kao forma. Smisao kosovskog zaveta, dakle, kako god da se misli, nikako ne može biti jedan jedini smisao. Ne može biti jedan smisao ni zbog toga što se smisao pojavljuje, razvija na pozadini besmisla, što nije ni moguć ako ga besmisao ne podrazumeva, ako besmisao nije moguć, ne samo kao uslov smisla nego i kao neki smisao, kao nešto što smislu daje smisao. Uslov postojanja smisla je takav besmisao. Sam

po sebi smisao ne bi značio ništa. Ne bi bio ni smisao ni besmisao. Ovde je to važno ukoliko se kosovski zavet pokazuje na pozadini praznine postojanja u svetu života, u pukotini života koja pretil njegovom opstanku – i opstanku smisla. Jer, kao što to tvrdi Moris Merlo-Ponti, ne može se reći “da sve *ima neki smisao* ili da je sve *ne-smisao*, nego samo da *ima smisla*“. Može se reći: *ima smisla*: negde, u nekom trenutku, za nekoga, za trajanje, za postojanje. Kosovski zavet ima smisla. Kosovski zavet je to *ima smisla*. Poezija pokušava da pokaže gde se taj smisao i kako nalazi, raskriva. To ne znači da ga ima u svetu života samo zato što ga ima u poeziji, da ga ima svet života u kojem tako što izričemo, ili da svet života dobija smisao od pažnje, koja se, nekako, da povezati sa zavetom u poeziji – sa zavetom poezije. Kosovski zavet je zavet poezije. Ne samo zato što ga je ona formulisala. Ako s time tako stoji stvar, valja pitati: upravljamo li u svetu života više pažnjom no što upravljamo zavetom, prosvetljenjem? Ili jedva da svesno upravljamo i jednim i drugim, i to u posebnim okolnostima. Izvesno je da pažnja i zavet ne pripadaju na isti način nesvesnom. Ipak, primećivanje nečega: u svetu, u sebi, može biti, često jeste, znak unutrašnjeg dijaloga sa zavetom, efekat unutrašnje strukturacije tog dijaloga. Tako je, makar, prema srpskoj lirskoj poeziji čiji je predmet Kosovo, i kad je kosovski zavet doživljen kao prevelika, nepodnošljiva, neizbežna obaveza.

Kosovski zavet i kao unutrašnja stvarnost može biti zavet ako neko, Miloš Obilić, učini da bude zavet. Reklo bi se da drugačije i ne postoji. No da li je baš tako? Miloš Obilić već mora imati sposobnost da učini ono što treba da učini; mora već biti zavetovan pre bilo kakve artikulacije zaveta. Pritom ne mora znati da to zna. Tu sposobnost, sposobnost da uči (da sazna), po Platonu, ima duša. Ona već ima neko znanje o onome što treba da sazna. Potrebno je samo da se ta sposobnost, to znanje nekako pokrene, usmeri, da za svet postane vidljivo. Ova uloga, naizgled, pripada spoljašnjem svetu,

zajednici, koja tu sposobnost očekuje, uređuje, najčešće, inscenira kao obred. Tako je institucionalizuje. Tako je institucionalizovan i kosovski zavet. Kneževa večera je jedan takav čin institucionalizacije, obred institucionalizacije. Doduše, u pitanju je obred koji sadrži, može sadržati, i elemente realnosti, i elemente buduće institucije. Obred oprisućuje kosovski zavet. Realnost to ne može. U pitanju je paradoks onoga što jeste. Kosovski zavet, kao institucija, postaje središte tog obreda, i njegovog kalendara. Uzgred, neke savremene lirske pesme o Kosovu napisane su povodom šestogodišnjice Boja na Kosovu, takoreći, institucionalno. No treba reći da ovaj kalendar odražava i održava ono što je iznutra strukturisano (kosovski zavet) i sam proces strukturacije. A on ne prestaje da postoji ni u instituciji. Ne prestaje zavetovanje ni u imaginizaciji institucije.

JESAM LI MISLIO, SAZNAO ONO ŠTO JE TREBALO DA MISLIM, SAZNAM O KO-SOVSKOM ZAVETU?

Na ovo pitanje odgovor bi trebalo da bude sama knjiga. Prost, logičan, naoko, jedini razuman, jedini mogući odgovor. Taj odgovor, međutim, može biti nepotpun, čak, pogrešan. Stanovište s kojega je dat, stanovište institucionalizovanog subjekta, može biti neodgovarajuće. Pritom sve, i tumačenje odgovora knjige nastavak je pisanja knjige, pokušaj da se ona završi i, istovremeno, potvrda da se ni mišljenje ni knjiga ne završavaju, da ne postoji ni institucionalizovani subjekt. Sve to može biti i pravdanje onoga što sam u knjizi učinio, što nisam učinio, i što je trebalo da učinim – pravdanje oprisućavanja prisustva kosovskog zaveta u pesničkom diskursu. Svaki kraj knjige pretpostavlja neko slično pravdanje. Ne postoji apsolutno dovršena

knjiga. Kad bi, kojim slučajem, i nastala, bila bi nečitljiva, samo velika mrlja. Ne bi ni bila knjiga. Razlozi tome su različiti. Neki od njih su teoriji poznati. Jedan od razloga je predmet knjige (ovde kosovski zavet i pesnički diskurs o kosovskom zavetu) i, nužno, odnos autora prema tom predmetu, zapravo, zalag raskrivanja tog predmeta, njegove metafizičke prirode, time i pisanja knjiga. U pisanje knjige o kosovskom zavetu autor, znao to ili ne, zalaže život, najpre vlastiti život, sebe samog, i u strahu od istinitosti tog zaloga, a onda i život uopšte. Sve ostalo je spekulativni objekt, lažan izbor, drugo no što je on i no što je život. Ipak, u mišljenje, pisanje, autor uvek zalaže ono što ima i nema. Toga, dakako, nije i ne može biti sasvim svestan. Knjiga o kosovskom zavetu, zbog toga se može pretvoriti u knjigu o tom zalogu. U neku ruku i pretvara se, neizbežno se pretvara. Život se ne može ni založiti, ni ne-založiti. U poeziji je to očito. Pod uslovom da je to nekako moguće, knjigu o kosovskom zavetu bi tada pisao neko drugi (neko ko ne bi bio tumač kosovskog zaveta i poezije o kosovskom zavetu) i taj drugi bi, takođe, bio suočen s lažnim izborom. Taj drugi je i sam lažan izbor. Dakle, ovu knjigu o kosovskom zavetu pisao je neko drugi, neki drugi ja, na primer, onaj koga je stvorio društveni kontekst, koga je stvorilo podeljeno društvo. Autor, kao neko drugi, izgubljen na mestu na kojem misli da misli, uplašen od same stvari, zaveta po sebi, od kantovske *cezure*, prekida, koji razdvaja pojam (kosovski zavet) od onoga što stvar (kosovski zavet) jeste, mislio je i saznavao ono što je trebalo da misli i sazna kao subjekt kosovskog zaveta. Istina, uvek neko drugi, ili i neko drugi, piše naše knjige, ne samo one koje jedino život može, ume, jedini ima pravo da piše, nego i one koje piše mrtvi subjekt, mrtvi čovek (institucija autonomnog subjekta; nju objavljuje Fuko u ideji „smrti čoveka“). „Smrt čoveka“, prema Fukou, otkriva „nemogućnost da se čovek misli apstraktno“. Knjige, i ovu o kosovskom zavetu, piše incident, odstupanje od norme, upad živog u poredak pisanja, mišljenja, u poetsku sliku.

Mišljenje kosovskog zaveta mišljenje je koje zna da se ne završava, koje je, kako god i šta god da misli, mišljenje s krajem i mišljenje bez kraja, završeno i nezavršivo kao sam kosovski zavet. Trebalo bi da tako bude. Mišljenje kosovskog zaveta ne zna, ili zna da li je moguće misliti, saznati ono što treba misliti kao kosovski zavet (što bi psihoanaliza življenja Milošem o kosovskom zavetu mogla saznati), u stvari, ne zna šta je to što treba misliti, saznati, da li je moguće misliti nešto tako kao što je kosovski zavet, a da, i zavet i Kosovo, ne budu tvorevina tog mišljenja, proizvod spekulacije, ne zbog metafizičke prirode kosovskog zaveta, nego zbog njegove materijalističke prirode, zbog materijalističke, telesne prirode subjekta koji misli (živi Milošem dok misli i dok misli kad živi Milošem), koji je ukorenjen u istoriji, i čije telo misli, utelovljuje kosovski zavet. Mišljenje kosovskog zaveta, s jedne strane, zavisi od onoga što ga vodi, što određuje saznavanje, u ovom slučaju, zavisi od poezije o Kosovu, od „pevanja“ Kosova. Pritom to što vodi mišljenje kosovskog zaveta nikad nije samo jedno. Uvek je uvučeno u promenljiv sistem mišljenja, teži nekom sistemu. I uspostavlja ga. Uspostavlja ga ograničenja mišljenja. S druge strane, ovo mišljenje zavisi od subjekta koji misli, saznaje, razumeva poeziju, njenu vezu s kosovskim mitom, i njenu autonomnost u jeziku, njenu autonomnost kao autonomnost jezika. Zavisi potom od sposobnosti subjekta da uopšte nešto misli, od toga da je u to šta i kako govori založio vlastiti život, koji, možda, verovatno, i nije želeo da založi, i koji je, ipak, založio. Založila ga je oksimoroničnost mišljenja. Založili su ga kultura, doksičko mnjenje, nepredvidljive okolnosti... Na kraju, ili najpre, mišljenje kosovskog zaveta zavisi od onoga šta je stvarni predmet mišljenja, saznavanja (kosovski zavet, zalog tog zaveta: *Kosovske sudbe užasni dar!* /Kaćanski, Stevan: „Vidovdan“/ – i kad je reč samo o pevanju – dar na koji je uzdarje življenje Kosova, samo postojanje), mišljenje Kosova zavisi od toga kako taj predmet postoji, to će reći, da li uopšte postoji izvan

mišljenja i jezika, izvan poezije (nije li on prevashodno, ili samo jezička, poetska činjenica), od toga što strukturiše i poeziju i mišljenje o njoj, sa njima i sam kosovski zavet, koji je, onda, pre predstava nego metafizička ili materijalna stvarnost.

Svaka primisao o kosovskom zavetu zavisi, onda, od njegovog statusa kao predmeta mišljenja i pevanja, dakle, od predmeta koji postoji i ne-postoji i koji je arhiviran u postojanju, u poeziji kao postojanju, u carstvu poezije, i koji iz svake iz tih arhiva strukturiše mišljenje. Kosovski zavet je srpski udes i iskupljenje u carstvu poezije, kao carstvo poezije. On je ono što subjekt neće i što, uprkos sebi, postaje, što postoji tako što ne-postoji i što se mora desiti. Neizbežno je. Neizbežno je i sve što sam ovde mislio, što je u ovoj knjizi mišljeno: samo mišljenje, jezik, asocijacije, izbor tekstova (stihova), forma, tumačenje, ono što je u njoj samo implikovano i što nije izrečeno (recimo, rat), reklo bi se, zavisi od pitanja o Kosovu pre svakog pitanja: može li se kosovski zavet uopšte misliti kao ono što jeste, dokraja, kao određište identiteta i postojanja Srba? Šta stvarno mislimo kad mislimo kosovski zavet? Može li se misliti ono što se živi (uvek privremeno, ograničeno, u situaciji, s nadom ili bez nade), što bi trebalo da se živi (nikad to nećemo saznati)? Konačno, znamo li šta stvarno mislimo kad mislimo kosovski zavet? Znamo li to pesnici kad o njemu pevaju, kad on u njihovoj poeziji govori kao nagoni smrti koji rade za nagone života, i kao nagoni života? Znamo li ga kao ono što se desilo, ili kao ono što tek treba da se desi, što nećemo (nećemo to ni da budemo) i što nam pripada, što je istorijska nužnost našeg postojanja i opstanka? Postalo je (ako to oduvek već nije bilo, a moralo je biti) pitanje bića. *Posle 1389. / nije više bilo tajni* (Volarević, Mladen Srđan, „Stvoritelj ustava“). U gubitku je sve raskriveno. Nije bilo tajni postojanja, istorije, događaja. Nije bilo ničega što već ne znamo. I sve je postalo tajna bića. Sve se objavljivalo kao ontološka tajna, kao greh, i kao iskupljenje za večnost: *Mera*

ljudskog veka postade večnost / i s tim grehom / na gole glave naše videlo („Stvoritelj ustava“). Greh, gubitak je postao ontološko videlo, prozor okrenut večnosti. Tako je u hrišćanstvu. To kaže i hrišćanski smisao kosovskog zaveta. Tako je i prema eshatologiji poezije o Kosovu. Kosovski zavet – videlo na glavi, videlo koje se ne gasi, glava koja sija, koja je videlo – i objavio se kao tajna bića i kao greh subjekta koji misli. (Da li, istovremeno, taj subjekt živi Milošem, živi zavet, privodi ga u postojanje?) Kosovski zavet se objavljuje kao greh subjekta koji sebe i sam kosovski zavet razumeva iz vremena što se nakon Kosova, posle pojave metafore Kosova, *raspalo na časove i minute* („Stvoritelj ustava“), na trajanje bez trajanja. Iščezlo je iz povesnog duha. Iz njega je iščezao povesni duh.

Kosovski zavet ne može biti samo subjektivni osećaj dužnosti prema zemlji, narodu, etička obaveza prema sebi, subjektivni osećaj onoga što se jeste, šifra, zapis u iskustvu tog subjektivnog osećaja i nejasnih okolnosti u kojima se on javlja. Kosovski zavet je arhiva postojanja, žrtvovanja i vaskrsenja subjekta. On prethodi ne samo subjektu, nego i samom sebi kao istorijskom fenomenu, na primer, žrtve. Ipak, ne započinje od sebe. Sam po sebi i ne postoji. Ne postoji izvan stvarnosti sveta života, subjekta koji je zavetovan čim jeste. Pritom se javlja, započinje kao stranost subjekta, u subjektu, kao ni prisnost ni stranost zaveta. Subjekt traži ono što jeste – prema kosovskom proročištu, traži samog sebe na mestu na kojem bi morao biti. U srpskoj poeziji nailazi i na sebe tuđeg sebi, na otuđenog sebe, ne i na zauvek izgubljenog sebe. Kosovski zavet je priča o subjektu koji traži sebe na mestu na kojem bi trebalo da bude i na kojem se nalazi i kad se ne nalazi. Kosovski zavet je, dakle, morfologija, topografija subjekta, koji ne prestaje da traži svoje mesto i koje nalazi kao svoj usud. Morfologija kosovskog zaveta u jednom trenutku zato postaje topografija kosovskog zaveta. Postaje vlastito, na primer, vlastito Miloša Obilića, ili onog ko živi Milošem, po tome što mu

nešto izmiče na mestu na kojem misli da se nalazi, što mu izmiče ono što on, ili pesnici kosovskog zaveta, iskušavaju kao vlastito, u vlastitosti, i kao strano, u stranosti, kao razilaženje tog stranog i vlastitog u diskursu kosovskog zaveta, i sjedinjenje u žrtvi i vaskrsenju. Važno je zapaziti da ovo razilaženje ne posreduje ništa spolja. To važi i za moderni subjekt, za subjekt evropske filosofije. Tako se i misli njegova situacija. U stalnoj potrazi za vlastitim mestom, za mestom koje ne postoji, on se ne nalazi nigde. Nigde i ne postoji. Važi li to za svaki subjekt? To, delimično, zavisi od cilja mišljenja, kulture. Subjekt pesama o kosovskom zavetu, mogu li reći, srpski subjekt, u stalnoj je potrazi za kosovskim zavetom, tačnije, za njegovom prisutnošću, za teritorijalizacijom kosovskog zaveta. Na tu potragu ga prisiljava morfologija, topografija kosovskog zaveta kao morfologija, topografija samog subjekta.