

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT II

Драгана Грбић

*Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-
културном контексту – културно-историјски
одјеци немачке просвећености Хале-Лајпцишког
интелектуалног круга на јужнословенским
просторима*

докторска дисертација
(Cotutelle)

Dragana Grbić

*Das Werk von Dositej Obradović im europäischen
Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse
der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger
intellektuellen Kreises“ in der Südslavia*

Dissertation
(Cotutelle)

Београд – Halle (Saale), 2016

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT II

Драгана Грбић

*Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-
културном контексту – културно-историјски
одјеци немачке просвећености Хале-Лајпцишког
интелектуалног круга на јужнословенским
просторима*

докторска дисертација
(Cotutelle)

Dragana Grbić

*Das Werk von Dositej Obradović im europäischen
Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse
der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger
intellektuellen Kreises“ in der Südslavia*

Dissertation
(Cotutelle)

Београд – Halle (Saale), 2016

*Das Werk von Dositej Obradović im europäischen Literatur-
und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse der deutschen
Aufklärung des „Halle-Leipziger intellektuellen Kreises“ in der
Südslavia*

Dissertation
(Cotutelle)

*Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-
културном контексту – културно-историјски одјеци
немачке просвећености Хале-Лајпцишког
интелектуалног круга на јужнословенским просторима*

докторска дисертација
(Cotutelle)

zur Erlangung des

Doktorgrades des Philosophie (Dr. Phil.)

vorgelegt

der Philosophischen Fakultät II
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
und

der Philologischen Fakultät
der Universität Belgrad

von Frau Dragana Grbić

geb. am 6. Oktober 1977 in Bečej (Serbien)

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOLOGY

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT II

Dragana Grbić

*The Work of Dositej Obradović in the European
Literary and Cultural Context: The Cultural and
Historical Echoes of the German Enlightenment of the
Halle–Leipzig Intellectual Circle in the South Slavic
Lands*

Doctoral Dissertation

(Cotutelle)

Dragana Grbić

*Das Werk von Dositej Obradović im europäischen
Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse
der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger
intellektuellen Kreises“ in der Südslavia*

Dissertation

(Cotutelle)

Belgrade – Halle (Saale), 2016

БЕЛГРАДСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG
PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT II

Драгана Грбич

*Произведения Досифея Обрадовича в европейском
литературно-культурном контексте: культурно-
исторические отголоски немецкого
просветительства Галле-Лейпцигского
интеллектуального круга на южнославянских
просторах*

Диссертация (Cotutelle)

Dragana Grbić

*Das Werk von Dositej Obradović im europäischen
Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse
der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger
intellektuellen Kreises“ in der Südslavia*

Dissertation
(Cotutelle)

Белград – Галле, 2016

МЕНТОР

Проф. др Мило Ломпар
Универзитет у Београду
Филолошки факултет

MENTOR

Prof. Dr. Milo Lompar
Universität Belgrad
Philologische Fakultät

МЕНТОРКА

Проф. др Ангела Рихтер
Мартин Лутер Универзитет
Хале-Витенберг
Филозофски факултет II

MENTORIN

Prof. Dr. Angela Richter
Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg
Philosophische Fakultät II

ЧЛАНОВИ КОМИСИЈЕ / MITGLIEDER DER PRÜFUNGSKOMMISSION

1. _____

2. _____

3. _____

4. _____

5. _____

Датум одбране/ Datum der Verteidigung

НАПОМЕНЕ / ANMERKUNGEN

Кандидаткиња мр Драгана Грбић је докторску дисертацију *Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-културном контексту. Културно-историјски одјеци немачке просвећености хале-лајпцишког интелектуалног круга на јужнословенским просторима* израдила сагласно са Уговором о билатералном менторству докторске дисертације (Cotutelle) / Vertrag über die grenzüberschreitende Ko-Betreuung einer Promotion – (Cotutelle) од 04. 10. 2012. године – Универзитет „Мартин Лутер“ у Халеу-Витенбергу, односно од 18. 10. 2012. године – Универзитет у Београду зав. бр. 05/68-21093/1-12 (у даљем тексту: „Уговор“). Дисертација је писана под научним менторством проф. др Ангеле Рихтер са Семинара за славистику Филозофског факултета II Мартин Лутер Универзитета Хале-Витенберг и проф. др Мила Ломпара са Филолошког факултета Универзитета у Београду. Кандидаткиња је званично уписана као докторанд на оба универзитета, а научно-истраживачки рад на изради докторске дисертације реализован је подједнако на оба универзитета. Докторска дисертација представља јединствену бинационалну промоцију доктора наука, која омогућује носиоцу коришћење немачке титуле доктора наука у Савезној Републици Немачкој и српске титуле доктора наука у Републици Србији, а сагласно одредбама Уговора.

Die Promotionskandidatin M.A. Dragana Grbić hat die Dissertation *Das Werk von Dositej Obradović im europäischen Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger intellektuellen Kreises“ in der Südslavia* gemäß dem Vertrag über die grenzüberschreitende Ko-Betreuung einer Promotion (Cotutelle) / Уговор о билатералном менторству докторске дисертације (Cotutelle) vom 4. 10. 2012 Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg bzw. 18. 10. 2012 Universität Belgrad – Evidenznummer 05/68-21093/1-12 (im weiteren Text „der Vertrag“) verfasst. Die Doktorarbeit ist unter der wissenschaftlichen Betreuung von Herrn Prof. Dr. Milo Lompar, Professor an der Philologischen Fakultät der Universität Belgrad und Frau Prof. Dr. Angela Richter, Professorin an der Philosophischen Fakultät II der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg entstanden. Die Promotionskandidatin ist an beiden Universitäten offiziell eingeschrieben und die Forschungsarbeit war zu gleichen Teilen zwischen den beiden betreuenden Hochschulen verteilt. Diese Dissertation ist eine binationale Promotion, die gemäß der vertraglichen Regelungen zur Führung des deutschen Dokortitels in Deutschland und des serbischen Dokortitels in Serbien berechtigt.

*Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевном-културном контексту
– културно-историјски одјеци немачке просвећености Хале-Лајпцишког
интелектуалног круга на јужнословенским просторима*

РЕЗИМЕ

Дисертација истражује механизме преношења идеја и просветитељских модела са немачког говорног подручја у српску књижевност и културу.

Циљ истраживања јесте да покаже значај промене културних парадигми – смену византијског културног модела западноевропским – која се одиграла у српској култури у току 18. века. Важну улогу у том процесу у српској култури одиграло је дело Доситеја Обрадовића, а на обликовање његовог лајпцишког опуса значајно је утицало немачко просветитељство протестантских интелектуалних кругова из Халеа и Лајпцига. Намера је да се са овим научноистраживачким радом отвори нова перспектива у проучавању дела Доситеја Обрадовића која истовремено доприноси и контекстуализацији поетике српског просветитељства у западноевропске просветитељске токове. Отуда је посебан фокус дисертације на систематском и аналитичком истраживању Обрадовићеве рецепције опуса његовог професора са Универзитета у Халеу – Јохана Августа Еберхарда.

У уводном делу објашњен је наслов дисертације, образложена је релевантност тематике и пружен је преглед досадашњих истраживања. Затим је представљен *II Корпус* и прецизиран комплетан истраживачки примарни и секундарни материјал као и одговарајућа *III Методологија*. У поглављу *IV Фактографија* детаљно су анализирани чињенице у вези са Обрадовићевим боравком у Халеу и Лајпцигу. Након тога следи поглавље *V Хале пре Халеа* које је осветлило присуство просветитељских идеја Хале-лајпцишког интелектуалног круга изван немачког говорног подручја са којима је Обрадовић дошао у додир пре одласка у „Германију“ 1782. године, још у оквирима Карловачке митрополије у манастиру Хопово, затим у Евангелистичкој школи у Смирни, као и на протестантским лицејима у Модри и Братислави.

Након првог дела дисертације који неопозитивистичким приступом и контекстуализацијом, заснованом на принципима новог историзма, осветљава проблематику, следи други интерпретативни део, у којем се кроз теоријску призму културног превођења појединачно анализирају сва дела Обрадовићевог лајпцишког опуса. Лајпцишки опус Димитрија Доситеја Обрадовића чине његова кључна оригинална и преведена дела објављена у Брајткопфовој штампарији у Лајпцигу у

периоду од 1783. до 1789. године, као и постхумно објављена преписка настала у том периоду.

Полазећи од цитата из аутобиографије – „Пођем слушати философију, естетику и натуралну теологију у славнејшега у Германији философа, професора Еберхарда“, анализирани су уџбеници и забавно-поучна лектира који су могли утицати на генезу Обрадовићевог лајпцишког опуса. Поглавље *VI Натурална теологија и религијска толеранција* осветљава генезу два кључна дела лајпцишког опуса – манифест Обрадовићеве просветитељске делатности *Писмо Харалампију* и његову аутобиографију *Живот и прикљученија* као једино оригинално дело лајпцишког опуса, а у контексту Еберхардових уџбеника из метафизике и натуралне теологије, као и јавног предавања *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation* и романа *Amyntor Eine Geschichte in Briefen*. Поглавље *VII Сви Доситејеви Сократи или о критичкој оштрици Доситеја Обрадовића* доноси анализу *Совјете здраваго разума* ослоњених на Еберхардов уџбеник из моралне философије *Sittenlehre der Vernunft* и дело Фридриха Великог *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*. Поглавље *VIII Моћ живе речи* анализира Обрадовићеву рецепцију проповеди Георга Јоакима Цоликофера *Wer in keinem Worte fehlet, der ist ein vollkommener Mann* и контекстуализује његов (културни) превод *Слова поучителног господина Јоакима Цоликофера* у оквире лајпцишког опуса. Поглавље *IX Естетика (у) басне* у првом делу анализира теоријске погледе на басну у уџбенику из естетике Јохана Августа Еберхарда *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* делимично ослоњене и на Лесингово дело *Abhandlungen über die Fabel*. У другом делу поглавља следи интерпретација Обрадовићевог (културног) превода Лесингових басана и њихова контекстуализација унутар лајпцишког опуса. Своје програмске премисе о баснама представио је Обрадовић у „Предговору“ *Баснама*, као и у есеју „Похвала басни“ објављеном у *Собранију разних наравоучителних вештеј*. Поглавље *X Сувенир(у) Обрадовићевих путовања* доноси поглед на фигуру писца али и књижевног лика Димитрија Доситеја Обрадовића као *homo viator*, трговца светлошћу и „српског“ Сократа. У додатку *Прилози* систематизовани су и објашњени илустративни прилози архивског материјала на којем се темељи основно истраживање.

Интерпретативни новум дисертација показује кроз посматрање генезе лајпцишког опуса као јединствене целине. Посматрање Обрадовићеве просветитељске делатности кроз аутобиографску призму допринело је систематизацији свих места расутих унутар лајпцишког опуса у којима су присутни елементи *самотематизације*,

на основу чега се свако дело унутар лајпцишког опуса препознаје делимично или у целисти као својеврсни *его-документ*. Доминантна црта која повезује све его-документе, као форму са једне стране, и механизме културног превођења на основу којих ти документи у великој мери настају, са друге, јесте архетипска црта портрета Димитрија Доситеја Обрадовића у којој се он препознаје као *homo viator* и „трговац светлошћу“.

Архивска истраживања и истраживања периодике, која је у периоду Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу излазила у тим граовима, донела су низ нових података у вези са насловном проблематиком. У најважније резултате тог вида истраживања се убраја откриће рецензије првог дела Обрадовићеве аутобиографије *Живот и прикљученија* објављене 10. јуна 1784. у *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, што је истовремено и први приказ српске књижевности на културном простору Западне Европе; предавање Јохана Августа Еберхарда *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation* и хипотеза да је Обрадовић механизмима културног превођења ово предавање сажео у манифесту своје просветитељске делатности – *Писмо Харалампију*; преко преписке Готхилфа Августа Франкеа са српским православним студентима на Универзитету у Халеу и Извештаја које је он слао мисионарима у Индији осветљене су религијско-политичке-образовне везе између пијетиста и Карловачке митрополије.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Доситеј Обрадовић, Јохан Август Еберхард, 18. век, просветитељство, хале-лајпцишки интелектуални круг, културно превођење, путовање, аутобиографија.

НАУЧНА ОБЛАСТ: Наука о књижевности

УЖА НАУЧНА ОБЛАСТ: Српска књижевност 18. и 19. века,
компаративна књижевност, културна историја,
немачко-српске културне везе

УДК БРОЈ

The Work of Dositej Obradović in the European Literary and Cultural Context: The Cultural and Historical Echoes of the German Enlightenment of the Halle–Leipzig Intellectual Circle in the South Slavic Lands

ABSTRACT

This dissertation explores the mechanisms of transmission of ideas and enlightenment models from German-speaking areas to Serbian literature and culture.

The aim of this research was to demonstrate the importance of the change in cultural paradigms—the shift from the Byzantine cultural model to that of Western Europe—that took place in the Serbian culture in the 18th century. The work of Dositej Obradović played an important role in this process in the Serbian culture, and his Leipzig oeuvre was significantly influenced by the German Enlightenment in the Protestant intellectual circles in Halle and Leipzig. This research was aimed to open a new perspective in the study of the work of Dositej Obradović, at the same time contributing to the placement of Serbian Enlightenment poetics within the context of Western European Enlightenment. Hence, the dissertation focuses especially on a systematic and analytical study into Obradović's reception of the work of Johann August Eberhard, his professor at the University of Halle.

The introductory chapter defines the title of the dissertation, explains the relevance of the topic, and provides an overview of the previous research. Chapter *II Corpus* expounds on the primary and secondary research material, while the approach is explained in *III Methodology*. Chapter *IV Facts* gives a detailed analysis of the factual information related to Obradović's stay in Halle and Leipzig. The following chapter, *V Halle Before Halle*, casts light on the presence of the Enlightenment ideas of the Leipzig–Halle intellectual circle outside the German-speaking countries to which Obradović had travelled before arriving in “Germania” in 1782. He had already been exposed to such ideas in the Hopovo monastery within the Metropolitanate of Karlovci, then in the Evangelical School of Smyrna, as well as in the Protestant lyceums in Modra and Bratislava.

The first part of the dissertation uses a neo-positivist approach and contextualization, based on the principles of new historicism, in order to shed light on the topic, and is followed by the second, interpretative part, in which the complete Obradović's Leipzig works are analyzed individually through the theoretical perspective of cultural translation. The Leipzig oeuvre of Dimitrije Dositej Obradović contains his key original works and translations

published in Breitkopf's print shop in Leipzig between 1783 and 1789, as well as his contemporary correspondence that was published posthumously.

A quotation from Obradović's autobiography: "I attended the lectures on philosophy, esthetics, and natural theology of the most famous philosopher in Germany, Professor Eberhard" represents the starting point for the analysis of the textbooks and the instructive and entertaining reading that may have influenced the creation of Obradović's Leipzig oeuvre. Chapter *VI Natural Theology and Religious Tolerance* sheds light on the genesis of two key works of the Leipzig oeuvre — *Letter to Haralampije*, the manifesto of Obradović's enlightenment pursuits, and *The Life and Adventures*, his autobiography and the only original work in the Leipzig oeuvre. These were studied within the context of Eberhard's textbooks on metaphysics and natural theology, as well as his public lecture, *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*, and his novel, *Amyntor: Eine Geschichte in Briefen*. Chapter *VII All Dositej's Socrates or On the Critical Edge of Dositej Obradović* analyzes *Counsels of Sound Reason*, based on *Sittenlehre der Vernunft*, Eberhard's textbook on moral philosophy, and *Werke des Philosophen von Sans-Soucie* by Frederick the Great. Chapter *VIII The Power of the Living Word* studies Obradović's reception of *Wer in keinem Worte fehlet, der ist ein vollkommener Mann*, a sermon delivered by Georg Joachim Zollikofer, and provides a context for Obradović's cultural translation, *An Instructive Discourse by Herr Georg Joachim Zollikofer, a German Preacher of the Reformed Church* within the Leipzig oeuvre. The first part of Chapter *IX Aesthetics and/of Fables* analyzes the theoretical views on the fable in *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, an aesthetics textbook by Johann August Eberhard, partially relying on *Abhandlungen über die Fabel* by Gotthold Ephraim Lessing. The second part of the chapter continues with the interpretation of Obradović's cultural translation of Lessing's fables, and their contextualization within the Leipzig oeuvre. Obradović presented his programmatic premises of the fable in the "Preface" to his *Fables*, as well as in "In Praise of the Fable", an essay published in his *Collection of Various Moral Articles for Profit and Amusement*. Chapter *X Souvenir(s) from Obradović's Travels* provides a view on the persona of Dimitrije Dositej Obradović as both an author and a literary character, a *homo viator*, a merchant of light and a "Serbian Socrates". The *Appendices* provide systematized explanations of the illustrative excerpts from the archival material on which the basic research was based.

The dissertation displays an innovative approach to interpretation by considering the development of the Leipzig oeuvre as a single entity. Observing Obradović's enlightenment pursuits through the autobiographical prism helped systematize all the pieces, scattered

throughout the Leipzig oeuvre, that contain the elements of *self-thematization*, allowing the recognition of each work within the Leipzig opus, partly or entirely, as an *ego-document*. The dominant link between all the ego-documents, regarding both the form and the mechanisms of cultural translation that largely facilitated their creation, is an archetypal portrait of Dimitrije Dositej Obradović in which he can be identified as *homo viator* and a “merchant of light”.

The research into the archives and periodicals published in Halle and Leipzig during Obradović’s stay produced a number of fresh facts concerning the topic. Some of the most important among them were: the discovery of the review of the first part of *Life and Adventures*, Obradović’s autobiography, published on 10 June 1784 in *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, which was also the first presentation of Serbian literature in the cultural space of Western Europe; *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*, the lecture by Johann August Eberhard, and the hypothesis that through the mechanisms of cultural translation Obradović summarized this lecture in *Letter to Haralampije*, the manifesto of his enlightenment endeavors; and, the correspondence between Gotthilf August Francke and Serbian Orthodox students at the University of Halle and the Reports that he sent to missionaries in India, revealing the religious, political, and educational ties between the Pietists and the Metropolitanate of Karlovci.

KEY WORDS: Dositej Obradović, Johann August Eberhard, the 18th century, Enlightenment, the Halle–Leipzig Intellectual Circle, cultural translation, travel, autobiography.

FIELD: Literary Studies

SUBJECT: 18th- and 19th- Century Serbian Literature; Comparative Literature, Cultural History; Serbian-German Cultural Relations.

Произведения Досифея Обрадовича в европейском литературно-культурном контексте: культурно-исторические отголоски немецкого просветительства Галле-Лейпцигского интеллектуального круга на южнославянских просторах

АВТОРЕФЕРАТ

Диссертация исследует механизмы переноса идей и просветительских моделей с немецкоязычной территории в сербскую литературу и культуру.

Цель исследования: показать значение изменения культурных парадигм (смену византийской культурной модели на западноевропейскую), которое произошло в сербской культуре в течение XVIII века. Важную роль в этом процессе в сербской культуре сыграли произведения Досифея Обрадовича, а на формирование его лейпцигского цикла оказывало значительное влияние немецкое просветительство протестантских интеллектуальных кругов из Галле и Лейпцига. Также целью данной научно-исследовательской работы является открытие новой перспективы в изучении произведений Досифея Обрадовича, которая в то же время способствует и контекстуализации поэтики сербского просветительства в западноевропейские просветительские течения. Отсюда особенное средоточие диссертации на систематическом и аналитическом исследовании перцепции Досифея Обрадовича цикла его профессора из Университета в Галле – Иоганна Августа Эберхарда.

Во введении объясняется название диссертации, обосновывается актуальность тематики и предлагается обзор предыдущих исследований. Во II главе, которая называется «Корпус», представлен корпус и уточнён полный исследовательский первостепенный и второстепенный материал, а соответствующая методология представлена в III главе («Методология»). В IV главе, которая называется «Фактография», подробно анализируются факты в связи с пребыванием Досифея Обрадовича в Галле и Лейпциге. После этого следует V глава («Галле до Галле»), проясняющая присутствие просветительских идей Галле-Лейпцигского интеллектуального круга вне немецкоязычной территории, с которыми Досифей Обрадович соприкоснулся до отъезда в Германию в 1782 году, ещё в рамках Карловацкой митрополии в монастыре Хопово, а затем в Смирнской Евангелической школе, а также в протестантских лицеях в Модре и Братиславе.

После первой части диссертации, которая освещает проблематику с помощью непозитивистского подхода и контекстуализации, основанной на принципах нового историзма, следует вторая интерпретационная часть, в которой через теоретическую

призму культурного перевода отдельно анализируются все произведения лейпцигского цикла Досифея Обрадовича. Лейпцигский цикл Дмитрия Досифея Обрадовича составляют его ключевые оригинальные и переводные произведения, опубликованные в издательстве Брайткопфа в Лейпциге в период с 1783 до 1789 гг., а также посмертно опубликованная переписка, появившаяся в этот период.

Отталкиваясь от цитаты из автобиографии: «Пошёл я слушать философию, эстетику и естественную теологию у славнейшего в Германии философа, профессора Эберхарда», нами были проанализированы учебники и занимательно-поучительные материалы для чтения, которые могли влиять на генезис лейпцигского цикла Досифея Обрадовича. В VI главе, которая называется «Естественная теология и религиозная толерантность» освещается генезис двух центральных произведений лейпцигского цикла: манифест просветительской деятельности Досифея Обрадовича – «Письмо Харлампию» и его автобиография «Жизнь и приключения» как единственное оригинальное произведение лейпцигского цикла, в контексте учебников Эберхарда из метафизики и естественной теологии, а также публичной лекции «О приметах просвещённости нации» и романа «Аминтор – одна история в письмах». Глава VII («Все Сократы Досифея или о критическом острие Досифея Обрадовича») содержит анализ произведения «Советы здравого разума», опирающегося на учебник Эберхарда из моральной философии «Sittenlehre der Vernunft» и произведение Фридриха Великого «Werke des Philosophen von Sans-Soucie». В главе VIII, которая называется «Мощь живого слова», анализируется перцепция Досифея Обрадовича проповеди Георга Иоахима Цолликофера «Человек, который не ошибается ни в одном слове, совершенен» и контекстуализируется его (культурный) перевод «Слова поучительного господина Иоахима Цолликофера» в рамках лейпцигского цикла. В главе IX, которая называется «Эстетика (и) басни», в первой части анализируются теоретические взгляды на басню в учебнике из эстетики Иоганна Августа Эберхарда «Theorie der schönen Künste und Wissenschaften», частично опирающейся на произведение Лессинга «Abhandlungen über die Fabel». Во второй части главы следует интерпретация (культурного) перевода Досифея Обрадовича басен Лессинга и их контекстуализация внутри лейпцигского цикла. Свои программные предпосылки о баснях Досифей Обрадович представил в «Предисловии» к Басням, а также в эссе «Похвала басне» опубликованном в «Собрании разных нравоучительных вещей». Глава X, которая называется «Сувенир(ы) путешествия Досифея Обрадовича» показывает взгляд на фигуру писателя, а также литературного образа Дмитрия Досифея Обрадовича как

homo viator, торговца светом и «сербского» Сократа. В дополнении («Приложения») систематизированы и объяснены иллюстративные приложения архивного материала, на котором основывается основное исследование.

Интерпретационная новизна диссертации просматривается через наблюдение генезиса лейпцигского цикла как единого целого. Рассмотрение просветительской деятельности Досифея Обрадовича через автобиографическую призму способствовало систематизации всех мест, разбросанных внутри лейпцигского цикла, в которых присутствуют элементы *самотематизации*, на основе чего каждое произведение внутри лейпцигского цикла узнаётся частично или в целости как своего рода *эго-документ*. Доминантная черта, связывающая все эго-документы, как форму с одной стороны и механизмы культурного перевода, на основании которых те документы в большей мере появляются, с другой – это архетипическая черта портрета Димитрия Досифея Обрадовича, в которой он узнаётся как *homo viator* и «торговец светом».

Архивные исследования и исследования периодики, которая в период пребывания Досифея Обрадовича в Галле и Лейпциге выходила в тех городах, предоставила ряд новых данных в связи с заглавной проблематикой. В самые важные результаты этого вида исследования включается открытие рецензии первой части автобиографии Досифея Обрадовича «Жизнь и приключения», опубликованной 10 июня 1784 года в «Hallische Neue Gelehrte Zeitungen», что в то же время является и первым обзором сербской литературы на культурном просторе Западной Европы; лекция Иоганна Августа Эберхарда «О приметах просвещённости нации» и гипотеза, что Досифей Обрадович механизмами культурного перевода эту лекцию сжал в манифесте своей просветительской деятельности («Письмо Харлампию»); через переписку Готтхильфа Августа Франке с сербскими православными студентами в Университете Галле и Отчёта, который он посылал миссионерам из Индии освещены религиозно-политико-образовательные связи между пиетистами и Карловацкой митрополией.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Досифей Обрадович, Иоганн Август Эберхард, XVIII век, просветительство, галле-лейпцигский интеллектуальный круг, культурный перевод, путешествие, автобиография.

НАУЧНАЯ ОБЛАСТЬ: Литературоведение

УЗКАЯ НАУЧНАЯ ОБЛАСТЬ: Сербская литература XVIII и XIX века, сравнительное литературоведение, культурная история, немецко-сербские культурные связи

САДРЖАЈ

ПРОЛЕГОМЕНА – 1783. година	1
I НАСЛОВ и РЕЛЕВАНТНОСТ ТЕМЕ	5
1. Важност руске и немачке књижевности за развој српске књижевности.....	7
2. Зашто баш Хале и Лајпциг?.....	13
3. Досадашња истраживања – преглед литературе.....	14
4. Дефинисање термина „Хале-лајпцишки интелектуални круг“.....	20
5. Одједи.....	25
6. Структура рада.....	27
II КОРПУС	29
1. Лајпцишки опус Доситеја Обрдовића.....	29
1.1. Термин „лајпцишки опус“. Време и место настанка и објављивања.....	30
1.2. Корпус лајпцишког опуса.....	33
1.3. Самотематизација.Лајпцишки опус као јединствени <i>его-документ</i> ?.....	34
2. Рецепција студија. Ехо универзитетских силабуса у лајпцишком опусу.....	36
2.1. Универзитетски уџбеници и лектира.....	36
2.2. Уџбеници и наставни материјал професора Јохана Августа Еберхарда.....	37
2.3. Наставни материјал Универзитета у Лајпцигу и проповеднички материјал Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу.....	38
2.4. Ваннаставна лектира.....	39
3. Архивалије и документарна грађа.....	40
III METODOLOGIJA	43
1. Поље истраживања –историја књижевности и културна историја.....	43
2. Теорије културног трансфера.....	44
2. 1. Дефиниција појма „културни трансфер“ и/или „културно превођење“.....	44
Културни трансфер као двосмерна комуникација	
2. 2. Превод као основа културног трансфера.....	52
Место превода у епохи просветитељста	
2. 3. Просветитељи о преводу. Доситејеви програмски искази.....	55
2. 4. Билатерална и/или трилатерална природа културног трансфера.....	60
2. 5. Примена.....	62

IV	ФАКТОГРАФИЈА ДОСИТЕЈЕВОГ БОРАВКА У ХАЛЕУ И ЛАЈПЦИГУ.64	
1.	ХАЛЕ.....	65
1.1.	Околности Обрадовићевог доласка у „Германију“.....	65
1.2.	Универзитет у Халеу (Friedrichs-Universität Halle).....	69
1.3.	<i>Матрикуле</i> Универзитета у Халеу (<i>Album Academicum Academiae Frideresianaе</i>) и <i>Алфабетски каталог</i> Универзитета у Халеу.....	80
1.3.1.	Рубрика „Stud.“.....	84
1.3.2.	Рубрика „Patria, Gen.“.....	89
1.3.3.	Signum Depositionis и плаћање школарине.....	90
1.4.	Професори Универзитета у Халеу. Професор Јохан Август Еберхард.....	92
1.5.	Предмети и предавања на Филозофском факултету.....	95
1.6.	Уџбеници	100
1.7.	Август Херман Франке и институције Франкеових задужбина..	101
2.	ЛАЈПЦИГ	105
2.1.	Универзитет у Лајпцигу (Alma Mater Lipsiensis).....	105
2.2.	<i>Матрикуле</i> Универзитета у Лајпцигу или о значају цртице у архивским истраживањима.....	105
2.2.1.	Рубрика „Natio“.....	110
2.2.2.	Око Ускршњег сајма.....	111
2.2.3.	Име.....	112
2.3.	Професори Универзитета у Лајпцигу и Фридрих Готлоб Борн.....	113
2.4.	Професор Борн, професор Еберхард и Имануел Кант.....	123
2.5.	Проповедник Евангелистичке реформисане цркве – Георг Јоаким Цоликофер.....	126
2.5.1.	Проповед <i>Ко ни у једној речи не погрешава, тај је савршен човек</i>	131
2.6.	Штампарија „Брајткопф и Хертел“	135
V	ХАЛЕ ПРЕ ХАЛЕА (1757-1778)	138
1.	Околности	140
2.	Мотивација за излазак „Халеа“ из Халеа. Продор немачке просвећености и пијетистичких идеја интелектуалног круга у Халеу на Балкан.....	146
2.1.	Идеје природног права Кристијана Томазијуса и <i>Духовни регуламент</i> Петра Великог – Доситејева лектира у Хопову.....	146
2.2.	Балкан – важна тачка на стратешком путу мисионара.....	152
2.3.	До Индије и Камчатке или да ли се „на крају света” знало да Срби студирају у Халеу?.....	157
2.4.	Улога протестантских институција у Хабзбуршкој монархији за развијање веза између Халеа и Карловачке митрополије.....	165
3.	Трансилванија. Франкеов круг у Халеу и сународници епископа Ђиуке.....	170
4.	Мала Азија. Сусретања или мимоилажења Доситеја и мисионара у Смирни.....	173

УЦБЕНИЦИ И ЗАБАВНО-ПОУЧНА ЛЕКТИРА

*Пођем слушати философију, естетику и натуралну теологију у славнејшега у
Германији философа, професора Еберхарда*

VI НАТУРАЛНА ТЕОЛОГИЈА и РЕЛИГИЈСКА ТОЛЕРАНЦИЈА.....	181
1. <i>Аминтор</i>	181
1.1. Бег из манастира.....	185
1.2. Мајке – најважније просветитељнице чада својих.....	188
2. Натурална теологија или о питању вероисповести Доситејеве.....	192
2.1. <i>Натурална теологија (Vorbereitung zur natürlichen Theologie)</i> уџбеник.....	192
2.2. О религијским праксама као „изворима“ сујеверја.....	196
2.3. Неологија.....	201
4. Метафизика.....	208
3.1. О обележју и обележеном.....	209
3.2. <i>Толеранција као природна ствар</i> . Натурална теологија.....	212
4. Манифест српског просветитељства у контексту европске просвећености.....	215
4.1. <i>О обележјима просвећености нације</i>	218
4.2. Између изгубљеног и пронађеног у „преводу“: <i>Писмо Харалампцију-О обележјима просвећености нације</i>	227
4.3. Идеја толеранције. Доситејев поглед на религијско-политички контекст.....	233
4.4. Еберхард, Волтер, Доситеј.....	236
4.5. Колебања између толеранције и нетолеранције. Волтер, Доситеј, Рељковић.....	239
4.6. О општој толеранцији.....	243
4.7. Бејл, Лесинг, Еберхард, Доситеј.....	246
4.8. Језик-род-религија.....	250
4.8.1. Лајпциг – царство штампе и књиге. Лајпцишки сајам. Карл Антон Готлоб и Доситеј Обрадовић	250
4.8.2. Језик-род-религија.....	254
4.9. Еберхард, Аделунг, Доситеј.....	257
4.10. Хронолошко-идејна контекстуализација манифеста српског просветитељства у западноевропске токове просвећености.....	259

VII SVI DOSITEJEVI СОКРАТИ ИЛИ О КРИТИЧКОЈ ОШТРИЦИ DOSITEJA

1. <i>Sittenlehre der Vernunft</i>	262
2. <i>Совјети здраваго разума</i>	265
2.1. Дефиниција насловног појма.....	267
2.2. Здрав разум = врлина.....	269
2.3. Доситеј пчела. Самоодређење као други део дефиниције.....	273
2.4. Пчелиња жаока. Критикујем јер љубим.....	277
2.5. Узлетање или о храбрости здравог разума.....	280
2.6. Спуштање на земљу или унутрашња молитва.....	285
2.7. Превођење теорије у животну праксу.....	291
2.8. Прва реакција на прву рецепцију.....	295
2.9. Доситеј (,) магарац и дуга.....	297
3. Фридрих Велики.....	300
3.1. Сократ, Ксенофан и Цицерон између редова Фридриха Великог	307
3.2. Трудни послѣ моји.....	311
3.3. Фридрих Велики између редова Јохана Августа Еберхарда.....	314
3.4. Од животиње до човека или еманципација путовањем.....	315
3.5. „Радикални деиста“ маркиз Д'Аржанс.....	321
3.6. Толерантни владар Фридрих Велики.....	323

VIII МОЋ ЖИВЕ РЕЧИ327

1. Доситејев превод Цоликоферове проповеди.....	327
1.1. Досадашња истраживања.....	327
2. Одабир текста за првод као први степен културног трансфера.....	332
2.1. Цоликоферов избор библијског стиха.....	334
2.2. Свети Јаков – Хомо Вијатор на путу божије речи.....	335
2.3. Доситејев избор Цоликоферове проповеди.....	340
3. Дијалектика мишљења, говора (и дела).....	345
3.1. Фигура проповедника.....	345
3.2. Жива реч – изговорена реч.....	347
3.3. Жива реч – одржана реч.....	356
3.3.1. Човекољубни занатлија.....	356
4. <i>Право речи, на гледај те</i> одржи дату реч.....	361
5. Прегалаштво Леона Ђиуке као инспирација Обрадовићу за његову до смрти неиспуњену жељу.....	364
5.1. Храброст за промене.....	367

IX ЕСТЕТИКА (и) БАСНЕ.....374

1. Уџбеник из естетике Јохана Августа Еберхарда – <i>Theorie der schönen Künste und Wissenschaften</i>	374
2. Теоријски погледи на басне – Лесинг, Еберхард, Обрадовић.....	379
3. Басне у Еберхардовој <i>Теорији лепих наука и уметности</i>	380
3.1. Теоријске експликације дидактичности жанра.....	381
3.2. Ликови у баснама.....	383
4. Угринка и сенка или <i>Басна о белој жени</i> . Басне и сујеверја.....	386
5. Басна као посредница <i>превисоких наука</i>	389
6. Мартин Лутер и басне.....	391
7. Басне на Универзитету у Лајпцигу.....	393
8. Доситеј о баснама.....	395
9. Доситеј и Лесинг.....	400
9.1. Анализа Обрадовићевог културног превода Лесингових басана у контексту генезе лајпцишког опуса.....	405
9.1.1. Доситеј змија.....	405
9.1.2. Доситеј – црна гуја.....	409
9.1.3. Бели монах.....	412
9.1.4. Просјак или трговац светлошћу.....	414
9.1.5. Змијске метаморфозе – штап или змија?.....	419
10. <i>Пут у један дан</i>	424
11. Алегорија (и) истина.....	430
12. Тајанствени путокази на преокружнооколном путовању.....	432
12.1. Пријатељ благородне крви – Јосиф Јовановић Шакабента.....	435
13. Прва рецензија српске књижевности у Немачкој.....	441

X СУВЕНИР(И) ОБРАДОВИЋЕВИХ ПУТОВАЊА443

1. Номо Viator, трговац светлошћу и „српски“ Сократ Димитрије Доситеј Обрадовић	
1.1. Крилате ноге, Пегаз и људи без перја.....	445
1.2. Номо Viator.....	448
1.2.1. Обрадовићев први бедекер – Књига природе или о божанском дискурсу.....	450
1.2.2. Критички дискурс или сократско ЈА Димитрија Доситеја Обрадовића.....	451
1.2.3. Дидактички дискурс или трговац светлошћу.....	452
1.3. Полиглотско ЈА Димитрија Доситеја Обрадовића.....	456
1.4. Географско ЈА Димитрија Доситеја Обрадовића.....	457
1.5. Смирење или о процесу старења на путовањима.....	460

ЗАКЉУЧАК.....465

ZUSAMMENFASSUNG.....475

Das Werk von Dositej Obradović in dem europäischen Literatur- und Kulturkontext.
Kulturhistorische Einflüsse der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger intellektuellen Kreises“ in der Südslavia

ЛИТЕРАТУРА.....503

1. Дела Доситеја Обрадовића503
2. Архивски извори.....504
3. Извори из периодике 18. века.....506
4. Секундарна литература.....507

ПРИЛОЗИ535

Биографија577

INHALT

PROLEGOMENON – Das Jahr 1783	1
I TITEL und RELEVANZ DES THEMAS.....	5
1. Die Signifikanz der russischen und deutschen Literatur für die Entwicklung der serbischen Literatur.....	7
2. Warum gerade Halle und Leipzig?.....	13
3. Bisherige Untersuchungen. Literaturübersicht.....	14
4. Zur Begriffsdefinition „Halle-Leipziger intellektueller Kreis“	20
5. Reaktionen.....	25
6. Struktur der Arbeit.....	27
II KORPUS	29
1. Das Leipziger Opus von Dositej Obradović.....	29
1.1. Der Terminus „Leipziger Opus“. Zeit und Ort der Veröffentlichung.....	30
1.2. Das Korpus des Leipziger Opus	33
1.3. Selbstthematisierung. Das Leipziger Opus als einheitliches <i>Ego-Dokument</i> ?.....	34
2. Rezeption des Studiums. Das Echo vom Lehrstoff im Leipziger Opus	36
2.1. Universitätslehrbücher und Lektüren.....	36
2.2. Lehrbücher und Lehrmaterialien von Johann August Eberhard.....	37
2.3. Lehrmaterialien der Universität Leipzig und Predigt-Materialien der Evangelisch Reformierten Kirche zu Leipzig.....	38
2.4. Zusatzlektüre.....	39
3. Archivalien und dokumentarisches Material.....	40
III METHODOLOGIE	43
1. Forschungsfeld. Literatur- und Kulturgeschichte.	43
2. Die Theorie des Kulturtransfers.....	44
2. 1. Definition des Begriffes „Kulturtransfer“ und/oder „Kulturelle Übersetzung“ Kulturtransfer als Zweiwegkommunikation.....	44
2. 2. Übersetzung als Basis des Kulturtransfers.....	52
Die Rolle der Übersetzung in der Aufklärung	
2. 3. Der Aufklärer über Übersetzungen. Obradovićs programmatische Äußerungen.....	55
2. 4. Die bilaterale und/oder trilaterale Natur des Kulturtransfers	60
2. 5. Anwendung.....	62

IV	ZUR FAKTENLAGE ÜBER DEN AUFENTHALT VON OBRADOVIĆ IN HALLE UND LEIPZIG	64
1.	HALLE	65
1.1.	Umstände für Obradovićs Anreise in „Germanien“	65
1.2.	Die Friedrichs-Universität Halle.....	69
1.3.	Das <i>Album Academicum Academiaem Friderecianaem</i> und <i>Der Alphabetische Katalog der Universität Halle</i>	80
1.3.1.	Die Rubrik „Stud.“	84
1.3.2.	Die Rubrik „Patria, Gen.“	89
1.3.3.	„Signum Depositionis“ und Studiengebühren.....	90
1.4.	Professoren an der Friedrichs-Universität Halle. Professor Johann August Eberhard.	92
1.5.	Lehrfächer und Lehrveranstaltungen an der Philosophischen Fakultät....	95
1.6.	Lehrbücher.....	100
1.7.	August Hermann Francke und die Franckeschen Stiftungen zu Halle.....	101
2.	LEIPZIG.....	105
2.1.	Die Universität Leipzig. Alma Mater Lipsiensis.....	105
2.2.	Die <i>Matrikel</i> der Universität Leipzig oder zur Bedeutung eines kurzen Striches für Archivrecherche.....	105
2.2.1.	Die Rubrik „Natio“	110
2.2.2.	Zur Ostermesse.....	111
2.2.3.	Der Name.....	112
2.3.	Professoren an der Universität Leipzig und Friedrich Gottlob Born.....	113
2.4.	Professor Born, Professor Eberhard und Immanuel Kant.....	123
2.5.	Der Prediger der Evangelisch Reformierten Kirche zu Leipzig – Georg Joachim Zollikofer.....	126
2.5.1.	Die Predigt: <i>Das Bild des vollkommenen Mannes, der in keinem Wort fehlet</i>	131
2.6.	Breitkopf & Härtel.....	135
V	HALLE VOR HALLE (1757-1778)	138
1.	Die Umstände	140
2.	Die Motivation für das Herausgehen aus Halle. Das Vordringen der deutschen Aufklärung und der pietistischen Einflüsse des halleschen intellektuellen Kreises auf den Balkan.....	146
2.1.	Die Idee des Naturrechtes von Christian Thomasius und <i>Das Geistliche Regulament</i> von Peter dem Großen – Obradovićs Lektüre im Kloster Hopovo.....	146
2.2.	Der Balkan - ein wichtiger Punkt auf dem Weg des Missionars	152
2.3.	Bis nach Indien und Kamtschatka oder: Wusste man „am Ende der Welt“, dass Serben in Halle studieren?.....	157

2.4. Die Rolle protestantischer Institutionen in der Habsburgermonarchie für die Beziehungen zwischen dem Erzbistum Karlowitz und Halle.....	165
3. Siebenbürgen. Der Francke-Kreis in Halle und die Landsleute von Erzbischof Gheuca.....	170
5. Kleinasien. Reale oder verpasste Begegnungen zwischen Obradović und Missionaren in Smyrna.....	173

LEHRBÜCHER UND UNTERHALTSAM BELEHRENDE LEKTÜRE

...gehe ich bei dem berühmten deutschen Philosophen Professor Eberhard Vorlesungen in Philosophie, Ästhetik und Natürlicher Theologie zu hören.

VI THEOLOGIA NATURALIS und RELIGIÖSE TOLERANZ.....181

1. <i>Amynthor – eine Geschichte in Briefen</i>	181
1.1. Die Flucht aus dem Kloster.....	185
1.2. Mütter – die wichtigsten Aufklärerinnen ihrer Kinder.....	188
2. Theologia Naturalis oder zur Frage des religiösen Bekenntnis von Obradović	192
2.1. Das Lehrbuch <i>Vorbereitung zur natürlichen Theologie</i>	192
2.2. Über die religiöse Praxis als „Quelle“ des Aberglaubens.....	196
2.3. Neologie.....	201
3. Metaphysik.....	208
3.1. Vom Zeichen und vom Bezeichneten.....	209
3.2. <i>Toleranz als natürliche Sache</i> . Natürliche Theologie	212
4. Das Manifest der serbischen Aufklärung im Kontext der europäischen Aufklärung	215
4.1. <i>Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation</i>	218
4.2. Zwischen Verlorenem und Gefundenem in der „Übersetzung“: <i>Brief an Haralampije – Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation</i>	227
4.3. Die Idee der Toleranz. Dostej Obradovićs Ansichten zum politisch-religiösen Kontext	233
4.4. Eberhard, Voltaire, Dositej.....	236
4.5. Schwankungen zwischen Toleranz und Intoleranz. Voltaire, Obradović, Reljković.....	239
4.6. Über universelle Toleranz.....	243
4.7. Bayle, Lessing, Eberhard, Obradović.....	246
4.8. Sprache – Herkunft – Religion.....	250
4.8.1. Leipzig – ein Reich des Druckes und des Buches. Die Leipziger Messe. Karl Anton Gottlob und Dositej Obradović.....	250

4.8.2. Sprache – Herkunft – Religion.....	254
4.9. Eberhard, Adelong, Obradović.....	257
4.10. Chronologisch-ideelle Kontextualisierung des Manifests der serbischen Aufklärung in westeuropäischen Aufklärungskonzepten	259

VII ALLE SOKRATES VON OBRADOVIĆ ODER VON OBRADOVIĆS KRITISCHER SCHÄRFE262

1. <i>Sittenlehre der Vernunft</i>	262
2. <i>Ratschläge der gesunden Vernunft</i>	265
2.1. Definition des Titelbegriffs.....	267
2.2. Die gesunde Vernunft = Tugend.....	269
2.3. Die Biene Dositej. Selbstdefinition als zweiter Teil der Titeldefinition.....	273
2.4. Der Bienenstachel. Ich kritisiere, weil ich liebe.....	277
2.5. Emporsteigen oder vom Mut der gesunden Vernunft.....	280
2.6. Landung auf der Erde oder das innere Gebet.....	285
2.7. Überführung der Theorie in die Lebenspraxis.....	291
2.8. Die erste Reaktion auf die erste Rezeption.....	295
2.9. Dositej (,) der Esel und der Regenbogen.....	297
3. Friedrich der Große.....	300
3.1. Sokrates, Xenophon und Cicero zwischen den Zeilen von Friedrich dem Großen.....	307
3.2. Meine schweren Angelegenheiten.....	311
3.3. Friedrich der Große zwischen den Zeilen von Johann August Eberhard.....	314
3.4. Vom Tier zum Mensch oder Emanzipation durch Reisen.....	315
3.5. „Ein radikaler Deist“ – Marquis D‘Argens.....	321
3.6. Der tolerante Herrscher Friedrich der Große.....	323

VIII DIE MACHT DES LEBENDIGEN WORTES327

1. Obradovićs Übersetzung von Zollikofers Predigten.....	327
1.1. Bisherige Untersuchungen.....	327
2. Die Textauswahl für die Übersetzung als erste Stufe des Kulturtransfers.....	332
2.1. Zollikofers Wahl des biblischen Verses.....	334
2.2. Der heilige Jakob – Homo Viator auf dem Weg des Gotteswortes	335
2.3. Obradovićs Auswahl aus Zollikofers Predigten.....	340
3. Dialektik des Denkens, des Sprechens (und Handelns).....	345

3.1. Die Figur des Predigers.....	345
3.2. Ein lebendiges Wort – ein ausgesprochenes Wort.....	347
3.3. Ein lebendiges Wort – ein gehaltenes Wort.....	356
3.3.1. Der menschenliebende Handwerker.....	356
4. <i>Sag es richtig, und halte Wort</i>	361
5. Leon Gheucas Strebsamkeit als Inspiration für Obradovićs lebenslang unerfüllten Wunsch.....	364
5.1. Mut zu Veränderungen.....	367

IX ÄSTHETIK und FABELN.....374

1. Das Ästhetik-Lehrbuch von Johann August Eberhard - <i>Theorie der schönen Künste und Wissenschaften</i>	374
2. Theoretische Betrachtungen zu Fabeln – Lessing, Eberhard, Obradović.....	379
3. Fabeln in Eberhards Lehrbuch <i>Theorie der schönen Künste und Wissenschaften</i>	380
3.1. Theoretische Explikationen zur Didaktik des Genres.....	381
3.2. Figuren in Fabeln	383
4. Ugrinka und ihre Schatten oder <i>Die Fabel von der weißen Frau</i> . Fabeln und Aberglauben.....	386
5. Die Fabel als Vermittlerin der <i>edlen Wissenschaften</i>	389
6. Martin Luther und Fabeln.....	391
7. Fabeln an der Universität Leipzig.....	393
8. Dositej über Fabeln.....	395
9. Dositej und Lessing.....	400
9.1. Analyse von Obradovićs kultureller Übersetzung der Lessingschen Fabeln im Kontext der Genese des Leipziger Opus.....	405
9.1.1. Die Schlange Dositej.....	405
9.1.2. Die Schwarze Otter.....	409
9.1.3. Der weiße Mönch.....	412
9.1.4. Bettler oder Händler des Lichts.....	414
9.1.5. Schlangen-Metamorphosen – ein Stab oder eine Schlange?.....	419
10. <i>Die Reise in den Tag</i>	424
11. Allegorie (und) Wahrheit.....	430
12. Geheimnisvolle Wegweiser an den Umwegen.....	432
12.1. Ein edelmütiger Freund – Josif Jovanović Šakabenta.....	435
13. Die erste Rezension zu serbischer Literatur in Deutschland.....	441

X SOUVENIRS VON OBRADOVIĆS REISEN.....443

1. Homo Viator, Händler des Lichts und serbischer Sokrates – Dimitrije Dositej Obradović	
1.1. Geflügelte Beine, Pegasus und Menschen ohne Federn.....	445
1.2. Homo Viator.....	448
1.2.1. Obradovićs erster Reiseführer: Das Naturbuch oder über den göttlichen Diskurs.....	450
1.2.2. Kritischer Diskurs oder das Sokratische ICH des Dimitrije Dositej Obradović.....	451
1.2.3. Didaktischer Diskurs oder Händler des Lichts	452
1.3. Das polyglotte ICH des Dimitrije Dositej Obradović.....	456
1.4. Das geografische ICH des Dimitrije Dositej Obradović.....	457
1.5. Beruhigung oder vom Prozess des Alterns auf Reisen.....	460

RESÜMEE.....465

ZUSAMMENFASSUNG

Das Werk von Dositej Obradović in dem europäischen Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger intellektuellen Kreises“ in der Südslavia.....	475
---	-----

LITERATUR.....503

1. Werke von Dositej Obradović	503
2. Archivquellen.....	504
3. Periodika des 18. Jahrhunderts.....	506
4. Zitierte Literatur.....	507

ANHANG.....535

ЛИСТА ИЛУСТРАЦИЈА

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

1. Универзитет у Халеу, 18. век.
Die Universität in Halle, 18. Jahrhundert.
2. Универзитет и Трг у Халеу, 18. век.
Die Universität in Halle und Hallescher Marktplatz, 18. Jahrhundert.
3. Градски трг у Халеу, 18. век.
Hallescher Marktplatz, 18. Jahrhundert.
4. Кућа Кристијана Волфа у Халеу.
Wohnhaus von Christian Wolff in Halle.
5. Портрет Јохана Августа Еберхарда.
Porträt von Johann August Eberhard.
6. Еберхардов упис у студентски споменар.
Eintrag Johann August Eberhards in ein studentisches Stammbuch.
7. Кућа Јохана Августа Еберхарда у Халеу.
Wohnhaus von Johann August Eberhard in Halle.
8. Ентеријер куће Јохана Августа Еберхарда у Халеу.
Interieur des Wohnhauses von Johann August Eberhard in Halle.
9. Брудер штресе – Еберхардова кућа.
Brüder Straße, das Wohnhaus von Johann August Eberhard.
10. Портрет Августа Хермана Франкеа.
Porträt von August Hermann Francke.
11. Задужбина Августа Хермана Франкеа у Халеу.
Die Franckeschen Stiftungen in Halle.
12. Штампарија и књижара, Задужбина Августа Хермана Франкеа у Халеу.
Die Druckerei und die Buchhandlung, Die Franckeschen Stiftungen in Halle.
13. Својеручни упис Димитрија Обрадовића у Матрикуле Универзитета у Халеу.
Eigenhändiger Eintrag von Dimitrije Obradović im Matrikelbuch der Universität Halle.
14. Име Димитрија Обрадовић у Алфаветском каталогу Универзитета у Халеу.
Name von Dimitrije Obradović im alphabetischen Katalog der Universität Halle.

15. Дневник зимског семестра 1782/83, Филозофског факултета Универзитета у Халеу.
Lehrplan für das Wintersemester 1782/83, Philosophische Fakultät der Universität Halle.
16. Дневник зимског семестра 1782/83, Полугодишња табела.
Lehrplan für das Wintersemester 1782/83, Halbjährige Tabelle.
17. Програм предавања, зимски семестар (1782/83), Универзитету у Халеу.
Vorlesungsverzeichnis der Universität Halle (WS 1782/83).
18. Сајам на Градском тргу у Лајпцигу, 18. век.
Messe treiben auf dem Leipziger Markt, 18 Jahrhundert.
19. Црква Светог Павла, око 1750. Комплекс старог Универзитета у Лајпцигу.
Die Paulinerkirche um 1750. Komplex der Alten Universität in Leipzig.
20. Колегијум Светог Павла, Лајпциг.
Das Pauliner Collegium in Leipzig.
21. Име Димитрија Обрадовића у Матрикулама Универзитета у Лајпцигу.
Name von Dimitrije Obradović im Matrikelbuch der Universität Leipzig.
22. Златни и сребрни медвед, штампарија Брајткопф и Хертел у Лајпцигу.
Der Goldene und Silberne Bär, Breitkopf und Härtel in Leipzig.
23. Листа Цоликоферових сабраних проповеди.
Verzeichnis von Zollikofers sämtlichen Predigten.
24. Ј. К. Фриш, Фридрих Велики код своје крипте у Сансози комплексу са Маркизом Д'Аржансом.
J. Ch. Frisch, *Friedrich der Große an seiner Gruft in Sanssouci mit dem Marquis d'Argens.*
25. Дела филозофа Сансози.
Werke des Philosophen von Sans-Souci.
26. Фридрих Велики, Пета посланица маркизу Д'Аржансу.
Friedrich der Große, *Fünfter Brief an Marquis d'Argens.*
27. Јохан Август Еберхард, О обележјима просвећености нације.
Johann August Eberhard, *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation.*
28. Чланак о Еберхардовом предавању „О обележјима просвећености нације“.
Text über Eberhards Vortrag „Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation“.

29. Карл Готлоб Антон, *Први редови једног покушаја о пореклу старих Словена, њиховим обичајима, обредима, мишљењу и знању.*
Karl Gottlob Anton, *Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse.*
30. Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију.*
Dositej Obradović, *Brief an Haralampije.*
31. Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија.*
Dositej Obradović, *Leben und Abenteuer.*
32. Прва рецензија *Живота и прикљученија*, *Халише ноје гелерте цајтунген.*
Erste Rezension zu *Leben und Abenteuer*, *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen.*
33. Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума.*
Dositej Obradović, *Ratschläge der gesunden Vernunft.*
34. Доситеј Обрадовић, *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера.*
Dositej Obradović, *Das lehrreiche Wort des Herrn Georg Joachim Zollikofer.*
35. Рецензија Доситејевих дела, *Алгемајне литератур цајтунг.*
Rezension zu Obradovićs Werken, *Allgemeine Literatur-Zeitung.*
36. Мозес Менделсон, „О питању шта значи просвећивати“, *Берлински месечник.*
Moses Mendelssohn, „Über die Frage: Was heißt aufklären?“, *Berlinische Monatsschrift.*
37. Имануел Кант, „Одговор на питање „Шта је просвећеност?“, *Берлински месечник.*
Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Berlinische Monatsschrift.*
38. Јохан Август Еберхард, *О езонској басни.*
Johann August Eberhard, *Von der Äsopischen Fabel.*
39. Доситеј Обрадовић, *Басне.*
Dositej Obradović, *Fabeln.*
40. Карта Доситејевих путовања, *Споменик Доситеју Обрадовићу.*
Reiseroute von Dositej Obradović. Dositej Obradović- Denkmal.

ПРОЛЕГОМЕНА 1783. ГОДИНА

Уочи чувене полемике вођене у *Берлинском месечнику* поводом питања „шта је просвећеност?“¹ људски ум се виноу у небеске сфере и конструисањем балона на врућ ваздух² показао да човек просвећеним разумом може досегнути простор дотада резервисан искључиво за божанства. У лето 1783. године балон браће Монголфије је полетео, а Доситеј Обрадовић је, објавивши своја дела у Лајпцигу и не сачекавши да чује шта ће о истим темама рећи Имануел Кант и Мозес Менделсон, напустио Германију и похитао да види „како Французи, ка и остали људи без перија, пак као виле по ваздуху лете.“³

Године 1783. када је Доситеј Обрадовић у Лајпцигу објавио *Живот и прикљученија* и манифест свог али и српског просветитељства – *Писмо Харалампију* – са главном идејом о важности писања, објављивања и просвећивања на народном језику, дотакавши се и других идеја које ће годину дана касније светски познатим учинити Имануел Кант, Обрадовићев сународник и саборац за ту исту идеју у Бечу је објавио *Вечни календар*. Чињеница да је Захарија Орфелин у *Вечном календару* након

¹ У берлинском часопису *Berlinische Monatsschrift* од 1783. и током 1784. године водила се полемика на ову тему. У децембарском броју 1783. берлински проповедник Јохан Фридрих Целнер је објавио текст против грађанског брака о којем се у септембарском броју истог часописа анонимно изразио један аутор. У намери да у интересу државе одбрани црквено закључивање брака, Целнер је полемисао против завођења и заблуда које код публике могу настати „под именом просвећивања.“ У том контексту је Целнер код појма *просвећеност* додао једну малу фусноту са провокативним питањем: „Шта је просвећеност?“ Управо та фуснота је испровоцирала низ текстова из пера многих аутора, који данас важе као репрезенти немачке просвећености. Тако је, на пример, у септембарском броју *Berlinische Monatsschrift* 1784. године Мозес Менделсон, иначе добар пријатељ Обрадовићевог професора Јохана Августа Еберхарда, објавио текст „О питању: шта значи просвећивати?“ (Moses Mendelssohn, „Über die Frage: Was heißt aufklären?“), а у децембарском броју Имануел Кант свој чувени текст „Одговор на питање: Шта је просвећеност?“ (Immanuel Kant; „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ Више у: Ehrhard Bahr (Hg.), *Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2008.) У контексту расправе о браку као поводу за новинску полемiku која ће изнедрити низ програмских текстова о просвећености, занимљиво је напоменути да је и у првом делу аутобиографије Доситеја Обрадовића једно од важних питања које он користи као повод за своју аргументацију о неопходности просвећивања управо дозвола за склапање четвртог брака. Наиме, иако другим поводом, који према М. Костићу стоји у основи ових Доситејевих ставова о браку, ипак је занимљива чњеница да се и у *Животу и прикљученијима*, које се доима и као „илустрација“ појединих ставова изнетих у *Писму Харалампију*, расправља о питању које је испровоцирало расправу о просвећености у немачким часописима.

² Балон на врућ ваздух патентиран је у Француској 1782. године, а са људском посадом је узлетео је 1783. Браћа Монголфије Жак-Етјен (Jaques-Etienne Montgolfier, 1745-1799) и Жозеф-Мишел Монголфије (Joseph-Michel Montgolfier, 1740-1823), радили су у фабрици папира свога оца у француском градићу Анонеју. Приликом једног инцидента у фабрици, када се запалила велика количина папира и узлетела, дошли су на идеју креирања балона на врућ ваздух. Балон као једно од највећих научних достигнућа просвећеног разума заједно са Француском револуцијом, која ће се одиграти само коју годину касније, представља једно од кључних обележја не само француског него просветитељства уопште.

³ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, прир. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 21. Сви цитати се наводе према овом издању, осима када је друго издање назначено.

родослова Немањића и таксативног набрајања најважнијих историјских догађаја, као следећу важну информацију објавио списак најзначајнијих европских универзитета, упућује на смену културних парадигми и показује да је прогресивни просветитељски дух времена рођен у центру Европе досегао и њене рубове, као и да се однос према традицији у понечему променио. У Орфелиновом гесту паралелног набрајања најважнијих личности и датума из светске и српске националне историје са универзитетима основаним у Европи од средњег века до тренутка у којем он пише *Вечни календар*, као да провејава имплицитна критика просвећеног ума који је разлоге за пропаст српске средњовековне државе и гашење династичке лозе видео у лошем образовању Уроша Петог као последњег владара Немањића⁴. Чини се савременом читаоцу да између редова овог Орфелиновог „каталога“ одзвања један *Савет здравог разума* „књиге, браћо књиге, а не звона и прапорце.“⁵

У оквиру хронолошког списка „Висока училишта во Европе основана“ Орфелин под бројем шеснаест бележи „В Лајпциге лета Христова 1409“ а мало даље под бројем четрдесет и осам „В Хале магдебургској лета Христова 1702.“⁶ Иако код Универзитета у Халеу Захарија Орфелин греша за осам година, пошто је тај Универзитет (*Alma Mater Halensis* тј. *Friedrichs-Universität*) основан Указом цара Леополда Првог од 1. јула 1694. године, ови подаци у *Вечном календару* су важни из два разлога. У првом реду зато што показују да је и најшири слој српског народа, коме су *календари* као најпопуларније и најпродаваније (периодичне) публикације били намењени, био упознат са важношћу поред осталих чињеница из црквеног живота, сопствене и европске историје, природних појава, пољопривредне економије и сл, и са значајем европских универзитета међу којима су се нашли и универзитети у Халеу и Лајпцигу на којима су се и пре а и после Димитрија Доситеја Обрадовића школовали многи Срби. Друго, и можда још важније, јесте то што је језик којим је био написан *Вечни календар* врло јасан показатељ колико је заправо чак и Захарија Орфелин, који се много пре Доситеја Обрадовића залагао за просвећивање на народном језику, пишући за обичан народ, заправо писао и даље језиком који је био ипак ближи ученим људима.

⁴ Јован Рајић је у *Историји разних словенских народа, најпаче Бугра, Хрвата и Срба* и у драми *Трагедија* о смрти цара Уроша Петог истакао одговорност цара Душана за пад српског царства, јер се немарно односио према свом, али и према образовању свог сина Уроша Петог. Према Рајићевом мишљењу управо је слабо васпитање Уроша, принца и сина јединца, заједно са чињеницом да је врло млад ступио у брак, одвратило Уроша од науке и допринело несналажењу у владању, узрокујући на крају пропаст и опустошење српског царства. Више у: Драгана Грбић, *Алегорије ученог пустинољубитеља*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2010, 296-299; 348-353.

⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 18.

⁶ Захарија Орфелин, *Вечни календар*, Беч, 1783, 343; 345. Транскрипција Д. Г.

Иако је још 1768. године у *Славеносрпском магазину* пионирски предложио просвећивање на народном језику, језик Захарије Орфелина је чак и у *Вечном календару* из 1783. године у поређењу са језиком у делима које је те исте године Доситеј Обрадовић објавио у Лајпцигу ипак био мање „народни“ тј. славеносрпски, а више језик учених ближи рускословенском. Другим речима, иако су се обојица српских просветитеља залагали за исту идеју, ипак је она у већој мери реализована у опусу Доситеја Обрадовића и кроз његова дела, поготово преко *Писма Харалампију и Живота и прикљученија* добила велики одјек и нашла присталице на великом делу простора који је био насељен јужнословенским народима, а посебно код Срба и оних који су говорили и разумели српски народни језик.

Чињеница да су календари као периодичне (годишње) публикације биле „публикације на међи“ између сакралног и световног, односно публикације које је финансирала црква за своју паству, а које су поред религијских доносиле и разне друге информативне и дидактичке садржаје, јесте важна јер у случају *Вечног календара* показује свест Српске православне цркве о важности школовања у иностранству. То је истовремено могло значити да је Српска православна црква, много пре доласка Доситеја Обрадовића у Хале и у Лајпциг, дозвољавала образовање и у иноверним високим школама, јер су сем православних високих школа у Кијеву, Петрограду и Москви све друге институције биле католичке или протестантске. Томе у прилог говори чињеница о оснивању Школског фонда у оквирима Карловачке митрополије, чијим средствима су се школовали питомци Српске православне цркве у иностранству, а посебно у Халеу, Лајпцигу и Братислави. Други важан моменат у вези са овом Орфелиновом листом високих школа, а поводом идеје просвећивања на народном језику, јесте чињеница да је Универзитет у Халеу био једини универзитет у иностранству на којем се настава одвијала не на језику учених тј. латинском него на *народном језику*, а управо на тај универзитет су у другој половини 18. века слати питомци Српске православне цркве. Тиме је дат пример и припадницима нове грађанске класе и имућним Србима, да своју талентовану децу новостеченим капиталом школују у иностранству. Управо припадници те нове грађанске класе били су и најватренији реципијенти просветитељских идеја Доситеја Обрадовића. Лингвистичка смена и промена језика – увођење народног уместо рускословенског и српске редакције старословенског језика обележила је и званичну промену културних модела, а главну улогу у том процесу одиграле су идеје Доситеја Обрадовића објављене пре свега у *Писму Харалампију и Животу и прикљученијима* за чије је

пресудно обликовање од највећег значаја било његово образовање и боравак у Халеу и Лајпцигу. Та културна и језичка реформа одвијала се на позадини промена на религијском, економском и политичком плану, а комплетан лајпцишки опус Димитрија Доситеја Обрадовића представља огледало новог духа епохе обасјане лучама разних „трговаца светлошћу“.

„Што се тиче разних посала и служби наших чланова, имамо дванаесторицу који плове у туђе земље под именима других народа [...] који нам доносе књиге и изводе, и обрасце огледа са свих других страна. Ми те називамо *Трговцима Светлости*.“⁷

Франсис Бекон, *Нова Атлантида*

„Главни иницијатори културних и књижевних промена којима су се отварала нова раздобља били су *писци путници*. [...] Говорити о теми наших књижевних путника значи говорити о српској књижевности у целини полазећи од једне њене специфичности, која се понавља из епохе у епоху, те се може узети као једно од њених трајних обележја.“⁸

Јован Деретић, *Књижевни путници*

⁷ Fransis Bekon, „Nova Atlantida“, у: Fransis Bekon, *Eseji ili saveti politički i moralni, Nova Atlantida, Apostegme*, превод са енглеског Боривоје Недић, Kultura, Београд, 1967, 243. Истакла Д. Г.

⁸ Јован Деретић, „Књижевни путници“, у: Јован Деретић, *Пут српске књижевности. Идентитет, границе, тежње*, Српска књижевна задруга, Београд, 1996, 213-240, 223; 213. Истакла Д. Г.

I

НАСЛОВ и РЕЛЕВАНТНОСТ ТЕМЕ

Дисертација је насловљена: *Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевном-културном контексту – културно-историјски одјеци немачке просвећености Хале-Лајпцишког интелектуалног круга на јужнословенским просторима*. С обзиром на чињеницу да је дело Доситеја Обрадовића већ три века уназад опсежно проучавано како у оквирима домаће тако и иностране славистике, у уводном поглављу ће укратко бити осветљени разлози који ову тематику чине поново релевантном за истраживање.

Приликом проучавања дела Димитрија Доситеја Обрадовића у европском књижевном-културном контексту, са једне стране, у први план се постављају просветитељске идеје космополитске природе које је Обрадовић преко западноевропских просветитељских извора усвојио, а са друге, национална припадност, вероисповест и матерњи језик који су утицали на прихватање и прилагођавање тих идеја једном одређеном националном контексту.

Први предуслов који треба имати на уму приликом проучавања космополитских идеја Доситеја Обрадовића јесте да оне настају из пера аутора рођеног и одраслог у Хабзбуршкој монархији, која је, с обзиром на чињеницу да су у њој живели многобројни народи, да се у њој споразумевало на различитим језицима и да је постојало неколико различитих конфесија, била *космополитска средина per se*.

Други важан чинилац за ову тему јесте чињеница да је Обрадовић према својој националној опредељености припадао народу, који је сплетом вишевековних политичких околности, живео у оквирима различитих држава – Срби су били подељени између три силе: Хабзбуршке монархије, Млетачке-дубровачке републике и Османског царства. У вези са тим треба имати на уму и *православну вероисповест* већинског дела српског народа (па и самог Доситеја), који су, било да су живели у католичком окружењу Хабзбуршке монархије или Млетачке републике, односно муслиманском у Отоманском царству, из страха од поунијаћења или пак исламизације, увек осећали већу блискост са тада највећом православном силом – Руским царством. Такође, из истог разлога, као неправославну али ипак најмање непријатељски настројену и у најмањој мери од своје удаљену конфесију, Срби су доживљавали

протестантску вероисповест⁹. Отуда су и одлазили на школовање, ако не у Руско царство онда у протестантске гимназије, лицеје и универзитете у Шопрону, Ђуру, Модри, Братислави, Пруској и Саксонији.

Поред конфесионалне и националне опредељености, *трећи* важан чинилац у контексту проучавања Обрадовићевих космополитских ставова јесте *језик*. Са једне стране, будући да је био хуманиста, полихистор и полиглота, Обрадовић је са лакоћом комуницирао на страним језицима и усвајао нова знања и искуства у свакој страниј средини у коју га је пут светског путника наводио. Са друге стране, пишући на *народном језику* у намери да свом народу пренесе драгоцене идеје и искуства просвећених народа са чијим се културама и литературама на својим путовањима сусретао, Обрадовић је своје дело учинио доступним не само свим слојевима (и образованим и необразованим, и богатима и сиромашнима) православних Срба, него и Србима католичке и муслиманске вероисповести, али и другим јужним Словенима и Муслиманима који су живели на простору Балкана а говорили и разумевали *славјански језик*. У овако конфесионално, национално и културолошки разнородној средини, доказ да су Обрадовићеве хуманистичке и космополитске идеје о неопходности просвећивања и образовања свих – без обзира на полне, сталешке и друге разлике, као и идеје о развијању религијске толеранције, пале на плодно тле, не само међу јужним Словенима него и другим народима на простору Балкана (Мађарима, Румунима, Грцима), представља популарност и рецепција Доситејевих дела у широком луку на овим просторима, о чему постоји бројна литература¹⁰.

⁹ Владимир Ћоровић, „Велика Сеоба Срба у Аустрију“; „Срби у Угарској“, у: Владими Ћоровић, *Историја српског народа*, књ. 2, Глас српски, Ars Libri; Бања Лука, Београд, 1997; Радован Самарџић, Веселиновић Рајко, *Историја српског народа*, књ. 4 *Срби у XVIII веку*, Српска књижевна задруга, Београд, 1986.

¹⁰ Ђорђе Игњатовић, „Љубен Каравелов – највећи поштовалац Доситеја и Вука код Бугара“; Бранко Надовеза, „Доситеј Обрадовић и Рига од Фере – савременици и „истомишљеници““, оба рада у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 273-298; Владимир Осолник, „Доситеј Обрадовић и Словенци“, Младен Доркин, „Мисао и дјело Доситеја Обрадовића у далматинској периодици 19. стољећа“, Драго Роксандић, „Доситеј у Хрватском народном препороду (1835-1848)“, Лили Лашкова, „Трагом за Доситејем кроз бугарску књижевнојезичку традицију“, Марин Младенов, „Доситеј и бугарски препород“, Шандор Пал, „Доситеј и његова мађарска литерарна сабраћа“, сви радови у: Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2, Београд, 1990, 441-450; 419-422; 423-431; 451-459; 461-469; 471-480; Милорад Павић, „Доситеј код Мађара“, у: Милорад Павић, *Језичко памћење и песнички облик*, Нови Сад, 1976, 176-184; Владоје Дукац, *Доситеј Обрадовић у Загребу*, Београд, 1934; Харалампје Поленакковић, „Доситеј Обрадовић код Македонците“, у: Младен Лесковац (ур.), *Доситеј Обрадовић*, Српска књижевна задруга, Београд, 1962, 55-62; Бојан Пенев, „Доситеј Обрадовић код Бугара“ у: Младен Лесковац (ур.), *Доситеј Обрадовић*, Српска књижевна задруга, Београд, 1962, 359, 63-73; Никола Јорга, „Румуни у доба Доситеја и Вука“ у: *Страни преглед*, Београд, I/1927, св. 2 (јуни), 124-128.

Поред три претходно наведена чиниоца – 1) Хабзбуршке монархије као космополитске средине *per se*, 2) националне и конфесионалне опредељености, и 3) језика, као важних *спољних* чинилаца које треба имати на уму када је реч о проучавању Обрадовићевих дела, неопходно је, као *четврти* чинилац, али никако и најмање важан, посматрати личност Димитрија Доситеја Обрадовића. Тачније, оне елементе који су делујући *изнутра*, кроз *ауторску призму аутобиографског приповедача* и различитих облика самотематизације у *есејима*, одредили природу космополитских идеја и његовог просветитељског програма.

Поред аутобиографије *Живот и прикљученија*, која прати пут трансформације појединца од искључиве, ригидне и религијом занесене индивидуе у једну, у просветитељском смислу, зрелу особу отвореног космополитског погледа на свет, која се не плаши да преузме одговорност и почне да дела на добробит свог народа, корпус из којег произлазе теоријски обриси природе космополитских идеја али и осећања чистог патриотизма у Обрадовићевом опусу у највећој мери су концентрисани у збирци есеја *Совјети здравог разума* (1784, Лајпциг), *Наравоученијима уз Басне* (1788, Лајпциг) и *Собранију* (1793, Беч) и постхумно објављеном *Мезимцу* (1818, Будим). С обзиром на чињеницу да настанак и објављивање аутобиографије, *Совјета* и *Наравоученија* стоји у блиској вези са Обрадовићевим боравком у Халеу и Лајпцигу, ово истраживање се фокусира на околности његовог студирања на овим универзитетима, пре свега на везама са његовим професором на Универзитету у Халеу, Јоханом Августом Еберхардом.

1. Важност руске и немачке књижевности за развој српске књижевности

Због претходно описане религијско-политичке ситуације која се одразила и на обликовање културног модела, неопходно је због генезе Обрадовићевог опуса осврнути се укратко на важност руске и немачке књижевности за историјски развој српске књижевности. Поред руске књижевности и руских културних утицаја, који су услед сродности словенских језика и религијског опредељења допринели природном вишевековном развоју блискости између двају култура, за развој српске књижевности је, од свих других европских књижевности, немачка књижевност имала највећи значај. Уколико се анализира развој српске књижевности од барока до краја деветнаестог века, уочљиво је да је за развој књижевних и културних парадигми највећи конститутивни

значај имала управо немачка књижевност и култура.¹¹ У литератури често истицан као златни период укључивања српске културе у западноевропске културне токове издваја се период 19. века када је са Гетеовом и Гримовом рецепцијом Вуковог рада и српске народне књижевност, у духу романтичарског одушевљења егзотичним и страним, српска књижевност прихваћена у највишим немачким књижевним и културним круговима, а затим преко немачких, нашла свој пут ка рецепцији и у другим европским књижевностима.

Циљ ове дисертације јесте да истражи механизме преношења идеја и просветитељских модела са немачког говорног подручја на наше просторе у времену које је *претходило* „хватању корака“ српске књижевности и културе са западноевропским културним токовима на темељима романтичарске поетике у периоду 19. века. Отуда је основна намера овог истраживања да покаже значај и важност промене културних парадигми (смену византијског културног модела западноевропским), која се одиграла у српској култури у току 18. века као последица прихватања западно-европских праваца – барока, сентиментализма, класицизма и поетике просветитељства. Важну улогу у том процесу у српској култури одиграло је дело Доситеја Обрадовића, а на обликовање његовог лајпцишког опуса пресудно је утицало немачко просветитељство протестантских интелектуалних кругова из Халеа и Лајпцига.

Колико снажно је развој српске књижевности био под тим утицајем, сведочи студија Мите Костића *Генеза немачке културне оријентације у Срба*. На самом почетку студије Костић се осврнуо на период конституисања нових токова у српској књижевности и осликао културно-политички контекст за оријентисаност српске културе ка немачкој култури. У духу атмосфере после Првог светског рата, када овај текст настаје, Костић поставља важно питање о историјском културно-политичком контексту и пореклу немачке културне оријентације у Срба: „На блиском домаку нове културно-просветне оријентације, до које после уједињења мора доћи већ и ради стварања државне јединствености, поред питања да ли да ослобођени делови нашег троименог народа остану и даље искључиво у сфери немачке културе као и пре рата, или пак да и они почну према немачкој култури заузимати одбојан став као предратна Србија, јавља се и за интелектуалце актуелно питање: када су и како Срби прихватили

¹¹ Уп. Драгиша Живковић, *Европски оквири српске књижевности I и II*, Просвета, Београд, 1997; Zoran Konstantinović, „Deutsch-serbische Beziehungen – Rückblick und Ausblick. Немачко-српски односи – осврт и перспектива“ у: *Serben und Deutsche, Срби и Немци I*, Gabriella Schubert, Zoran Konstantinović, Ulrich Zwiener (Hg.), Collegium Europaeum Jenense Palm&Enke, Jena-Erlangen, 2003, 265-275.

немачку културну оријентацију, и то тим пре што та западноевропска раскрсница у духовном животу Срба још није утврђена и образложена ни у нашој науци.¹²

У том периоду је промени културне оријентације и постепеном окретању српске књижевности од немачких ка француским књижевним и културним узорима допринело деловање часописа *Српски књижевни гласник*, који је уређивао Богдан Поповић а окупљао најистакнутија имена тадашње научне и културне сцене попут Јована Скерлића и Богдановог брата, Павла Поповића. Тај заокрет се одиграо на крилима критике Богдана Поповића против доминације германства односно аустроугарске, немачке па и скандинавске књижевности, која је полако почела да уступа место француској књижевности као главном узору на који је српска књижевност и култура на почетку 20. века требало да се угледа. Као што је и културни заокрет који се одиграо после Велике сеобе 1690. године донео смену византијског западноевропским културним моделом и представљао огледало промењених политичких и економских прилика, тако је и заокрет у култури на почетку 20. века представљао огледало политичких отклона од претходне обреновићевске политике, ослоњене махом на пруске обрасце, ка новој политици Краљевине Срба Хрвата и Словенаца која је после Првог светског рата тежила да се дистанцира од свега што је германско.

Механизми путем којих се у књижевности, а посебно у часописима, то културно ремоделовање одвијало било у 18. било у 20. веку, темељили су се на *преводима* као одабраним узорцима страних образаца на које је српска књижевност и култура требало да се угледа. Централни пример у 18. веку у том погледу пружио је Обрадовић својим опусом, а на почетку 20. века важност и улогу превода у том процесу посебно је истицао уредник часописа *Српски књижевни гласник* – Богдан Поповић. Поповићу је у тој идеји претходио историчар књижевности Љубомир Недић, који је такође деловао и као уредник часописа *Српски преглед*. И Поповић и Недић истицали су *превод као средство посредовања између култура*, а посебно је у овом контексту важно истаћи идеју Љубомира Недића о *преводу као медију да се из светске књижевности и културе узорити обрасци „пресаде“ у српску књижевност и културу*, која је сасвим била у духу просветитељског савета и Обрадовићевих апела да се за цео српски род преводе истакнута дела европске књижевности.

Недићев васпитни односно дидактичко-просветитељски поглед на функцију превода као главног медија у којем се одвија културни трансфер, као и идеја о

¹² Мита Костић, „Генеа немачке културне оријентације у Срба“ (1921), у: Мита Костић, *Културно-историјска раскрсница Срба у XVIII веку*, прир. Властимир Ђокић, СКД Просвијета, Загреб, 2010, 141.

преводиоцу/преводу као посреднику међу културама, имала је своје корене у *Писму Харалампију*. Појаву аутора *Писма Харалампија* на књижевној сцени Поповићев и Недићев колега, Јован Скерлић је из више разлога означио као преломну тачку у којој почиње нова српска књижевност¹³. Место које је Обрадовићева идеологија, у првом реду заснована на идеји верске толеранције и писања српским народним језиком заузимала у периоду после Првог светског рата¹⁴, јасно се види и по бројним прилозима о њему у *Српском књижевном гласнику* и другим периодичним публикацијама тог времена, а поготово поводом обележавања јубилеја стогодишњице смрти. Када Доситеј Обрадовић каже да има намеру да „из којих премудрих књига француских, немачких и талијанских најлепше мисли као цвеће избирати и на наш општи језик издавати“¹⁵ и да ће он „за сав дакле српски род преводити славних и премудрих људи мисли и совјете, желећи да се сви ползују [...] нимало гледати ко је кога закона и вере“¹⁶, он је своју просветитељску а донекле и идеолошку делатност програмски одредио управо преко *функције превода као посредника међу културама*.

Обрадовићеву намеру да „за сав српски род преводи славних и премудрих људи мисли и совјете“ потврђује и чињеница да се заправо само *једно* од укупно пет његових дела објављених у Лајпцигу може сматрати оригиналном творевином, док преостала четири дела спадају у ред правих превода или превода на начин на који је поетика 18. века посматрала однос између изворног оригинала и преведеног текста. У контексту превођења и хипотезе о значају књижевности немачког говорног подручја као конститутивном елементу важном за развој српске књижевности, битно је напоменути да иако је Обрадовић истакао да ће преводити са свих језика, дела лајпцишког опуса су у великој мери ослоњена баш на немачке изворе. Досадашња истраживања су показала да је Обрадовић своје изворе проналазио на грчком, италијанском, француском, енглеском и немачком језику, али је чињеница је да је немачки језик био изворни језик за већину дела његовог лајпцишког опуса. Доминантно присуство немачког језика,

¹³ Ненад Николић, „Доситејев излазак из Вукове сенке: Књижевноисторијска концепција Јована Скерлића“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 263-274.

¹⁴ Више у: Ненад Николић, „Утицај непосредних и одложених последица Првог светског рата на књижевноисторијски опис и оцену Доситеја Обрадовића у књижевној историји Павла Поповића“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 44/2, Међународни славистички центар, 2015, 457-463.

¹⁵ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију, Живот и прикљученија*, књ.1, прир. М. Д. Стефановић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 17. Сви цитати се наводе према овом издању, осим када је друго издање назначено. У овом издању текст *Писма Харалампију* је штампан курзивом, пошто је, како налазимо у напоменама приређивача, то било „убичајено за предговоре.“ Овде ће цитати из овог издања бити навођени у нормалу, како се текст не би графички оптеретио.

¹⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 18.

немачке књижевности и културе не само у Обрадовићевом лајпцишком опусу него и у периоду развоја српске књижевности од 1700. до 1850. године, које је Драгиша Живковић именовано као Доситејево доба¹⁷, показала су његова компаративна истраживања. Иако је Доситеј Обрадовић навео поред немачког и француски и италијански као изворишне језике, и иако су заправо поред њега и други аутори тог периода такође преводили са разних језика ипак је немачки језик током 18. и у великој мери током 19. века остао главни исходишни језик за преводе на српски.

Семантички троделно компоновање наслова дисертације ([1] *Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-културном контексту*. [2] *Културно-историјски одјецни немачке просвећености хале – лајпцишког интелектуалног круга на [3] јужнословенским просторима*) поред претходно скицираних обриса проблематике основног истраживања која стоји у првом плану, указује са једне стране, на Доситејеу рецепцију немачке и западноевропске просветитељске поетике, кроз призму немачког просветитељства, а са друге, на рецепцију Доситејевог дела у јужнословенском миљеу. С обзиром на чињеницу да је дело Доситеја Обрадовића било од значаја не само за развој српске просвећености, него да је захваљујући широкој рецепцији међу осталим јужним Словенима, Грцима, Мађарима и Румунима његово дело утицало и на просветитељску мисао међу овим народима, на индиректан начин у раду ће бити речи и о одјецима немачког просветитељства Хале-Лајпцишког круга у којем се Обрадовић формирао на просторима Балкана и у јужнословенским културним круговима.

Намера је да се са овим научноистраживачким радом отвори једна *нова перспектива* у проучавању дела Доситеја Обрадовића, где би се истраживањем механизма преношења идеја немачког просветитељства у његовом опусу допринело и контекстуализацији поетике српског просветитељства у западноевропске просветитељске токове. Посебан фокус *ове дисертације* у том контексту је намера да

¹⁷ Драгиша Живковић „период 1700-1800 (1850)“ проглашава за „Доситејево доба“ унутар којег препознаје следеће европске стилске правце: „барок (1700-1780)“; затим „просвећеност, рококо, класицизам (1760)-1800-(1850)“ а као репрезенте види Доситеја Обрадовића, Захарију Орфелина, Емануила Јанковића, Павла Соларића, Јована Пачића, Лукијана Мушицког, Јована Хацића и Јована Стерију Поповића. Сви ови писци дали су велики допринос српској књижевности поред оригиналног стваралаштва и својим преводима, од којих је највећи број управо са немачког језика. Више у: Драгиша Живковић, „Периодизација српске књижевности XVIII и XIX века“, у: Драгиша Живковић, *Европски оквири српске књижевности I*, друго издање, Просвета, Београд, 1997, 34-37. Обрадовићев значај за цео један развојни период у српској књижевности је препознао много пре Живковића и Тихомир Остојић и означио га термином *Доситејева епоха*, али је за разлику од Живковића, Остојић ограничио теј период од објављивања првог Доситејевог дела до устаничке Србије од 1783. до 1814. У: Тихомир Остојић, „Dositheus Obradovic's Klosterjahre“, у: *Archiv für slavische Philologie*, XXX, 1909, 239.

пружи систематско аналитичко истраживање *Доситејеве рецепције Еберхардовог опуса*, као и да преко Еберхардових дела осветли *индиректну линију идејног трансфера немачког просветитељства*.

Како Димитрије Доситеј Обрадовић у другом делу своје аутобиографије наводи, два професора – професор Еберхард и професор Борн – битно су обележили његове студијске године у Халеу и Лајпцигу. С обзиром на чињеницу да је професор Универзитета у Лајпцигу, Фридрих Готлоб Борн, важио за главног (и јединог) преводиоца Кантових дела са латинског на немачки, да је своја предавања у каснијој научној фази заснивао на Кантовим делима и да је важио за једног од истакнутих промотера Кантовог дела у целој Европи, да је покренуо часопис у његову одбрану од идејних противника; а да је, са друге стране, Еберхард представљао најистакнутијег представника популарне просвећености и важио за Кантовог антипода¹⁸, може се рећи да се Доситеј Обрадовић својим студијским боравком у ова два града нашао између две централне програмске линије које су обележиле немачко просветитељство. Са једне стране, стоји линија популарног просветитељства, усмереног ка просвећивању свих а у првом реду обичног народа, а са друге, кантовска линија најчешће означава високо просветитељство намењено ученим круговима. Отуда се поред низа других интелектуалаца који су делали и стварали у ова два града, пре свега одједи Хале-лајпцишког круга у контексту опуса Доситеја Обрадовића могу разумети као преплитање просветитељских идеја из ове две линије.

Чињеница да је српска књижевност и култура после Велике сеобе 1690. године услед сплета политичких, религијских, економских и културно-образовних околности стајала под снажним утицајем руског језика и културе и чак у једном тренутку прихватила руски као свој званични језик, а о чему је много писано, отвара могућност да се са јачањем немачких утицаја у другој половини 18. века говори не о бинарном односу унутар једног културног трансфера него чак о троугластој тј. тространој структури тог односа. Тако су поред руског језика, књижевности и културе и немачки културни утицаји преко превода са немачког почели да попримају важну улогу за обликовање новог српског културног модела који ће остати на снази све до почетка 20. века када је српска култура и књижевност попримила франкофони курс.

¹⁸ Више у: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, De Gruyter, 2012, 352.

2. Зашто баш Хале и Лајпциг?

Ако се има у виду да је Обрадовић „које у Хали које у Лајпцику“ у континуитету провео како сам каже, „равно две године“¹⁹ – од јесени 1782. до јесени 1784. године, а да се се у Лајпциг након тога вратио на кратко још два пута – 1785. године (после пута у Француску и Енглеску у Лајпцигу је боравио од краја јуна до јесени); и 1788. године (после повратка из Русије у Лајпцигу је провео јесен и зиму од октобра 1788. до јануара 1789.), може се оправдано поставити питање како је могуће да су спрам дужих боравака у другим градовима један семестар проведен у Халеу и два семестра проведена у Лајпцигу, односно са прекидима проведених шест година у Германији, имала тако одсудну улогу на Обрадовића да би се том периоду посветила цела дисертација? Какво прекретничко искуство је Обрадовић ту стекао и зашто су та прва и друга година његовог боравака у ова два града биле кључне за формирање не само њега као личности и његовог опуса, него и за промену културне парадигме целог једног народа? Како је искуство боравака у ова два града оспољено у Обрадовићевом аутобиографском ЈА и другим облицима самотематизовања у делима из лајпцишког опуса?

С обзиром на чињеницу да је у Енглеској провео још мање времена, свега неколико месеци, а да је и тај кратки боравак, судећи према његовом опису у аутобиографији, оставио на њега још јачи утисак него вишегодишњи боравак у другим градовима, оправдано је претпоставити да је и боравак у Германији пре и после путовања по Француској, Енглеској и Руском царству, могао заузети важно место у Обрадовићевом животу и раду. Чињеница је да је по повратку у Германију Обрадовић и та искуства стечена у још три просвећене земље укључио у други завршни део свог лајпцишког опуса. Та чињеница сугерише да се у тези приликом анализе лајпцишког опуса поред извора немачког просветитељства увек мора рачунати и са изворима енглеског и француског просветитељства.

Ако се има у виду да је управо у току тих неколико година проведених у Халеу и Лајпцигу Обрадовић коначно стекао прилику да 1. борави на извориштима просветитељске мисли и непосредно се увери у снагу делатног просвећеног ума, као што је на пример био случај са узлетањем балона на врућ ваздух у Халеу и Паризу; или 2. да се иматрикулацијом у Халеу и Лајпцигу званично упише у ред *homo academicusa*;

¹⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 134.

или 3. да објављивањем кључних дела свог опуса што оригиналних што преведених сам постане не пасивни него делатни просветитељ; и 4. да се преоблачењем у „светске грешне хаљине“ и формално обрачуна са својим претходним животним моделом али и културно-политичким моделом који је доминирао у његовом народу – говоре у прилог томе да се овај само наизглед кратак период у Обрадовићевом животу може видети као прекретнички и да интерпретација чињеница које су га обележиле груписане према претходно описане четири целине заиста, може понудити материјал вредан истраживања у оквиру једне докторске дисертације. Искуства тог боравка у Халеу и Лајпцигу преносио је Обрадовић механизмима културног превођења путем којег се одвијао и својеврсни културни трансфер.

3. Досадашња истраживања – преглед литературе

О Доситејевом боравку у Халеу и Лајпцигу више је пута писано и то са различитих становишта, било да се позитивистички осветљавају чињенице које стоје у вези са његовим боравком у овим градовима, или, пак, да се истражују и проблематизују утицаји са којима је он ту боравећи могао доћи у додир. Важност овог периода у Обрадовићевом животу је истакнута још крајем 19. века у Радченковој студији²⁰, која је у неколико поглавља дала важан допринос овој теми, не само у погледу потенцијалних утицаја Јохана Августа Еберхарда него и Фридриха Великог. У 19. веку је у периодици објављено неколико појединачних студија од којих је за ово истраживање, посебно у домену *Басана*, важан рад Ивана Шерцера²¹. У првој половини 20. века значајан допринос осветљавању Обрадовићевог боравка у „Германији“ пружили су радови Алојза Шмауса²² који су ударили важне темеље многим будућим истраживањима, затим Милоша Перовића²³ који се посебно бавио педагошким темама

²⁰ К. О. Радченко, *Досиџей Обрадовичъ и его литературная дѣятельность*, Типографія Императорскаго Университета Св. Владимира, Киѣвъ, 1897, 253.

²¹ Ivan Šerčer, „O Dositeju Obradoviću“, u: *Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 134, 1898, 161-189.

²² Алојз Шмаус, „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Бреиткопф“, у: *Прилози за књижевност, језик историју и фолклор*, Београд, св. 1-2, 1934; Alois Schmauss, *Lessings Fabeln bei Dositej Obradović*, у: *Zeitschrift für Slavische Philologie*, Bd. VIII, 1931, 1-47; Алојз Шмаус, „Дело Доситеја Обрадовића“, у: *Musaos*, Београд, 1933, XLI, св. 315-318, 287-297; св. 319-320, 445-460. Алојз Шмаус, „Политички моменат у Доситејевим ‘Баснама’“, у: Младен Лесковац (ур.), *Dositej Obradović*, Српска књижевна задруга, Београд, 1962, 253-260.

²³ Miloš Perović, *Die Pädagogischen Ansichten des Dositeus Obradović, ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungs Pädagogik*, Belgrad, 1906, 72.

у Обрадовићевом опусу, као и драгоцене студије Павла Поповића²⁴. Средина и друга половина 20. века била је посебно плодна у доситејологији и подарила је историји српске књижевности неколико важних монографија о Обрадовићевом стваралаштву, а у погледу ове тематике значајне су монографије и појединачне студије Мите Костића²⁵, Валтера Маркова²⁶, Димитрија Кириловића²⁷, Јована Деретића²⁸, Боривоја Маринковића²⁹, Андрије Стојковића³⁰, Миодрага Стојановића³¹, Милорада Павића³², Вере Јаварек³³, Радомира Константиновића³⁴, Миљана Мојашевића³⁵ и Чедомира Денића³⁶.

Крајем 20. века и у првој деценији 21. века објављено је неколико важних појединачних студија које су осветлиле одређене аспекте ове проблематике, не толико у погледу Обрадовићевог борава, колико Обрадовићевог стваралаштва у Халеу и Лајпцигу. Од изузетно великог броја радова објављених у периодици и тематским

²⁴ Павле Поповић, „Доситеј Обрадовић у Енглеској“; „О једној Доситејевој слици (књижевна белешка)“; „Доситије и доктор Цонсон“; „Доситије Обрадовић“, сви радови у: Павле Поповић, *Нова књижевност I – од Доситеја до Вука и Стерије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 60-68; 186-190.

²⁵ Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века*, Научна књига, Београд, 1952, 304; Мита Костић, „Српски студенти на универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у 18. столећу“, у: *Зборник Матице српске за историју*, св. 44, Нови Сад, 1991, 19-38.

²⁶ Walter Markov, „Dimitrije Obradović, ein serbischer Aufklärer an der Universität Halle“, у: Leo Stern (Hg.), *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Bd. I, Halle, 1952, 210-218.

²⁷ Димитрије Кириловић, „Доситејев „славњејши филозоф Еберхард“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 1953, 166-168.

²⁸ Јован Деретић, *Доситеј и његово доба*, Филолошки факултет Београдског универзитета, Београд, 1969, 231; Јован Деретић, *Поетика Доситеја Обрадовића*, Вук Караџић, Београд, 1974, 280; Јован Деретић, „Књижевни путници“, у: Јован Деретић, *Пут српске књижевности. Идентитет, границе, тежње*, Српска књижевна задруга, Београд, 1996, 213-240.

²⁹ Најважнија истраживања сабрана су у: Боривоје Маринковић, *Трагом Доситеја*, Службени гласник, Београд, 2008, 320.

³⁰ Андрија Б. Стојковић, „Западноевропска културно-филозофска оријентација (од 1770)“, у: Андрија Б. Стојковић, *Почеци философије у Срба од Саве до Доситеја на основама народне мудрости*, Часопис „Дијалектик“ посебна издања, Београд, 1970, 117-132; Андрија Б. Стојковић, *Филозофски погледи Доситеја Обрадовића*, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 1980, 330.

³¹ Миодраг Стојановић, *Доситеј и антика*, Српска књижевна задруга, Београд, 1971, 251; Миодраг Мића Стојановић, *Доситејевим стазама просвештенија*, Интерпрес, Београд, 2014, 164.

³² Милорад Павић, „‘Живот и прикљученија’ или роман у писмима“, у: Милорад Павић (ур.), *Од барока до класицизма*, Нолит, Београд, 1973, 364-395; Милорад Павић, „Доситеј и херменеутика“, у: Милорад Павић, *Историја, сталеж и стил*, Матица српска, Нови Сад, 1985, 101-104.

³³ Јаварек, Вера: „Доситејево интересовање за дела енглеских моралиста XVII и XVIII века (гледано кроз његове Совјете здравог разума)“, у: Милорад Павић (ур.), *Од барока до класицизма*, Нолит, Београд, 1973, 353-363.

³⁴ Радомир Константинковић, „Путовање као чин културе (Доситеј и наше везе са светом)“, у: Милорад Павић (ур.), *Од барока до класицизма*, Нолит, Београд, 1973, 440-443.

³⁵ Миљан Мојашевић, *Лесинг и Доситеј (поводом двестагодишњице Лесингове смрти)*, Београд, 1982, 227-234; [Аноним], „Доситеј Обрадовић у Халеу и Лајпцигу“, у: *Књижевне новине*, Београд, XXVI/1974, 468-469.

³⁶ Чедомир Денић, „Доситеј Обрадовић и породица Видак“, у: *Ковчежић. Прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, Београд, 1973, књ. XI, 122-141; Чедомир Денић, „Љубезни Харалампије“, у: *Ковчежић. Прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, Београд, 1974, књ. XII, 7-33; Чедомир Денић, „Напомене уз Доситејево писмо Викентију Видаку“, у: *Ковчежић. Прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, Београд, 1974, књ. XII, 140-142.

зборницима, овде ће бити поменути само они који су били релевантни за истраживање проблематике ове дисертације. Каталин Хегедиш-Ковачевић³⁷ и Хилмар Валтер³⁸ бавили су се чињеницама и околностима у вези са Обрадовићевим уписом и студирањем на универзитетима у Халеу и Лајпцигу. Хелмут Кајперт³⁹ и Весна Берић-Ђукић⁴⁰ анализирали су Обрадовићев превод Цоликоферове проповеди, док је Јулијана Бели-Генц⁴¹ осветлила превод Лесингове драме. Нове погледе на личност Доситеја Обрадовића или важне увиде у његову поезију или аспекте рецепције, који су били од значаја за нашу интерпретацију његових дела из лајпцишког опуса, доносе студије (овде према азбучном редоследу наведене) Радована Биговића⁴², Луке Ваља⁴³, Владимира Вукашиновића⁴⁴, Драгане Вукићевић⁴⁵, Николе Грдинића⁴⁶, Саве Дамјанова⁴⁷, Персиде Лазаревић ди Ђакомо⁴⁸, Душана Иванића⁴⁹, Ђорђа Ј. Јанића⁵⁰,

³⁷ Каталин Хегедиш-Ковачевић „Доситеј Обрадовић у матрикулама Халског универзитета“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Београд, 1990, 367-373; Каталин Хегедиш-Ковачевић, „Студенти са Балкана на универзитетима немачког говорног подручја у 18. веку“, у: *Зборник Матице српске за славистику*, бр. 48-49, 156-157.

³⁸ Хилмар Валтер, „Доситеј и Лајпциг“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и Европа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 77-90.

³⁹ Helmut Keipert, „Doppelübersetzungen bei Dositej Obradović“, у: „Doppelübersetzungen bei Dositej Obradović“, у: *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, Vol. XXXI-XXXII, 1985, 215-224; „Dositej Obradović als Übersetzer“, у: *Festschrift für H. Bräuer zum 65 Geburtstag am 14. April 1986*. Reinhold Olesch, Hans. Rothe (Hg.), Köln-Wien, 1986, 221-236; Хелмут Кајперт, „Колико је добро преводио Доситеј Обрадовић?“ у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Београд, 1990, 391-402.

⁴⁰ Весна Берић-Ђукић, „Доситеј Обрадовић и Georg Joachim Zollikofer“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Београд, 1990, 411-417.

⁴¹ Јулијана Бели-Генц, „О Доситејевом преводу Лесинговог *Дамона*“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 403-409.

⁴² Радован Биговић, „Појам ‘здравог разума’ у делима Доситеја Обрадовића“, у: Душан Иванић (ур.) *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 683-695.

⁴³ Luca Vaglio, „Sull’autobiografia di Dositej Obradović“, у: *Ricerche Slavistiche*, Nuova Serie, Vol. 8 (LIX) 2010, 57-80.

⁴⁴ Владимир Вукашиновић, „Доситеј Обрадовић и просветни извори српске теологије у 18. веку“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“ Београд, 2013, 697-720.

⁴⁵ Драгана Вукићевић, „Доситеј о читању“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и (српска) школа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 215-223; Драгана Вукићевић, „Пречестејши, љубимејши и дражајши Доситејеви читаоци: прилог једној типологији читалаца“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 221-236.

⁴⁶ Никола Грдинић, „Аутобиографија – покушај одређења“, у: *XVIII столеће зборник 1, Аутобиографије и мемоари*, Прометеј, Нови Сад, 1993, 126-143; Никола Грдинић, „Писмо Харалампју“, у: *Encyclopedia Dositeana*, св. 2, Друштво за проучавање 18. века, Завод за културу Војводине, Нови Сад, 2008, 6; Никола Грдинић, „Хуманистички аспект путовања – Доситеј и наше време“, у: *Тема: путовања*, ур. Никола Грдинић, Завод за културу Војводине, Друштво за проучавање XVIII века, Нови Сад, 2013, 95-110; Никола Грдинић, *О Доситеју Обрадовићу*, Завод за културу Војводине, Друштво за проучавање XVIII века, Нови Сад, 2013, 81.

⁴⁷ Сава Дамјанов, „Доситејеви снови“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 193-200; Сава Дамјанов, „Доситеј као (педагошки?) канон“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и (српска) школа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 148-153.

⁴⁸ Персида Лазаревић ди Ђакомо, „‘Common sense’ модел просветителства: Доситеј Обрадовић и шкотско просветитељство“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 423-478.

Татјане Јовићевић⁵¹, Димитрија Калезића⁵², Радована Ковачевића⁵³, Марије Рите Лето⁵⁴, Мила Ломпара⁵⁵, Горана Максимовића⁵⁶, Михаила Марковића⁵⁷, Зорице Несторовић⁵⁸, Ненада Николића⁵⁹, Олене Дзјубе Погребњак и Олене Чмир⁶⁰, Ненада Ристовића⁶¹, Снежане Самарције⁶², Мирјане Д. Стефановић⁶³, Владимира Фишера⁶⁴, Роберта Ходела⁶⁵ и Волфганга Штајнингера⁶⁶.

⁴⁹ Душан Иванић, „Најава васкрса српске културе“, у: Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 63-73; Душан Иванић, „Доситеј или претпоставке српске културне реформе/револуције“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 131-143.

⁵⁰ Ђорђе Ј. Јанић, *Доситеј и доситејевитина*, Српска књижевна задруга, Београд, 2014, 211.

⁵¹ Татјана Јовићевић, „Доситеј ‘човек од пера’ европске просвећености“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 38/2*, Међународни славистички центар, Београд, 441-448; Јовићевић, Татјана (ур.): *Традиција просвећености и просвећивања у српској периодици*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2012, 447.

⁵² Димитрије Калезић, „Совјети Здраваго разума Доситеја Обрадовића и *Sittenlehre der Vernunft* von Johan August Eberhard“, у: Душан Иванић, Војислав Јелић (ур.), *Дело Доситеја Обрадовића 1807/2007*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 281-289.

⁵³ Радован Ковачевић, *Монах златног века. Европски пут Доситеја Обрадовића 1771-1811*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2011, 83-274.

⁵⁴ Марија Рита Лето, *Несавршено мајсторско дело*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2014, 187.

⁵⁵ Мило Ломпар, „Дух просвећености у српској аутобиографији“, у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића, Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 429-434; Мило Ломпар, „Доситеј“, у: Мило Ломпар, *Моралистички фрагменти*, Народна књига, Београд, 2007, 85-87.

⁵⁶ Горан Максимовић, „Доситејев смех“, у: *Ријеч*, Никшић, год. III, бр.1, 1997, 55-63.

⁵⁷ Михаило Марковић, „Рационализам и просветитељство Доситеја Обрадовића“, у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића, Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности* Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 45-51.

⁵⁸ Зорица Несторовић, „Доситеј и метод критичког мишљења“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и (српска) школа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 125-134; Несторовић, Зорица: „Коментар и приповедање у раном српском роману“, у: Душан Иванић (ур.), *Коментар и приповедање (зборник радова)*, Центар за научни рад, Филолошки факултет, Београд 2000, 61-82.

⁵⁹ Ненад Николић, „Доситеј, Србија и Камчатка или О просвећеном национализму“, у: Ненад Николић, *Меандри просвећености*, Службени гласник, Београд, 2010, 89-106; Ненад Николић, „Доситејев излазак из Вукове сенке: Књижевноисторијска концепција Јована Скерлића“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 263-274; Ненад Николић, „Утицај непосредних и одложених последица Првог светског рата на књижевноисторијски опис и оцену Доситеја Обрадовића у књижевној историји Павла Поповића“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 44/2, Међународни славистички центар, 2015, 457-463.

⁶⁰ Олена Дзјуба Погребњак, Олена Чмир, „Константин Радченко као истраживач стваралаштва Доситеја Обрадовића“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 603-616.

⁶¹ Ненад Ристовић, „Корени Доситејевог просветитељства: традиција хришћанског класичног хуманизма и школовање у Грчкој“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 345-358.

⁶² Снежана Самарција, „Доситејеве и народне басне“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 19/2, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 269-282; Снежана Самарција, „Доситејеве варијанте у Ижици и Баснама према народним приповеткама и пословицама“, у: *Ковчежић*, 1995-1997, књ. 32-34, 77-89; Снежана Самарција, „Једноставни облици у Доситејевим Баснама“, у: *Књижевност и језик*, 43/1995, бр. 3-4, 57-71.

⁶³ Мирјана Д. Стефановић, „Један непознат предговор Доситеја Обрадовића“, у: Зоја Карановић, Радмила Гикић-Петровић (ур.), *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности*, књ. 1, Филозофски факултет, Нови Сад, 2007, 103-117; Мирјана Д. Стефановић, „Аутор и јунак: Восса della verità аутобиографије“ и „Још ‘једна књига из књижнице Доситеја Обрадовића““, у: Мирјана Д. Стефановић, *Библиотека српске књижевности*, Чигоја Штампa, Београд, 2007, 163-200; Мирјана Д.

Поред наведених радова постоји изванредан број студија које се спорадично додичу проблематици овог истраживања, а које су у дисертацији консултоване у зависности од потребе контекста и на тим местима и цитиране. Такође, у овај списак нису укључене историје књижевности у којима се представља лик и дело Доситеја Обрадовића, као ни бројни темати у часописима или тематски зборници о Доситеју Обрадовићу, али је та литература такође консултована у раду.

*

Због природе нашег истраживања, овде заслужују још посебан кратак осврт радови који се тичу фактографије Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу. Тим чињеницама су се бавили Алојз Шмаус, Мита Костић, Каталин Хегедиш-Ковачевић и Радован Ковачевић. Шмаус се бавио документацијом у вези са Обрадовићевим боравком у Лајпцигу у раду „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Брјаткопф“. На једном месту, како сам каже, без личног увида а „по саопштењу директора лајпцишке универзитетске библиотеке, г. Glauninga“⁶⁷ донео је информацију о Обрадовићевом упису у *Матрикуле* Универзитета у Лајпцигу. Подаци које је Шмаус према писаровом запису том приликом донео садрже две неправилности, а које је и Каталин Хегедиш-Ковачевић, коментаришући само податак на основу Шмаусовог текста јер „нисмо успели да дођемо у Лајпциг да видимо оригинал уписа“⁶⁸, погрешно исправила уз претпоставку шта се могло десити. Више о овој проблематици и корекцијама досадашњих података на основу нашег личног увида у оригинал *Матрикула* Универзитета у Лајпцигу и Универзитета у Халеу, као и других универзитетских аката, биће речи у оквиру поглавља „Фактографија Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу“.

Стефановић, „Доситејев(ск)а басна (скица за поетику жанра)“, у: Зоја Карановић, Ивана Живанчевић-Секеруш (ур.), *Синхронско и дијахронско проучавање врста у српској књижевности*, књ. 2, Филозофски факултет, Нови Сад, 2009, 161-173; Стефановић, Мирјана Д.: *Аутобиографија*, Службени гласник, Београд, 2010, 169.

⁶⁴ Wladimir Fischer, *Dositej Obradović als Bürgerlicher Kulturheld*, Peter Lang, Frankfurt/M, 2007, 322.

⁶⁵ Robert Hodel, „Filozofija Dositeja Obradovića na razmeđu racionalizma i sentimentalizma“, у: Robert Hodel, *Diskurs srpske moderne*, Filološki fakultet, Institut za književnost i umetnost, Čigoja štampa, Beograd, 2009, 7-13; Роберт Ходел, „Доситејева басна *Курјак и јагње* (у контексту његовог доба), у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 107-130.

⁶⁶ Wolfgang Steininger, „Парадигматско значење и синтагматска употреба појма разум у делу Доситеја Обрадовића и Готхолда Ефрема Лесинга“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 38/2*, Међународни славистички центар Београд, 2009, 549-554.

⁶⁷ Шмаус, Алојз: „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Брјаткопф“, 28.

⁶⁸ Каталин Хегедиш-Ковачевић, „Студенти са Балкана на универзитетима немачког говорног подручја у 18. веку“, 155.

Упркос тој погрешци, овај Шмаусов рад је данашњим истраживачима драгоцен, јер су у њему, поред интерпретације појединих чињеница које доприносе контекстуализацији Обрадовићевог доласка у Лајпциг, сачувани преписка и документи који осветљавају Обрадовићеву сарадњу са Брајткопфовом штампаријом, јер је по свему судећи та документација уништена током Другог светског рата. Приликом нашег истраживања у лајпцишким архивима, у првом реду у Економском и трговачком архиву у Лајпцигу, где се чува комплетна документација у вези са пословањем фирме Брајткопф и Хертел, али и у Градском архиву и Архиву и музеју штампе у Лајпцигу, није било могућно пронаћи ни један од докумената које је обајвио Шмаус.

У погледу архивске грађе, ова дисертација настоји да попуни празнине у погледу фактографије Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу, као и да погрешке присутне у литератури које смо учили исправи. Важан новум у дисертацији представљају архивски материјали попут докумената и преписке који сведоче о везама Карловачке митрополије и Халеа, затим контролног (вероватно коректорског) примерка издања *Басана* из 1788. године, који се чува у оквиру поменуте заоставштине фирме Брајткопф и Хертел, као и низа докумената на основу којих су реконструисани студијски програми на Универзитету у Халеу и Универзитету у Лајпцигу, као и проповедничка пракса Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу.

У неким од поменутих радова у којима се интерпретира Обрадовићев боравак у Халеу и Лајпцигу, његово дело се доводи на неки начин у везу са именом Јохана Августа Еберхарда. Наша истраживања се увек ослањају на конкретна места из Еберхардовог опуса која је реципирао Обрадовић, јер смо тиме настојали избећи спекулације, панорамска и често паушална оцењивања реалних или само претпостављених веза, која нису тако ретка у постојећој литератури.

У односу на досадашњу литературу ово истраживање доноси новину у погледу настанка *Писма Харалампију*, у чијој основи поред осталих могућих утицаја као важан извор стоји Еберхардово предавање *О обележјима просвећености нације*, о чему ни у једном од горепомнутих текстова није било речи. Такође, ни у једном од поменутих радова идеје о толеранцији, језику и нацији у *Писму Харалампију* се не доводе у везу са тадашњим западноевропским просветитељским тенденцијама из Волтерових, Бејлових, Лесингових, Антонових дела на начин на који су анализирани у контексту ове дисертације. Сасвим нови поглед на аутобиографију Доситеја Обрадовића представља

и потенцијална веза између главног лика *Живота и прикљученија* и Еберхардовога романа *Аминтор – једна историја у писмима*. Открићем прве рецензије Обрадовићевих дела, објављене 10. јуна 1784. године у новинама *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen* отворен је нови поглед на контекстуализацију Обрадовићевог лајпцишког опуса у оне културне и философске токове који су доминантно одредили не само просвећеност на немачком говорном подручју, него су били од важности и за просветитељске тенденције у другој половини 18. века у западној Европи. У погледу интерпретације дисертација настоји да сагледа лајпцишки опуса Димитрија Доситеја Обрадовића као јединствену генеричку целину.

4. Дефинисање термина *Хале-лајпцишки интелектуални круг*

Насловни термин је бинарно формулисан услед чињенице проистекле из биографије Димитрија Доситеја Обрадовића – његове студије и у Халеу и Лајпцигу, и сарадња у Лајпцигу са Брајткопфом штампаријом у улози аутора али и коректора словенских књига⁶⁹. Отуда ће у тези термин Хале-лајпцишки круг бити развијан и посматран у вези са оним кругом интелектуалаца и културних посленика са којима је Обрадовић у време свог боравка у ова два града могао бити било у директном или у индиректном контакту. У том смислу полазне одреднице које помажу да се одређени интелектуалци поставе у центар из којег ће се развити радијус круга, пружио је сам Обрадовић у: 1. документима тј. формуларима које је попуњавао (матрикуле), али и у 2. документарно-уметничкој прози и програмским текстовима – аутобиографији и есејима (*Совјети здраваго разума*, „Нарвоученија“ уз *Басне*, предговори уз сва дела из лајпцишког опуса).

Термин *Хале-лајпцишки круг* се у дисертацији употребљава да означи немачко-српске научне, културне и религијске везе у епохи просветитељства, којих је било толико да је наше мишљење да се ти утицаји могу подвести под термин „круг.“ С обзиром на чињеницу да појам интелектуалног круга/кружока подразумева групу интелектуалаца који се окупљају око једног проблема или теме да би о томе дискутовали, донели закључке и својим закључцима евентуално даље деловали (на ширу јавност), потребно је направити извесне ограде, јер тако уско схваћеног организованог *институционализованог* окупљања и деловања није било.

⁶⁹ Алојз Шмаус, „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Бреиткопф“, 38.

Међутим, идеја о неопходности присуства интелектуалаца и религијских посленика (протестантских-пијетистичких мисионара), а самим тим и посредовања кључних идеја које су обележиле протестантско просветитељство на Балкану међу народима православне вероисповести, била је сасвим јасно формулисана и присутна у неколиким делима интелектуалаца из Халеа – што објављеним, што необјављеним актима (углавном писмима и мисионарским извештајима), о чему ће у поглављу „Хале пре Халеа“ бити више речи.

У контексту ове дисертације важно је направити разлику између двозначности термина Хале-лајпцишки интелектуални круг. У првом реду и најчешће семантички потенцијал овог термина се развија из немачко-српских културних веза и значаја који су ова два града одиграла у процесу развијања тог односа. Истовремено, поред славистичко-германистичких културолошких веза, овај термин у свом изворном смислу у оквирима германистике се односи на центар тј. центре немачког просветитељства који су од краја 17. до краја 18. века чинили градови Хале и Лајпциг са својим развијеним универзитетским, културним и религијским животом. Гинтер Милфорт је у студији *Халешко и лајпцишко просветитељство – семе средњенемачког просветитељства. Водећа снага немачког просветитељства, парадигма у Европи (Halle-Leipziger Aufklärung – Kern der mitteldeutschen Aufklärung. Führungskraft der Deutschen Aufklärung, Paradigma in Europa)*⁷⁰ истакао да се са оснивањем Универзитета у Халеу 1694. године, који су основали интелектуалци и бивши професори Универзитета у Лајпцигу, у првом реду Кристијан Томазијус, а са њим и отац пијетизма Август Херман Франке, Јохан Давид и Јохан Хајнрих Михаелис и Кристијан Волф формирао двоструки центар немачког просветитељства: Хале-Лајпциг⁷¹. Упркос ривалитету и супротстављеним наставним принципима као што су, на пример, били настава на матерњем (немачком) језику и инсистирање на верској толеранцији на Универзитету у Халеу спрам наставе на латинском језику на Универзитету у Лајпцигу, постојала је одређена повезаност духовног хоризонта и интелектуалних „породица“ између ова два града, поготово ако се има у виду да су Универзитет у Халеу основали

⁷⁰ Günter Mühlpfordt, „Halle-Leipziger Aufklärung – Kern der mitteldeutschen Aufklärung. Führungskraft der Deutschen Aufklärung, Paradigma in Europa. (Zu ersten und zweiten Blüte der Universität Halle), in: Günter Jerouschek (Hg.), *Aufklärung und Erneuerung, Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Dausien Werner, 2001, 48-49.

⁷¹ Günter Mühlpfordt, наведено дело, 49. „Erst durch den Kräftezufluss aus Leipzig und von anderen mitteldeutschen Bildungs- und Aufklärungssitzen nach Halle entstand das aufklärerische Doppelzentrum Halle-Leipzig.“

бивши професори Универзитета у Лајпцигу незадовољни интелектуалном климом у Лајпцигу.

Када је реч о употреби термина Хале-лајпцишки интелектуални круг у оквиру славистичко-германистичког културног миљеа, неопходно је најпре разликовати „организоване“ од неорганизованих утицаја, односно контакте који су били иницирани од стране појединих утицајних индивидуалаца или институција, као на пример Августа Хермана Франкеа и институција које је он у Халеу основао⁷², затим пруских и саксонских дипломата и протестантских свештеника са мисијама у Османском царству и Хабзбуршкој монархији; или пак утицаја који су били посредовани контактима појединих индивидуалаца – на пример, српских, руских и украјинских студената у Халеу, пијетистичких мисионара на Балкану, чланова научно-истраживачких експедиција у Азији и Османском царству, трговаца, штампара и сл.

Сходно томе у оквиру термина Хале-лајпцишки круг могућно је уочити неколико мањих кругова тј. кружока формираних око истакнутих појединаца или институција које су биле од важности за генезу Обрадовићевог лајпцишког опуса. Тако је у оквиру Хале-лајпцишког круга неопходно најпре развојити *круг у Халеу* од *круга у Лајпцигу*, иако је међу појединцима ове две интелектуалне, религијске и културне сфере ипак било извесних контаката. У том смислу се у оквиру централног термина може увести као подтермин и *Франкеов круг*, који је у стручној литератури у употреби како би се означили пијетистички утицаји које су посредовали сарадници и пријатељи Августа Хермана Франкеа. Контекст ове тезе која се бави посредовањем ових утицаја међу православним народима на Балкану и то средином и другом поливином 18. века, захтева да се овако прихвћена дефиниција Франкеовог круга у литератури у понечему измени и прилагоди предмету истраживања, односно да се под термином Франкеовог круга у овом раду посматрају и утицаји који су долазили не само од Августа Хермана Франкеа, него и од његовог сина Готхилфа Августа Франкеа (1696-1769) који је после очеве смрти 1727. године наставио те делатности. С обзиром на хронолошки поредак веза и утицаја за контекст овог рада од много већег значаја је била делатност Франкеа млађег и његових сарадника који су деловали у периоду отпочињања и интензивног развијања веза са српским народом.

⁷² Задужбине Августа Хермана Франкеа је савремени назив којим се именују све институције сазидане испред градских зидина у предграђу Халеа – Глаухи: Сиротиште, Педагогијум, штампарија, пивница, апотека, и пољопривредна добра попут баште, винограда и сл.

Франкеов круг су чинили не само сарадници и пријатељи Августа и Готхилфа Франкеа у Халеу, него и сви они који су били у вези са пијетистичким идејама и њиховим напорима да те идеје што даље и што снажније прошире. У Франкеов круг, дакле, свакако спадају њихове присталице у Халеу, али и њихове присталице у Саксонији, Пруској, Хабзбуршкој Монархији па и у Руском и Османском царству, као и пруске дипломате и протестантски мисионари који су деловали у складу са пијетистичким идејама широм света. Такође у Франкеов круг спадају интелектуалци и други појединци из иностранства који су били склони тим идејама, било зато што су се школовали у Халеу или зато што су у својим домаћим срединама дошли у контакт са проповедницима, дипломатама и професорима из Халеа. Отуда би се Франкеов круг могао представити кроз три групе присталица – 1. оних најближих и непосредних сарадника у Халеу окупљених око Франкеове задужбине, 2. њихових присталица које су деловале у иностранству, и 3. интелектуалаца других вероисповести који су били у контакту са Франкеовим присталицама и у већој или мањој мери били склони тим идејама, а који су деловали углавном око Кијевско-могилијанске академије и Карловачке митрополије. О распрострањености и комплексности Франкеовог круга у Халеу и изван Халеа сведочи преписка и дневници старијег и млађег Франкеа и великог броја појединаца, а за потребе овог рада фокус ће бити на кореспонденцији и оним дневничким белешкама које осветљавају само њихове везе са Карловачком митрополијом и духовно-интелектуалним кругом у којем је поникао и Обрадовић.

У оквиру Франкеовог круга поред Августа Хермана Франкеа и Готхилфа Августа Франкеа, неоподно је поменути још неколико личности које су биле од значаја за развијање веза са српским народом у том периоду, на пример Хајнрих Милде и Стефан Шулц, као и особе које по пореклу нису биле из Германије али су посредовале те утицаје – Симеон Годорски и Јан Томка Саски.

Контактима и развијеним везама између појединаца и институција са немачке и српске стране посредоване су не само идеје него су на простор Балкана пренешене и књиге одштампане у Халеу у Франкеовој штампарији, као што су раније стизале књиге из Руског царства. Због различитих вероисповести, те институционалне везе су ипак биле у другом плану, те су индивидуални контакти представљали један од најважнијих путева снажне и широке дисеминације просветитељских идеја потеклих из Халеа и Лајпцига као центара ка Балкану као рубној граници европског континента.

Најилустративнији пример те снажне дисеминације идеја који на најбољи начин представља испрепетаност институционализованих и приватних веза јесте књига

Јохана Арндта *О истинитом хришћанству (Von wahren Christentum)*. Лобирање за њено превођење, превођење књиге на старо/(руско)словенски језик од стране Симеона Годорског, штампање књиге у штампарији Августа Хермана Франкеа, дистрибуција књиге у Руском царству и међу православним народима на Балкану, учитељски рад Симеона Годорског у Пољској, Угарској и код Срба по повратку са школовања у Халеу а пре професуре на Кијевско-Могилијанској академији, рецепција те књиге од стране појединаца у Карловачкој митрополији и сл. представљају праву мини историју тј. историју у малом ових односа, о чему ће бити више речи у поглављу „Хале пре Халеа“.

Поред овог доминантно религијски, прецизније, пијетистички обојеног круга у Халеу је био од важности и 2. *универзитетски круг*, а у контексту ових истраживања као његов центар се може видети лик и дело професора Јохана Августа Еберхарада. За разлику од Августа и још више Готхилфа Франкеа, који стоје у центру интелектуалног круга у Халеу као личности које су најзаслужније за везе српским народом у првој половини и средином 18. века, у центру Обрадовићевог круга у Халеу као особа од највећег значаја стоји славни у Германији професор Еберхард. Дакле, када је реч о утицајима немачке просвећености Хале-лајпцишког интелектуалног круга на јужнословенским просторима са Обрадовићем је направљен изванредан помак у правцу отклона од религијског просветитељства и стављања у први план секуларног просветитељства и то *популарне* оријентације.

Напоредо са кругом у Халеу стоји круг у Лајпцигу и унутар њега се такође као и унутар интелектуалног круга у Халеу, може издвојити неколико кружока. Томе у прилог, поред чињенице да је Јохан Август Еберхард био и један од најпопуларнијих философа-просветитеља али и представник популарног просветитељства на немачком говорном подручју, говори и Обрадовићево опредељење да у центар свог Лајпцишког круга постави не професора Борна него Јоакима Георга Цоликофера. Још један важан детаљ је могао допринети томе, а то је матерњи језик. Наиме, Цоликофер је проповеди говорио на немачком језику, а званичан језик Универзитета у Лајпцигу на којем се одвијао и највећи број предавања био је латински.

Могуће је, дакле, и у оквиру лајпцишког круга издвојити следеће целине: 1. универзитетски круг у оквиру којег ће акценат бити на делатности професора Фридриха Готлоба Борна; затим 2. круг око проповедника Евангелистичке реформисане цркве Георга Јоакима Цоликофера; 3. круг око штампарије Брајткопф који су чинили научници и културни посленици; и 4. Лесингов круг тј. онај круг људи и институција у оквиру којих се и после Лесингове смрти задржао спомен на његову

делатност. Између појединаца али и институција из ових лајпцишких кругова су постојали извесни контакти, тако да су се они у понечему преплитали, али је такође било и додиривања између интелектуалних кругова у Лајпцигу са интелектуалним кругом у Халеу, и то у првом реду оним формираним око Јохана Августа Еберхарда.

Свакако да је Фридрих Готлоб Борн, чије име је Доситеј навео као име изборног професора, имао важну улогу у Обрадовићевом образовању, али је чињеница да је његово име Обрадовић поменуо само једном у аутобиографији, а да се одлучио да преведе и објави не неки одломак са његовог предавања, него проповед протестантског свешетника Цоликофера кога је слушао редовно у цркви. Овај Обрадовићев гест да пружи предност не свом професору Борну, Кантовом присталици и представнику високе просвећености, који је касније својим преводима Кантових дела на латински језик одиграо пресудну улогу у рецепцији Кантове философије ван немачког говорног подручја, него на против, пастору који је обичан народ на народном језику сваке недеље учио моралу и проповедао реч Божију, јасно говори о Доситејевом опредељењу за тип популарног просветитељства којем је нагињао, односно којим интелектуалцима се и у Халеу и у Лајпцигу више приклањао.

Због претходно описаних комплексних веза међу појединцима али и институцијама, када је реч о употреби термина Хале-лајпцишки интелектуални круг мора се водити рачуна о којим интелектуалним круговима је реч. Морају се разграничити утицаји потекли од интелектуалаца профаног просветитељства, који се углавном доводе у везу са универзитетима у Халеу и Лајпцигу и издавачком кућом и штампаријом Брајткопф; или они потекли од религијског просветитељства, који у првом реду стоје у вези са Августом Херманом Франкеом и делатношћу пијетистичких институција које је он установио, или пак Цоликофера који је делао у Евангелистичкој реформисаној цркви у Лајпцигу.

5. Одједи

Имајући у виду претходна дефинисања термина Хале-лајпцишки интелектуални круг, важно је и други део тог насловног термина прецизирати. С обзиром на чињеницу да тема дисертације гравитира ка компаративним оквирима, са једне стране, а да су, са друге, у савременим теоријама компаратистике редефинисани неки од основних појмова, намера је била да се употребом речи *одједи*, у складу са савременом литературом, замени проблематизован термин *утицаји* и тиме отвори простор за нову

методологију данас присутну у овом домену, пре свега окупљену око теорије културног трансфера и културног превођења.

У оквиру термилошког решења *одјец* треба разумети интелектуалне и културне трансфере, јер се тиме истиче у први план не само рецепција и асимилација од стране реципијента, него се пре свега отвара простор за истраживање трансформације реципираног и његове културе. Одјек подразумева неку врсту модулације – промене, потицање али и одступање од првобитног извора, док утицај то ограничава, јер у први план поставља истраживање асимилованог по сличности, а не по разлици. То истовремено сугерише двосмерну комуникацију тј. активну и делатну страну и реципијента као онога који прима, а не само активност оног који утиче.

У том смислу се термину Хале-лајпцишки круг преко термина *одјец* може додати и термин *реципијентски круг* који као у својеврсном огледалу пружа слику ширења и прихватања културног трансфера потеклог из центра Европе на њеним рубовима на Балкану. „На челу“ тог реципијентског круга идеја потеклих из Хале-лајпцишког интелектуалног круга као најистакнутији представник стајао је Доситеј Обрадовић. Он је те идеје реципирао, а кроз дело његових настављача окупљених око његових идеја и имена, те идеје су настављале свој пут даље, не само по јужнословенском него чак и по балканском простору. Иако посленици нису били формално окупљени ни на страни источника а ни на страни реципијента, ипак се може говорити о културном повезивању и идејном окупљању око низа просветитељских постулата који су обележили како дела просветитеља који су стварали у Халеу и Лајпцигу, тако и дела српских просветитеља који су се у том идејном миљеу напајали и те просветитељске принципе, самерене свом подручју, преносили.

На страни реципијента термин круг/кружок би се могао разумети као неколицина интелектуалаца и културних посленика које је Обрадовић окупио око себе и усмеравао их у даљем раду (Соларић, Стојковић, Трлајић и њихове експлицитне изјаве и објављена дела) и са тим у вези њихов заједнички удружени труд који је на челу са Обрадовићем формирао већим делом корпус српског просветитељства. Међутим, с обзиром на чињеницу да су просветитељске идеје потекле из овог западноевропског миљеа биле присутне у српском просветитељству још много пре Обрадовићевог одласка у Хале, реципијентски круг се мора проширити и на кругове око Карловачке митрополије, који су били у вези са Франкеовим кругом. У том смислу би се могао отворити простор за говорење и о „институтционализованим“ оквирима деловања. Отуда ће у поглављу „Хале пре Халеа“ бити акценат на одјецима идеја

немачког просветитељства, пре свега религијске тачније пијетистичке провинијенције међу представницима клера српске православне цркве, који су били присутни у српском народу, много пре него што је Обрадовић стигао у Хале.

6. Структура рада

Овако образложена тема и поље научног истраживања развијена је у тези кроз следеће сегменте. У првом делу се у поглављу *II Корпус* прецизира комплетан истраживачки примарни и секундарни корпус као и одговарајућа методологија *III Методологија*. Затим се у поглављу *IV Фактографија* детаљно анализирају чињенице у вези са Обрадовићевим боравком у Халеу и Лајпцигу. Након тога следи поглавље *V Хале пре Халеа* које осветљава присуство просветитељских идеја Хале-лајпцишког интелектуалног круга изван немачког говорног подручја са којима је Обрадовић дошао у додир пре одласка у „Германију“ 1782. године.

Након првог дела дисертације који неопозитивистичким приступом и контекстуализацијом, заснованом на принципима новог историзма, осветљава проблематику, следи други интерпретативни део, у којем се кроз теоријску призму културног превођења појединачно анализирају сва дела Обрадовићевог лајпцишког опуса. Полазећи од цитата из аутобиографије – „Пођем слушати философију, естетику и натуралну теологију у славнејшега у Германији философа, професора Еберхарда“ анализирани су уџбеници и забавно-поучна лектира који су могли утицати на генезу лајпцишког опуса.

Поглавље *VI Натурална теологија и религијска толеранција* осветљава генезу два кључна дела лајпцишког опуса – манифест Обрадовићеве просветитељске делатности *Писмо Харалампију* и његову аутобиографију *Живот и прикљученија* као једино оригинално дело лајпцишког опуса, а у контексту Еберхардових уџбеника из метафизике и натуралне теологије, као и јавног предавања *О обележјима просвећености нације* и романа *Аминтор – једна историја у писмима*. Поглавље *VII Сви Доситејеви Сократи или о критичкој оштрици Доситеја Обрадовића* доноси анализу *Совјете здраваго разума* ослоњених на Еберхардов уџбеник из моралне философије *Sittenlehre der Vernunft* и дело Фридриха Великог *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*. Поглавље *VIII Моћ живе речи* анализира Обрадовићеву рецепцију проповеди Георга Јоакима Цоликофера *Ко ни у једној речи не погрешава тај је савршен човек* и контекстуализује његов (културни) превод *Слова поучителног*

господина Јоакима Цоликофера у оквире лајпцишког опуса. Поглавље *IX Естетика (и) басне* у првом делу анализира теоријске погледе на басну у уџбенику из естетике Јохана Августа Еберхарда *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* ослоњене на Лесингово дело *Abhandlungen über die Fabel* и рецепцију тих ставова у програмским текстовима Доситеја Обрадовића о баснама, док у другом делу следи интерпретација Обрадовићевог (културног) превода Лесингових басана и њихова контекстуализација унутар лајпцишког опуса. Поглавље *X Сувенир(и) Обрадовићевих путовања* доноси поглед на фигуру писца али и књижевног лика Димитрија Доситеја Обрадовића као homo viator, трговца светлошћу и „српског“ Сократа. У додатку *Прилози* су систематизовани и објашњени илустративни прилози архивског материјала на којем се темељи основно истраживање.

II КОРПУС

Корпус на којем се заснива научно-истраживање за потребе писања докторске дисертације сачињен је од Обрадовићевих дела објављених у Лајпцигу, као и од оних дела која је он током свог боравка у Халеу и Лајпцигу сигурно морао читати, али и необјављене архивске грађе. Овакво широко формирање корпуса било је неопходно с обзиром на природу истраживачке теме и комплексност проблематике, а сходно томе одабрана је одговарајућа методологија истраживања. На основу таквог приступа, корпус се може поделити на следеће три целине:

- а) лајпцишки опус Доситеја Обрадовића,
- б) уџбеници и лектира које је Доситеј Обрадовић користио током студија на универзитетима у Халеу и Лајпцигу,
- ц) архивалије и документарна грађа у вези за Обрадовићевим боравком у Халеу и Лајпцигу.

Како се из наслова дисертације види и како је претходно објашњено тежиште истраживања је на Обрадовићевом боравку у Халеу и Лајпцигу, те су у првом истраживачком плану дела која је у овим градовима написао и обајавио и она се сматрају примарним корпусом. Да би се лајпцишки опус као централни део корпуса кроз теоријску призму културног превођења и културног трансфера као магистралног методолошког приступа заокружено истражио, било је неопходно формирање још два помоћна корпуса. Помоћни корпуси су углавном сачињени од публикација и грађе, која се може сматрати документарним материјалом, а на којима су се даље развили и профилисали бочни истраживачки правци у функцији интерпретације и контекстуализације тих археографских чињеница. Дела која су потенцијално утицала на Обрадовићево стварање лајпцишког опуса и грађа која документује његов боравак у ова два града чине секундарни део корпуса и у функцији су истраживања лајпцишког опуса као примарног корпуса.

1. Лајпцишки опус

Лајпцишки опус Димитрија Доситеја Обрадовића чине његова кључна оригинална и преведена дела и то је истовремено и најважнији део корпуса

дисертације. Могу се издвојити три критеријума на основу којих се лајпцишки опус препознаје и издваја као интегрална целина унутар његовог комплетног опуса:

1. јединство времена и места објављивања па и настанка. Дела која улазе у лајпцишки опус сва су, са изузетком неколико приватних писама постхумно објављених, објављена у Брајткопфовој штампарији у Лајпцигу у периоду од 1783. до 1788/89. године. Изузев првог дела аутобиографије *Живот и прикљученија*, који је Обрадовић започео много раније, сва дела лајпцишког опуса су такође настала у том периоду и махом су написана у Халеу и Лајпцигу.

2. Рецепција студија. С обзиром на чињеницу да сва дела из лајпцишког опуса, настају у току и непосредно по завршетку Обрадовићевих студија на универзитетима у Халеу и Лајпцигу, у њима је присутна снажна рецепција идеја усвојених током студирања као и интелектуалног, културног и религијско-политичког живота ова два града.

3. Самотематизација. Као централно дело лајпцишког опуса и као једино у потпуности оригинално а не преведено, издваја се аутобиографија Доситеја Обрадовића. Поред тога поступци самотематизације су присутни у мањој или у већој мери у сваком делу из овог опуса. Отуда се самотематизација препознаје као заједнички именоватељ лајпцишког опуса чијим се концентрисањем између две тачке – обележне на почетку лајпцишког опуса првим делом аутобиографије и на крају лајпцишког опуса обележене другим делом аутобиографије, добија интегрални аутопортрет Димитрија Доситеја Обрадовића.

1.1. Термин *лајпцишки опус*. Време и место настанка и објављивања.

Лајпцишки опус је термин који се, дакле, у овом раду употребљава да означи Обрадовићева дела објављена у Брајткопфовој штампарији у Лајпцигу у периоду од 1783. до 1788, односно 1789. године, али и Обрадовићеву приватну преписку из овог периода објављену постхумно. Колебање око године заокруживања лајпцишког опуса проистиче из чињенице да је последње писмо које се сматра завршетком другог дела аутобиографије и које је објављено у истим корицама са *Баснама* „у типографији господина Готлоба Емануела Брајткопфа 1788“, како стоји на насловној страни, датирано – 1. јануара 1789. године⁷³. То указује на чињеницу да је књига објављена

⁷³ О овом проблему је више пута писано, а у „Напоменама“ последњег издања Сабраних дела је сажето објашњено. Уп. М. Д. Стефановић, „Напомене“ у: Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију, Живот и прикљученија*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 177.

највероватније почетком 1789. а не крајем 1788. године. Поред те чињенице која отвара питање тренутка завршетка и штампања последњег дела из лајпцишког опуса, важно је напоменути да крај другог дела аутобиографије (1788) прати догађаје из Обрадовићевог живота до актуелног времена писања аутобиографије тј. до његовог поновног бављења у Лајпцигу у намери да то дело и објави, а где је остао до почетка 1789. године и у пролеће те године отишао у Беч.

Наслов *Живот и прикљученија* (друга част) не постоји у том издању. Обрадовић је штампао писма, као наставак својих прикљученија, у продужетку *Басана* да би испунио преостали простор у предвиђеном обиму књиге. Управо тај гест аутора да првом издању *Басана* прикључи и неколико писама, како у предговору каже *из своје приватне преписке*, допринео је томе да су она касније у литератури тумачена као други део аутобиографије услед образложења која је аутор дао у „Предуведомленију“:

„Басана да сам хтео више преводити, нашао бих три и четири крат јошт толико или веће число. Но ја, изабравши само оне које су мени најугодније биле, проче сам другима оставио да с временом преводе и издају. Намеравајући обаче да ови том буде најмање од 25 или 30 табака, за испунити ово число додадох овде *нека од мојих писама која се касају до мојих прикљученија*. Различни од наше нације и усмено и писмено поуштавали су ме да предузнем опет ову материју, и на моје извинљеније да бих ја рад што боље и полезније издати, један мој љубезни пријатељ запросио ме да му у нашем взаимном писма соотвествованију назначујем *што знања достојније од мојих догађаја, које ја од неколико времена и исполњавам. Имајући, дакле, копије при себи* и хтећи како сам повише рекао, да ми ова књига већа буде, ради две причине наумио сам *приложити овде нека од мојих писама*.“⁷⁴

Обрадовићев исказ у „Предуведомленију“ има програмски карактер, јер саопштава две важне информације које се тичу поетичких одлика лајпцишког опуса. Прва је став аутора да у оквиру последњег дела из лајпцишког опуса разликује неколико сегмената. Иако је то дело одштампано унутар истих корица, Обрадовић у њему целине међусобно одваја не *насловима* него *предговорима* тј. *програмским текстовима* које ћемо ми именовати „упутствима за читање“.

Тај Обрадовићев исказ је као општепозната и у литератури општеприхваћена чињеница интерпретиран тако да су се писма, готово без изузетка, читала и касније приређивала као други део аутобиографије *Живот и прикљученија*. Међутим, у каснијим приређивањима начињена су извесна одступања од ауторове воље у односу на издање из 1788. године, што је довело до парцијалних тумачења ових дела независно једних од других. Приређивачким поступцима се тако *дезинтегрисала*

⁷⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 83. Истакла Д. Г.

генеричка нит лајпцишког опуса, јер су се *Живот и прикљученија* и писма из 1788/9. године објављивала заједно као Обрадовићева аутобиографија, а *Басне* самостално, са понекад прикљученим двома причама преведеним са енглеског језика *Истина и прелест, алегорија или иносказајема наука и Пут у један дан. Изображеније човеческога живота*, које су у оригиналном издању следиле после писама.

Друга важна поетичка информација из „Предуведомленија“ јесте да је Обрадовић *копије својих приватних писама* објавио као сведочанства својих прикљученија која су прихваћена као други део аутобиографије. Ова чињеница отвара могућност да се у контексту генезе лајпцишког опуса у оквиру дисертације анализирају и друга Обрадовићева приватна писма која је написао у овом периоду, а која *нису била објављена* у продужетку *Басана*.

Трећа информација важна за овакав херменеутички приступ имплицитно произлази из Обрадовићеве композиције последње књиге лајпцишког опуса. Каснијим приређивањима нарушен је првобитни структурни поредак грађе, јер су Обрадовићева дела објављивана у сасвим другачијем композиционом поретку у односу на композицију коју је у издању из 1788/9. године дао аутор. Поред раздвајања *Басана* од аутобиографског материјала, ово је посебно било видљиво код две, на први поглед маргиналне, преведене приче из енглеске периодике, којима се издање из 1788/9. завршава. Те преведене приче су због природе жанра касније најчешће штампане као додатак *Баснама*. Међутим, на основу одређених програмских елемената (предговорâ, наслова и коментара аутора) те две приче се унутар целине лајпцишког опуса могу сагледати на сасвим другачији начин, и могу се тумачити као закључак аутобиографије. Другим речима, у дисертацији ће бити сагледне у контексту и значењу проистеклом из композицијског поретка који је у првом издању дао сам аутор.

Ове три хипотезе:

1. да се дела објављена унутар истих корица могу читати *in continuo*;
2. да је, сходно томе, *завршетак аутобиографије* не последње писмо датирано 1. јануара 1789. него алегоријска приповетка *Пут у један дан. Изображеније човеческога живота*; и
3. да се приватна Обрадовићева писма написана у том периоду, а постхумно објављена могу читати у истом аутобиографском кључу као и дванаест писама објављених у Лајпцигу, отварају могућност за један сасвим нови поглед на лајпцишки опус, а пре свега на аутобиографију као централно дело тог опуса.

Мотивација за овакав херменеутички приступ проистекла је након увида у коректорски примерак последњег дела из Обрадовићевог лајпцишког опуса, који се

чува у оквиру архивске документације фирме Брајткопф и Хертел у *Економском и трговачком архиву* у Лајпцигу. Коректорски примерак се штампао и давао аутору на увид ради евентуалних корекција, пре него што би се одштампао цео тираж и представљо је последњу верзију текста коју је за штампу одобравао аутор. Коректорски примерак у *Економском и трговачком архиву*, заведен је према наслову са прве стране – *Басне*. У односу на одштампане примерке целог тиража, коректорски примерак је много већег формата, не због измена у текстуалном делу, него због проширених маргина на које су се уписивале евентуалне корекције.

1.2. Корпус лајпцишког опуса

С обзиром на претходно објашњене чињенице и одабран херменеутички приступ потребно је прецизирати која Обрадовићева дела у оквиру ове дисертацији чине корпус лајпцишког опуса. Дела лајпцишког опуса представљају најзначајније радове комплетног опуса Димитрија Доситеја Обрадовића. Сем *Собранија разних наравоучителних вештеј* (1793, Беч), *Етике* (1803, Венеција) и неколико песама – *Песне о избављенију Србије* (1789, Беч), *Песне на инсурекцију Србијанов* (1804, Венеција⁷⁵) и *Стихи на нови год 1808* (1808, Венеција⁷⁶) сва остала Обрадовићева, за живота објављена дела, спадају у корпус лајпцишког опуса. Када се овоме додају постхумно објављени *Мезимац*, рани далматински списи попут *Ижице*, *Христоутије* и *Венца од алфавита*, понеко писмо из приватне преписке или песме објављене у периодици, јасно је да је *лајпцишки опус сачињен* не само од најзначајнијих, него и најбројнијих Обрадовићевих дела.

Корпус лајпцишког опуса чине за живота објављена дела у Лајпцигу и постхумно објављена преписка настала у периоду од 1782. до 1789. године:

- 1) *Писмо Харалампију* (1783) – позив на претплату за дело *Совјети здраваго разума*, који је истовремено и манифест просветитељске делатности Димитрија Доситеја Обрадовића;
- 2) *Живот и прикљученија I* (1783) – први део аутобиографије;

⁷⁵ „Песма је била објављен као књига, 1804. у Венецији, али су јој примерци загубљени.“ М. Д. Стефановић, „Напомене“, у: Доситеј Обрадовић, *Песме, писма, документи*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 152.

⁷⁶ „Песму је објавио Вук Караџић у књизи правитељствујушчи совјет сербски (1860, 89-90) и наводи да су стихови били штамани 22. марта 1808. у Венецији. Данас није познат ниједан сачуван примерак.“ М. Д. Стефановић, „Напомене“, у: Доситеј Обрадовић, наведено дело, 154.

- 3) *Совјети здраваго разума* (1784) – збирка есеја настала по узору на Еберхардов уџбеник *Sittenlehre der Vernunft*;
- 4) *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера* (1784) – превод Цоликоферове проповеди;
- 5) *Басне – Езопове и прочих разних баснотворцев с различних језика на славно-сербски језик преведене басне* (1788) – превод Езопових, Лесингових и Лафонтенових басана са оригиналним наравоученијима (својеврсним дидактичко-филозофским кратким есејима) уз сваку од њих;
- 6) писма штампана у продужетку *Басана* (1788), у литератури прихваћена као други део аутобиографије *Живот и прикљученија*;
- 7) *Истина и прелест, алегорија или иносказајема наука и Пут у један дан, изображеније човеческога живота* – два превода са енглеског језика која је Доситеј урадио на основу прича објављених у енглеској штампи, како сам наводи из часописа *Рамблер*, а објављена на крају издања из 1788. године.
- 8) Писмо Јосифу Јовановићу Шакабенти, написано 5. јула 1784. у Лајпцигу⁷⁷;
- 9) Писмо Арсенију Георгијевићу написано 28. августа 1786. у Бечу;
- 10) Писмо Арсенију Георгијевићу написано 20. септембра 1786. у Бечу;
- 11) Писмо Емануилу Јанковићу написано 21. априла 1788. у Шклову.

1.3. Самотематизација. Лајпцишки опус као јединствен *его-документ*?

На почетку поглавља дисертације „Корпус“ као трећи критеријум на основу којег се унутар целокупног Обрадовићевог опуса лајпцишки опус издваја као засебна целина, наведен је поступак самотематизације. У овој дисертацији се први пут *сва дела* која је Обрадовић написао, превео и објавио у Лајпцигу посматрају као *једна поетичка и генетичка целина*, што до сада ни у једној студији, колико је нама познато, није био случај.

У оквиру лајпцишког опуса као целине могуће је препознати јединствену нит генезе која је присутна у сваком од ових дела. С обзиром на чињеницу да је аутобиографија као једино Обрадовићево *оригинално* дело доминантно одредила не само поетичке основе лајпцишког опуса него и Обрадовићевог опуса у целини, анализа генезе лајпцишког опуса као интегралне целине трасирана је *праћењем линије ја-приповедања као централног обележја тог жанра*. Поред сведочења аутобиографског субјекта о себи, варијетети ја-исказа су присутни у сваком појединачном објављеном

⁷⁷ У последњем издању Обрадовићевих дела, које доноси до сада најпотпунију збирку његових писама постоје само ова четири писма сачувана из тог периода, при чему је писмо Ј. Ј. Шакабенти од највећег значаја у овом контексту.

делу лајпцишког опуса – од *Писма Харалампију до Басана*, као и у Обрадовићевој приватној преписци из овог периода која је постхумно објављена.

С обзиром на чињеницу да се обликовање текста у првом лицу једнине односи у свим овим формама на ауторског субјекта, разоткривајући тако његов его и склапајући делић по делић слику његове личности, у тези ће бити коришћен термин *его-документи*⁷⁸ као заједнички термин којим се у савременим теоријским истраживањима обухватају сви жанрови који садрже документарне податке о субјекту који дело пише. Обрадовићев лајпцишки опус пребогат је его-исказима на основу чега се сва дела која га сачињавају могу анализирати као група его-докумената у којој главно место свакако заузима аутобиографија.

Као што најранији Обрадовићеви радови написани у Далмацији а постхумно објављени, представљају рецепцију његовог школовања у Хопову, грчким острвима и Смирни и разоткривају Обрадовићеву личност формирану на традицији хришћанског класицизма, која тим делом корпуса репрезентује идеје религијског проветитељства, Обрадовићев лајпцишки опус представља рецепцију његовог школовања на универзитетима у Халеу и Лајпцигу и преко его-исказа доноси увид у трансформацију његове личности која се одиграла као последица тог студијског искуства али и искуства странствовања и интеркултуралних размена.

⁷⁸ Термин *его-документ(и)* је почетком педесетих година 20. века обликовао Жак Пресер као неутралан термин који у први план поставља ја-исказ у текстуалној форми, чиме је објединио различите жанровске облике попут дневника, писама, мемоара, аутобиографија и сличних облика. Его документи су „они документи у којима се ЕГО намерно или ненамерно разоткрива или себе сакрива”, односно „они историјски извори у којима је корисник сучељен са неким ЈА [...] стално присутним у тексту као пишућим субјектом и оним који себе описује.” (Rudolf Dekker, “Introduction”, у: Rudolf Dekker (Ed.) *Egodocuments and history – Autobiographical writing in its Social context since the middle ages*, Hilversum Verloren, Rotterdam, 2002, 7-18) Пресеров термин и теоријски поглед на овај тип документарно-фиктивне прозе имао је позитивну рецепцију и широку употребу код холандских и немачких историчара, а изван холандског и немачког језика термин је извео Питер Берк, када га је први пут на енглеском језику употребио у тексту „Представе СЕБЕ од Петрарке до Декарта”. (Peter Burke, „Representations of the Self from Petrarch to Descartes”, у: Roy Porter (Ed.), *Rewriting the Self*, 17-28.) Берк је полемишући са чувеним Буркхартовим делом *Култура ренесансе у Италији* у којем је контрастиран средњи век и ренесанса и изнета тврдња да су људи у средњем веку били свесни себе искључиво као чланови неке групе, док се индивидуална самосвест развила тек са ренесансом, закључио, употребивши управо Пресеров термин, да је веома опасно тврдити да је само зато што су его-документи до 1500. године били релативно ретки сходно томе и самосвест људи у том периоду била неразвијена. Са друге стране, уколико „аутобиографија или оно што неки историчари називају его-документи као ширу категорију укључујући дневнике, журнале, мемоаре и писма који потенцијално разоткривају много више сопства“ (Peter Berk, наведено дело, 21.) постоје у неком периоду или су чак у експанзији, као што је то случај са ренесансом, „они представљају вредно сведочанство о актуелним представама Себе у том одређеном миљеу.“ (Peter Berk, наведено дело, 21.)

2. Рецепција студија. Ехо универзитетских силабуса у лајпцишком опусу.

Дела лајпцишког опуса Димитрија Доситеја Обрадовића стоје у директној вези са његовим студијским искуством стеченим у Халеу и Лајпцигу. Један део тог опуса чине *оригинална дела* (у поглављу II 1.2. означена бројевима 1, 2, 3, 6), док други део опуса чине *Доситејеви преводи* (4, 5, 7). Даља анализа ће показати да су чак и нека Обрадовићева дела за која нигде није експлицитно наведено да су преводи и која се сматрају његовим оригиналним творевинама, заправо „преводи“ на начин на који је поезика 18. века третира превод.

На граници превода и оригиналне творевине налазила су се дела која су у идејном па и структурном погледу била у непосредној вези са конкретним текстуалним узором на основу којег је аутор писао своје дело. У случају лајпцишког опуса то су *Писмо Харалампију* и *Совјети здраваго разума*. Ако се из те перспективе посматрају ова два дела, не изненађује чињеница да је Обрадовић управо у *Писму Харалампију*, снажно ослоњеном на једно предавање свог професора Јохана Августа Еберхарда, написаном као позиву „на претплату“ најавио баш *Совјете* тј. дело у чијој основи стоји уџбеник истог професора – *Sitten Lehre der Vernunft*, а који се, по свему судећи, он спремао да „преведе“.

Услед тих чињеница основни корпус лајпцишког опуса неминовно је морао бити допуњен корпусом дела која је Доситеј Обрадовић морао читати у току студија на оба универзитета.

2. 1. Универзитетски уџбеници и лектира

Део корпуса који се састоји од уџбеника и лектире коју је Обрадовић користио на Универзитету у Халеу и Универзитету у Лајпцигу у дисертацији је ограничен искључиво на истраживање оних дела за која се *поуздано зна* да их је он користио. У првом реду тај додатни корпус чине уџбеници и поједина дела универзитетских професора код којих је Обрадовић слушао предавања. Свакако да постоји могућност да је поред тих дела он могао доћи у додир и са другим изворима који су оставили трага у његовом стваралаштву, али је због хипотетичких спекулација, које би довеле до дисперзивности истраживања, тај потенцијални корпус у контексту ове дисертације искључен.

Дела која чине овај помоћни корпус посматрана су искључиво у контексту формирања дела из главног корпуса лајпцишког опуса. Анализирани су само они

аспекти наставних уџбеника и лектуре који су били од важности за расветљавање одређене проблематике у вези са генезом конкретних Обрадовићевих дела. Овај помоћни корпус се састоји од уџбеника и наставних материјала које су за потребе универзитетских предавања написали и користили, као и од лектуре коју су цитирали, професор Универзитета у Халеу – Јохан Август Еберхард, млади професор Универзитета у Лајпцигу – Фридрих Готлоб Борн и професори Универзитета у Лајпцигу чији је он асистент био.

2.2. Уџбеници и наставни материјал професора Јохана Августа Еберхарда

Предавања која је Јохан Август Еберхард држао на Универзитету у Халеу заснивао је на 1. сопственим уџбеницима али и на 2. уџбеницима својих претходника. У зимском семестру 1782. и летњем семестру 1783. године, Доситеј је пошао „слушати философију, естетику и натуралну теологију у славнејшега у Германији философа, професора Еберхарда.“⁷⁹ За те предмете Јохан Август Еберхард је користио следеће књиге. Философију је предавао на основу уџбеника *Sittenlehre der Vernunft* који је написао и објавио у Берлину 1781. године. Метафизику је предавао према уџбенику Александра Готлиба Баумгартена *Metaphysik*, који је на немачки језик превео његов колега Георг Фридрих Мајер, док је Еберхард на немачком језику за потребе својих студената додатно истумачио и коментарисао кључна места овог уџбеника. Натуралну теологију је предавао према уџбенику *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, који је написао и објавио у Халеу 1781. године. Естетику или науку о лепим уметностима предавао је на основу различитог материјала систематизованог у делу *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, објављеног 1783. године у Берлину.

Поред ових основних уџбеника Јохан Август Еберхард се служио и бројним другим делима из области философије, књижевности и историје – од антике до оних насталих из пера његових савременика, а о томе сведоче цитати којима је он поједине теме у поменутих уџбеницима проширивао и коментарисао.

За проучавање Обрадовићевог лајпцишког опуса, овај помоћни корпус сачињен од Еберхардових уџбеника неопходно је проширити и одређеним Еберхардовим делима која нису била обавезни део наставног програма, али са којима је Доситеј

⁷⁹ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 133.

Обрадовић морао бити упознат. Хипотеза да су Обрадовићу и ова дела била позната, проистиче не само из чињенице да је за њих морао чути, јер их је написао његов професор, него пре свега због чињенице да се Јохан Август Еберхард управо тим делима која су остала изван универзитетског програма и прославио, добио место професора на Универзитету у Халеу и постао један од најпопуларнијих филозофа оног времена на немачком говорном подручју. Та дела су допринела томе да Еберхард постане, како Обрадовић бележи, „славнејши у Германији филозоф.“⁸⁰ Такође, одређени фрагменти из тих дела су присутни као аутоцитати у његовим уџбеницима или као релевантна литература.

Пре универзитетске каријере Јохану Августу Еберхарду су две важне публикације донеле славу. Дело које га је овенчало наградом Краљевске академије наука у Берлину 1776. године јесте спис *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (*Опита теорија мишљења и осећања*), а дело којим је стекао популарност и изван немачког језика јесте двотомна монографија *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden* (*Нова апологија Сократа или истраживање учења о душевности пагана*). Први том ове монографије је истовремено и његово прво објављено дело 1772. у Берлину, а други том је написао касније као одговор на критику јавности 1778. године.

У години Доситејевог доласка у Хале 1782. године професор Еберхард је објавио и своје прво књижевно дело – роман *Аминтор, историја у писмима* (*Amyntor Eine Geschichte in Briefen*), а непосредно пред Доситејев прелазак из Халеа у Лајпциг 1783. године, изашло је из штампе једно важно предавање *О обележјима просвећености нације* (*Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*), које је професор Еберхард јавно одржао поводом свечане посете војводе од Виртемберга.

Сва ова дела, као што ће анализа у дисертацији показати, имала су своју рецепцију и у Обрадовићевом опусу и отуда чине помоћни корпус.

2.3. Наставни материјал Универзитета у Лајпцигу и проповеднички материјал Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу

Уколико се упореди овај поднаслов са претходним поднасловом (2.2.1), јасно се уочава да синтагма *наставни материјал* за разлику од речи *уџбеник* упућује на извесну

⁸⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

дисперзивност. Истицање те чињенице већ у поднаслову је важно, јер за разлику од кохерентних уџбеничких целина професора Еберхарда, у тренутку Доситејевог уписа на Универзитет у Лајпцигу Фридрих Готлоб Борн, којег Обрадовић у аутобиографији наводи као свог професора, није уопште предавао, те је немогуће навести уџбенике као конкретне изворе. Тек од 1784. године ће Борн као магистар односно као сасвим млад професор, држати поједина предавања, али не на основу својих уџбеника, него на основу уџбеника других професора, као и на основу различитих наставних материјала и лектире из античке књижевности.

С обзиром на чињеницу да је Обрадовић 1784. године објавио превод једне проповеди Георга Јоакима Цоликофера и да је познато да је редовно одлазио и слушао његове проповеди, у контексту прецизирања истраживачког корпуса потребно је напоменути да је до 1784. године Цоликофер објавио молитвеник и неколико самосталних, или у вишетомним збиркама сабраних, проповеди, али да је проповед *Das Bild des vollkommenen Mannes* (*Слика савршеног човека*) коју је Обрадовић превео и објавио 1784. године, објављена највероватније тек након Цоликоферове смрти 1788. године.

2.4. Ваннаставна лектира

Дела наведена у поглављима 2.2. и 2.2. никако не треба разумети као једину Обрадовићеву лектуру на универзитетима у Халеу и Лајпцигу, јер је он поред поменутих публикација својих професора сигурно могао и био упознат и са уџбеницима и делима осталих професора на тим универзитетима, али су у овом контексту због прецизирања и ограничавања истраживачког корпуса поменути само конкретни наслови. Остали наслови из наставног контекста, за које постоје трагови у опусу да их је Обрадовић реципирао, биће поменути у оквиру конкретних анализа у дисертацији.

Такође, поред поменутих уџбеника и универзитетске лектире Обрадовић је сигурно имао и другу бројну лектуру, о чему експлицитно сведоче поједина места у оквиру његовог лајпцишког опуса. Због важности у погледу обликовања његове просветитељске поетике као део истраживачког корпуса овде завређују да буду поменута још следећа дела: *Werke des Philosophen von Sanssouci* (Дела филозофа Сансози) Фридриха Великог, *Träume eines Menschenfreundes* (*Снови човекољупца*) Исака Изелина, Лесингове басне и поједине драме, као и басне познатих античких и

просветитељски оријентисаних баснописаца поменутих на насловној страници Обрадовићевих *Басана* из 1788. године.

3. Архивалије и документарна грађа

Други помоћни корпус формиран од архивалија и документарне грађе састоји се од необјављене и у мањој мери објављене архивске грађе која документује различите аспекте боравака Димитрија Доситеја Обрадовића у Халеу и Лајпцигу и околности (политичке, религијске, економске, културне) које су бојиле свакодневицу у ова два града у периоду од 1782. до 1789. године, а на основу које је било могуће реконструисати студије, студентски, научни и културни живот у Халеу и Лајпцигу у том периоду.

Тај корпус сачињавају матрикуле и каталози оба универзитета, наставни планови и листе предавача, економске књиге Брајткопфове штампарије, каталози јавних библиотека, каталози проповедничке праксе протестантских цркава, преписка, званични извештаји појединих институција од важности за реконструкцију научног и културно-религијског контекста, универзитетска и локална градска периодика. Посебан сегмент чине појединачни прилози у периодици оног времена који документују одређене аспекте Обрадовићевог боравака у Халеу и Лајпцигу, као на пример, недељне студентске активности, проповедничку праксу и јавни ангажман професора.

Архивалије и документарна грађа која чини помоћни документарни корпус јесте следећа:

I Матрикуле Универзитета у Халеу, Алфаветски каталог Универзитета у Халеу, Наставни планови и програм студирања Универзитета у Халеу, Дневник Универзитета у Халеу. Наведене архивалије се чувају у *Универзитетском архиву у Халеу*.

II Матрикуле Универзитета у Лајпцигу, Наставни планови и програм студирања Универзитета у Лајпцигу, Списак професора Универзитета у Лајпцигу. Наведене архивалије се чувају у *Универзитетском архиву у Лајпцигу*.

III Каталог ученика и студената уписаних у Педагогијум или пријављених на бесплатан оброк у Сиротишту Августа Хермана Франкеа у Халеу; Извештаји и преписка између управника Сиротишта и појединих представника клира Краловачке митрополије; подаци о проповедничкој пракси у појединим протестантским црквама у Халеу. Наведене архивалије се чувају у *Архиву Августа Хермана Франкеа у Халеу*.

IV Проповедници главне протестантске цркве – „Pfarrer. Marktkirchengemeinde Halle“. Документ се чува у *Цркви Девице Марије у Халеу*.

V Документи о градском Научном друштву понедељком; документи о адресама универзитетских професора; документи о страним студентима; документи о студентском животу – споменари и алманаси; документи о градској моди, документи о културном животу града. Архивалије се чувају у *Градском архиву у Халеу*.

VI Документи о студентском животу, културном и трговачком животу града. Архивалије се чувају у *Градском архиву у Лајпцигу*.

VII Документи у вези са издавачком кућом Брајткопф и Хертел. Архивалије се чувају у *Економском и трговачком архиву у Лајпцигу*.

VIII Документи у вези са проповедничком делатношћу и богослужењима Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу. Архивалије се чувају у *Архиву и Заједници Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу*.

IX Преписка; економски извештаји; документи појединих српских православних манастира (у првом реду манастир Хопово). Архивалије се чувају у *Митрополијском архиву у Сремским Карловцима* и *Архиву Српске православне цркве у Београду*.

Поред необјављених набројаних архивалија у документарни део корпуса спадају и поједине публикације које документују студентски или градски живот – нпр. инструкције за будуће студенте које је написао Јохан Кристијан Форстер (*Johann Christian Foerster*) *Kurze Anweisung für ankommende Studierende auf die Universität Halle* (*Кратко упутство за будуће студенте Универзитета у Халеу*); градске хронике Халеа и Лајпцига; аутобиографије, дневници и споменари студената – Обрадовићевих колега, који ће бити цитирани даље у раду.

Посебан сегмент овог дела корпуса чине периодичне публикације: *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, *Wöchentliche hallische Anzeigen*, *Hallische Zeitungen*, *Neuer Zeitungen von Gelehrten Sachen* (Leipzig), *Allernädigst privilegirtes Leipziger Intelligenz-Blatt*, *Berlinische Monatsschrift*, *Literatur Allgemeine Zeitung* и *Ostermesse/Michaelismesse Zeitschriften-Band*. Овај последњи наслов је заправо каталог који се штампао два пута годишње – за Ускршњи и Јесењи сајам у Лајпцигу у оквиру посебног сајамског часописа. Издавачи са разних страна су уредништву унапред слали листе са насловима који ће бити доступни на сајму. Како се види из једног предговора, некада су издавачи каснили са достављањем тих спискова, те су књиге, иако су биле продаване нпр. на Ускршњем сајму, биле штампане тек у каталогу за Јесењи сајам. О овоме сведочи апел

из предговора каталога за 1784, где се издавачи моле да најкасније две недеље пре одржавања самог сајма доставе спискове књига које желе да продају.

Од свих поменутих архивалија у контексту досадашњих проучавања опуса Доситеја Обрадовића, као што је представљено у поглављу „Досадашња истраживања“ обрађене су **само три!** – 1. Матрикуле Универзитета у Халеу, 2. Матрикуле Универзитета у Лајпцигу и 3. Пословне књиге штампарије Брајткоф, док је упутство студентима на Универзитету у Халеу узгред поменуто. Отуда ова дисертација што исцрпнијим представљањем тих архивалија у поглављу „Фактографија“ и „Хале пре Халеа“, као и њиховим функционалним контекстуализовањем у оквиру проблемских хипотеза овог истраживања и појединачних интерпретација дела из лајпцишког опуса, настоји да пружи један неопозитивистички и, на методолошким оквирима културног превођења заснован, херменеутички иновативан поглед на дело Доситеја Обрадовића.

III МЕТОДОЛОГИЈА

Овако рашчлањен корпус дисертације на три целине од којих свака, услед природе материјала, изискује различите научно-истраживачке и интерпретативне приступе, захтевао је одабир не само једног научног приступа него је усмерио истраживање ка одабиру једног главног и два помоћна методолошка приступа за која смо сматрали да најбоље одговарају одабраној грађи. Методолошки приступ какав је окупљен око теорија културног превођења као основе културног трансфера, заснован у првом реду на радовима Питера Берка, одабран је као најпогоднији за истраживање и интерпретацију централног дела корпуса – лајпцишког опуса Доситеја Обрадовића. С обзиром на чињеницу да је тај део корпуса проистекао углавном из Обрадовићевог личног искуства – сусретања са другим језицима, народима и културама на путовањима, полиглотизма и преводилчке праксе, методолошки приступ културног трансфера се показао као најпогоднији.

За методолошке приступе погодне за истраживање два помоћна корпуса сачињена од материјала који представљају уџбеници и лектира, односно архивалије и документарна грађа истраживач се определио за приступ новог историзма утемељеног на студијама Стивена Гринблата. Такође, корисним се показао и методолошки приступ новог позитивизма који је крајем двадесетог века кроз повратак архивским истраживањима у савременој литератури означио *тријумф чињенице*. У оквиру истраживања за потребе дисертације ова два помоћна приступа се виде као компатибилна и усмерена у истом истраживачком правцу. Неопозитивистички приступ заснован на истраживању и дескрипцији извора претходи контекстуализацији и интерпретацији чињеница на хоризонту историјских збивања духа епохе, какву је предложио Гринблат са новим историзмом. Као други, виши, степен интерпретације истражених, описаних и контекстуализованих чињеница методолошки је у оквирима овог истраживања продуктиван приступ културног превођења и културног трансфера.

1. Поље истраживања – историја књижевности и културна историја

Тема дисертације у први план истиче компаративни приступ и истовремено сугерише да поље истраживања излази из оквира књижевно-историјских и књижевно-теоријских истраживања и помера се ка пољу културне историје. Ово померање је, са

једне стране, било условљено жанровском и тематском природом Обрадовићевих дела као примарних извора, а са друге, природом два додатна корпуса. Иако се научно-истраживачки рад за потребе дисертације, заснива махом на књижевним изворима, ипак су друге врсте извора попут архивске грађе и текстова теолошке, философске, психолошке, антрополошке и педагошке природе морали бити консултовани, што је ово истраживање усмерило ка осветљавању одређених културолошких аспеката.

Као најпогоднија методологија за научно-истраживачки рад одабран је приступ који се развио на темељима компаратистике и који је настао око групе проучавалаца који су компаратистичке теме сагледавали кроз призму *културног трансфера* и *културног превођења*. У току последњих тридесетак година, од 1985. године када су термин *културни трансфер* први пут употребили Михаел Вернер и Мишел Еспањ па све до данас, развила се у оквирима културне историје и науке о књижевности дебата која је окупила низ проучавалаца попут Питера Берка, Волфганга Шмалеа, Михаела Норта, Стефани Стокхорст, Дорис-Бакман Медик, Матијаса Мидела, Петре Ридигер и Конрада Гроса, који су својим студијама допринели формирању теорије културног трансфера и културног превођења као препознатљиве струје проистекле из компаратистике, а која се током година сасвим осамосталила као специфична теоријска дисциплина. У оквиру овог поглавља ће сажето бити представљени само они ставови поменутих истраживача који су релевантни за научни приступ нашег истраживања.

2. Теорије културног трансфера и културног превођења

2. 1. Дефиниција појма „културни трансфер“ и/или „културно превођење“.

Културни трансфер као двосмерна комуникација.

Родоначелници термина културни трансфер (Transferts cultureles) су Мишел Еспањ и Михаел Вернер, који су га први пут употребили у тексту *Немачко-француски културни трансфер у 18. и 19. веку (Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert)*⁸¹, како би означили посебан приступ у компаратистичким проучавањима. Као што се из наслова види, термин се родио из германистичко-романистичких проучавања (француских германиста и немачких романиста). Овај концепт се развијао 1) новим и препознатљивим именовањем *културног трансфера* као новог

⁸¹ Michel Espagne, Michael Werner, „Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C. N. R. S.“, у: *Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, No. 13, 1985, 502-510.

истраживачког правца, 2) формулисањем разлика у односу на главни правац контрастивне компаратистике, што је допрнело 3) посебној организацији, као и развијању старе методологије у новим теоријским оквирима и чак институционализацији концепта културног трансфера.⁸²

„Термином културни трансфер изражен је покушај да се истовремено говори о више националних простора, о њиховим заједничким елементима без разматрања њихових супротности и ограничавања на једно поређење или просто надопуњавање. У првом плану требало би тиме да буду изражене форме укрштања (*métissage*), које у потрази за идентитетима често бивају засењене.“⁸³ Културни трансфер се као нова перспектива проучавања противи ранијим компаративним приступима који, најчешће изоловано, посматрају два ентитета и кроз потрагу за њиховим особеностима запостављају укрштаје и повезаности које међу њима постоје. Идентификације заједничких елемената у оквиру неке интеркултуралне комуникације, који се на основу неких заједничких одлика додирују иако проистичу из различитих извора, јесте једна од основних перспектива културног трансфера на којој се развија својеврсна интеркултурална херменеутика у којој *превођење* заузима централно место.

Концепт културног трансфера у првој фази настанка није сматран сасвим новом методологијом, јер је потекао из компаратистичких студија и истраживачи културних трансфера су се на самом почетку служили методолошким поступцима утврђеним у оквирима компаратистике. У првом реду су истраживања културног трансфера била заснована на компаративним и контрастивним механизмима читања. Међутим, пројекат Михаела Норта⁸⁴, као последњи већи међународни пројекат из ове области, окупио је проучаваоце са циљем да се утврде досадашњи резултати и укаже на потенцијалне нове перспективе овог приступа. Нортон пројекат је показао да се овај концепт током двадесет и пет година развио у сасвим засебан теоријски приступ са особеном методологијом и емпиријом, а у том смислу у оквиру зборника посебну важност је добио и текст Михаела Вернера⁸⁵, као родоначелника термина, који је две деценије касније ревидирао неке од својих полазних премиса.

⁸² Matthias Middell, „Kulturtransfer und Historische Komparatistik – Thesen zu ihrem Verhältnis“, у: *Comparative*, Hf. 1, 2000, 1-38, 19.

⁸³ Michel Espagne, *Les transferts culturels: franco-allemands*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, 1.

⁸⁴ Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch – Bilanz und Perspektiven der Frühneuezeitforschung*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2009.

⁸⁵ Michael Werner, „Zum theoretischen Rahmen und historischen Ort der Kulturtransferforschung“, у: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch – Bilanz und Perspektiven der Frühneuezeitforschung*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2009, 19-22.

Једна од главних критика упућена теорији културног трансфера односила се на *једносмерност* процеса, који се одвијао углавном у правцу од доминантније културе ка мањој. Такво проучавање је водило ка занемаривању узајамног и равноправног учешћа обе културе у процесу културног трансфера. Паулман је, прецизирајући улогу истраживача и усмеравајући његову пажњу не на једног него на обадва партнера у комуникацији, доста јасно нагласио двосмерну природу културног трансфера. „Да би историчар уопште могао спознати о чему се при једном интеркултуралном трансферу ради, мора упоредити: позицију посматраних прилика у старом и у њиховом новом контексту; социјално порекло посредника као и рецепијената у једној земљи (изворној) као и у долазној; именовања у једном језику са именовањем тога у другом, и најзад значење феномена у националној култури из које води порекло са оним које поприма у новој.“⁸⁶

У домену проучавања компаратистичких веза између германистике и славистике, као пољу на којем се одвија истраживање докторске дисертације, много пре појаве теорија културног трансфера још средином 20. века значајан допринос је дао Едуард Винтер⁸⁷, нагласивши да се ти односи морају посматрати кроз призму *узајамности* а не једносмерне комуникације. Појам *узајамности* и размене се потврђивао и развијао кроз проучавања великог броја посредника и установљених „сродничких“ веза између источног и западног дела Европе. У том смислу се појам *немачко-словенске узајамности*, који је установио Едуард Винтер, може према Миделовом⁸⁸ мишљењу посматрати и у овој области као претеча концепта културног трансфера. Упориште за своје ставове Винтер је пронашао у просвећеном неохуманизму средњеисточне Европе као једне просторне целине у којој су се појављивали и настајали хибридни културни идентитети засновани на испреплетаностима и културним мешавинама.

У критичким дискусијама окупљеним око теорија културног трансфера сугерисане су и терминолошке промене у називу теоријског приступа. Један од предлога је био да се појам *трансфер* (transfer, Transfert) замени појмом *размена* (exchange, Austausch) који својим семантичким пољем у први план истиче управо *двосмерност* комуникације. У контексту истраживања ове дисертације

⁸⁶ Johannes Paulmann, „Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts“, у: *Historische Zeitschrift*. Bd. 267, 1998, 649-85, 681.

⁸⁷ Једно од његових најважнијих дела у овој области је: Eduard Winter, *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1953.

⁸⁸ Matthias Middell, „Kulturtransfer und Historische Komparatistik – Thesen zu ihrem Verhältnis“, 23.

најприхватљивије је решење које је понудио Питер Берк са термином *културно превођење* (cultural translation)⁸⁹. У намери да истакне прецизну разлику између речи *трансфер*, који према његовом мишљењу семантички покрива само један смер и занемарује обострано учешће у протоку информација приликом додира двају култура, и речи *размена*, која није прихватљива јер својим семантичким пољем не покрива процесе рецепције и прилагођавања, Берк је увео појам *културно превођење* и додатно га прецизирао терминима *деконтекстуализација* и *реконтекстуализација* којима је објаснио механизме интеракције између две културе.

Као што се из других Беркових истраживања из ове области види, суштина његове интервенције код термилошког померања проистиче из чињенице да реч *трансфер* не поседује исти семантички потенцијал који поседују речи *сусрет* или *дотицај*, јер код трансфера недостаје значење двосмерности комуникације. Наиме, трансфер подразумева смер од агенса из тачке А до реципијента у тачки Б, при чему је акценат на активности агенса, док се активност реципијента сасвим занемарује. Према мишљењу Берка управо је *активност реципијента кључна* у процесу културног трансфера, те је стога и од већег значаја за културне историчаре. *Рецепција је*, као и посредовање, такође *активан процес јер се у том процесу мења реципијентска култура*⁹⁰. У том оквиру Берк уводи термине *деконтекстуализације садржаја* из једне културе и *реконтекстуализације истих тих садржаја у сасвим новом контексту*, а под утицајем аутентичних агенаса својствених реципијентској култури. Таквим прецизирањем је у први план истакао управо активност реципијентске, а не исходишне културе. „Идеје, информације, чињенице и праксе се не усвајају напросто, него се, напротив, прилагођавају свом новом окружењу. Оне су прво деконтекстуализоване а затим реконтекстуализоване, одомаћене или 'локализоване'. Једном речју, оне су 'преведене'.”⁹¹ Отуда Берк као компромисно решење предлаже термин *културна размена* која се одвија приликом *превођења (из) једне културе у другу* тј. *културно превођење*⁹², јер „тек тај акт културног превођења, који свесне или несвесне промене у

⁸⁹ Peter Burke, “Translating Knowledge, Translating Cultures“, у: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch – Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2009, 69-70.

⁹⁰ Peter Burke, наведено дело, 70.

⁹¹ Peter Burke, наведено дело, 70.

⁹² Питер Берк се у овом тексту оградао да иако је он у оквирима теорије културног трансфера први употребио термин *културно превођење*, то ипак није прво појављивање ове синтагме у теоријском језику. Наиме, синтагма *културно превођење*, додуше у другим оквирима, била је присутна и много раније. Почетком 20. века антрополог Бронислав Малиновски упоредио је „учење о страним културама са учењем страних језика“, а Карл Манхајм је писао да је „прека потреба и велика потешкоћа приликом превођења једне културе у условима друге“.

значењу садржаја културе која се трансформише, и чини једну рецепцију могућом.⁹³ Волфганг Шмале је поводом настојања Питера Берка прокоментарисао да он „истражује феноменолошко-типични аспект, који је при истраживању културних трансфера од почетка имао велику улогу – а то је превођење *знања* на друге језике.“⁹⁴ Шмале закључује да се *културни трансфер* и *културна размена* никако не смеју поистоветити.

Отуда је концепт културног трансфера у оквирима компаратистике посебан допринос дао у *области превођења*, јер је истраживањем историје превођења и улоге коју је *преводац* као *посредник* у том процесу играо попунио велике празнине. Волфганг Шмале је конципирао културни трансфер као динамички процес у којем учествују и који се одвија између три инстанце: 1. исходишне културе, 2. посредника (онога који преводи било лингвистички било материјално) и 3. циљне културе. Тако се готово као самостална грана унутар културног трансфера развио приступ *културног превођења*, при чему се превођење не посматра искључиво као лингвистичка дисциплина него пре као културолошка. Посматрајући културни трансфер као важан чинилац при обликовању европске историје, поред улоге превођења, Шмале⁹⁵ је указао на важност путовања, и то не било каквог него образовног Великог путовања (*Grand Tour*)⁹⁶, као један од важних механизма преко којих се одвијала културна размена.

Сходно томе, могуће је закључити да се под термином превођење не подразумева искључиво превођење текстова са једног на други језик. Много шире – културно превођење подразумева превођење одређеног хоризонта идеја из једне у другу културу али и, насупрот овом апстрактном нивоу, много конкретније *материјално превођење* односно *преношење предмета* изразитог семантичког потенцијала из једног географског, религијског и културног простора у други. Егземпларан пример за материјално превођење јесте преношење реликвија током

⁹³ Michael North, „Kultureller Austausch in der Frühen Neuzeit. Eine Einleitung“, у: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch: Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2009, 1-8.

⁹⁴ Wolfgang Schmale, „Kulturaustausch und Kulturelle Transfers in der Frühen Neuzeit“, у: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch: Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, 11-14, 12.

⁹⁵ Wolfgang Schmale, *Cultural Transfer, EGO European History Online*. <http://ieg-ego.eu/en/threads/theories-and-methods/cultural-transfer>. 15. 1. 2016.

⁹⁶ О Обрадовићевим путовањима у кључу Гранд Тур проблематике више у: Никола Грдинић, „Хуманистички аспект путовања – Доситеј и наше време“, у: Никола Грдинић (ур.), *Тема: путовања*, Завод за културу Војводине, Друштво за проучавање XVIII века, Нови Сад, 2013, 95-110.

крсташких ратова⁹⁷. Посматрајући превод као *интеракцију*, где се један оригинални текст кроз превод излаже другим људима, другим областима и другим начинима живота, Петра Рудигер и Конрад Грос у зборнику *Преводњење култура*⁹⁸ отишли су корак даље и то у сасвим другом правцу, означивши превод не само као *културни трансфер* него и као *трансфер културног искуства* и као својеврсну *комуникацију преко граница*.

Као полиглота који је познавао класичне језике, поред тога говорио још седам језика и био светски путник првога реда који је више деценија провео странствујући по Европи и Малој Азији, Обрадовић је образовањем и стилем живота испунио све предуслове означене у овим теоријским оквирима и представљао тип идеалног посредника међу културама. На његов случај би се у потпуности могла применити тврдња Дагласа Робинсона да су заправо „*људи реалност превода* и свих људских комуникација“⁹⁹, а не текстови и интертекстуалне везе. Овом Робинсоновом интригантном изјавом Дорис Бакман-Медик отпочиње дискусију о „преводу као презентацији страних култура“¹⁰⁰ и у први план поставља *преводиоца* као најважнију фигуру читавог процеса. Њена хипотеза је да се излажењем из искључиво лингвистичких оквира приликом анализе преведеног текста и преласком у културнотеоријско поље, преко превода отвара увид у много шири дијалог између две културе који поред филолошког неизоставно обухвата и етнолошки, антрополошки па и политички аспект те размене. У том смислу посебну пажњу ваља обратити на 1. избор текста за (културни) превод, затим на 2. (пре)насловљавање, као и на 3. уношење крупнијих измена у преводни у односу на изходни текст.

Оно што разликује приступе проучавања *културног трансфера* и *културног преводњења* од компаратистичког приступа јесте интензивније опажање другости насупрот контрастивном и имплицитном поређењу, које у већини компаративних истраживања доминира.¹⁰¹ Анализом *страних елемената* у одређеној култури се показује истовремено и *аутентични идентитет саме те културе* кроз механизме

⁹⁷ Као илустративан пример за ово последње Волфганг Шмале је анализирао преношење реликвија током крсташких ратова из једног простора у други, из једног религијског система у други из једне културе у другу и последице које су та измештања из изходног контекста добила у новом контексту.

⁹⁸ Petra Rüdiger, Konrad Gross (Eds.), *Translation of Cultures*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2009.

⁹⁹ Robinson Douglas, *The Translator's Turn*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991, 21. Истакла Д. Г.

¹⁰⁰ Doris Bachmann-Medick, "Einleitung: Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen", у: Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1997, 1-18.

¹⁰¹ Matthias Middell, наведено дело, 20.

отпора ка туђем, упркос чињеници да на крају процеса културног трансфера и културног превођења и ти страни елементи постају интегративни чиниоци културе која их је првобитно реципирала као „туђе“. Дакле, на крају тог процеса који може бити дугорочан и подразумева измештање одређених елемената из једне културе (деконтекстуализацију) и њихово преобликовање и интеграцију (реконтекстуализацију) у другу културу, постаје готово немогуће разликовати „своје“ од „туђег“, јер се оно након прилагођавања новом миљеу доима као јединствен елемент реципијентске културе¹⁰². У том смислу „културни трансфер ставља акценат на процес неке конкретне промене на одређеној локацији, која може бити домаћи, регионални, трансрегионални, национални, империјални или било који други већи контекст. [...] при чему контекстуализација игра веома важну улогу у истраживањима културног трансфера.“¹⁰³ Да би било могуће „туђе“ прихватити као „своје“, понекад је потребно, како Дорис Бакман-Медик¹⁰⁴ закључује, намерно и свесно вршити грубе измене у изходном тексту, што се најчешће дешава када се контекст реципијентске културе драстично разликује од контекста изходне културе.

Ово је посебно дошло до изражаја приликом (лингвистичког) превођења, како је оно било схватано у оквирима поетике 18. века, где изходни текст није представљао неприкосновени ауторитет и где је прилагођавање, које је неретко подразумевало и драстичне промене основног текста, било саставни део превођења. У том смислу у контексту истраживања културних трансфера „превођење јесте интерпретација настала из разумевања и интересовања реципијентске културе. Такође и негативни процеси трансфера спадају у домен интерпретације. Често се не ради о првобитном усвајању једног феномена, него о реинтерпретацији и реактуелизацији неке идеје или ствари која је већ раније побудила пажњу. Објекти културних трансфера могу у реципијентској култури попримити сасвим нову функцију, проистеклу из њихове нове контекстуализације.“¹⁰⁵ Отуда се може закључити да је један од императива ове теорије истраживање *трансформација* првобитног културног елемента у неки нови културни

¹⁰² Michel Espagne, „Kulturtransfer“ – Europäische Geschichte gegen den Strich nationaler Mythen, у: Wolfgang Schmale (Hg.), *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert*, Vienna, 2003, 15.

¹⁰³ Wolfgang Schmale, *Cultural Transfer, EGO European History Online*, 8. <http://ieg-ego.eu/en/threads/theories-and-methods/cultural-transfer>.15.1. 2016.

¹⁰⁴ Doris Bachmann-Medick, „Übersetzung in der Weltgesellschaft. Impulse eines 'translational turn'“, Andreas Gipper, Susanne Klengel (Hg.), *Kultur, Übersetzung, Lebenswelten*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008, 141-160, 141.

¹⁰⁵ Matthias Mieddell, наведено дело, 13.

елемент, који настаје као последњи корак у процесу интеграције „другости“ у „сопствено“.

Уколико се анализирају преводи Доситеја Обадовића, оно што плени пажњу истраживача јесте управо та трансформација и механизми помоћу којих он мења исходни текст, како би га уклопио у контекст српске културе, у овом случају као реципијентске културе, и тиме добио сасвим ново значење у односу на исходни културни миље.

Рађање овог новог теоријског приступа и дебата око културног трансфера није се случајно развила почетком деведесетих година 20. века, а према мишљењу Матијаса Мидела шлагворт за настанак овог приступа пружио је у великој мери процес глобализације¹⁰⁶. Он сматра да је хомогенизација друштва остварена кроз политичко-либералну економију и ширење тржишта, потпомогнуто савременом технологијом која доприноси да се у виртуелном свету без већих потешкоћа прелазе на картама утврђене границе, као и конзумеризам и агресивном медијском експанзијом посредована популарна култура, утицало на лабављење граница између националних држава као доминантне форме просторног организовања друштва, што је допринело интензивнијем мешању културних модела.

Готово истовремено када и Мидел, а у намери да једним много ширим пројектом сумира досадашња истраживања на овом пољу, у уводној реченици свог зборника *Kultureller Austausch: Bilanz und Perspektiven* који је окупио тренутно водеће научнике разних дисциплина који истражују културне трансфере и културно превођење, истакао је Михаел Норт чињеницу да у времену глобализације са константним променама видова комуникације услед технолошких достигнућа сви облици културних дијалога већ више од две деценије привлаче пажњу бројних истраживача најразличитијих дисциплина. Такође, није случајно да се у контексту европске историје управо 18. век са свим политичким, друштвеним, религијским и културним померањима која су изазвала научна достигнућа, сматра почетком ере глобализације¹⁰⁷. У овом контексту је од значаја указати и на Вернерову¹⁰⁸ поделу

¹⁰⁶ Matthias Mieddell, „Historische Komparatistik und Kulturtransferforschung. Vom bilateralen Beispiel zu Beiträgen für eine globale Geschichte“, у: *Eurostudies – Transatlantische Zeitschrift für Europaforschung*, Jg. 4, No 2 (Dez. 2008): Europäische Komparatistik und darüber hinaus, 3.

¹⁰⁷ Више у: Margarete Grandner, Andrea Komlosy, (Hg.), *Vom Weltgeist beseelt. Globalgeschichte 1700-1815*, Wien, 2004.

културних трансфера на оне који настају 1) добровољно тј. мирним путем, и оне који настају 2) насилним путем као последица различитих политичких, религијских и колонијалних разлога тј. као последица „културног империјализма“ (Kulturimperialismus).

За разлику од глобалистичког и колонијалног дискурса у којем се културни трансфер најчешће посматра као једносмерна комуникација која тече, или прецизније, *намеће се* од стране доминантнијег и моћнијег партнера ка слабијем, у истраживању за потребе ове дисертације се културни трансфер посматра, како је претходно објашњено, сасвим другачије – као равноправна двосмерна комуникација обе стране. У том кључу у процесу културног трансфера и културног превођења поред исходишне културе, аутентични национални и традиционални профил реципијентске културе добија пресудну улогу. Наиме, приликом процеса деконтекстуализације и реконтекстуализације, управо аутентични карактер реципијентске културе диктира не само који ће садржаји из исходишне културе бити подобни и изабрани за трансфер у нови културни миље, него има и пресудну улогу у процесу прихватања и (пре)обликовања садржаја из исходишног културног миљеа. Кроз описане механизме и реципијентска култура заузима равноправну улогу у том дијалогу, задржавајући при томе своју аутентичност, укоренењу у традицију и национална обележја (језик, вероисповест), али истовремено преузимајући од исходишне културе нове елементе према којима је развила одређени сензибилитет и потенцијал да их *сведе на своју меру* и усвоји.

2. 2. Превод као основа културног трансфера. Место превода у епохи просветитељства

С обзиром на то да је Обрадовић сам себе у првом тексту који је објавио одредио пре свега као *преводиоца*, не изненађује чињеница да је већина његовог опуса настала или као превод или као прилагођавање идеја из различитих извора новом контексту ((ре)контекстуализовање). Отуда је неопходно укратко се осврнути на одлике превођења у епохи просветитељства, како би у даљој анализи било лакше увиђати сличности али и разликовати особености Обрадовићеве „преводиоачке методологије“ од методологије превођења својствене том духу времена.

¹⁰⁸ Michael Werner, „Zum theoretischen Rahmen und historischen Ort der Kulturtransferforschung“ у: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch: Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, 15-23, 18-19.

У оквиру епохе просветитељства *превођење* заузима посебно место из најмање три разлога.¹⁰⁹ 1) Превођење (схваћено у основном смислу као превођење са једног на други језик) поприма веома важну улогу са слабљењем улоге латинског као тзв. језика *lingua franca*. 2) Превођење у епохи просветитељства постаје и један од главних начина за преношење и широку „дистрибуцију“ просветитељских идеја. „Просветитељство је био први покушај европске *republic of letters* да спроводи космополитску конверзацију без универзалног језика“, какав је претходно био латински, а који је „изгубио приоритет у 18. веку [...] са успоном матерњих језика као главних средстава трансмисије текста и идеја.“¹¹⁰ Тиме су управо „преводи постали круцијално средство дифузије.“¹¹¹ 3) Најзад, процес интензивног превођења са класичних језика и француског, енглеског и немачког на остале европске језике, допринео је том „успону матерњих језика“, како га је именovala Фања Оз-Салцбергер, а што је у епохи просветитељства имало двоструки ефекат. Са једне стране, поред елементарног описмењавања управо је ова функција превођења допринела јачању *народне просвећености (Volksaufklärung; Public* а често и *Popular Enlightenment)* која је као „засебна грана“ поетике просветитељства доживела свој врхунац крајем 18. века. Са друге стране, „успон матерњих језика“ као последица *превођења* допринео је заокрету од космополитског ка националном просветитељству и јачању националног осећања које ће наћи свој пуни израз у поетици романтизма. Тако је „превод [као] средство новог просветитељског космополитизма на крају постао медијум и циљ нове лингвистичке самосвести и културног национализма.“¹¹²

Поред ове културносоциолошке, па и политичке улоге *превођења*, битно је указати још на неке одлике природе *превођења* у епохи просветитељства, које се битно разликују од савременог разумевања овог процеса. У првом реду важно је истаћи да оригинални текст са којег се преводи, у 18. веку није представљао неприкосновени

¹⁰⁹ Овом темом илустрованом конкретним примерима превода Фенеловог романа *Телемах* са француског на српски језик смо се бавили у: Dragana Grbić, „Kulturno-politički kontekst prevođenja Fenelonovog romana *Telemah*“, у: Treći program, br. 155-156, leto-jesen 2012, 48-61.

¹¹⁰ Fania Oz-Salzberger, „The Enlightenment in Translation: Regional and European Aspects“, у: *European Review of History: Revue Européenne d' Histoire*, 13; 3, 2006, 386-388. У контексту теорија културног превођења Питер Берк је такође дао занимљив допринос расправи о латинском као универзалном језику и „језику у потрази за друштвом“, истичући том синтагмом чињеницу да латински није имао матерњих говорника али је упркос томе у географском смислу, захваљујући моделу образовања и превођењу, био најраспрострањенији у интелектуалној, пословној и религијској пракси. Више у: Peter Burke, „Latin: a language in search of a community“, у: Peter Burke, *Languages and communities in early modern Europe*, Cambridge University Press, 2004, 43-44.

¹¹¹ Fania Oz-Salzberger, „Translation“, у: *Encyclopaedia of enlightenment*, Oxford, 2003, 181.

¹¹² Fania Oz-Salzberger, „The Enlightenment in Translation: Regional and European Aspects“, 396.

ауторитет какав представља данас, јер је у оквирима просветитељских поетика акценат био „на трансферу идеја,¹¹³ а не на лингвистичкој и стилистичкој веродостојности. Са тим у вези важно је напоменути да „не постоји таква ствар као што је неки хомогени просветитељски концепт превођења,¹¹⁴ какав се данас подразумева у оквиру савремених теорија превођења. Другим речима, у епохи просветитељства су била дозвољена не само стилска одступања, него су у домен превођења спадали и различити видови прераде, стилских одступања, изостављања или додавања у циљу што бољег прилагођавања новој читалачкој публици и други, томе слични, поступци.

Међутим, управо у том аспекту проучавања просвећености и књижевности 18. века отвара се могућност и за повлачење паралеле у домену нове терминологије, где термин *превођење*, схваћен на начин филологије и теорије превођења, постаје и термин културне историје у значењу *културног превођења*, *културног трансфера* и *културне размене*. Та „чињеница да *трансфер увек захтева трансформацију*“, која је „ретко где више евидентнија него на пољу проучавања превођења у епохи просветитељства,¹¹⁵ навела је савремене културне историчаре да траже оно што је „изгубљено у преводу“, јер је управо то „најефикаснији начин да се идентификују разлике у културама. Из тог разлога би студије превода требало да буду централне у пракси културне историје.“¹¹⁶ Када у књизи *Основи културне историје* пише о „Тумачењу сусрета култура“, у контексту објашњења неспоразума Питер Берк истиче да „превођење има ту предност што ставља акценат на оно што појединци или групе треба да ураде да би оно што је страном учинили домаћим и познатим.“¹¹⁷ У претходном сегменту је објашњено да Берк сматра да „активност превођења неизоставно подразумева и процес деконтекстуализације и реконтекстуализације,¹¹⁸ и закључује да је управо анализа онога што је изгубљено у преводу *начин културне историје да идентификује разлике у културама*.

¹¹³ Stefanie Stockhorst, „Introduction. Cultural transfer through translation: a current perspective in Enlightenment studies“, у: Stefanie Stockhorst (Ed.), *Cultural Transfer through Translation*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010, 7-26 Уп. функцију превода у бароку, на пример, где је преводилац услед важне улоге коју је реторика имала, водио рачуна и о лингвистичкој а још више о стилистичкој страни свог превода, јер је превод био такође једна врста демонстрације стилистичке верзираности аутора превода.

¹¹⁴ Stefanie Stockhorst, наведено дело, 10.

¹¹⁵ Stefanie Stockhorst, наведено дело, 9. Истакла Д. Г.

¹¹⁶ Peter Burke, „Introduction“, у: Peter Burke, R. Po-chia Hsia (Eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, European Scientific Foundation, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2007, 38.

¹¹⁷ Peter Berk, *Основи културне историје*, CLIO, Београд, 2010, 153.

¹¹⁸ Peter Burke, „Introduction“, у: Peter Burke, R. Po-chia Hsia (Eds.), наведено дело, 38.

У контексту истраживања за потребе ове дисертације занимљиво је на Обрадовићев опус применити два кључна питања историјске антропологије (лингвистичког) превођења, а која предлаже Берк¹¹⁹ као полазна у свом приступу. Прво питање се свакако односи на садржај и језик – *шта* је превођено и *где*, а друго на методологију – *како* је превођено. Методологија превођења у 18. веку би се најкраће могла окарактерисати као *слободно превођење* односно као одомаћивање или прилагођавање страног текста својој култури, при чему је кључни моменат имао управо преводиочев *чин препознавања своје културе у туђој*¹²⁰.

Поред овога, одговор на прво питање саопштава важну културолошку информацију, а то је шта је реципијентска култура препознала занимљиво у изходној култури која је од ње одвојена не само лингвистички него и просторно. Такође, у погледу избора садржаја и језика важно је имати на уму да ли се ради о тзв. примарном или о секундарном изворишном тексту тј. да ли је текст који се преводи настао изворно на том језику са којег се преводи или је претходно већ преведен на неки други језик, тако да у том поретку језик реципијентске културе која се у датом случају истражује постаје чак терцијарни тј. „превод превода“. Од ренесансе се највише преводило са латинског, хеленског, италијанског и француског, а језици на које се највише преводило су били енглески, латински, француски, холандски и немачки, тако да је у случају српског језика врло често био случај да се радило управо о терцијарном преводу тј. о преводу превода.

2. 3. Просветитељи о преводу. Доситејеви програмски искази

О улози превода у једној епохи најбоље говоре погледи самих писаца на дату проблематику. У свом првом објављеном делу – *Писму Харалампију*, Обрадовић је јасно себе одредио као *преводиоца*, а не као писца. „За сав, дакле, српски род ја ћу преводити славних и премудрих људи мисли и савете, желећи да се сви ползују.“¹²¹ Годину дана касније у *Совјетима здраваго разума* изнео је још један програмски став о сврси превођења у једном економски неразвијеном и сиромашном друштву, а који је у

¹¹⁹ Peter Burke, „Translating Knowledge, Translating Cultures“, у: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch: Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, 69-77.

¹²⁰ Lawrence Venuti (Ed.), *Rethinking Translation, Discourse, Subjectivity, Ideology*, Routledge, London, New York, 1992, 5.

¹²¹ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 18.

контексту његове оштре критике цркве саопштене у том есеју добио посебно на важности.

„Да им [народу] ко преведе на њихов језик *Жил Блаза* и *Дон Кишота*, више би се њихов разум просветио [...] него да им се сви носови у тороње претворе и преобрате. Зато, ево моје мњеније и совјет: боље је много једну паметну и полезну књигу, с коликим му драго трошком, дати да се на наш језик преведе и наштампа, него дванаест звонара сазидати и у све њих велика звона поизвешати: зрно памети неће се деци нашој придодати ако ћеду им довека звона лупати [...] Књиге, браћо моја књиге! а не звона и прапорце.“¹²²

Слависта Миодраг Сибиновић и романиста Ненад Крстић, који су неколико филолошких анализа у оквиру својих традуктолошких истраживања посветили и Обрадовићевом делу, оценили су његов став о функцији и сврси превођења у контексту српске културе, која се после Велике сеобе нашла на почетку нове развојне фазе, на врло сличан начин. „Доситеј је и у превођењу из великих страних књижевности тражио пут за што бржи културни и просветни развој Срба. Као највећи и најутицајнији српски писац XVIII века, он се трудио да одабере и сам преведе оно што је тада било најпотребније српском народу. [Истовремено,] Доситеј није само преводио, него је и давао савете шта треба преводити, и ти савети су углавном били прихваћени.“¹²³ Доситеј је, дакле, као преводац али и агитатор за превођење на српски језик не само из културолошких него и из политичких разлога¹²⁴, одиграо пресудну улогу у српској књижевности 18. и 19. века. Следећи приступ једне индивидуе, као и његову преводачку методологију, у развоју српске преводне књижевности се у том периоду развила „доситејевска, просветитељска“ фаза, која се „карактерише тиме што се преводној књижевности као основни задатак поставља упознавање домаће средине са културним и књижевним постигнућима развијених народа. У својим најчистијим облицима имала је наднационални карактер.“¹²⁵ И Крстић и Сибиновић су у својим оценама заправо на трагу проучавања Павла Поповића¹²⁶ и његових ставова о Обрадовићевом стваралаштву. Отуда је тачна и констатација да „Доситејева ведрина у

¹²² Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 18.

¹²³ Ненад Крстић, „Доситеј Обрадовић као преводац из француске књижевности”, у: Ненад Крстић, *Француска књижевност у српским преводима (1775-1843)*, Светови, Нови Сад, 1999, 69-156; 149-150.

¹²⁴ Више о Обрадовићевом пропагирању и агитовању за превођење у: Dragana Grbić, “Telemchus – Dositelj Obradović’s Last Wish. The Serbian Reception of Fénelon”, у: Christoph Schmitt-Maaß, Stefani Stockhorst, Doohwan Ahn (Eds.), *Fénelon in the Enlightenment: Traditions, Adaptations, and Variations, Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft*, Rodopi, Amsterdam, New York, 2014, 237-262.

¹²⁵ Миодраг Сибиновић, *Оригинал и превод. Увод у историју и теорију превођења*, Привредна штампа, Београд, 1979, 50.

¹²⁶ Више у: Павле Поповић, *Нова књижевност I – од Доситеја до Вука и Стерије*, Сабрана дела, књ. 5, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.

овим његовим састављачким, преписивачким, преводачким пословима никако није нити сме да се схвати као препис, позајмица, превођење. То је егзистенција саме културе која је нешто универзално, интегрално, свеопште, културе која је колективно дело, а не дело појединца.¹²⁷

Као последица таквих „преводачких“ намера у српској књижевности тог периода биле су распрострањене посрбе и адаптације, које су биле „мотивисане жељом да књижевни садржаји који се читају код најразвијенијих европских народа постану интегрални део српске културе, али не само као преводи страних текстова него као књижевна дела која и тематски припадају домаћој, српској средини. [...] ’посрба’ се може сматрати једним од израза трансформације Доситејеве просветитељске девизе да помоћу превођења треба међу Србима сејати знање и мудрост коју су стекли други, развијенији народи.“¹²⁸

О томе колико су се Обрадовићеви ставови и преводачки савети, сажето формулисани у горенаведеним програмским цитатима, распространили и о битној улози коју је превођење имало у српској култури у 18. и 19. веку најбоље сведочи став Доситејевог нешто млађег савременика Јоакима Вујића. Јоаким Вујић је 1833. године у *Тужби књижевства српскога*, полемишући са Вуком Стефановићем Караџићем, изјавио: „Боље је бити и преводчик, [...] него ли преписатељ слепачкиј песама, како што је ... Г. Вук. [...] Обаче едан преводчик ... заслужује далеко и предалеко већу славу и похвалу. Зато едан преводчик од еднога преписатеља ... толико далеко одстоји колико год небо од земље.“ Овакав Јоакимов став према Вуку Павле Поповић објашњава на следећи начин: „’Јоаким, међутим, ако би се и хвалио својим превођењем, има и зашто, пошто су сви добри српски књижевници били преводиоци’“, и као аргумент наводи још један Вујићев цитат: „’Јербо’, каже он, ’блаженопочивши Г. Рајич ... шта је обаче био него ли један преводчик ... када он ... историке цитира и доказује да је он из њи његову историју славјански народа сочинио и превео био? Равно и његов Цвјетник преведен је с греческога, и проче његове књиге јесу преводи’. Па Доситије је тако исто преводац, ’зашто његове Басне јесу превод, после Собраније вешчи, Етика, Мезимац, Первенац и друге његове књиге јесу преводи’; Тако и Трлајић ’кога Нума Помпилиј, Идеа ... Забавленије и неке друге његове књиге јесу преводи’; и Аврам Мразовић ’који је издао Поучителни магазин за децу, после

¹²⁷ Радомир Константиновић, „Путовање као чин културе (Доситеј и наше везе са светом)“, у: Милорад Павић (ур.), *Од барока до класицизма*, Нолит, Београд, 1973, 440-443, 441.

¹²⁸ Миодраг Сибиновић, наведено дело, 37.

Человјекомерзост и раскајаније, и проче друге његове књиге јесу преводи?; и Ат. Стојковић чија ’Фисика, Секретар, Наталија роман и пр. јесу равно преводи?; итд.¹²⁹

Не улазећи у мотиве и тачност¹³⁰ појединих аргумената ове оштре полемике, позивање на ове Вујићеве речи има пре свега за циљ да послужи као илустрација мишљења једног Обрадовићевог савременика и поштоваоца његовог дела, не само о књижевној, него и културној, па и научној сцени у Срба, у периоду када је јењавала једна а расцветавала се друга епоха. Истичући преводни карактер стваралаштва централних личности интелектуалне и културне сцене српског 18. века – Јована Рајића, Доситеја Обрадовића, Глигорија Трлајића, Аврама Мразовића и Атанасија Стојковића, Јоаким Вујић је у ствари показао *које је место превод заузимао у оквиру епохе просвећености* и једне поетике коју је и сам донекле настављао. Чињеница да су српска књижевност и наука до тог момента биле засноване на преводима са страних језика на српски језик и да је у српској књижевности толико много посрбљених, прерађених и преузетих идеја из европске књижевности, јесте из Вујићеве перспективе позитивна, а својим опусом он је у великој мери ту традицију и сам настављао. Истовремено, овај цитат јасно показује и шта је све у српској књижевности сматрано преводом у том периоду, односно да се у контексту овог истраживања термин *превођење* у вези са књижевношћу 18. века мора посматрати много шире него што то филолошки оквири овог појма налажу.

Да адаптације и прилагођавања изворишног текста рецепијентској култури нису никакав спецификум историје српске књижевности и да је то као својеврстан „вид“ преводачке праксе било распрострањено готово у свим европским језицима и културама тог периода, најбоље показује Џон Флорио који је у свом предговору за превод Монтењевих есеја на енглески, представио ту проблематику на готово идентичан начин као и Јоаким Вујић. „Ако се ништа сада не може рећи, а да претходно већ није било речено – као што је он добро рекао, ако нема ништа ново под сунцем, него оно што је било? Да то ће бити (као што је рекао, онај који беше најмудрији) –

¹²⁹ Јоаким Вујић, *Тужба српскога књижевства*, према: П. Поповић, „Из живота Јоакима Вујића“, у: Павле Поповић, *Нова књижевност I Од Доситеја до Вука и Стерије*, прир. Предраг Палавестра, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 254-255.

¹³⁰ Тачност односно нетачност тврдњи које Вујић износи у циљу оправдавања својег полазишта, коментарисао је Павле Поповић у тексту *Из живота Јоакима Вујића*. „Овде Јоаким, као и често иначе, навија ствар на своју руку, прелази „предјеле истине“ ... Јер није све превод што он таквим спомиње, или се бар не може тако сматрати. [...] *Цвјетник* није преведен „с греческаго“. [...] Рајићева *Историја* нпр. није превод, то је јасно, Трлајићево *Забавленије*, тако исто. – Што се, најпосле Вук позива на „Соларићане“ да они пресуде ко има право, то Јоаким узима као доказ да Вук не зна ништа. Јер, каже он, „када би Г. Вук штогод знао, то он не би друге људе у помоћ позивао.““ П. Поповић, наведено дело, 255.

шта је најбоље онда чинити него пабирчити из туђе жетве, позајмљивати њихове боје, наследити њихова добра? Шта они раде до преводе, ил' можда присвајају, или барем сакупљају? Ако признају, добро је; ако је крадомице, онда је врло лоше.”¹³¹ Поводом ове и њој сличних оцена превођења тј. адаптирања текста као својеврсног вида културног превођења Берк је закључио да је слобода тадашњих преводаца била „запањујуће неограничена“, чак до те мере да се оригинални рукопис доживљавао као „интерактивни медијум“ у којем је сваки преводац могао интервенисати спрам својих потреба и да су они у том периоду били не само преводиоци, него чак „коаутори.“¹³²

Имајући у виду природу и обим Обрадовићевог оригиналног и преводачког стваралаштва, спрам свих претходно образложених теоријских ставова, јасно је да његова дела, а посебно она која чине корпус лајпцишког опуса, нуде богат материјал за истраживање у контексту културног превођења и културног трансфера. Да „Доситеј није преводац у правом смислу речи, да су његови ‘преводи’ најчешће слободне прераде или чак самосталне обраде изворника“¹³³, одавно је позната чињеница у доситејологији и о томе су са различитих методолошких полазишта писали најистакнутији проучаваоци Обрадовићевог дела – да поменемо само – Константина Радченка, Алојза Шмауса, Павла Поповића, Веру Јаварек, Јована Деретића, Милорада Павића, Боривоја Маринковића, Јована Савковића, Андрију Стојковића, Миодрага Стојановића. Будући да је заједничка полазишна основа за све ове приступе симултано проучавање „преводног“ у односу на изходни текст, важно је руководити се начелом да „спољашњи приступ добија са гледишта књижевне науке пуно оправдање само ако се настави или се може наставити унутарњим истраживањима.“¹³⁴ У том смислу ће и методолошко полазиште ове дисертације настојати да допринесе не само сагледавању и контекстуализацији Обрадовићевих програмских просветитељских ставова на хоризонту духа епохе, него пре свега њиховој трансформацији која је била

¹³¹ John Florio, “To The Courteous Reader”, у: [Michel de Montaigne], *The Essays or Moral, Politic and Military Discourses of Lord Michel de Montaigne, Knight of the Noble Order of St. Michael, and One of the Gentlemen in Ordinary of the French King, Henry the Third His Chamber*, London, 1603, §80-§85. „If nothing can be now said but hath been said before - as he said well, if there been no new thing under the sun, what is that that hath been? That that shall be (as he said that was wisest) – what do the best then but glean after other’ harvest, borrow their colours, inherit their possessions? What do they but translate, perhaps usurp, at least collect? If with acknowledgement, it is well; if by stealth, it is too bad.“

¹³² Peter Burke, “Cultures of translation in early modern Europe”, 33-34.

¹³³ Јован Деретић, *Поетика Доситеја Обрадовића*, Вук Караџић, Београд, 1974, 13.

¹³⁴ Јован Деретић, наведено дело, 16.

неопходна, како би се они учинили функционалним и делотворним у једном сасвим новом културном контексту.

2. 4. Билатерална и/или трилатерална природа културног трансфера

Процес лингвистичког превођења се најчешће одвија између две стране, али уколико се лингвистичко превођење схваћено у духу поетике 18. века посматра и као културно превођење, јасно је да се поред билатералног може говорити о трилатералном или чак о полилатералном односу између култура који је управо и условио да се конкретни садржаји из исходишне културе најпре деконтекстуализују а затим и реконтекстуализују на одређени начин у реципијентској култури.

Односи међу културама су се обликовали путем комплексних мрежа културних трансфера, те је отуда било неопходно модификовати првобитне премисе истраживања културног трансфера, јер су поједини проучаваоци дошли до закључка да је у вези са развојем одређених култура погрешно говорити искључиво о билатералном трансферу. За разлику од културних трансфера који су се одвијали између франкофоног и немачког говорног подручја, друге европске културе су се развијале не у билатералној размени, него пре трилатералним или чак и полилатералним културним односима. Чак су се културне везе формирале и развијале толико интензивно и разнолико, да су поједини истраживачи посматрали континент Европе као једну културну целину. „Источна и југоисточна Европа (Пољска, Москва, државе у дунавском региону, Хрватска) почињале су да гледају себе као *antemurale christianitatis*, као бедем хришћанства. У централној и западној Европи, такође су се појавили афирмативни дискурси идентитета који су карактерисали Европу као целину, користећи метафоре *Европа као кућа*, *Европа као тело*. Чак ни конфесионалне разлике ни постојећи сукоби, нису то спречили. Иако се упорно одбијало да је Русија део те целине, Русија је уистину припадала Европи схваћеној као целини, унутар које се појавио културни трансфер из Италије, чак и пре 18. века.“¹³⁵

Неодрживост билатералних веза у оквирима проучавања културног трансфера и културног превођења, при чему се фиксираност на само једну, било полазну било реципијентску културу мора превазићи, прихватио је и родоначелник термина Мишел Еспањ. У сарадњи са Дмитријевом, која се бавила истраживањем културног трансфера

¹³⁵ Wolfgang Schmale, *Cultural Transfer, EGO European History Online*, 5. <http://ieg-ego.eu/en/threads/theories-and-methods/cultural-transfer>. 15. 1. 2016.

у источној Европи, објављен је зборник¹³⁶ који је окупио низ истраживача, који су се бавили трилатералним културним трансферима. У троугаоним односима у којима се одвијао процес културног трансфера није толико акценат истраживања на поређењу две стране између којих су се формирале констелације трансфера, него је у првом плану *посредник међу тим културама* који у својој перцепцији и рецепцији спаја више од два културна простора.

У случају развоја српске културе и промене културних парадигми, као што је у поглављу „Релевантност теме. Важност руске и немачке књижевности за развој српске књижевности“ објашњено, такође се не може говорити о билатералним него пре о трилатералним везама. У првом плану стоје културни трансфери преко којих су контактне везе српске културе са Руским царством и немачким говорним подручјем допринеле настанку и развоју интеркултуралних елемената, који су заједно са традиционалним и аутентичним елементима постали конститутивни елементи српске културе.

Што се конкретно Обрадовића као посредника међу културама тиче, превођење као механизам културног трансфера је посебно дошао до изражаја, и чак би се уместо трилатералног могло говорити и о вишелатералном односу, при чему би се у први план ипак морале издвојити две или три културе – нпр. хеленска, француска и немачка. Овде, такође, треба имати у виду да Обрадовић, као што је истраживање показало¹³⁷, инсистира на поређењу српске поред осталих западноевропских култура и са руском иако са руског језика није преводио, говори у прилог томе да је он свестан сопствене другости у односу на западноевропске културе које препоручује, а та другост се као и у случају Руског царства опажа у првом реду у вероисповести – православљу и у словенском пореклу. Када преводи углавном са француског, немачког, италијанског или енглеског језика Обрадовић, имајући на уму руску културу као важан конститутивни елемент српске културе, готово увек подсети читаоце да тај или томе слични преводи постоје и на руском језику.

¹³⁶ Katia Dmitrieva, Michel Espagne (Hg.), *Philologiques IV: Transferts culturels triangulaires France-Allemagne-Russie*, Paris, 1996.

¹³⁷ Посебно види поглавља „Хале пре Халеа“, „Манифест српског просветитељства у контексту европске просвећености“, „Моћ живе речи“.

2.5. Примена

На основу кратког прегледа досадашњих проучавања културних трансфера у случају Обрадовићевог опуса могуће је препознати неколико аспеката реализације. Најпре, тип културних трансфера у његовом опусу спада у ред оних који су снажно обележени фигуром посредника (*akteurzentrierte Bestimmung des Kulturtransfers*¹³⁸), како их је именовао родоначелник термина Михаел Вернер. Даље, такође у духу Вернеровог и Еспањевог почетног наговештаја о двосмерности културних трансфера, што је касније проблематизовао и као једно од кључних обележја развио Питер Берк, готово сви елементи које Обрадовић посредује најпре су пажљиво бирани а затим су његовим упечатљивим механизмима прилагођавани новом контексту. Засновано на Берковим размишљањима, механизми процеса деконтекстуализације и реконтекстуализације којима се Обрадовић при културним трансферима служио, одиграли су важну улогу не само у његовој него уопште у поетици српског просветитељства, и управо путем њихове анализе могуће је уочити приближавања односно одступања српског просветитељства од западноевропских просветитељских поетика. У једној од не тако ретких уопштених и паушалних оцена Обрадовићевог стваралаштва без прецизнијих и детаљних утврђивања изворишних идеја и проблематизације садржаја, ипак је тачно, готово у духу теорија културног трансфера и превођења, примећено да се „Доситејева оригиналност састоји у особеној синтези свих идеја које чине његов опус – и оних преузетих, и оних сопствених. [Јер] као што начин организовања елемената једне целине, његова структура, даје сваком од тих елемената додатно, па и ново значење, тако су и идеје других мислилаца, прерађене и доведене у нови, особени однос у Доситејевом опусу, добиле додатна значења и нису више потпуно исте као што су биле у системима мишљења оних мислилаца из чијих су опуса преузете.“¹³⁹

У односу на ову и њој сличне тврдње о Обрадовићевом стваралаштву у којима се износе само опште оцене засноване на хипотетичким спекулацијама, неретко заснованим на (понекад и погрешним) закључцима о изворишном контексту и идејама, а који су се усталили кроз честа понављања у литератури, ово истраживање пре свега настоји да кроз 1) прецизну идентификацију исходног контекста, пре свега путем обраде архивског и програмског материјала попут уџбеника, на пример, а засновану на

¹³⁸ Michael Werner, „Zum theoretischen Rahmen und historischen Ort der Kulturtransferforschung“, 16-17.

¹³⁹ Милан Ранковић, „Естетичка схватања Доситеја Обрадовића“, у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, 175-190, 181.

методологији неопозитивизма и тријумфа чињенице; и кроз 2) проблематизовану контекстуализацију и реконтекстуализацију тих чињеница у културно-историјски хоризонт духа епохе, покаже органско јединство и генезу просветитељских идеја у лајпцишком опусу Димитрија Доситеја Обрадовића.

IV

ФАКТОГРАФИЈА ОБРАДОВИЋЕВОГ БОРАВКА У ХАЛЕУ И ЛАЈПЦИГУ

Ово поглавље осветљава Обрадовићев боравак у Халеу и Лајпцигу дескрипцијом и интерпретацијом чињеница заснованих искључиво на документарним сведочанствима која су данас похрањена у архивима у Халеу и Лајпцигу (наведеним у поглављу II, 3.). Грађа је систематизована у две целине у зависности од тога да ли се односи на Обрадовићев боравак у Халеу или у Лајпцигу. Најпре се даје фактографија околности које су Обрадовића навела на пут у ова два града, а затим следи опис Обрадовићевог уписа на Универзитет у Халеу, организација и структура Универзитета у Халеу, позиција Јохана Августа Еберхарда и других професора, предмети, наставни планови и уџбеници Универзитета у Халеу, институције основане од стране Августа Хермана Франкеа, јавне библиотеке и штампарије. Потом следи део који се односи на упис на Универзитет у Лајпцигу, Фридриха Готлоба Борна и друге професоре, предмете, наставне планове и уџбенике Универзитета у Лајпцигу, Георга Јоакима Цоликофера као проповедника Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу и околности њеног оснивања, издавачку кућу и штампарију „Брајткопф и Хертел“.

У досадашњим истраживањима и литератури исцрпно и систематично представљање фактографије Обрадовићевог боравак у ова два града није забележено. Постоје појединачни радови који се баве одређеним аспектима тог боравак, на пример, уписом на универзитете¹⁴⁰ или пословном сарадњом са штампаријом Брајткопф и Хертел¹⁴¹. Али је чак и у тим појединачним радовима одређена проблематика осветљена не свеобухватним увидом у комплетну документацију, него најчешће само фрагментарно – као што је случај са фактографијом уписа Обрадовића на Универзитет у Халеу, где се анализира само *Album Academicum* тј. *Матрикуле* док се подаци из *Алфаветског каталога Универзитета* уопште не помињу. Са уписом на Универзитет у Лајпцигу је ситуација још гора, јер поједини истраживачи експлицитно у раду наводе да увид у оригинале нису имали, али их то не спречава да претпостављајући, интерпретирају замишљене чињенице.

Што се садржаја студија на оба универзитета тиче, у досадашњој литератури више је предмет анализе био Обрадовићев боравак на Универзитету у Халеу, него на

¹⁴⁰ Мита Костић, „Српски студенти на универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у 18. столећу“, 19-38; Каталин Хегедиш-Ковачевић, „Доситеј Обрадовић у матрикулама Халског Универзитета“, 367-373; Каталин Хегедиш-Ковачевић, „Студенти са Балкана на универзитетима немачког говорног подручја у 18. веку“, 145-165; Валтер, Хилмар: „Доситеј и Лајпциг“, 355-365.

¹⁴¹ Алојз Шмаус, „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Брајткопф“, 27-41.

Универзитету у Лајпцигу. Углавном се у оквиру ширег контекста анализе Обрадовићеве поетике или истраживања утицаја обрађивао садржај студија на овом Универзитету и то готово искључиво преко општих закључака на основу уџбеника професора Еберхарда, углавном из етике и тек спорадично из натуралне теологије. Нису у литератури ретке ни паушалне оцене и етикетирања Обрадовића као „Волфовца“, којима не претходи прецизнија анализа конкретних примера. Тек увидом у Универзитетске дневнике, Листе предавача, Наставне планове и анализом не само комплетних уџбеника него и других извора који су били коришћени у настави, а што је опет могуће сазнати тек након консултовања поменутих докумената могуће је доћи до потпуније слике и прецизнијих података, а у досадашњим истраживањима се ти извори готово уопште и не помињу.

Услед одсуства комплетног увида, тек након којег може да уследи шира контекстуализација и интерпретација, не изненађују извесни пропусти па чак и погрешни закључци и интерпретације присутне у појединим радовима, о којима ће овде бити речи. Отуда је неопходно да се, иако мислимо да је о Обрадовићу све већ речено, те да су све будуће студије понављања, ипак у овом поглављу пружи један исцрпан систематски преглед фактографских података на основу документације која је нама током истраживања била расположива.

1. ХАЛЕ

1.1. Околности Обрадовићевог доласка у Германију

Димитрије Обрадовић у калуђерству наречен Доситеј у Хале је дошао у јесен 1782. године, а као светски путник велики је комплимент уделио Саксонији, рекавши у „Наравоученију“ уз басну *Дете и срећа* да је то једно од најсигурнијих места за путовање. „У земљама гди нејма добра поретка, ко путује сваки час чека да ће га с кесецијом и с злим човеком несрећа сусрести, а овде, у Саксонији, путуј колико ти драго, дању или ноћју, пешице или на коњу, нит се кога бојиш, нит те се ко боји.“¹⁴²

После путовања по Италији (1779-1780) и Грчкој – боравка на острву Хијосу (пролеће 1780 – пролеће 1781) отпутовао је лађом преко Цариграда и Црног мора до румунског града Јашија. У Молдавији се упознао са Леоном Ђиуком (Leon Gheucă). Боривој Маринковић у кратком тексту о презимену Обрадовићевог пријатеља и мецене

¹⁴² Доситеј Обрадовић, *Басне; Истина и прелест; Пут у један дан*, прир. Миодраг Матицки, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 114. Сви цитати се наводе према овом издању, осим уколико друго издање није посебно назначено.

романског епископа а потом и молдавског митрополита, Леона Ћиуке, наводи да се Обрадовић пошто није имао посебног знака за обележавање гласа „ћ“ користио знацима сличне звучне вредности нпр. ђ, дџ, гџ. Пошто је он редовно писао „Леон Ћиука“ презиме овог епископа он је морао изговарати само „Ћиука“ [...] иако ово презиме Румуни изговарају нешто друкчије – фонетски би се то могло представити у облику „Ђјука“ са меким почетним сугласником и вокалом „и“ који би требало читати слично нашем „ј“.¹⁴³

Доситеј Обрадовић је Леона Ћиуку у *Писму Харалампију* описао на следећи начин: „Над свима обаче вечне славе и похвале достојни љубоучнејши и преизрадњејши господин ЛЕОН ЋИУКА, епископ романски у Молдавији, којег усердије к науци и љубов к отечеству није могуће довољно описати.“¹⁴⁴ Управо тај господин Ћиука који је Доситеју, како сам каже „велики пријатељ био“¹⁴⁵ и са којим је целе зиме 1781. године у Јашију друговао и чим би завршио са држањем лекција синовцима молдавског архиепископа Гаврила Калимахија, Обрадовић би одмах одлазио код Ћиуке и „све прочеје с њим време проводио.“ Толико се тада био са њим зближио да је Обрадовић „на друго пролеће“ тј. 1782. године прешао „с ученици к њему у Роман“, и о томе забележио: „како сам овде оно блажено пролеће и лето провео, описати није ми возможно.“¹⁴⁶ Зарадивши довољно новца да оствари стари сан и пође на школовање у Германију, Обрадовић је одлучио да, кад „полазе трговци за Лајпциг“, пође на пут са њима. Напуштајући Молдавију и посао домаћег учитеља, Обрадовић је добио нови посао и то у Германији, а послодавац му је био Леон Ћиука лично: „Мој добри пријатељ, романски епископ, наложи ми, кад дођем у Саксонију, да примим у моје надзиратељство његова два младића Александра Ћиуку, синовца његова, и Герасима дијакона, које је био пре мене тамо послао.“¹⁴⁷

У духу обичаја школовања и студирања у 18. веку, посебно када су се ђаци и студенти образовали изван свог родног места или отаџбине, ако су материјалне и сталешке прилике породице или старатеља то дозвољавале, препоручљиво је било да буду упућени на неку старију угледну особу која ће се о њима, уз одређену новчану или другу врсту надокнаде, бринути и усмеравати их. Надзор старије особе је био препоручљив, јер су изазови за скретање с пута, како наводи Форстер у *Кратком*

¹⁴³ Боривоје Маринковић, „О презимену ‘романског епископа Ћиуке’“, у: Боривоје Маринковић, *Трагом Достеја*, Службени гласник, Београд, 2008, 252.

¹⁴⁴ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 20.

¹⁴⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 132.

¹⁴⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 132.

¹⁴⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

упутству за будуће студенте Универзитета у Халеу (*Kurze Anweisung für ankommende Studierende auf die Universität Halle*), младе људе вребали на сваком кораку¹⁴⁸. Даље Форстер наводи да је један од кључних основа успешног студирања на овом Универзитету било знање класичних и страних језика и да је „боље на почетку студирања на првој години факултета мање изучавати науке, мање ићи у колегије и слушати предавања, а више времена посветити изучавању савремених језика, него ово последње одложити за крај студија.“¹⁴⁹ У ту сврху се у Халеу могао наћи „учитељ модерних језика који се плаћа месечно за 16 часова 2 р.талира или се језик може учити чак и са малом групом пријатеља, што је знатно повољније.“¹⁵⁰ Када се овом трошку од у просеку 16 талира годишње односно око 30 талира, јер је епископ Ђиука имао два питомца, придодају још и основни трошкови студирања, јасно је да је ангажујући Обрадовића, епископ Ђиука драстично смањио издатке за образовање својих питомаца. Основне трошкове студирања према Форстеровом *Кратком упутству* чинили су: семестарски хонорар за сваког универзитетског професора за часове које је предавао „приватим“ који је у просеку износио од 16 до 20 талира, затим часови јахања (месечно 12 талира), мачевања (месечно 2 талира), плеса (месечно 2 талира), музике (месечно 4 талира) и присуство на концертима (по годишњем кварталу 2 талира). Томе треба придодати трошкове живота за које је требало издвојити минимум 8 талира годишње у најлошијим крчмама, а до 36 талира за смештај у најбољим кућама. Посебно се плаћала употреба кревета од 4 до 8 талира годишње, ако већ студент није поседовао свој кревет, као и додатак за топлу воду, тачније за угаљ којим се грејала вода, што је износило око 4 талира. За одржавање веша и постељине као надокнаду праљама студент је плаћао од 1 до 8 талира по годишњем кварталу, а за храну тј. ручак за целу недељу трошак је износио од 14 гроша у најлошијим крчмама, а 1 талир у најбољим кућама. Студент је још морао издвојити новац за вечеру, фризуру тј. перикара, кројача и обућара.

Поред овако високих трошкова живота, било је пожељно штедети где год је могуће, поготово ако су студенти долазили из економски сиромашнијих средина. Са ангажманом Доситеја Обрадовића, који је у том тренутку поред свог матерњег језика говорио скоро као матерњи и језик Ђиукиних питомаца тј. румунски, а поред тога још

¹⁴⁸ Johann Christian Förster, *Kurze Anweisung für ankommende Studierende auf die Universität Halle*, bey Johann Christian Hendel, Halle, 1781, 13-14.

¹⁴⁹ Johann Christian Förster, наведено дело, 26.

¹⁵⁰ Johann Christian Förster, наведено дело, 27.

и немачки, француски, италијански и грчки, и владао класичним језцима – старословенским, латинским и старогрчким, и који је такође већ био стекао одређено искуство као надзорник студената претходних година пратећи синовце митрополита Карловачке митрополије, Вићентија Јовановића Видака, за време њихових студија на лицејима у Модри и Пожуну, епископ Ђиука је својим питомцима обезбедио: 1. наставника класичних и страних језика; 2. наставника који ће им помагати при усвајању градива из основних предмета богословских студија, јер је Доситеј кроз монашки живот у манастиру, проповедничка искуства у Далмацији, образовање на грчким острвима и у Смирни стекао довољно образовања да би почетницима на том путу могао бити од помоћи; 3. наставника који ће им помагати при усвајању градива из општих предмета какви су реторика, тумачење књижевних и философских текстова, а што је он претходно у Модри и Братислави свакако био и сам савладао; и 4. најзад моралног учитеља и особу од угледа која ће својим врлинама црквеног лица давати пример младићима да не скрену на погрешан пут. Можда још важнији епископов разлог за ангажовање баш Доситеја Обрадовића, а не плаћање неког приватног учитеља из Халеа, могао је бити и тај јер је Доситеј, као припадник исте вероисповести, боље могао пазити на његове младе питомце у једној иако хришћанској, ипак иноверној средини.

Дакле, уместо издвајања хонорара за наставнике бар три страна и два класична језика, за наставника општих предмета и за симболичну материјалну надокнаду „моралном учитељу“ Леон Ђиука је са ангажовањем Обрадовића добио све то у оквиру једне цене, те отуда не изненађује чињеница да га је, на крају службе када му је питомце послао кући а он из Лајпцига пошао у Француску и Енглеску, обдарио са врећом од 35 дуката. „Мојега благороднога и љубимога романскога епископа већ сам о мојем намеренију предуведомо био. Он ми пише да његове питомце с трговци отпратим у Молдавију, и мени на дар пошље 35 дуката. Триста у друго време не би ме тако обрадовали како су ме ови сад.“¹⁵¹ Поред тога што ће у лајпцишком опусу изградити лик романског епископа Леона Ђиуке као фигуру за узор свим верницима православних цркава, као посебан израз захвалности Обрадовић је њему посветио превод проповеди Георгија Јоакима Цоликофера *Ко ни у једној речи не согрешава, тај је савршен човек*, а који је предао штампарији Брајткопоф, непосредно пред свој одлазак у Француску.

¹⁵¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 134.

Отуда при анализи Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу увек треба приступати са овим предзнањем и имати на уму две основне сврхе његовог бављења у тим градовима: 1. сам је, како каже, био студент Универзитета у Халеу; али је истовремено био и 2. професор младим епископовим питомцима и ђацима *Педагогијума* и касније студентима теологије на Универзитету. Свакодневни контакт са њима и њихово подучавање Обрадовићу је сигурно искуствено помогло и при писању и завршном обликовању његовог лајпцишког опуса који је у првом реду и био намењен „јуности српској“, а који се одмах по објављивању делимично превео и на румунски и грчки. У том кључу свакако треба разумети и чињеницу да је у оквиру лајпцишког опуса објављен један уџбеник из етике тј. *Совјети здраваго разума* и збирка *Басана* као илустративних поучитељних примера, које је могао за обучавање у страним језицима и усмеравање младића користити и у својој наставној пракси.

1.2. Универзитет у Халеу (Friedrichs-Universität Halle)

Између аутобиографских исказа у другом делу *аутобиографије* поводом студија на Универзитету у Халеу и сачуваних универзитетских докумената који сведоче о Обрадовићевом упису и студирању у том граду постоје извесне неподударности. Отуда је неопходно пре него што се приступи интерпретацији података из *Матрикула* и *Алфаветског каталога Универзитета* у Халеу као и конкретних цитата из Обрадовићеве аутобиографије представити сажето основне информације о Универзитету у Халеу и принципима студирања и то на основу званичних докумената који су били важећи у време Обрадовићевог боравка у Халеу.

Универзитет у Халеу „Friedrichs-Universität“ тзв. Friedrichana основан је 1694. године на подстицај бранденбуршког кнеза Фридриха Трећег и врло брзо је деловањем појединих професора постао познат као центар просветитељства на целом немачком говорном подручју¹⁵². Универзитет у Халеу је стекао значај услед чињенице да су се предавања на овом Универзитету одвијала на матерњем језику студената тј. на немачком језику. Тај принцип је у Халеу уведен као први на целом немачком говорном подручју, захваљујући иницијативи једног од оснивача Универзитета у Халеу, професора права Кристијана Томазијуса. Он је напустио Универзитет у Лајпцигу, где

¹⁵² Georg Mende, „Die Universität Halle als Zentrum der deutschen Aufklärung“, у: Leo Stern (Hg.), *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Band II, Halle 1694-1811, Halle-Wittenberg, 1952, 1-11; Günter Mühlpfordt, „Halle-Leipziger Aufklärung – Kern der mitteldeutschen Aufklärung. Führungskraft der Deutschen Aufklärung, Paradigma in Europa. (Zu ersten und zweiten Blüte der Universität Halle)“, у: *Aufklärung und Erneuerung*, 46-55.

је претходно предавао и где је таква пракса била забрањена, јер су се предавања одвијала искључиво на латинском¹⁵³ и где је „све до дубоко у 19. век латински остао општи званични језик наставе.“¹⁵⁴ Одвијање наставе на латинском језику било је од предности посебно за стране студенте. У другој половини 18. века, када су се и на Универзитету у Лајпцигу, поједина предавања држала на немачком језику, забележено је да су се „руски студенти жалили да не разумеју колегије на немачком језику.“¹⁵⁵ Један Француз који је похађао различита предавања како би усавршавао своје знање немачког језика је „био изузетно разочаран“ јер „лајпцишки професори говоре немачки горе него тамошњи трговци.“¹⁵⁶

Иако је латински као *lingua franca* имао својих предности, ипак је са импулсима реформације употреба матерњих језика у образовне и друге институционалне сврхе представљала једну од основних одлика просветитељства. Управо о тој теми је важно предавање одржао Јохан Август Еберхард „*О обележјима просвећености нације*“, чије је основне ставове Обрадовић прихватио и укључио у манифест своје просветитељске делатности – *Писмо Харалампију*. Отуда је та чињеница о образовању на *језику учених* на Универзитету у Лајпцигу односно на *народном језику* на Универзитету у Халеу искуствено могла бити од пресудног значаја за обликовање главне Обрадовићеве просветитељске идеје – *неопходност писања и образовања на народном језику*.

У контексту полиглотијазма – који се огледао у чињеници да су се на Универзитету предавања одвијала или на немачком или у комбинацији са латинским језиком, а да су на предавањима присуствовали студенти који су били говорници различитих матерњих језика, постаје јасно од каквог значаја је за Обрадовића било његово познавање у том тренутку седам језика. Његова полиглотска обдареност је посебно дошла до изражаја услед званичног инсистирања на доброј лингвистичкој припремљености пре уписа на Универзитет, коју је као један од основних услова успешног студирања истакао Јохан Кристијан Форстер у поменутом *Кратком упутству за нове студенте Универзитета у Халеу*. Један део пријемног испита се састојао управо из провере знања класичних и страних језика, најчешће француског.

Форстер је написао овај приручник како би студенти који тек ступе на Универзитет у Халеу лакше превазишли потешкоће, које може имати свако ко се нађе

¹⁵³ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, *Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009*. Band 1: *Spätes Mittelalter und Frühe Neuzeit 1409–1830/31*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2009, 672-673.

¹⁵⁴ Jonas Flöter, *Leipziger Universitätsgeschichte(n). 600 Jahre Alma Mater Lipsiensis*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2009, 78.

¹⁵⁵ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 673.

¹⁵⁶ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 673.

у новој ситуацији. Да би се те потешкоће лакше савладале, потребно је да сваки студент пре доласка на Универзитет буде упознат са датим околностима, и зато треба да „при доласку на Универзитет добије једну књижицу која ће га обавестити о свим неопходним стварима у погледу економије, реда и правила на Универзитету и дати му савете о академској марљивости.“¹⁵⁷ Ако је икако могуће, пожељно је да се и пре доласка на Универзитет будући студент упозна са целокупним научним системом и прегледом предмета који се ту предају. У ту сврху је највише административно тело Пруских универзитета издало наредбу још 1771. године да се напише кратко упутство за нове студенте који долазе у Хале, како би се лакше определили за одређени факултет и предмете студија.¹⁵⁸ Доситеј Обрадовић по свему судећи није имао тај приручник пре доласка у Хале и добио га је вероватно после самог уписа у *Матрикуле*, јер би иначе сигурно другачије тј. прецизније попунио рубрику која се односила на област студирања.

Наиме, Форстер објашњава да су се на Универзитету у оквиру три факултета могле студирати теологија, медицина и право, а да су се предмети четвртог тј. философског факултета због општог карактера и применљивости у свим осталим наукама тзв. *artes liberales*¹⁵⁹ бирали углавном на првој или другој години студија. Као основни или припремни предмети они су се комбиновали са предметима главног студијског правца тј. једног од три преостала факултета који је студент при упису одабрао као главни. Сходно тој чињеници „Философски факултет у Халеу у току 18. века са својих 90 чланова био је најбројнији и најјачи факултет у поређењу са 57 правника, 32 теолога и 40 медицинара.“¹⁶⁰

Овакав принцип поделе Универзитета на Теолошки, Правни, Медицински и Философски факултет и могућност комбиновања општих предмета била је уобичајена за оно време, и вероватно је новоосновани Универзитет у Халеу преузео ту стурктуру од старијих универзитета, на пример од Универзитета у Лајпцигу. Међутим, за разлику од тих универзитета где су се предавања одвијала на латинском, Универзитет у Халеу је као иновацију увео поменута предавања на *матерњем језику* већине студената тј. немачком.

¹⁵⁷ Johann Christian Förster, наведено дело, 5.

¹⁵⁸ Johann Christian Förster, наведено дело, 39-40.

¹⁵⁹ Johann Christian Förster, *Übersicht der Geschichte der Universität zu Halle in ihrem ersten Jahrhundert*, Hallescher Verlag, Halle, 1998, 365.

¹⁶⁰ Johann Christian Förster, наведено дело, 364.

Иако можда није био упознат са организацијом Универзитета и принципима студирања, Обрадовић је свакако задовољавао главни услов за упис и један од кључних основа за успешне студије, а које већина студената приспелих из разних крајева, како Форстер наводи, није поседовала. „Добро знање класичних језика је заиста велика предност за студирање на Универзитету [...] штета због одсуства одређених школских знања је изузетно велика. Отуда неки академци који доста у тим знањима заостају или је њихов боравак на Универзитету временски јако ограничен, не могу довољно надокнадити изгубљено и теже им пада савладавање академских вештина, јер морају радити са изворима које добро не разумеју. Из овога се види да се одређени поредак увек мора поштовати, да се степеници знања не смеју заобилазити и да се сви елементи образовања морају проћи. И да не треба журити на универзитет док се основно не савлада.“¹⁶¹ Познавање страних језика и савладане основе из општих наука које је изучавао на грчким острвима, у Смирни, Модри и Пожуну, пружило је Обрадовићу извесну предност у студирању, тако да је могао прескочити те почетне предмете на Универзитету у Халеу.

Знање страних језика је било од највећег значаја управо на факултету на који се Обрадовић и уписао – на Философском, јер је изучавање философије подразумевало упознавање са делима свих великих философа, а не само са философима једне нације. За ту врсту студија неопходно је било познавати многе језике како би се студент могао упознати са што више извора. „Да се не би ропски повезао са системом свог учитеља, он мора најбоље философе свих нација читати и за ту сврху добро владати страним језицима – посебно латинским, грчким, француским и енглеским – најмање једним од њих. Ако је он у школама достигао добру вештину у хуманиори, онда ће му бити лакше да учи философију. Дobar природни геније надомешта често ту ману. Он мора покушати да надокнади оно што је пропустио кроз учење филологије најмање једног или другог језика, настојећи у великој мери да их савршено савлада.“¹⁶² Отуда се добро *владање страним језицима* може разумети као *предуслов* за развијање и *критичког мишљења*.

Студирање на Универзитету у Халеу трајало је у просеку две или три године, односно до шест семестара, а саветовано је да студенти предмете са Философског факултета као припремне предмете за студије другог факултета који су одабрали као главни, студирају у почетној фази студија. „Онај ко студира само философију или као

¹⁶¹ Johann Christian Förster, *Kurze Anweisung für ankommende Studierende auf die Universität Halle*, 6-8.

¹⁶² Johann Christian Forster, наведено дело, 99-100.

главни предмет, он је учи ради многих корисних и важних ствари које се у њој истражују. Јер она садржи појмове и основе, који се могу користити за објашњење и доказивање у свим другим областима учености, тако да је може учити сваки студент као помоћну науку. Отуда је саветовати да сваки студент што пре то боље слуша најузвишеније колегије философије, пре свега оне које су његовој главној науци од предности. Он од тога има барем предности да теологију или неку другу главну науку што лакше и брже схвати. Ко на универзитетима философију студира, мора пре свега имати намеру да достигне ту способност у размишљању, која је самерена природи суштинске философије. Права философија је сама по себи спремна мислити без предрасуда и зависности и истраживати природу ствари.¹⁶³

Философски факултет чинили су следећи одељци: философија, математика, економске науке, лепе науке и уметности, политичка историја и филологија.¹⁶⁴ Један

¹⁶³ Johann Christian Forster, наведено дело, 98-99.

¹⁶⁴ Према Форстеровом делу *Кратко унутство* то су: А: Теоријска философија са предметима 1. логика, 2. метафизика и физика; Б: пркатична философија са предметима 1. морална философија тј. *Philosophia practica Universalis*, 2. *Ius naturae*, 3. Етика *Ethica philosophica*, 4. *Ius sociale*, 5. *Politica Privata* и 6. *Politica Publica* као учење о држави; и Ц споредни философски предмети 1. *Encyclopaedia philosophica* као увод у општу философију, 2. *Historia philosophica* историја философије која је обухватала историје познатих философа и 3. *Historia naturalis* која је обухватала историју природе – биљног и животињског света, минералологију и рударство.

Затим II математика сачињена од главних предмета: 1. *Mathesis pura, inferior* (аритметика, геометрија и тригонометрија) као основа свим осталим математичким дисциплинама; 2. *Mathesis pura superior* (алгебра и тригонометрија) и 3. примењена математика *Mathesis adplicata* која има двоструку употребу у: а) механици, статистици, хидраулици, оптици, грађевини, астрономији, географији, хронологији и гномици, и б) у унапређењу уметности код савладавања перспективе у сликарству, архитектури и бродоградњи. Споредне гране математике биле су 1. *Encyclopaedia Mathematica* која је пружала општи увод за почетнике, и 2. *Historia critica a) Matheosos und scientiarium mathematicarum*; б) *Mathematicorum*, ц) *Librogrum mathematicorum*.

III Економске науке које су чиниле следећи предмети: 1. енциклопедија економије – која је пружала општи увод; 2. пољопривреда која се бавила обрађивањем њива и башти, 3. дрвоградња која се бавила економским зградама; 4. градска економија која се бавила занатима и ручним радиностима, уметничким рукотворинама, трговином, фабрикама и мануфактуром. 5. полиција где се показује како се унутрашње и спољашње знање о држави у један такав поредак организује; 6. Порез.

IV Лепе науке и уметности које се нису могле савладати без основних знања из философије, филологије и математике, а састојале су се од следећих предмета: 1. естетике, 2. реторике, 3. поетике, 4. стилистике као општих правила лепог писања – *Ars cultioris Stili*, 5. критичког читања, 6. археологије, 7. проучавања грчких и римских антиквитета, 8. критичке историје свих лепих уметности и наука, 9. енциклопедије свих лепих наука.

V Политичка историја која се састојала из 1. *Historia universalis* која се бавила општом историјом, 2. правна историја немачког и римског права, 3. историја осталих држава, 4. статистика која је описивала реална географска и политичка стања једне државе. Без те науке нико није могао добити државну службу, 5. политичка историја пруских држава, 6. статистика пруских држава и 7. историја 18. века. Поред ових предмета кроз политичку историју су се унапређивала знања и из генеалогije, хронологије, географије, хералдике, нумизматике, дипломатије, историјских списа, историје цркве.

VI Филологија се састојала од предмета 1. *Philologia universalis* – Која се бавила природом савршености језика, 2. граматика, 3. *Critica philologica linguae* – један језик се мора посматрати у контексту у којем је он код класичних песника коришћен и морају се грешке означити, 4. *Ars cultioris stili*, 5. *Lexicographia* и 6. *philologia sacra*, намењена студентима теологије која је подразумевала

професор је предавао групу предмета, који су се изучавали на различитим степенима студија у оквиру једног факултета, а посебно је имао предност за предавање одређених предмета уколико је сам већ био написао уџбенике или монографије за дате области¹⁶⁵. Овакав наставни приступ који је обухватао истовремено неколико дисциплина, подразумевао је велико ерудитско образовање самог професора тј. изискивао је професоре образоване по узору на ренесансне и хуманистичке полихисторе. У тренутку Обрадовићевих студија на Филозофском факултету највећи број предмета је предавао професор Јохан Август Еберхард.

Према Обрадовићевом исказу у аутобиографији „пођем слушати философију, естетику и натуралну теологију“¹⁶⁶ и на основу наставног распореда Универзитета у Халеу могуће је закључити да је он у зимском семестру 1782/83 код професора Еберхарда слушао не само предмете намењене првој години студија и студентима почетницима него *све предмете* које је он предавао. Професор Еберхард је на првој години предавао 1. философију, логику, естетику и метафизику; на другој години философију; а на трећој години философију, етику и политику. Овако детаљно представљање организације студирања на Универзитету у Халеу је важно, јер је највероватније по том принципу неколико деценија касније Обрадовић организовао и Богословију коју је основао у Београду, па чак и неке предмете у Великој школи, а што се врло лако може утврдити уколико се наставни програми ове две српске високошколске образовне институције упореде са факултетским програмима и организацијом Универзитета у Халеу.

Други важан детаљ у вези са организацијом студија на Универзитету у Халеу на који и Обрадовић у опису атмосфере у студентском граду експлицитно упућује, када каже у аутобиографији да студенти на Универзитету у Халеу „непрестано из једнога у други колегиум трче“¹⁶⁷, био је да су професори предавања држали јавно тј. „publicum” или приватно „privatum”. Јавна предавања за веће групе студената држана су углавном у амфитеатру и згради Универзитета која је била на главном тргу у Халеу. Зграда Универзитета у Халеу тзв. „Das Waagehaus“¹⁶⁸ налазила се поред градске куће на тргу. У овој згради су се одржавале само свечане манифестације, као што су избори ректора,

изучавање хебрејске и грчке филологије, али и критичко-филолошко читање светих списа на овим језицима.

¹⁶⁵ Wilhelm Schrader, *Geschichte der Friedrich-Universität zu Halle*, Erster Teil, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1894, 412.

¹⁶⁶ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 133.

¹⁶⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

¹⁶⁸ Видети прилог бр. 1 и 2 у поглављу „Прилози“.

докторске промоције, и одређена главна тзв. „јавна“ предавања, док су се појединачна тзв. „приватна“ предавања одржавала у кућама професора. У овој згради се налазила и универзитетска библиотека. За јавна предавања студенти нису плаћали додатни хонорар сем износа плаћеног при упису.

Приватна „privatim“ предавања су била намењена мањим групама студената (некада чак и до 50 у групи!) и за њих су студенти плаћали додатни прописани хонорар сваком професору који је износио за једно полугодиште од 16 до 20 талира.¹⁶⁹ Професорима је од стране управе Универзитета такође саветовано, као и при упису на Универзитет, да не буду похлепни и да умање таксу или сасвим ослободе од плаћања сиромашне студенте, који нису имали материјалних могућности али су били врло талентовани. Та приватна предавања су се обично одржавала у кућама професора од којих су неке богатије уместо у салонима и собама за пријеме имале посебно у ту сврху направљене мале амфитеатре.¹⁷⁰ Обично су куће професора, као угледних грађана, биле на најбољим локацијама у граду а најчешће у непосредној близини главног трга и зграде Универзитета, као што је случај са кућом професора Еберхарда који је живео у улици Брудер штресе бр. X¹⁷¹, тако да су студенти за кратко време могли одлазити са једног предавања на друго, о чему сведочи и запис у дневнику једног Обрадовићевог колеге. „Пошто ми је рекао да је моје ново пребивалиште сасвим у реду, отишао сам одмах тамо са двојицом пријатеља. Соба је била пространа и светла. Кибицфенстер пружа поглед на три улице, а наспрам предње стране се протеже Брудер штресе, у којој је Еберхардова кућа. Удаљеност од ње је отуда безначајна.“¹⁷²

Захваљујући дневнику Обрадовићевог колеге из Цириха који се на Универзитет у Халеу уписао готово истовремено са њим, данас имамо прилику да знамо како су изгледала не само студентска него и окупљања интелектуалаца у кући професора Еберхарда. Као дневничку белешку за 1. октобар, Обрадовићев колега је у склопу описа испита пред иматрикулацију, који је полагао са још једним колегом, описао и одлазак у куће појединих професора међу којима је била описана и посета Еберхарду. Наиме, приликом тих посета пријемни испит се састојао у томе што су професори

¹⁶⁹ Johann Christian Forster, наведено дело, 28-29.

¹⁷⁰ Видети прилог бр. 4 у поглављу „Прилози“.

¹⁷¹ Видети прилог бр. 7, 8 и 9 у поглављу „Прилози“.

¹⁷² Werner Piechocki (Hg.), *Halle, alte Musenstadt...Streifzüge durch die Geschichte einer Universität*, Mitteldeutscher Verlag im Zusammenwirken mit dem Kulturministerium des Landes Sachsen-Anhalt, 1994, 55. „Da man mir sagte, mein neues Logis seye völlig in Ordnung, so ginge ich sogleich mit meinen beyden Freunden dahin. Das Zimmer ist geräumig und heiter; der Erker hat die Ansicht auf 3 Straßen und macht Face gegen der Länge der Brüderstraße in welcher Hrn. Eberhards Haus ist; Die Entfernung von demselben ist daher unbedeutlich.“

испитивали студенте из своје области и давали им најчешће да преведу одређене текстове са латинског. Како је Еберхард предавао неколико предмета које су студенти слушали на почетку студија, логично је било што је он био један од професора Универзитета у Халеу одговорних за пријемни испит, који је проверавао знање нових студената. Доситејев колега Швајцарац живописно описује сцену из Еберхардове куће, код којег се у том тренутку било окупило учено друштво сачињено од професора са Универзитета и интелектуалаца из околине Халеа. Тим дневничким записом сачувана је успомена на дијалог вођен између господина каноника Глајма из Еберхардовог родног Халберштата, а који се ту задесио на пропутовању, затим професора Мекела, професора Шпренглера и професора Форстера који је водио главну реч, хвалисајући се о својим прекоокеанским путовањима у експедицији са капетаном Куком¹⁷³, а који је наредне године држао и предмет о уметности путовања на Универзитету у Халеу.

На ову епизоду о чувеном Форстеру из дневника Обрадовићевог колеге неодољиво подсећа „Наравоученије“ уз басну *Човек велеречив* о путницима хвалисавцима у којој Обрадовић зправо доноси „Есопову басну и њену латинску парафразу“¹⁷⁴, познату по изреци – *Hic Rhodus, hic salta!* Посебно је занимљиво што Обрадовић овде говори из сопствене перспективе светског путника, дакле онога који би се могао хвалисати, али то ипак не чини, као што је у описаној сцени чинио професор Форстер: „Ништа ти није ружније него кад ко, или беспослен или ако ће и с послом што му драго, нашпацира се по свету (*каоно ти наше преподобије*), па кад се врати, а он хоће да загуши људе казујући и шта јесте и шта није. Велеречив и велехваљив брат ако из Баната до Пеште оде, кад се врати, тешко оном на кога нападне! Нек сам гледа како ће га се курталисати. Заисто (без хвале), ја по вишој части волим више слушати него говорити.“¹⁷⁵

Поред оваквих окупљања код Еберхарда у сврху наставе, у његовој кући се повремено састајао интелектуално-уметнички кружок понедељком, који је у Халеу

¹⁷³[Aus dem Reisetagebuch eines jungen Zürichers in den Jahren 1782-1784] у: Werner Piechocki, *Halle, alte Musenstadt*, 55-56. „Das Nachteßen bei Eberhard war heute in Absicht auf die Gesellschaft, die sich da einfand, sehr interessant; denn diese bestand aus: Hrn. Canonicus Gleim (: der eine kleine Lustreise gemacht hatte, und ist wieder hier durch nach Hause gieng:) – Hrn. Prof. Forster, seinem Tochtermann Hr. Prof. Sprengel, und Hrn. Prof. Meckel. – Da war der Dichter, der Weltumsegler, der Geschichtsschreiber, der Mediziner, und der Philosoph beym freundschaftlichen Male vereint. [...] Forster wollte beynahe immer das Wort haben, und unterhielt die Gesellschaft mit Anekdoten von allen Arten, deren er eine ungeheure Menge in seiner Gewalt hat; in den meisten erscheint er selbst als Hauptperson. Denn von seinem lieben Ich spricht er ungemein gerne. [...] Bey den Studenten ist er gar nicht beliebt, und mußte schon viele Beleidigungen von ihnen erdulden. – Auch seine Collegen mögen ihn nicht wegen seinem prahlerischen und trotzigen Charakter, und seinen hinterlistigen Klatschereyen.“

¹⁷⁴ Миодраг В. Стојановић, *Доситеј и антика*, 110.

¹⁷⁵ Доситеј Обрадовић, *Басне*, 82. Истакла Д. Г.

представљао својеврсни пандан берлинском Друштву средом из којег је потекао чувени *Берлински месечник* (*Berlinische Monatschrift*). У *Посмртном говору* који је написао берлински издавач Фридрих Николај (Friedrich Nicolai) поводом смрти свог пријатеља Еберхарда, његову личност је описао Лабријеровим цитатом. „На њега се може применити оно што Лабријер каже: ‘Узвишеност душе се храни и снажи навиком да се испуњава великим и племенитим осећајима. Није могуће да један дух, који само по прабини пузи и бави се ситницама свакодневног живота, изнедри нешто велико и потомства достојно. Узвишеност је истовремено тон, који једна велика душа производи! Толико је дружељубив био Еберхард, да је давао предност сваком друштву у односу на миран кућевни живот.’ Био је срећан да се могао похвалити, да је такође и у својој кући радо примао посете.“¹⁷⁶ У вези са личним цртама Еберхардовога карактера стоје његове премисе из уџбеника естетике о социјализацији као најбољем виду развијања укуса и усвајања мерила о лепом, којих се дотакао и у свом предавању *О облежјима просвећености нације*. Имајући у виду да се описана сцена из студентског дневника вероватно одвијала у соби за пријеме у којој је често горео камин, ови естетички судови су у вези и са Еберхардовим ставовима о *социјалној функцији камина*, како је представио важност овог кутка у кући у неколико епизода свог романа *Аминтор*.

Даље у дневнику код датума 17. новембар Обрадовићев колега резимира први месец студија на Универзитету и наводи опис предавања код професора Еберхарда на којима је сигурно био присутан и Обрадовић. „Од 9 сати изјутра до 5 сати увече испуњен ми је сваки сат, са јединим изузетком паузе за ручак. [...] Од 9 до 10 сати посећујем Колегијум из метафизике код господина Еберхарда, у којем он толико слушалаца има, барем на првим предавањима овог полугодишта, да је могуће да је њихов број близу 400. Без даљег су његови колегијуми толико поучни и одају оштар разум; његово предавање је изнад свега разумљиво и јасно и такође и најапстрактније материје он зна разумљивим да учини. [...] Од 3 до 4 сам у Колегијуму естетике код Еберхарда. [...] Сваких 14 дана средом се окупља приватно музичко друштво које кружи у три куће, међу којима је и Еберхардова. Увек је позвано много људи. На крају

¹⁷⁶ Friedrich Nicolai, „Johann August Eberhard, als Mensch und als Bürger“, у рубрици „Erinnerung an Verstorbene.“, у: *Hallisches patriotisches Wochenblatt*, 18. 3. 1809.

музицирања се послужи хладно јело, после чега се свако забавља како може све до поноћи.¹⁷⁷

Због структуре Универзитета и принципа комбинованог студирања, било је у *Кратком упутству* саветовано да се сваки студент у просеку определи за четири колегије које ће слушати у току те године, а свака колегија се одржавала са по два часа дневно. Из Обрадовићевог исказа у аутобиографији се такође види да је одабиром три предмета – философије, естетике и натуралне теологије, он заправо поштовао саветовано правило из Форстеровог приручника. Ако се имају на уму претходно описане чињенице – број студената као и вид организације студија – држање предавања јавно и приватно, као и принцип комбиновања – Обрадовићев опис универзитетског живота у Халеу постаје много јаснији и садржајнији: „Сматрајући у овом муса и сваки[х] божествени[х] наука седалишту како се више од хиљаде млади[х] људи уче, како непрестано из једнога у други колегиум трче, како се сва прекрасна и благородна душевна способствија размршавају, просвештавају и у многообразним знанијам разширавају и распростиру.“¹⁷⁸

У прилог комплетном тумачењу чињеница овог Обрадовићевог описа Универзитета у Халеу треба само још додати да је Хале због репутације Универзитета и квалитета професора пронео надимак „град муза“ у којем су се студенти од милоште називали „синовима муза“ и као такав је у литературу ушао као „топос познатог Универзитета.“¹⁷⁹ Управо тим квалитетом је представљао главног ривала Универзитету у Лајпцигу који је уживао глас „малог Париза“ због забаве и других споредних могућности студентског живота, а што је, као и у Паризу, довело до увођења ноћног осветљења међу првим градовима у тадашњој Европи.

Коментаришући исти овај цитат из Обрадовићеве аутобиографије, Хилмар Валтер је погрешно интерпретирао основно значење које је Обрадовић написао у вези

¹⁷⁷[Aus dem Reisetagebuch eines jungen Zürichers in den Jahren 1782-1784] у: Werner Piechocki, *Halle, alte Musenstadt*, 56-57. „Von früh 9 Uhr bis Abends 5 sind alle meine Stunden besetzt: nur die einzige Eßstunde ausgenommen. [...] Von 9-10 besuche ich Hrn. Eberhards Metaphysisches Collegium: worin es sehr viele Zuhörer hat, wenigstens in den ersten Vorlesungen dieses halben Jahrs mögen ihrer gewiß nahe an 400 gewesen seyn. – Ohne anders sind seine Collegia sehr lehrreich, und verrathen einen scharfen Verstand; sein Vortrag ist überaus deutlich und einleuchtend; auch die abstraktesten Materien weiß er faßlich zu machen. [...] Die von 3-4 dem Aesthetischen Collegio bey Eberhard [...] Alle 14 Tage, Mittwochs, versammelt sich eine Privat-Musik-Gesellschaft die unter 3 Häusern umgeht, worunter auch das Eberhardsche ist. – Allemal werden noch ziemlich viele Leute dazu eingeladen. Ein kalter Tisch ist das Ende der Musik; und nachher amüsiert oder ennusirt sich jeder wie er kann, bis um Mitternacht.“

¹⁷⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

¹⁷⁹ Hans-Joachim Kertscher, „Nachrichten,... von Halle aus über Halle. Reiseberichte aus Halle im ausgehenden 18. Jahrhundert“, у: *Aufklärung und Erneuerung*, Verlag Werner Dausie, Halle, 1994, 68. Werner Piechocki, *Halle, alte Musenstadt*, 54-55.

са Универзитетом у Халеу. Под „трчањем из једне у другу колегију“ Хилмар подразумева да је поред Универзитета у Халеу Обрадовић одлазио *истовремено!* и на Универзитет у Лајпцигу, иако Обрадовић то експлицитно не помиње. Овај пропуст је настао јер Хилмар није узео у обзир чињеницу о предавањима држаним у различитим колегијама јавно или приватно, те је погрешно закључио да „множина места указује на то да се не ради само о Халеу. Текст је написан у Лајпцигу. И што се тиче образовања и науке, Лајпциг је имао нешто да му пружи.“¹⁸⁰ Као аргументе у прилог својој хипотези Хилмар Валтер наводи податке из хронике града Лајпцига, о томе којих је све образовних институција у том граду било. Чак и при том попису, помињући само библиотеке и школе као нпр. Школа св. Томе и Школе св. Николе, Хилмар наводи институције које су потпуно ирелевантне за Обрадовићево образовање у Лајпцигу, јер је позната чињеница да се он званично образовао само на Универзитету.

Отуда се облик множине и опис многих колегија у чувеном цитату из аутобиографије према нашем мишљењу због структуре Универзитета у Халеу и начина одвијања наставе заиста и односи само на „седиште муза“ тј. на Универзитет у Халеу, како Обрадовић и наводи.

Иста пракса јавних и приватних предавања постојала је и на Универзитету у Лајпцигу, с тим што је из објективних разлога у току зимског семестра било више приватних предавања него у току летњег, јер се слушаонице у зградама које су припадале Универзитету нису грејале, а и осветљење у послеподневним часовима је било недовољно, те су се студенти окупљали у кућама професора у којима је било топло и где је светлост свећа или уљаних лампи давала посебан тон просветитељским конверзацијама између професора и студената. У том духу се може замислити и описана ситуација из Еберхардове куће. Неретко, студенти су и пре почетка приватних предавања одлазили код својих професора, не би ли искористили време за прелиставање књига из њихових библиотека. Управо за ту врсту трошкова – грејања и набављања свећа, професори су користили део новца који су примали од студентских такси за предавања одржана *privatim*.¹⁸¹

¹⁸⁰ Хилмар Валтер, „Доситеј и Лајпциг“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и Европа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 83.

¹⁸¹ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, *Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009*, 637-640; 675-678.

1.3. Матрикуле Универзитета у Халеу (*Album Academicum Academiae Friderecianaе*) и Алфаветски каталог Универзитета у Халеу

У јесен 1782. године Доситеј је допутовао преко Шлезеије и Бреславе у Лајпциг са неколико влашких трговаца који су дошли на лајпцишки сајам тзв. „Михаелисмесе“ (Michaeliss messe). Управо у то време су се приводеле крају ферије на Универзитету у Халеу¹⁸². Обрадовић је из Лајпцига отишао у Хале, прихватио епископове питомце који су се тамо образовали, и сам се уписао у *Album Academicum* тј. Матрикуле Универзитета у Халеу 17. октобра 1782. године.

Спрам датума уписа, могуће је претпоставити да је Обрадовић у Хале најраније могао стићи око 10. октобра, јер је на Универзитету било прописано да се нови студент најкасније у року од осам дана од свог доласка у Хале мора пријавити ректору и завести у универзитетске Матрикуле. Уколико то не би учинио, морао би платити казну и дуплу уписну таксу.¹⁸³ Ово би значило да се Обрадовић није много задржавао у Лајпцигу, јер Алојз Шмаус претпоставља да је он са трговцима стигао у Лајпциг „у првој недељи октобра 1782“. Пошто је „јесењи сајам почињао тада, бар званично 6. октобра. Али већ и недеља пре тога тзв. Böttcherwoche (бачварска недеља) привлачила је обично велики број страних трговаца“ и „почињала је на дан св. Михаила (29. септембра). Вероватно да трговци који су предузели тако далеки пут као Доситејеви сапутници, не би пропустили бар прави почетак сајма, ради кога су и кренули на пут, тј. 6 октобар.“¹⁸⁴

Обрадовићево име је у *Матрикулама* уписано у табели под редним бројем 92.¹⁸⁵ Нумерација уписа студената почињала је изнова од броја један са избором новог проректора, а проректор је истовремено био један од универзитетских професора. У години у којој се Обрадовић уписао на Универзитет у Халеу одиграла се смена проректора, и уместо професора теологије Ј. Августа Несфелта (J. Augusta Noesfelta) који руководио Универзитетом од 12. 7. 1781. до 12. 7. 1782. на чело Универзитета је постављен професор правног факултета Јохан Кристијан Волтер (Joannes Christianus Woltaer), који је ту функцију вршио од 12. 7. 1782. до 8. 7. 1783. године, а пре тога је био „омиљени професор студената.“¹⁸⁶ За време мандата проректора Несфелта у

¹⁸² Wilhelm Schrader, *Geschichte der Friedrich-Universität zu Halle*, 585.

¹⁸³ Johann Christian Forster, *Kurze Anweisung für ankommende Studierende auf die Universität Halle*, 22; 24.

¹⁸⁴ Алојз Шмаус, „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Бреиткопф“, у: *Прилози за књижевност, језик историју и фолклор*, Београд, св.1-2, 1934, 27-41, 27.

¹⁸⁵ Видети прилог бр. ? у поглављу „Прилози“.

¹⁸⁶ Wilhelm Schrader, наведено дело, 397.

Матрикуле је уписано 476 студената, а за време мандата проректора Волтера 428 студената, при чему је први студент за време његовог мандата уписан 22. 7. 1782. године. У години Обрадовићевог уписа заведено је укупно 309 студената, од којих је било 145 нових студената уписаних у зимском семестру код проректора Волтера. Када се овој статистици придода и број претходно уписаних студената који су у том тренутку студирали на вишим годинама, произлази закључак да је за време Обрадовићевог боравка у Халеу на Универзитету студирало око 1000 студената, што сведочи о репутацији и популарности овог Универзитета у односу на остале универзитете на немачком говорном подручју, посебно ако се има у виду да је Универзитет у Халеу био у том тренутку један од најмлађих.

У *Историји Фридрих-универзитета у Халеу* Шредер наводи да је „укупан број студената у Халеу порастао у периоду од 1775. до 1786. године са 977 на 1156, међу којима је [1775. године] било 187 странаца, а према факултетима 538 теолога, 402 правника и 37 медицинара [...] а 1786. године од 1156 било је 795 теолога, 326 правника и 45 медицинара.“¹⁸⁷ Као додатно објашњење тумачењу ове статистике Шредер додаје да се Философски факултет, због општог карактера образовања сматрао почетним кораком за више нивое студирања, као што је објаснио и Форстер у приручнику, и да се зато број студената који су слушали предмете на Философском факултету, а у које је спадао и Доситеј Обрадовић, није могао прецизно избројати пошто су они примарно припадали у све три факултетске групе, а понајвише у теологе и правнике.

Упис у *Album Academicum* односно Матрикуле састојао се од попуњавања девет колона: редни број уписа (No); дан у месецу (Dies) пошто се почетак новог месеца назначавало само једном и то у заглављу табеле или код првог студента уписаног на почетку датог месеца; затим име и презиме студента (Nomina Studiosor); округ или град порекла (Patria Gen.); област студирања (Stud.); податак о плаћању студија (Hon.); име једног родитеља, углавном оца (Nomina Parentum); отаџбина односно његово место пребивања (Patria Spec.); очево занимање (Vitae Gen.). Својеручим уписом на латинском језику Обрадовић је на следећи начин попунио те рубрике:

„92 / – [црта је означавала знак понављања за претходно наведен датум 17. октобар код студената уписаних под редним бројевима 88, 89, 90 и 91.] /Demetrius Obradovics /

¹⁸⁷ Wilhelm Schrader, наведено дело, 591.

Servianus: / Mat: / [као податак о плаћању није забележено ништа] / Georgius Obradov: / Temesvarins: / Merk.¹⁸⁸

Као што се види из табеле¹⁸⁹, тог 17. октобра се поред Обрадовића у Матрикуле уписало још шест студената: Јохан Кристоф Франке из Магдебурга на медицину, Лудвиг Херман Штилке из Магдебурга на права, Јохан Готхилф Август Розенфелд из Магдебурга на теологију, Јохан Самуел Хемпел из Столберга на теологију, Јакоб Фридрих Бауман из Магдебурга на права и Јохан Фредерико Ото на права. За разлику од *Алфаветског каталога Универзитета* где је евиденцију вршио писар, у Матрикуле тј. *Album Academicum* су се својеручно уписивали студенти, те је захваљујући томе сачуван оригинални потпис Димитрија Обрадовића.

Алфаветски каталог Универзитета имао је седам колона исписаних у заглављу странице – Презиме (Cognomen), Име (Pronome), Отаџбина (Patria), проректор (ProRector), година уписа (Anno), дан уписа (Dies) и област студија (Stud.), а писар је за Обрадовића уписао следеће: „Obradovius / Demetrius / Servianus / Woltaer / 1782 / 17 Oct / Math“¹⁹⁰.

Каталин Хегедиш-Ковачевић је одлично запазила и коментарисала да се Обрадовић при упису у *Матрикуле Универзитета у Халеу* а касније и у *Матрикуле Универзитета у Лајпцигу*, потписао својим **световним** а не **монашким именом** и довела је то у везу са чином преоблачења посведоченим аутобиографским исказом „Овде се [у Халеу] преобучем у светске грешне хаљине, ка’ и остали људи човеческога чина.“¹⁹¹ На основу тога она је закључила да је „Доситеј у Халеу са мантијом скинуо и своје име Доситеј „нареченога у калуђерству“ и вратио се свом крсном имену Димитрију.“¹⁹²

Као реалан узрок за промене стила у одевању међу српским студентима који су долазили на универзитете у Халеу и Лајпцигу Мита Костић је навео једну занимљиву чињеницу поводом Николе Кишдобранског, питомца епископа Видака, који је у Халеу желео да студира теологију, а посебно предмете црквену историју и полемичку

¹⁸⁸ *Album Academicum sine index eorum qui Academiae Fridericianae nomina dederunt, a die XII Julii Anni MDCCCLXXXI Pro Rectore Jo. Augustus Nöesfelt. D. Ioanne Christiano Woltaer Prof. Jur. Publ. Ord. Prorectore in numerum studiorum Regiae Fridericianae Hallensis recepti sunt, quorum nomina sequuntur, a. d. XII Julii chhccLXXXII - ad. D. XII Julii ch hccLXXXIII.*

¹⁸⁹ Види прилог бр. 13 у поглављу „Прилози“.

¹⁹⁰ *Alphabetischer Katalog der Universität Halle.* Видети прилог бр. 14 у поглављу „Прилози“.

¹⁹¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

¹⁹² Каталин Хегедиш-Ковачевић, „Доситеј Обрадовић у матрикулама Халског Универзитета“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане, 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 367-373, овде 367-368.

теологију. Тим поводом се Кишдобрански обратио инспектору Сиротишта (Weisenhaus), не би ли добио бесплатно место у конвикту. На његову молбу је одговорио наводећи шта му је инспектор као једну од сметњи за студирање на Универзитету у Халеу и смештај у згради Сиротшта навео: „његову дугу, црну у Халеу неубичајену калуђерску одећу“ и посаветовао га или „да скине калуђерску одору или пак да обеси крст, пошто би га иначе на јавним предавањима могли заменити са пољским Јеврејином и да [због тога] има неугодности.“¹⁹³ Ово објашњење Мите Костића у вези са променом у одевању Николе Кишдобранског је Каталин Хегедиш-Ковачевић видела као могућу Обрадовићеву мотивацију да промени стил одевања по свом доласку у Хале.

Чин преоблачења и званичне иматрикулације на Универзитет у Халеу 1782. године на симболички начин сугерише и заокрет у животу Димитрија Доситеја Обрадовића који је уследио након што се после странствовања по југоисточној Европи, Медитерану и Малој Азији, нашао на једном од неколико главних изворишта западноевропске просветитељске мисли. Упркос окретању западноевропским културним и философским изворима који су преко широке рецепције његових дела и сам народ за који су та дела писана увела у процес интензивнијег просвећивања, халско-лајпцишки преокрет симболички означен потписивањем „Demetrius“ уместо „Dositheus“ као да је на известан начин „ревидиран“ чињеницом да на надгробној плочи у Саборној цркви у Београду поред презимена стоји само „Доситеј“. Извори и анегдоте сугеришу да је урезивању натписа „Доситеј Обрадовић – овде леже његове српске кости он је љубио свој род“ претходило још једно, последње преоблачење – из „светски грешних хаљина“ поново у мантију. Поред чињенице да су га у једној дипломатској мисији у периоду његовог повратка у устаничку Србију Руси одликовали златним крстом, који се по правилу додељује само црквеним лицима¹⁹⁴ и анегдота о Доситејевој последњој жељи да буде сахрањен као јеромонах говори у прилог томе. „Доситеја су, пред смрт упитали: Како хоћете да вас опевају: као јеромонаха или као мирјанина? Као јеромонаха – одговорио је он. Тако су га и опевали.“¹⁹⁵

Преоблачења као визуелне метаморфозе Обрадовићевог лика на спољашњем нивоу донекле огледају фазе његовог унутрашњег развоја и психолошких

¹⁹³ Према: Мита Костић, „Српски студенти на универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у XVIII столећу“, *Зборник Матице српске за историју*, бр. 44, Нови Сад, 1991, 19-38, овде 25-26.

¹⁹⁴ Љубодраг Поповић, „Доситеј каквог не познајемо“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 649-656, 652.

¹⁹⁵ Боривоје Маринковић, „Доситејева последња жеља“, у: Боривоје Маринковић, *Доситеј у говору и твору*, Нолит, Београд, 1961, 101.

трансформација. Та „модна“ линија у којој се заправо рефлектује *линија његове индивидуације*, може се пратити од дечије невиности коју је рефлектовала *белина оних кошуља* које су се гужвале у торби заједно са катихисисом, часловцем и хлебом које су млади Димитрије и Ника Путин кришом понели бежећи из Темишвара у Хоново – „Ника узме моју торбу с нашим кошуљама, мојим катихизисом и с часловцем“¹⁹⁶. Ту белу дечачку кошуљу је заменио ђаконском одором из које се опет пресвукао у – „доламу плаветну и чакшире и црвене хајдучке опанке“¹⁹⁷, купљене у тајности у Иригу како би тим шаренилом, ваљда, заварао радознале погледе када је из Хопова преко Фрушке горе и Славоније побегао у шар света. Поповску мантију је понео када га је запопио владика Василије у Црној Гори, а заменио ју је у Халеу „светским грешним хаљинама“¹⁹⁸, које је не само носио све до своје смрти, него је по тим хаљинама скројеним по моделу ондашње западноевропске моде, остао упамћен јер је одударао од своје средине – „Он је већ стар човек – прешао је седамдесету – један од ретких, ако не једини прави Европејац у сељачкој Србији. Он се и одева друкчије него остали: он је у европском оделу тога доба, са дугачким капутом на струк, са шеширом на глави.“¹⁹⁹

1.3.1. Рубрика „Stud.”

Ова два кратка административна записа иако на први поглед могу деловати уобичајено и незанимљиво, ипак у случају Обрадовића поред основних информација пружају могућност за даље интерпретације у контексту живота и опуса аутора. Обрадовићев и писарев запис се разликују незнатно и то у латинској суфиксацији презимена, као и једном слову које је писар унео код поља студија. Спрам Обрадовићевог својеручно уписаног „Mat:“ са двотачком која је означавала скраћеницу, стоји писарево „Math“ без тачке као скраћеница која је обележавала математику. Ако се жели на основу упоређења са другим уписима у *Матрикулама* проверити да ли је Обрадовић можда направио грешку, веома ће се тешко доћи до закључка, јер за време његовог боравка на том Универзитету готово нико од уписаних није одабрао као главни предмет студија математику, што потврђује цитирани Шредеров статистички преглед и закључак да су студенти бирали област студирања спрема три односно четири главна факултета, а не студијских предмета. И у периоду

¹⁹⁶ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 56.

¹⁹⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 86.

¹⁹⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

¹⁹⁹ Боривоје Маринковић, „Доситеј на једној паради у Београду 1811. године“, у: Боривоје Маринковић, наведено дело, 97.

Волтеровог проректорског мандата (од 12. 7. 1782. до 8. 7. 1783.), као што је Шредер закључио за целу деценију, у *Матрикулама* у рубрици поља студија доминира теологија, затим право и на крају медицина.

Сем Димитрија Обрадовића у том периоду ни један једини студент није навео математику, као основни предмет. То наравно не значи да се она није могла студирати на Универзитету и да је ниједан студент пре а ни после није одабрао као главни предмет, него само говори у прилог чињеници да се предмет математике, како аутор приручника за будуће студенте на Универзитету у Халеу, Фостер, тврди „најкорисније од свих наука“ изучавао као обавезан предмет у склопу осталих области студирања – теологије, права, медицине и философије. Овај податак нас наводи да се запитамо да ли можда постоји могућност за другачију интерпретацију Обрадовићевог уписа?

Према рубрици „Stud.” из *Матрикула* произлази да се Обрадовић за зимски семестар 1782/83 уписао на предавања из математике „Мат.“ Међутим, та чињеница противречи ономе што Обрадовић наводи у другом делу аутобиографије „Овде се [у Халеу] преобучем у светске грешне хаљине, ка’ и остали људи човеческога чина, *дам се записати у каталог университета* и пођем слушати философију, естетику и натуралну теологију у славнејшега у Германији философа, професора Еберхарда.“²⁰⁰ Није згорег приметити да Обрадовић помиње само „каталог университета“ и то у *пасивној конструкцији*, што сасвим одговара претходно објашњеној чињеници да је *Алфаветски каталог* попуњавао писар. С обзиром на то да су се те две административне књиге – *Алфаветски каталог* и *Album Academicum* тј. *Матрикуле* попуњавале највероватније симултано, сигурно је под тим подразумевао оба документа. Али такође није неважно приметити и да је други део те исте реченице у аутобиографији, сада у активу и да себе представља као активног агенса тј. студента који слуша конкретна три предмета – философију, естетику и натуралну теологију. У складу са поделом факултета и комбинаторним принципом студирања, философија као први од три предмета који наводи Обрадовић у аутобиографији се може схватити истовремено и 1. као именоватељ факултета тј. „постао сам студент Философског факултета“, али и 2. као предмет који је предавао Еберхард, с тим што би се тада морао допунити синтагмом „морална философија“ односно етика. И друга два предмета – естетика и натурална теологија слушала су се такође на истом факултету најчешће и код истог професора – Еберхарда.

²⁰⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

Каталин Хегедиш-Ковачевић ову неподударност између Обрадовићевог уписа у *Матрикуле* и исказа у аутобиографији тумачи у прилог својој хипотези, заснованој на Доситејевом чину скидања мантије и облачења грађанског одела, односно сматра да се он „у Халеу озбиљно заносио мислима да пређе у грађански сталеж и да као лаик постане „ein brauchbarer Mitbürger“ – и помоћу математичких наука,²⁰¹ јер како наводи, математика се сматрала најкориснијом од свих наука. Она то аргументује цитатом из Форстеровог *Кратког упутства*: „Пошто не постоји ниједна врста уметности или начина живота човека у грађанском сталежу, чије побољшање не би било унапређено математиком, зато студент, који студира математику, постаће корисним суграђанином.“²⁰² Поред тога што спомиње Венцеслава Густава Карстена (Wenceslaus Johann Gustav Karsten, 1732-1787), који је те школске године предавао математику, она као професора математике на Универзитету у Халеу спомиње још и славног Кристијана Волфа (Christian Wolff, 1679-1754) и на томе се њена интерпретација завршава. Коментаришући поред уписа у *Матрикуле* Обрадовићев исказ из *Живота и прикљученија*, где говори која предавања је у Халеу слушао, Хегедиш-Ковачевић погрешно констатује да Обрадовић „није уписао теолошки смер, где је професор Еберхард предавао, него математику – смер који на халском универзитету није ни постојао.“²⁰³ Она даље додаје „да су се студенти током 18. века, уколико су хтели слушати математику, уписивали на теолошки смер“ а да „у светлу свега тога треба да нас изненади што Доситеј у својој аутобиографији ништа не спомиње о свом упису на математику нити то да ју је слушао код професора Карстена – него истиче да је слушао теолошке предмете (филозофију, естетику и натуралну теологију код професора Еберхарда“ и „узимајући све ово у обзир, не остаје нам друго, него да констатујемо, да је Доситеј одустао од своје намере да озбиљно студира математику и предао се теологији.“²⁰⁴

Овај закључак Хегедиш-Ковачевић је двоструко погрешан – и чињенично и интерпретативно. Пре свега, како и Дрејхауптова *Хроника Халеа*²⁰⁵ и Форстерови

²⁰¹ Каталин Хегедиш-Ковачевић, наведено дело, 371.

²⁰² Johann Christian Förster, наведено дело, 106. (Цитат и превод према Каталин Хегедиш-Ковачевић).

²⁰³ Каталин Хегедиш-Ковачевић, наведено дело, 371.

²⁰⁴ Каталин Хегедиш-Ковачевић, наведено дело, 371-372.

²⁰⁵ Johann Christoph von Dreyhaupt: *Pagus Neletici et Nudzici, oder Ausführliche diplomatisch-historische Beschreibung des zum ehemaligen Primat und Ertz-Stift, nunmehr aber durch den westphälischen Friedens-Schluß secularisirten Herzogthum Magdeburg gehörigen Saal-Creyses und aller darinnen befindlichen Städte, Schlössen, Aemter, Rittergüter, adelichen Familien, Kirchen, Clöster, Pfarren und Dörffer, insbesondere der Städte Halle, Neumarckt, Glaucha, Wettin, Löbejün, Cönnern und Alsleben; aus Actis publicis und glaubwürdigen ... Nachrichten mit Fleiß zusammengetragen, mit vielen ungedruckten Documenten bestärcket,*

Шредерова *Историја Универзитета* показују да, у тренутку Обрадовићевих студија Универзитет у Халеу није имао три – теологију, право и медицину него четири огранка укључујући и философију, а Јохан Август Еберхард је, као што се из *Дневника Универзитета* и наставних планова може видети, био професор не на Теолошком него на Филозофском факултету. Даље, иако претходно цитира Форстеров приручник, што нас наводи на закључак да га је у целини прочитала, Хегедиш-Ковачевић погрешно закључује о границима факултета у Халеу, али и о томе да се предмет математике студирао у оквиру Теолошког факултета а не Филозофског факултета! Интерпретативно су ови закључци Хегедиш-Ковачевић утолико погрешнији, уколико се има виду оштра критика цркве и појединих религијских аспеката у делима која је Обрадовић, управо под утицајем неолога, популарног просветитеља и изразитог рационалистичког философа Јохана Августа Еберхарда након студија код њега у Халеу и према његовим уџбеницима и у Халеу али и у Лајпцигу, написао. Имајући све то у виду никако није могуће закључити да је Обрадовић у Халеу „слушао теолошке предмете,²⁰⁶ јер је чак и натурална теологија спадала у групу филозофских предмета, како стоји у *Дневнику Универзитета* у Халеу, а како ће се видети из даље анализе.

Поред тога, неопходно је указати на још једну чињеницу, која може бити од значаја за будуће разрешавање ове загонетке око поља студија, а коју Хегедиш-Ковачевић превиђа. Наиме, професор који је до 1779. године на Универзитету у Халеу предавао математику и природне науке (Naturlehre), звао се такође Јохан Еберхард, али га је од Јохана *Августа* Еберхарда, Доситејевог професора философије, естетике и натуралне теологије, разликовало *средње име*. Тај професор математике звао се Јохан *Петер* Еберхард (Johann Peter Eberhard, 1727-1779). Наша је претпоставка да је приликом Обрадовићевог уписа у *Матрикуле* случајно настао lapsus calami.

Чињеница да је Јохан Петер Еберхард умро 1779, дакле три године пре него што је Доситеј стигао у Хале, као и чињеница да је Доситеј у другом делу своје аутобиографије исправио „грешку“ и уместо *математике* именовано „философију, естетику и натуралну теологију“ као предмете које је слушао „у славњејшега у Германији *философа*, професора Еберхарда²⁰⁷“, отклањају сваку сумњу о томе о којем се професору заправо ради. У том случају би објашњење за lapsus calami требало тражити у „замени“ слова Е словом А, при чему би уместо „Мат.“ требало да стоји

mit Kupferstichen und Abrissen gezieret, und mit den nöthigen Registern versehen. Emanuel Schneider, Halle 1750, 756.

²⁰⁶ Каталин Хегедиш-Ковачевић, наведено дело, 372.

²⁰⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

„Мет.“ или још прецизније „Метарфу.“, као што налазимо у *Матрикулама* код неких студената који су се ранијих и каснијих година определили за предмет *метафизике*, коју је такође предавао Јохан Август Еберхард према уџбенику чувеног Баумгартена. Из претходно објашњених разлога код Шредера и Форстера ово је као избор главног предмета за студирање било ретко, али је ипак забележено.

Кључни доказ да је Обрадовић похађао предавања из метафизике код Еберхарда, као и друга два предмета која је он у том семестру предавао – натуралну теологију и етичку философију као и естетику, а не предавања из теоријске математике и експерименталне физике код Карстена, јесте Обрадовићев опус, а поготово неколико дела објављених непосредно по преласку из Халеа у Лајпциг у којима је присутна интензивна рецепција управо уџбеника по којима је предавања држао Јохан Август Еберхард.

Наравно, остаје отворена и друга могућност, да се Обрадовић при упису у *Матрикуле* заиста определио за студије математике, али да се у међувремену предомислио и уместо на предавања код тадашњег професора математике Карстена, одлазио на предавања философије, естетике и натуралне теологије код Јохана Августа Еберхарда, као што пише у другом делу аутобиографије. Овакве промене при избору предмета биле су могуће захваљујући концепту студија на Универзитету у Халеу, који је дозвољавао комбиновање математике са осталим предметима на свим правцима студија, а поготово је било могуће у Обрадовићевом случају јер су предмети математике, философије, естетике и натуралне теологије спадале у надлежност истог факултета – Филозофског факултета али ипак из две различите колегије – *Kollegia Philosophica* и *Kollegia Mathesis*. Такође, како се из Форстеровог приручника види, сваки студент без обзира на основни избор, могао је и било му је на почетку студија препоручивано да бар годину дана слуша предавања из математике као и предавања из страних језика. У складу са тим се може поставити хипотеза да је Обрадовић због добре филолошке припремљености прескочио стране језике као уводне предмете студија, али да је зато при упису у *Матрикуле* навео математику као предмет који претходно није студирао, а који је у званичној универзитетској брошури саветован као припремни.

Тај *примус интерпарес* положај који је математика међу наукама и студијским смеровима у Халеу уважавала, види се из следећег цитата. Ни једна друга наука не може се у потпуности савладати без математике, а статус математике као главне науке истакнут је већ на самом почетку навођењем да се чак ни *Свето писмо* не може у

потпуности разумети без владања овом науком. „У Светом писму јављају се многа места, која један теолог без математике не може у потпуности разумети. И ако би сви проповедници, посебно они у руралним подручјима, разумели физику и математику, онда би њиховој заједници и држави прибавили значајну предност, не пропуштајући своју дужност. Један правник не упада често у клопку [...] када математику разуме. Теорија медицине уопште не може добити никакве ваљане јасности и темељности без физике и математике.“²⁰⁸ Упознатост свештеника са основама математике и физике имала би за последицу обрачунавање са сујевејем широко распрострањеним код њихове пастве, а на чему је инсистирао и Обрадовић, када је у *Совјетима* и „Наравоученијима“ уз *Басне* саветовао да се у народу укореењена сујевејја разобличују научним чињеницама. Форстер позивање на *Библију* заправо користи као аргумент паралелно са аргументацијом да се без физике и математике ни основи медицине не могу савладати, као што се не могу схватити ни неки проблеми из свакодневног живота који су често предмет спорова у правним наукама – односно он је таквим образложењем желео да истакне есенцијалност математике као науке у свакој студијској дисциплини.

1.3.2. Рубрика „Patria, Gen.“

Поред ове загонетке око предмета студија, Обрадовићев упис у Матрикуле Универзитета у Халеу привлачи пажњу истраживача још једном занимљивошћу. Обрадовић у рубрици „Patria, Genus“ уместо земље порекла, што би у његовом случају требало да буде Хабзбуршка монархија или Угарска, наводи: „Servianus“, што је у литератури тумачено или као национално опредељење или као порекло. Један од истраживача који је латински придев „Servianus“ превео немачком предлошко-падежном конструкцијом „aus Serbien“ да означи не националност него порекло био је Милан Решетар²⁰⁹, а за њим је пошао и Валтер Марков, што је касније уместо оригиналног латинског уписа у овом немачком преводу преузео и Мита Костић²¹⁰, а од њега и други истраживачи. Од поменутих истраживача на том детаљу се највише задржао Марков. У првој реченици свог рада *Доситеј Обрадовић, српски просветитељ*

²⁰⁸ Johann Christian Förster, наведено дело, 107.

²⁰⁹ М[илан] Р[ешетар], „А. Гавриловић, Доситије Обрадовић (приказ)“, у: *Archiv für slavische Philologie*, Berlin, 1901, Bd. XXIII, 275-277.

²¹⁰ Мита Костић, „Српски студенти на Универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у 18. столећу“, у: *Зборник Матице српске за историју*, бр.44, Нови Сад, 1991, 26.

на Универзитету у Халеу²¹¹, он такву интерпретацију Обрадовићевог уписа у *Матрикуле* заправо користи као шлагворт за контекстуализацију религијско-политичких чињеница на којима је и засновао писање о Обрадовићу. С обзиром на наслов текста, сем тог погрешног „цитирања“ *Матрикула* на немачком, а не у оригиналу на латинском, Марков не доноси ништа друго о Обрадовићевом боравку у Халеу. Слично претпоставци коју даје Марков да је Обрадовићево „позивање на Србију могло имати само два значења или једну историјску апстракцију или неки конкретни задатак“²¹², пошли су и други истраживачи. Каталин Хегедиш Ковачевић, на пример, тврди „да се Servianus у латинском говору Доситејевог доба користио и у смислу етнонима“ и да је Обрадовић „постао први од српских студената халског универзитета који је одбацио правно и званично схватање Сервиануса као топонима и користио га је у смислу етнонима, припадника српске етничке групације.“²¹³

С обзиром на чињеницу да *Србија као држава* у том тренутку *није постојала* овај Доситејев „дубоко ирационални гест“ открива да је „у години 1782. 17. октобра, када је настао овај историјски запис и архивски траг, ненамењен било каквој јавности, нигде није било те државе, ни царевине, ни краљевине, ни деспотовине, она више није била никакав појам, као гранична турска провинција ни географски није обухватала расути народ. [...] Та Србија из које је дошао Доситеј, иако никада пре у њој није ни био, била је земља очувана и створена унутра једног дугог и симболичног памћења, оличена у културноисторијској свести коју је баш човек новог доба, у много чему склон да прихвати његове вредности, утиснуо у свој запис.“²¹⁴

1.3.3. Signum Depositionis и плаћање школарине

Што се попуњавања осталих рубрика код Обрадовићевог уписа у *Матрикуле* и *Алфаветски каталог* тиче, могуће је закључити да је он био ослобођен плаћања школарине и да приликом уписа није истакао чињеницу да је претходно студирао у Смирни, Модри и Пожуну. Наиме, ако је кандидат већ претходно студирао, морао је имати документ са претходног универзитета којим је то потврђивао, али је такође морао проћи и усмену проверу знања из тзв. припремних наука (страних језика и философских предмета), коју је пре уписа у *Матрикуле* најчешће вршио декан

²¹¹ Walter Markov, „Dimitrije Obradović, ein serbischer Aufklärer an der Universität Halle“, у: Leo Stern, (Hg.), *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittemberg*, Band I, 1952.

²¹² Walter Markov, наведено дело, 101.

²¹³ Каталин Хегедиш-Ковачевић, наведено дело, 370.

²¹⁴ Мило Ломпар, „Доситеј“, у: *Моралистички фрагменти*, Народна књига, Београд, 2007, 85-87.

Филозофског факултета или поједини професори, као што је описао Обрадовићев колега у свом дневнику. Уколико би кандидат задовољио услове, издавао му се документ *Signum Depositionis* (S.D.) за који је морао платити одређену суму уз таксу за студирање и било му је допуштено студирање на Универзитету у Халеу.²¹⁵ Пошто код имена Обрадовића у *Матрикулама* не стоји никакав податак о плаћеном износу, а такође није уписан ни *Signum Depositionis*, није могуће утврдити да ли је и он прошао ову врсту провере знања. Имајући у виду његово знање класичних и страних језика, као и наставни програм Евангелистичке школе у Смирни и протестантских лицеја у Модри и Пожуну, могуће је закључити да је, уколико је и полагао тај пријемни испит из припремних наука, страних језика и философије, сигурно могао задовољити тражене критеријуме, чим му је било дозвољено да се упише на Универзитет и то без икакве новчане надокнаде. На основу овога могуће је претпоставити да је Обрадовић по свему судећи спадао у ону групу студената коју је проректор или декан одређеног факултета имао право да ослободи од половине износа, или чак целог износа, када би се утврдило да је кандидат иако изузетно сиромашан ипак врло надарен и улива наду да ће бити добар студент.²¹⁶ С обзиром на чињеницу да код Обрадовићевог имена у *Матрикулама* а ни у *Алфаветском каталогу* нигде не стоји забележен податак о плаћеној суми, остаје нејасно на основу којег извора је Хегедиш-Ковачевић донела закључак да је „Доситеј плаћао цео износ, што поред осталог доказује да је он био материјално обезбеђен и припремљен за студије у Халеу“²¹⁷ позивајући се у фусноти на Обрадовићев исказ из аутобиографије да је „у Хале стигао са 300 дуката“²¹⁸? На страници *Матрикула* на којој се налази Обрадовићево име, само два студента заведена под редним бројевима 78. и 79. су платила школовање и то половину од предвиђеног износа, како се може закључити на основу попуњене рубрике „Ноп.“

Као последњи податак Обрадовићевог уписа у *Матрикуле* стоји „Merk.“ односно скраћеница латинске именице *трговац – mercator*, што је он навео као занимање свог оца.

²¹⁵ Johann Christian Förster, наведено дело, 22-23.

²¹⁶ Johann Christian Förster, наведено дело, 25.

²¹⁷ Каталин Хегедиш-Ковачевић, наведено дело, 373.

²¹⁸ Каталин Хегедиш-Ковачевић, наведено дело, 373.

1.4. Професори Универзитета у Халеу. Професор Јохан Август Еберхард

У периоду Обрадовићевог боравка на Универзитету у Халеу, како се види из *Дневника Универзитета* и економских књига тј. платног списка, на сва четири огранка предавало је укупно двадесет редовних професора. На теологији су предавали Јохан Саломо Семлер (Johann Salomo Semler), Јохан Август Незелт (Johann August Nösselt), Јохан Лудвиг Шулце (Johann Ludwig Schulze), Готлиб Анастасијус Фрајлингхаусен (Gottlieb Anastasius Freylinghausen) и Георг Кристијан Кнап (Georg Christian Knapp); на праву Данијел Нетлебладт (Daniel Nettelblatt), Ернст Кристијан Вестфал (Ernst Christian Westphal), Јохан Кристијан Волтер (Johann Christian Woltär), Фридрих. Кристоф Џонатан Фишер (Friedrich Christoph Jonathan Fischer); на медицини професори Бемер, Кеме, Јохан Фридрих Голдхаген (Johann Friedrich Goldhagen) и Јохан Кристијан Трекел (Johann Christian Trekell); а на философији Јохан Кристијан Форстер (Johann Christian Förster), Јохан Густав Карстен (Wenceslaus Johann Gustav Karsten), Јохан Август Еберхард (Johann August Eberhard), Ернст Кристијан Трап (Ernst Christian Trapp), Јохан Рајнхолд Форстер (Johann Reinhold Förster), Јохан Георг Форстер (Johann Georg Förster) и Август Херман Нимајер (August Hermann Niemeyer). Поред редовних професора на ова четири факултета вежбе су држали и поједини магистри, као и одређени број лектора за стране језике, и наставници гимнастике, јахања и мачевања, економије и пољопривреде.

Јохан Август Еберхард²¹⁹ рођен је у Халберштату 1739. године и сматра се у литератури једним од најугледнијих али истовремено и најконтроверзнијих представника немачке популарне философије, који је отворено полемисао против Кантове трансцеденталне философије и важио као опонент критичког идеализма²²⁰. После завршених студија теологије на Универзитету у Халеу кратко је радио као проповедник и као заменик ректора једне школе у свом родном граду и, као и његов вршњак Доситеј Обрадовић, радио је и као домаћи учитељ. Са породицом господина Хорста²²¹, чију је децу подучавао, прешао је у Берлин, где је испрва радио и даље као приватни учитељ а затим од 1774. године и као проповедник у Шарлотенбургу. Господин Хорст га је увео у берлинско друштво, а напредовању на социјалној лествици

²¹⁹ Види прилог бр. 5 у поглављу „Прилози“

²²⁰ Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung, De Gruyter, Berlin, 2012.

²²¹ Wilhelm Schrader, *Geschichte der Friedrich-Universität zu Halle*, 403.

доприносило је много Еберхардово изврсно умеће опхођења. „На Еберхардов начин мишљења је тада без сумње утицао његов тадашњи однос са [уредником Фридрихом] Николајем и [Мозесом] Менделсоном.“²²²

Након Кантовог одбијања професуре из философије на Универзитету у Халеу, која му је била понуђена после смрти Георга Фридриха Мајера, 1778. године ово професорско место је припало Јохану Августу Еберхарду, не само зато што је он као и Кант већ био познат, него и због тога што је Еберхард припадао генерацији „другог процвата“ Универзитета у Халеу тзв. правој генерацији, јер је он са још неколико својих колега Ј. Г. Фридрихом Мајером, Нетелблатом, А. Г. Баумгартемом на Универзитету у Халеу најпре студирао, а затим и предавао, за разлику од прве генерације професора која је Универзитет у Халеу основала, али су сви најпре студирали а затим и предавали на Универзитету у Лајпцигу – Кристијан Томазијус, Кристијан Волф, Август Херман Франке.²²³

Еберхард је на основу својих претходно објављених дела јавности већ био познат. Пре свега на основу чувеног дела које је написао док је радио као проповедник у Шарлотенбургу – *Нове апологије Сократа (Neue Apologie des Sokrates)* – објављене 1772, а 1776. године, две године пре него што ће постати професор у Халеу, објављен је други део *Нове апологије Сократа*. Стечени углед и славу увећао је добијањем награде Берлинске академије за дело *Општа теорија мишљења и осећања (Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens)*. Дакле, када неколико година касније Доситеј почне код њега слушати предавања из философије, естетике и натуралне теологије, Еберхард заиста јесте био „славњејши у Германији философ.“²²⁴ Отуда, са једне стране, ни интерпретација Мите Костића да је Доситеј „по свом старом рецепту идеализовао” људе и да „славњејши тј. најславнији у Германији филозоф ... Еберхард никад није био”²²⁵, као ни коментар Димитрија Кириловића да је Доситеј у време боравка у Немачкој „знао за Волфа, Лесинга и Канта, дакле за филозофе славније од Еберхарда,

²²² Wilhelm Schrader, наведено дело, 403. Глигорије Трлајић је био у пријатељским односима са Фридрихом Николајем. Више у: Strahinja Kostić, „Ausstrahlungen deutscher literarischvolkstümlicher Aufklärung im südslawischen Raum unter besonderer Berücksichtigung des Schulwesens“, у: Erna Lesky, Strahinja Kostić (Hg.), *Die Aufklärung in Ost- und Südosteuropa, Aufsätze, Vorträge, Dokumentationen*, Wien, 1972, 175-194, 185.

²²³ Günter Mühlpfordt, „Halle-Leipziger Aufklärung – Kern der Mitteldeutschen Aufklärung. Führungskraft der Deutschen Aufklärung, Paradigma in Europa. (Zu ersten und zweiten Blüte der universität Halle), у: Günter Jerouschek (Hg.), *Aufklärung und Erneuerung*, 51.

²²⁴ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 133.

²²⁵ Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи 18. и 19. века*, Научна књига, Београд, 1952, 70.

и зато није могуће да је мислио да је овај најславнији међу тадашњим немачким филозофима²²⁶, не одговарају сасвим истини.

Еберхард је као настављач философије почившег Волфа, а противник Лесингове тезе о вечној казни која га је и инспирисала да напише други део *Нове апологије Сократа*, у тренутку када је Обрадовић код њега студирао заиста био најистакнутији представник популарне философије и ако не и познатији и популарнији од свог супарника Канта, а онда бар равноправан у односу на њега. Кириловић је у праву само утолико што исправно лингвистички тумачи Обрадовићеву употребу старословенског придева *славњејши*, полазећи од тога да је „Доситејев израз *славњејши* по свој прилици превод латинског суперлатива *clarissimus*, а суперлатив у латинском језку не означаје само највиши ступањ, већ он често без икаква упоређивања само појачава значење придева, у ком случају га треба преводити са *јако*, *врло* а никако са *нај* ... [те је] Доситеј употребио црквенословенски суперлатив *славњејши* за филозофа Еберхарда [...] знајући добро за славније филозофе од Еберхарда [...] у смислу латинског и црквенословенског суперлатива [...] и тај израз треба превести са *врло славан* или само са *славан*.”²²⁷ Само месец дана пре него што ће тако описати свог професора у писму датираним „у Лајпцигу 20. октобра 1788.” Доситеј је боравећи у Кенигзбергу описао своја прикљученија из Беча и Модре у писму од 14. септембра 1788, а да ни једном једином речју није поменуо чувеног филозофа Канта. То је приметио и Валтер Марков уз коментар да „није могуће да му је име и дело било непознато, јер је управо Еберхард био један од најодлучнијих Кантових противника који је своја дела градио на критици овог.”²²⁸ Марков сматра да је то због чињенице да је „ауторитет првог правог професора са којим се Обрадовић у свом животу срео, дугорочно био довољан да одреди све његове касније ставове о представницима философије.”²²⁹

Ривалски однос између Еберхарда и Канта се заострио тек након што је Обрадовић напустио Хале и Лајпциг, док су у периоду његових студија у ова два града, њих двојица представљали само репрезенте различитих филозофских приступа. Отуда је неопходно у односу двојице немачких просветитеља разликовати период од 1782. до 1784, и период од краја 1788. када се сукоб између Еберхарда и Канта отворено у јавности кроз периодичне публикације заострио.

²²⁶ Димитрије Кириловић, „Доситејев „славњејши филозоф Еберхард“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 1953, 167.

²²⁷ Димитрије Кириловић, наведено дело, 168.

²²⁸ Walter Markov, наведено дело, 106.

²²⁹ Walter Markov, наведено дело, 106.

Еберхард је провео живот у Халеу све до изненадне смрти 1809. године.

1.5. Предмети и предавања на Филозофском факултету Универзитета у Халеу

Из званичног документа наставног плана Универзитета у Халеу, који се на почетку сваког семестра објављивао и у градским новинама²³⁰, које су иначе редовно доносиле и друге вести из студентског живота и објављивале поједине текстове и предавања најугледнијих професора, што је значило да их је сваки студент вероватно морао читати, види се да је у зимском семестру 1782/83 на Филозофском факултету било могуће слушати следећа предавања. На философији предавања су држали професори Форстер, Трап и Еберхард, при чему је Еберхард предавао највећи број предмета – укупно 4, и сходно томе држао и највећи број предавања. Његова предавања су била једна од најпосећенијих у односу на остала предавања других професора са сва четири огранка Филозофског факултета. Како се према завршном извештају семестра *Универзитетског дневника*²³¹ види, у зимском семестру професор Еберхард је држао предавања из четири предмета и то:

1. логику од 22. октобра 1782. до 4. априла 1783. којима је присуствовало 87 студената. Предавања су држана приватим.
2. Метафизику од 22. октобра 1782. до 16. априла 1783. којима је присуствовало 124 студента. Предавања су такође држана приватим
3. Моралне философије од 22. октобра 1782. до 16. априла 1783. која је похађало 55 студената. Предавања су такође држана приватим
4. Натуралне теологије од 27. октобра 1782. до 4. априла 1783. која је похађао толики број студената да их, према ономе што је Еберхард уписао у професорски извештај, „није било могуће пребројати”²³². На тим предавањима је био највећи број студената јер су она држана публикум односно јавно – што значи да су била доступна свима и за њих се није плаћала додатна такса. За следећи, летњи семестар 1783. године Еберхард је код броја студената на јавном предавању из натуралне теологије уписао број 200, те се може претпоставити да је оквирно толико или чак и више похађало предавања и у претходном семестру. Када се овај званични запис из *Универзитетског дневника* упореди са

²³⁰ *Wöchentliche Hallische Anzeigen*, Num. XLI, Montags, den 14. October 1782.

²³¹ Видети прилог бр. 15 и 16 у поглављу „Прилози“.

²³² *Acta*, Universitätsarchiv Halle, Rep. 3, Nr. 258.

приватним записом из дневника једног Обрадовићевог колеге²³³, може се донети закључак да је у том семестру било присутно између 200 и 400 студената.

Из претходне статистике види се да је Еберхардова предавања у зимском семестру 1782/83 укупно похађало више од 300 студената, а сем Еберхарда је једино више студената имао професор на Теолошком факултету Г. К. Кнап, који је држао предавања тумачење Светог писма. Број слушалаца је био показатељ не само угледа професора него и рентабилности предмета тј. профита који је професор доприносио Универзитету²³⁴. Спрам универзитетске статистике могуће је закључити да је од почетка Еберхардовог рада на Универзитету број његових слушалаца стално растао, што је свакако оправдало његов долазак уместо Имануела Канта на Универзитет у Халеу.²³⁵ Половином осамдесетих година су посете Еберхардовим предавањима доживеле кулминацију, све док се није крајем осамдесетих и почетком деведесетих упустио у полемику са Кантом. То је можда, како Шредер у *Историји Универзитета* закључује, вероватно утицало на опадање броја студената. Шредер ту хипотезу илуструје упоређивањем статистике да је 1783. године метафизику слушало 156 студената, а 1791. естетику 64, а логику само 14 студената, док 1799. Еберхард није имао ниједног студента на списку за приватна предавања.²³⁶

Допуну ових података из *Универзитетског дневника* који показују број присутних студената (*privatim* и *publicum*), предмете и професоре који су их предавали, пружа *Наставни план Универзитета у Халеу* из којег је могуће видети на који начин је одређени професор предавао неки предмет тј. према којим уџбеницима је држао предавања, а понекад је било назначено и којом методом (нпр. диктат), што је и кључно за нашу интерпретацију Обрадовићеве рецепције студија.

Према *Наставном плану Универзитета у Халеу* зимског семестра 1782/83 Јохан Август Еберхард је држао предавања из логике, метафизике, натуралне теологије и етике:

„4) *Lectiones Philosophicae*

Logicam ad Meyeri Compendium docebit *Eberhard*.

Metaphysicam ad Baumgartenianum Compendium a b Meyero germanice redditum hor. IX – X. docebit *Eberhard*; ut ad Traegerianum Compendium *Müller*.

²³³ Види коментар и цитат уз фусноту бр. 177.

²³⁴ Wilhelm Schrader, наведено дело, 394; 586- 588.

²³⁵ Wilhelm Schrader, наведено дело, 404.

²³⁶ Wilhelm Schrader, наведено дело, 587.

*Scholas ad Theologiam naturalem praeparatorias aperiet ad ductum proprii libelli: Vorbereitung zur natürlichen Theologie in Orphanotrophaeo prostantis, publicas Eberhard. Ethicam philosophicam ad librum proprium Sittenlehre der Vernunft aut si pluribus libuerit Aestheticam s. Theoriam Artium liberalium ad libellum suum propediem prelo subiciendum docebit hora e valuis indicanda Eberhard.*²³⁷

Допуну овом званичном документу на латинском језику представља наставни план са тачним распоредом часова који су на немачком језику редовно на почетку сваког семестра објављивале *Недељне халске новине (Wöchentliche hallische Anzeigen)*. Разлика је у томе што се у немачком тексту објављеном у новинама наводи још и тачна сатница одржавања предавања. Програм за зимски семестар објављен је само три дана пре Обрадовићевог уписа у *Матрикуле*, и најавио је почетак семестра за 21. октобар. Одатле се види, као што је и Доситејев колега Швајцарац у свом дневнику забележио, да је професор Еберхард предавао као први час логику, затим од 9 до 10 метафизику према Баумгартену, а од 10 до 11 сати философију етике према свом уџбенику *Sittenlehre der Vernunft*, и на крају као јавно предавање натуралну теологију такође према свом уџбенику *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*.²³⁸

Једини од истраживача Обрадовићевог дела који је имао у виду могућност да је он поред Еберхардових предавања на основу аутобиографског исказа у *Животу и прикљученијима* могао слушати и предавања других професора, био је Алојз Шмаус. Али и он је то више наговестио суптилном формулацијом „ту је провео зимски семестар, слушајући предавања *нарочито* код филозофа Еберхарда”²³⁹, него што је

²³⁷ *CATALOGUS PRAELECTIONUM publice et privatim in Academia Fridericiana, 1782, Academiae Fridericianae Prorektor Ioann. Christianus Woltaer.*

²³⁸ *Wöchentliche hallische Anzeigen*, 14. October 1782, Num. XLI, *Verzeichniß der Winter-Vorlesungen auf hiesiger Universität welche den 21sten October Anfang nehmen werden*. Иако је Обрадовић, као што је познато из Халеа прешао у Лајпциг у пролеће 1783. односно непосредно пре краја зимског семестра 1782/83, који је трајао како стоји у *Дневнику универзитета*, до 16. априла 1783. ради потпуности информације навешћемо податак из наставног плана *CATALOGUS PRAELECTIONUM publice et privatim in Academia Fridericiana 1783, prorektor Ioannes Christianus Woltaer* за предавања која је J. A. Еберхард одржао и у летњем семестру 1783. године:

4) *Lectiones Philosophicae*

Historiam philosophae, in eiusque parte antiqua Gedekii V. CI. librum laudaturus docebit Eberhard

Logicam ad b. Meyeri compendium proponet Eberhard. Eandem disciplinam Bahrdt docebit h. II.III.

Metaphysicam ad b. Baumgartenii librum germanice a b Meyero redditum exponent Eberhard h. IX. X. Eadem hor, eandem disciplinam explic Bahrdt

Lectiones in *theol. natur.* propaedeuticas ad librum propr. *Vorbereitung zur Natürl. Theologie* publice ad sinem perducet, Eberhard.

Exercitia disputatoria & examinatoria in *Metaphysicam & theol. nat.* instituet Eberhard. Sic & Niemeyer exercitia disputatoria continuabit.“

²³⁹ Алојз Шмаус, наведено дело, 29. Истакла Д. Г.

елаборирао код којег још професора поред Еберхарда и које је још евентуално предмете Обрадовић могао слушати.

Отуда овде, ради прегледа могућности које су се пружиле Доситеју, наводимо и предавања осталих професора на огранку философије, а који могу бити од интереса за ширу потенцијалну Обрадовићеву рецепцију предавања. Тог семестра је у оквиру 1) философије и уметности било могуће слушати предавање о Теофрастовим *Карактерима* која је држао Гите, затим Нимајерова тумачења Еурипидове *Ифигеније на Аулиди* и Софокловог *Филоктета*; Кнапово и Гитеово тумачење Цицеронових и Хорацијевих *Епистола* као и разна предавања из енглеског, хебрејског и арапског језика. На огранку 2) историје држана су предавања из античке географије, античке историје, географије Европе, историје европских краљевстава, историја романских и германских владара, и бранденбуршке историје. На огранку 3) математике и физике предавања су држали професори Карстен и Хецел из теоријске математике, геометрије, аритметике, физике и механике; а на огранку 4) философије поред побројаних Еберхардових предавања, предавао је још Форстер логику и метафизику, а Трап педагошку теорију. Као посебно користан и практичан огранак доступан свима постојале су још и домаћинске науке, у оквиру којих је Форстер држао предавања из кућне економије и пољопривреде. Од страних језика учили су се француски, италијански, шпански и енглески; а у оквиру гимнастике су се давали часови јахања и мачевања.

Професори Јохан Рајнхолд Форстер и Кристијан Трап су у контексту Обрадовићевог опуса такође занимљиве фигуре за проучавање. Форстер је са својим сином учествовао у прекоокеанској експедицији око света од 1772. до 1775. коју је предводио Џејмс Кук, а на Универзитету у Халеу је поред поменутих предавања, у зимском семестру 1783/84 држао на основу тих искустава и јавна предавања о уметности путовања. Иако се од тог предмета тешко могло очекивати да ће допринети научном усавршавању омладине, ипак је у публици било 80 студената, док на његовим приватним предавањима није био нико пријављен, што је допринело томе да се у наредној години и овај предмет укине²⁴⁰. Имајући на уму Обрадовићеву тврдњу „као да сам за путовања на ови свет рођен“ остаје нам само да жалимо, што та предавања Форстер није држао само који месец раније, или да маштамо да је Доситеју можда ово било познато. Можемо спекулисати да су се два светска путника професор Форстер и

²⁴⁰ Wilhelm Schrader, наведено дело, 410.

Обрадовић можда у Халеу и упознала и један другом о својим путовањима приповедали, што и не би било тако немогуће имајући у виду онај запис из студентског дневника Доситејевог колеге, где је описано окупљање многих професора у приватној атмосфери у Еберхардовој кући, чему је могао присуствовати и Обрадовић на неким од окупљања Научног друштва понедељком.

Ернст Кристијан Трап (Ernst Christian Trapp, 1745-1818), скоро Доситејев вршњак покушао је на Универзитету у Халеу, први пут у Европи, да установи као предмет педагогију и науку о васпитању деце. Тај предмет је увео при Филозофском факултету, а због неразмевања околине и од стране највиших ауторитета напустио је Универзитет и повукао се у родни Холштајн 1783. године²⁴¹. За потребе предавања предмета на Универзитету приликом уласка у службу написао је спис *Abhandlung von der Notwendigkeit, Erziehung und des Urteils* (Чланак о неопходности васпитања и мишљења) које су се према тој књизи могле одвојено од сталих предмета студирати, а с обзиром на иновативност предмета, министар је тражио да се оформи једна посебна комисија коју су чинили професори Карстен, Еберхард и Шпренгел који су проверили идеју и помогли му да усаврши наставни план за предмет који је званично био одобрен 1780. године²⁴².

У оквиру овог предмета су се студирали најбољи начини тј. методологија посредовања знања и предавања деци у различитим областима, а посебно место су заузеле лекције из религије. „Поред Сократа-Барта као узор катехезе били су постављени Вилијем и Салцмана. Христ у целом спису није поменут. Да је при предавању лакше морало претходити тежем, сматрао је Трап као заједничко учење свих добрих установа.“²⁴³ Овај Кнапов предмет и уџбеник је важан у контексту развоја Обрадовићевих просветитељских идеја о образовању и васпитању деце, јер се у њему на врло сличан начин представљају те образовне идеје како их налазимо и код српског просветитеља. Заједно са Цоликоферовом проповеди *Warnung von einigen Fehlern bey der Kinderzucht* (Упозорење о појединим грешкама при одгоју деце) коју је Обрадовић могао чути неколико месеци касније у Лајпцигу, ове Кнапове тезе могле су бити од значаја за формирање Обрадовићевих педагошких начела.

²⁴¹ Wilhelm Schrader, наведено дело, 411.

²⁴² Wilhelm Schrader, наведено дело, 425.

²⁴³ Wilhelm Schrader, наведено дело, 426.

1.6. Уџбеници

Предавања која је Јохан Август Еберхард држао на Универзитету у Халеу заснивао је на 1. сопственим уџбеницима али и на 2. уџбеницима својих претходника. У зимском семестру 1782/83. (и летњем семестру 1783. године) Обрадовић је, како сведочи у аутобиографији, слушао философију, естетику и натуралну теологију код професора Еберхарда. За те предмете користио је Еберхард следеће књиге²⁴⁴. Философију је предавао на основу уџбеника *Sittenlehre der Vernunft* који је написао и објавио у Берлину 1781. године. Метафизику је држао на основу уџбеника Александра Готлиба Баумгартена *Metaphysik*, који је са латинског на немачки језик превео његов колега Георг Фридрих Мајер, а Еберхард је истумачио и на појединим местима коментарисао основни текст. Натуралну теологију је предавао из уџбеника *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* који је написао и објавио у Халеу 1781. године. Естетику или науку о лепим уметностима предавао је на основу материјала систематизованог у делу *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* и објављеног 1783. године у Берлину.

Поред ових основних уџбеника Еберхард се служио и бројним другим делима из области философије, књижевности и историје од антике до оних произишлих из пера његових савременика, а о томе сведоче цитати којима он поједине теме у уџбеницима проширује и коментарише.

У циљу развијања оригиналности и на Универзитету у Лајпцигу као и на Универзитету у Халеу било је препоручљиво да професор држи предавања према сопственим уџбеницима или белешкама. Неретко су се та предавања студентима диктирала.²⁴⁵ Захваљујући сачуваном *Дневнику Универзитета и Наставним плановима* остало је забележено када и која предавања је, на пример, професор Еберхард предавао по овој *методи диктата*. Поред тумачења предмета овај вид предавања је представљао студентима истовремено и вежбу из писања, а професори су каткад „диктирали и читаве свеске“.²⁴⁶ Ако је познато да је Обрадовић после Еберхардових предавања у Халеу, наставио да слуша предавања и на Универзитету у Лајпцигу која су професори, како се из програма види, држали на основу истих тих Еберхардових

²⁴⁴ О Еберхардовим уџбеницима у контексту Обрадовићеве рецепције први, а уједно и најдеталније, писао је К. Радченко. Међутим чак ни он није обрадио све аспекте и све изворе/уџбенике који су били од значаја за генезу Обрадовићевог лајпцишког опуса.

²⁴⁵ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, *Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009*, 680-681; Wilhelm Schrader, *Geschichte der Friedrich-Universität zu Halle*, 585.

²⁴⁶ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring Döring, наведено дело, 681.

уџбеника, прецизније једног –*Sittenlehre der Vernunft* тј. етике, поставља се питање да ли се Обрадовићеви *Совјети здраваго разума* могу тада читати као „диктати“ начињени из Еберхардових уџбеника? Да ли су *Совјети здраваго разума* заправо Обрадовићеве белешке са предавања које је он незнатно проширио и за српску публику помоћу својих коментара прилагодио?

Овај принцип предавања по „диктату“ је имао још једну предност. На основу тих бележака које су студенти правили на приватним предавањима према диктату професора, могли су после умножавањем или преписивањем чак и сиромашнији студенти који нису имали могућности да плате *privatim* таксу, доћи у посед „привилегованог“ знања. Та размена бележака и купо-продаја половних књига се одвијала на тзв. редовној недељној аукцији књига.²⁴⁷ Отуда је хипотетички могуће закључити да чак иако Обрадовић није одлазио на предавања држана *privatim*, могао је бити упознат са њиховим садржајем преко овог типа бележака начињених од стране других студената. У сваком случају у Универзитетској библиотеци је могао пронаћи примерке тих уџбеника и позајмити их, јер су библиотеке у Халеу функционисале као јавне два пута недељно.

1.7. Август Херман Франке

Као што је у поглављу „Хале-лајпцишки интелектуални круг“ објашњено, поред Јохана Августа Еберхарда друга важна особа из интелектуалних кругова у Халеу био је Август Херман Франке²⁴⁸, затим његов син Готхилф Август Франке и унук Фрајлингхаузен, који је у време Обрадовићевог боравка у Халеу предавао теологију на Универзитету и био директор Сиротишта. У Глаухи, предграђу Халеа које се налазило непосредно испред јужних зидина града, 1698. године, само неколико година након оснивања Универзитета, на простору од око 14 хектара, основао је Август Херман Франке уз подршку Фридриха Трећег, бранденбуршког кнеза, своју задужбину. Овај комплекс „школског града“²⁴⁹ у правом смислу те речи, био је сачињен од неколико образовних и социјалних институција, а убрзо је постао и један од најзначајнијих протестанстких образовних институција у Европи са примењеним идејама покрета

²⁴⁷ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring Doring, наведено дело, 682.

²⁴⁸ Види прилог бр. 10 у поглављу „Прилози“.

²⁴⁹ Види прилог бр. 11 у поглављу „Прилози“.

реформације. Најпознатија институција је свакако била *Sirpottuume (Waisenhaus)*²⁵⁰, проистекла из хришћанских убеђења, хуманистичких напора и просветитељске идеје о неопходности демократизације знања и образовања доступног свима. Сирочад и друга сиромашна деца добила су не само кров над главом и прилику да се хране у Франкеовој кухињи, која је имала мени сачињен према оновременим нутриционистичким прописима за правилан развој, него и прилику да се образују.

Као посебна помоћ сиромашним студентима Универзитета у Халеу и ученицима Франкеовог Педагогијума стајали су на располагању тзв. бесплатни столови (Freitisch) где су добијали бесплатан ручак а понегде и вечеру, и којих је било неколико у Халеу. Та врста помоћи сиромашним студентима финансирала се преко протестантских цркава и спадала је у домен добротворних гестова као израз хришћанског милосрђа. Напознатији бесплатни столови²⁵¹ били су 1. краљевски сто и 2. бесплатни столови у Франкеовом Сиротишту. Краљевске столове су финасирале протестантске заједнице свих Пруских земаља, било их је од 8 до 14, а за сваким столом је свој оброк имао 21 студент. За ту привилегију студенте су препоручивали професори на основу марљивости, студијског успеха и доброг васпитања, а провера успеха студената који су уживали бенефиције се вршила редовно. Бесплатни столови у Франкеовом Сиротишту су били финансирани од стране Франкеове задужбине која је строго неговала пијетистички правац протестантизма и они су нудили ручак и вечеру за узорне студенте-вернике. Поред тога Франкеово Сиротиште је било отворено и за студенте који су долазили са других универзитета или иностранства, што је било у функцији његове мисионарске политике. Ти студенти су неретко били „информанти”, који су за услугу пружања информација о приликама у земљама из којих су долазили, уживали привилегију бесплатног ручка и вечере.²⁵²

Због оваквог односа према сиромашним студентима и онима који нису били племићког сталежа и погодности за њихово образовање Универзитет у Халеу и Универзитет у Лајпцигу су, како наводи Мита Костић, били на гласу „као *universitas pauperum*“ односно „главна средишта сиромашних студената“ јер су им оба града

²⁵⁰ О социјалном аспекту *Sirpottuume* више у: Udo Sträter, „‘Pietistische Waisenhäuser’ und staatliche Ordnungspolitik“, у: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten, Geschichte des Pietismus*, Bd. 4, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2004, 629-634.

²⁵¹ Johann Christian Förster, наведено дело, 21-22.

²⁵² Johann Christian Förster, наведено дело, 21-22.

поред тих погодности „пружала могућности зараде обављањем разних послова, као домаћих учитеља, штампарских коректора, музичара итд.“²⁵³

Поред школе за сиромашне, у оквиру комплекса су се почетком 18. века развиле још и образовне институције са акцентом на протестантској теологији – нпр. латинска гимназија и Педагогијум (Pedagogium). Педагогијум се налазио у одвојеној згради са пансионом и њега су похађали студенти из богатих породица и виших слојева.

Франкеове образовне институције биле су засноване на рашчлањеном вишепредметном школском систему и примењеном образовању, пружале су опште знање и припремале су ученике за будући одговоран живот у духу хришћанских врлина, а постале су колевка и узорни модел комплетног пруског школског система. Поред тога ове институције су неговале и примењена знања у свакодневном животу, што је било у складу са просветитељском философијом и инсистирањем на практичном знању. У оквиру комплекса налазили су се виноград и башта, где су се производиле намирнице не само за Франкеову кухињу и апотеку, него су се ту повремено одвијала и предавања из ботанике. Крајем 17. века Франке је установио и саградио прву *јавну* библиотеку тзв. „Kulissenbibliothek“, названу тако јер је својим изгледом подсећала на барокну позоришну сцену. А посебан куриозитет Франкеове задужбине представљао је до данас сачувана „Соба чуда“ (Wunderkammer) или „природњачка соба“ (Naturalienkammer), као својеврсна претходница музеја, у којој су се чувале разне збирке предмета из различитих области сакупљених на различитим крајевима света, које су углавном Франкеови мисионари из Азије, Јужне Америке и Африке слали у Хале. Збирка је била подељена у 16 целина из различитих области са намером да представи универзалистички приступ знању, а предмети из ових колекција су такође били коришћени у настави. Овај практичан концепт који је спајао образовање са реалним животним потребама био је сасвим у духу просветитељске философије.²⁵⁴

Да би подржао опстанак и оснажио развој образовних институција попут Латине, Педагогијума и Сиротишта Август Херман Франке је поред ових институција заснованих на хуманистичко-религијском принципу морао основати и низ других институција заснованих на економском принципу – какве су биле његова штампарија, пивница, апотека, виноград и башта за узгој поврћа и воћа. Захваљујући управо таквој синергетској конструкцији, која је сталним приливом новца из ових економских

²⁵³ Мита Костић, „Српски студенти на Универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у 18. столећу“, 25.

²⁵⁴ Више о практичним концептима преношења знања у епохи просветитељства у: Frauke Berndt, Daniel Fulda (Hg.), *Die Sachen der Aufklärung*, Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 34, Meiner-Verlag, Hamburg, 2012, 659.

институција омогућила развој и напредак образовних и културних институција попут штампарије, библиотеке и „Собе чуда“, али и створила основ за успешно ширење мисонарске делатности широм света, могао је овај Франкеов концепт представљати идеални узор и Обрадовићу за развој његове идеје о неопходности зидања профаних а не сакралних објеката и претварања сакралних објеката, попут манастира, у профане, како је то предложио у есеју „Не кај се добро чинећи“ у *Совјетима здраваго разума*.

За контекст овог истраживања једна од најважнијих институција Франкеових задужбина била је штампарија²⁵⁵ која је поседовала ћирилична слова, али слова руске грађанске ћирилице. Слова су изливена са циљем штампања протестантске литературе преведене на руски језик, која је била коришћена у мисионарске сврхе у словенским земљама. Неке од тих књига, међу којима је најпознатије дело Јохана Арндта *О истинитом хришћанству* (*Von wahrem Christenthum*) у преводу Симеона Тодорског, биле су присутне и у српским православним манастирима.

Од значаја је чињеница да је Карловачка митрополија у време митрополитства Павла Ненадовића имала веома развијене, и чак се може рећи административно установљене везе са Педагогијумом, у којем су се образовали студенти теологије. С обзиром на чињеницу да је у то време свим институцијама у оквиру Франкеове задужбине руководио Готхилф Август Франке, син тада већ почившег Августа Хермана Франкеа, преписка између њега и појединих студената и митрополита Ненадовића, као и економски извештаји митрополита Ненадовића из којих се види да је он те студије у Халеу финансирао помоћу Школског фонда, а са друге стране, Готхилфови званични извештаји које је он упућивао својим мисионарима који су били на задатку у разним деловима света, посебно сведочи о томе. Та врста научних, религијских и културних веза која је успостављена између Халеа и српског народа донекле је утрла пут Обрадовићевом боравку у овом граду, а у периоду његовог боравка у Халеу управљање Франкеовом задужбином након смрти Готхилфа Франкеа, наследио је Франкеов унук Фрајлингхаусен²⁵⁶.

²⁵⁵ Видети прилог бр. 12 у поглављу „Прилози“.

²⁵⁶ Wilhelm Schrader, наведено дело, 393.

2. ЛАЈПЦИГ

2.1. Универзитет у Лајпцигу (Alma Mater Lipsiensis)

После студија у Халеу, у намери да и сам нешто, по узору на велике просветитеље, објави, прешао је Димитрије Обрадовић са својим штићеницима на пролеће 1783. године из Халеа у Лајпциг. Пошто је *Писмо Харалампију* датирано: 13. април 1783. у Лајпцигу, а из *Дневника Универзитета у Халеу* се види да је предавања у том семестру професор Еберхард из једног предмета завршио 6. априла а из другог 16. априла, по свему судећи је Обрадовић у току те друге недеље априла отишао у Лајпциг.

Универзитет у Лајпцигу тзв. Alma Mater Lipsiensis основан је 1409. године и други је најстарији универзитет у Немачкој. После реформације црква Светог Павла и манастирски комплекс доминиканског реда додељени су Универзитету²⁵⁷, тако да се Обрадовић студирајући у Лајпцигу непосредно могао уверити у просветитељску идеју претварања манастира у школе. У његов искуствени хоризонт, који је свакако допринео развијању и апеловању за профанизацију сакралног простора и код православних народа уградио се поред комплекса Универзитета у Лајпцигу и комплекс институција које је утемељио и основао Август Херман Франке у Халеу као примарно профане.

По преласку из Халеа у Лајпциг Обрадовић се такође уписао на Универзитет, где је 16. маја у *Матрикулама* заведен под редним бројем 67, и о томе оставља трага у другом делу своје аутобиографије, у писму које је пет година касније 20. октобра 1788. написао баш у Лајпцигу. „Наумивши дакле штогод издати, на пролеће пређем заједно с моји младићи у Лајпсик, будући ту и штампа славенска имаде [...] и универзитет како и у Хали. Овде на исти начин запишем се у каталог универзитета.“²⁵⁸

2.2. Матрикуле Универзитета у Лајпцигу или о значају цртице у архивским истраживањима

За разлику од својеручних уписа студената у *Матрикуле Универзитета у Халеу*, *Матрикуле Универзитета у Лајпцигу* је попуњавао писар, а такође је постојала разлика у врсти података које је студент давао о себи. На почетку сваког семестра исписивала се кратка информација са именом и презименом ректора, његовим звањем и наставном

²⁵⁷ Види прилоге бр. 19 и 20 у поглављу „Прилози“.

²⁵⁸ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 134.

облашћу, као и периодом трајања дужности (изражено у семестрима), која се у већини случајева понављала и на сваком наредном листу у заглављу. Испод године и имена ректора у време чијег манадата је студент уписан, исписивале су се рубрике којима је следовао списак студената према хронолошком реду њихових уписа. Упис у *Матрикуле* се састојао од попуњавања шест колона: редни број уписа (Num); нација (Natio); дан у месецу (Dies Inscriptiois) пошто се почетак новог месеца назначавало само једном и то у заглављу табеле или код првог студента уписаног на почетку датог месеца; затим име и презиме студента (Nomina Inscriptorum); домовина односно округ или град порекла (Patria), јер се „као домовина по правилу уносио град рођења и то у форми придева са наставком „-anus“, „-ianus“, „-ensis“, „-iensis“²⁵⁹; и податак о претходном студирању на неком универзитету (Locus Depositionis). Податак на латинском језику за Обрадовићев упис на Универзитет у Лајпцигу гласи:

„- / " / Obradories, Demetrius / Banta-Temesvariensis / – " “. Када се на основу рубрика исписаних у заглављу табеле растумаче ове хоризонталне, вертикалне и косе цртице, значење је следеће :

„[67. испред Обрадовићевог имена не пише редни број, јер се редни број уписаних студената исписивао само код сваког петог уписаног студента, тако да је два реда испред уписан број 65. код студента Geicrus, Ioannes Daniel] / – [црта у значењу понављања претходног податка тј. „В.“ код студента под редним бројем 66. „Darvar, Demetrius Nicolaus“] / " [у значењу понављања претходног податка тј. „16. Маји“ уписаног у заглављу табеле] / Obradories, Demetrius / Banta-Temesvariensis / – " [у значењу понављања претходног податка тј. „Hal.“ код студента под редним бројем 66. „Darvar, Demetrius Nicolaus“]²⁶⁰

У штампаном издању *Матрикула Универзитета у Лајпцигу* које је објављено 1909. године, за разлику од рукописних *Матрикула* организованих према хронолошком поретку, подаци су организовани према абecedном принципу на основу презимена уписаних. Подаци стоје, дакле, као у *Алфаветском каталогу Универзитета*, а на страници 288. налази се следећи податак за Димитрија

²⁵⁹ *Die jüngere Matrikel der Universität Leipzig 1559-1809, III Band Die Immatrikulationen vom Wintersemester 1709 bis zum Sommersemester 1809*, Georg Erler (Hg.), Leipzig Giesecke & Devrient, 1909, S. IX.

²⁶⁰ Matrikelband 1780-1823; Signatur B11, Das Archiv der Universität Leipzig. На почетку тома не постоји наслов. Видети прилог бр. 21 у поглављу „Прилози“.

Обрадовића: „Obradories Demetrius Banta Temesvar. B. i 16. V. 1783.“²⁶¹ Овде је важно уочити да недостаје податак „Hal.“ у рубрици Locus Depositionis, што може бити на први поглед маргинално, али се ипак у штампаној верзији у односу на рукописни оригинал тако *изгубио важан податак*. Не само да се на основу тога потврђује да је Обрадовић пре тога студирао у Халеу, него се сазнаје да је из Халеа у Лајпциг прешао са својим колегом и имењаклом, Димитријем Дарваром, пореклом из области Касторије у Грчкој Македонији, што може отворити поглавље за неко ново истраживање. Једна једина цртица у археографији, може значити много.

Колико је нама познато, у досадашњим проучавањима Обрадовићевог уписа у *Матрикуле* у Халеу и Лајпцигу није до сада забележен детаљ да су Дарвар и Обрадовић заједно студирали у Халеу и одатле прешли на Универзитет у Лајпцигу. На основу те чињенице се отвара сасвим нови увид у један аспект историје просветитељства на Балкану, који се тиче не само јужнословенских народа него и Грка. Наиме, тај Димитрије Николајевић Дарвар (1757-1823), рођен у малом месту Клеисоури стотинак километара удаљеном од Солуна, био је „пореклом из грчке фамилије која је прешла у Угарску.“²⁶² Пре студија у Халеу и Лајпцигу, „прва знања је стекао у Вулгарисовој школи на Светој Гори“²⁶³, у коју се раније био запутио и Обрадовић, пошто је чуо да у њој предаје „на гласу Евгеније учитељ на јелинском језику науке.“²⁶⁴ Међутим, Обрадовић није имао среће да га подучава, тада у хеленском свету чувени Евгеније Вулгарис, који је после студија у Падови и *Лајпцигу* држао школу у Хиландару. У *Животу и прикључнијима* стоји да је „учитељ Евгеније, немогући трпити ту [у Хиландару] којекакве калуђерске кабале [...] то чудновито место оставио, и ученици се сви разишли.“²⁶⁵

Дарвар је био још и ученик Обрадовићевог сународника, Јована Рајића у Карловцима, где је 1761. године „привјетствовао о очевима митрополита рецитацијом преведеном с латинског на славенски.“²⁶⁶ Неколико година касније је одужио дуг свом учитељу преводом његовог *Малог катихизиса (Mikra katechesis)* на новогрчки, који је после првог издања у Бечу 1791. године доживео још неколико штампања –1801.

²⁶¹ *Die Iüngere Matrikel der Universität Leipzig 1559-1809, III Band Die Immatrikulationen vom Wintersemester 1709 bis zum Sommersemester 1809*, 288.

²⁶² Мирјана Д. Стефановић, *Лексикон српског просветитељства*, Службени гласник, Београд, 2009, 267.

²⁶³ Мирослав Вукелић, „Грчки и српски просветитељ Димитрије Николајевић Дарвар“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, св. 3, 1988, 423-426, 424.

²⁶⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 92.

²⁶⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 98.

²⁶⁶ Милорад Павић, *Историја српске књижевности класицизма и предромантизма*, Нолит, Београд, 1979, 217.

године у Ђуру, а 1805, 1819, 1835. у Бечу. Дарвар је отпочео преводилачки рад много раније, чак и пре студија на Универзитету у Халеу и Универзитету у Лајпцигу, када је у Земуну 1777. године превео „Баумајстерову *Метафизику* на новогрчки.“²⁶⁷ Низ превода је објавио после студија на старогрчком, новогрчком и славеносрпском језику, а за контекст овог проучавања највреднији помена су преводи Антонија Византијског са грчког на славеносрпски *Благонравіе или Книжица ко украшенію нравовъ юношескихъ дзело полезная*²⁶⁸ објављен 1786. у Бечу, као и превод лектире из антике такође на славеносрпски *Кевита Тивеіскога Ѐкона или Изображеніе ч(е)л(о)вѣческаго житіе, Епїктита Стоїческаго Ручница или Нравоучителна книжица*²⁶⁹ објављени унутар истих корица 1799. у Будиму.

Ако се има на уму да је Дарвар *Благонравије* објавио непосредно после студија у Лајпцигу и да је то дело, како је показао Нићифор Вукадиновић, заправо дело Еразма Ротердамског *De civilitate morum puerilium* објављено у Антверпену 1526, а преведено на старогрчки много пре превода Антонија Византијског на новогрчки, који је Дарвару служио као предложак којег се држао „верно и дословно, чак ропски, тако да је превод на неким местима тежак и не посве јасан“²⁷⁰, поставља се питање да ли је можда Дарвар инспирацију за тај подухват могао добити још током студија у Халеу и Лајпцигу? Наиме, у тренутку када су Дарвар и Обрадовић студирали у зимском семестру 1782/83 на Универзитету у Халеу, једна од тада десетак постојећих издавачких кућа у том граду – Хамерде (Hammerde), управо је била објавила дводелну монографију о животу Еразма Ротердамског. О томе доносе вест локалне новине *Wochentliche hallesche Anzeigen*. У рубрици „Нови списи“ (Neue Schriften) 23. децембра 1782. појавила се вест о овом занимљивом наслову: „*Leben des Desiderius Erasmus von Rotterdam, aus dem Französischen des Bouirgini. Mit Anmerkungen und Zusätzen von D.H.P.E. Hene, 2 Theile, Halle in der Hammerdischen Buchhandlung.*“²⁷¹ Ово би остао сасвим безначајан податак, да није познато да је и Обрадовићева *Христоитија*, тек постхумно објављена, заснована на потпуно истом извору као и Дарварово *Благонравије*. У контексту Форстеровог инсистирања на доброј припреми пре почетка студирања на Универзитету у Халеу, није згорег навести и у литератури присутну хипотезу да је „ипак најтачније

²⁶⁷ Милорад Павић, наведено дело, 64.

²⁶⁸ Георгије Михаиловић, *Српска библиографија XVIII века*, Народна библиотека Србије, Београд, 1964, XXI, 175-178.

²⁶⁹ Георгије Михаиловић, наведено дело, 339-340.

²⁷⁰ Нићифор Вукадиновић, „Доситејева Христоитија и њени узорци“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, св. III, 1923, 49-64.

²⁷¹ *Wöchentliche hallische Anzeigen*, den 23. 12. 1782.

мишљење које говори о том како је рукописно ширена христоитија Антонија Византијског, али и као уџбеник у грчким школама, могла да буде извор Доситеју.²⁷² Обрадовић је сада овим новим издањем у Халеу могао допунити претходно стечена знања на грчким острвима или у Евангелистчкој школи у Смирни.

Други овде поменут Дарваров превод је још важнији, јер пружа могућност реконструкције рецепције наставног програма Универзитета у Лајпцигу. Дело које је превео Дарвар – *Кевита Тивејскога Ѐкона или Изображеніе ч(е)л(о)вѣческаго житіе* се приписује „грчком философу из 400. пре н. е. Кебету Тивејском, који је (према Платоновом казивању у *Федону*) био пријатељ Сократов.“²⁷³ Ако се претпостави да су Дарвар и Обрадовић не само имали заједничку лектуру на грчком, него да су се можда и познавали одраније пре но што су заједно прешли из Халеа у Лајпциг и истог дана се уписали у *Матрикуле Универзитета у Лајпцигу*, може се поставити хипотеза да су можда заједно одлазили и на предавања на којима су се тумачили антички списи у вези са Сократом. Управо је о *Федону* јавна предавања у зимском семестру 1783/84 држао Лесингов цимер из студентских дана, а тада професор античке књижевности – Јохан Фридрих Фишер (Johann Friedrich Fischer, 1726-1799). „Zur Philologie [...] Ueber griechische Schriftsteller [...] Fischer, J. F. P.E. 11 U. 2T. Den Phädon des Plato, öffentl.“²⁷⁴ Поред овог Платоновог дела, у наставном програму су били и други антички списи о Сократу, попут Ксенофанових *Спомена о Сократу* (Xenophon, *Memorabilia Socrates*). Иако се дело *Кевита Тивејскога Ѐкона или Изображеніе ч(е)л(о)вѣческаго житіе* које је Дарвар превео са грчког на српски приписује Кебету из Тебе (Κέβητος око 430 – 350 п.н.е.) тзв. *Pinax* (Πίναξ) или *Tabula* и не стоји у непосредној вези са Платоновим *Федоном* у којем је Кебет само један од ликова, овај детаљ из *Матрикула* нас је ипак довео до важног податка који упућује на конкретне изворе о Сократу, тумачене на Универзитету у Лајпцигу и њихову потенцијалну рецепцију у Обрадовићевом опусу.

Димитрије Дарвар, уписан испред Димитрија Обрадовића и од чијих података писар преузима неколико и знаком понављања преноси и код Обрадовића, био је према критеријумима Универзитета у Лајпцигу „исте“ нације као и Обрадовић „В“. Поред тога он је такође био и Обрадовићев колега са Универзитета у Халеу, о чему сведочи

²⁷² Мирјана Д. Стефановић, „Напомене“, у: Доситеј Обрадовић, *Списи из Далмације*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 206. Више о томе и у: Миrash Кишовић, „Н. Вукадиновић, Доситејева *Христоитија* и њени узорци“, у: *Гласник Историског друштва у Новом Саду*, књ. 2, св. 1, 1929, 133-134; Нићифор Вукадиновић, наведено дело.

²⁷³ Милорад Павић, наведено дело, 46.

²⁷⁴ *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr, auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen, Im Monat September, 1783.*

податак уписан у колону Locus Depositionis. С обзиром на чињеницу да је код Дарвара уписано „Хал.“ што је знаком понављања пренето и у колону код Обрадовићевог уписа, као и на чињеницу да су њихова имена у *Матрикулама* заведена једно испод другог сукцесивно под редним бројевима 66. и 67. може се претпоставити да су се можда и познавали и заједно се појавили на новом Универзитету приликом пријавне администрације и евентуално заједно прошли и пријемно испитивање код професора. Ово је утолико вероватније јер је Дарвар као и Доситеј, дошао у Хале са Балкана, што потврђује упис у *Матрикуле Универзитета у Халеу* једног његовог презимењака: „1780. Okt. 11. Constantinus Joannes Darvár, Macedo, medicus, dd. Joannes Darvar, Castorianus, Mercator”²⁷⁵

2.2.1. Рубрика „Natio“

Као и Доситејев својеручни упис у *Матрикуле Универзитета у Халеу*, и овај упис универзитетског писара у Лајпцигу може се испрва чинити збуњујућим у погледу националног одређења. У рубрици „Natio“ стоји црта као знак за понављање слова „В“ из претходног реда, што би значило „Bavarus“, док у рубрици „Patria“ стоји „Vanta Temesvariensis“. У штампаном примерку *Матрикула* са уносима организованим према алфабетском поретку, слово „В.“ је експлицитно назначено а податак о отаџбини скраћен на основу речи без суфикса „Vanta Temesvar.“ Лајпциг је важио као последњи универзитет који је према високом средњовековном принципу делио уписане на нације тзв. Nationenuniversität²⁷⁶. У Лајпцигу је тај принцип поделе преузет од Универзитета у Прагу, али универзитетске нације „нису имале ништа ни са етничким а ни са модерним појмом нације, него су се много више односиле на географско порекло одакле су људи долазили [...] и представљале су само једну грубу и заправо географски врло широку поделу.“²⁷⁷

У *Матрикуле* се уносило прво почетно слово имена нације, а било их је укупно четири: 1. мајсенска – која је обухватала Лајпциг са непосредном околином тј. територијално језгро Саксоније и Тирингије; 2. саксонска – која је обухватала северну Немачку са целим саксонским округом, Бранденбургом, Скандинавијом и балтичким земљама без Литваније; 3. пољска – која је обухватала источну Немачку укључујући

²⁷⁵ Каталин Хегедиш-Ковачевић, „Студенти са Балкана на универзитетима немачког језичког подручја у 18. веку“, 161.

²⁷⁶ Herbert Helbig, *Universität Leipzig*, Weidlich, Frankfurt a. M., 1961, 17.

²⁷⁷ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 82.

Пруску, Шлезивију, Пољску али и Чешку, Словачку, Угарску, Литванију и Русију; и 4. баварска – која је обухватала југ и запад Немачке, укључујући и Швајцарску, Аустрију, Италију, Француску, Шпанију, Енглеску, Шкотску и Ирску.²⁷⁸ Током развоја Универзитета и промена историјских прилика мењала су се повремено и разграничења универзитетских нација, а приликом уписа у *Матрикуле* у раној развојној фази Универзитета слова којом се означавало порекло су се исписивала у четири различите боје: С (S.) – плавим мастилом, М (M.) – зеленим, П (P.) – жутим и Б (B.) – црвеним.²⁷⁹ Посебном уредбом од 2. децембра 1409. прописан је био паритет међу универзитетским нацијама, а током времена је због широке обухватности географског простора баварска нација по квантитету тј. броју уписаних студената увелико превазилазила све друге.²⁸⁰

2.2.2. Око Ускршњег сајма

С обзиром на чињеницу да је Обрадовић заведен у *Матрикулама Лајпцишког универзитета* 16. маја 1783, а да је *Писмо Харалампију* датирано „у Лајпцигу 13. априла“ исте године, може се претпоставити да је њему прва брига по преласку из Халеа у Лајпциг била да реализује своју намеру – „дати на штампу, с грађанским словима, на наш прости језик, једну књигу“, која ће „написана бити чисто српски [...] да је могу разумети сви српски синови и кћери.“²⁸¹ Ово се може претпоставити утолико пре, што Обрадовићев прелазак из Халеа у Лајпциг пада пре самог Ускрса и Ускршњег сајма у Лајпцигу (*Ostermesse*)²⁸², на којем се одвијала и најважнија трговина књигама на разним језицима. Неке од тих књига свеже одштампане баш за тај сајам, а које се могу наћи на листи *Часописа Ускршњег сајма 1783 (Ostermesse Zeitschriften Band, 1783)* могле су утицати на идеје и програмске ставове о језику, које је Обрадовић изнео у *Писму Харалампију*. Такав је случај са делом *Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse (Први редови једног покушаја о пореклу старих Словена, њиховим обичајима, обредима, мишљењу и знању)* које је Карл Готлоб Антон завршио 13. фебруара 1783. у Герлицу, а Доситеј могао купити или прочитати већ на том Ускршњем сајму. О Обрадовићевој рецепцији овог дела биће више речи у склопу разматрања просветитељских погледа на везу језика и

²⁷⁸ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 84.

²⁷⁹ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 84-85.

²⁸⁰ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 86-87.

²⁸¹ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 17.

²⁸² Види прилог бр. 18 у поглављу „Прилози“.

народности у поглављу „Манифест српског просветитељства у контексту европске просвећености“.

Како је период студирања био ограничен на три или чак две године, било је препоручено да се распусти између семестара максимално скрате у циљу што ефикаснијег коришћења времена за наставу и предавања²⁸³. Као и на Универзитету у Лајпцигу и на Универзитету у Халеу су се семестарске пролећне ферије после зимског семестра 1782/83 а пре почетка летњег семестра 1783. године завршавале после Ускрса, а познато је да су студенти на Пруским универзитетима тада имали паузу око три недеље, тако да се Обрадовићево пријављивање на Универзитет у Лајпцигу 16. маја уклапа у тај временски оквир, ако је познато да се семестар на Универзитету у Халеу званично завршио 16. априла, када је и професор Еберхард одржао своја последња предавања из метафизике и философије морала.

2.2.3. Име

Што се имена и презимена тиче – Obradorics, Demetrius јасно је да је писар направио грешку и уместо „В“ (V) уписао „Р“ (R), а то се врло лепо види на основу графолошке анализе, када се упореди Обрадовићево презиме са презименом претходног студента и имењака – „Darvar, Demetrius“. И овде, као и у *Матрикулама* у Халеу, Обрадовић је заведен под својим световним а не монашким именом. Отуда Каталин Хегедиш-Ковачевић иако је сјајно анализирао име при Обрадовићевом упису у *Матрикуле Универзитета у Халеу* грешки када коментарише Обрадовићев упис у *Матрикуле у Лајпцигу*, констатујући да је Шмаус „помешао ова слова у матрикулама“. Њен коментар је утолико изненађујући, јер она експлицитно наводи да није имала увид у оригинал Обрадовићевог уписа на Универзитет у Лајпцигу. Хегедиш-Ковачевић прави грешку коју је претходно оспорила Мити Костићу поводом његове интерпретације уписа у *Матрикуле Универзитета у Халеу*, јер је и он донео непотпуне податке без увида у оригиналне матрикуле.²⁸⁴ На овај детаљ замене слова код личног имена се осврнуо кратко и Валтер Хилмар²⁸⁵, констатујући да је до погрешке дошло вероватно зато што је писару, несвикнутом на словенске језике, непознато звучала и регија порекла и лично име, што је вероватно и најтачнија претпоставка.

²⁸³ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 671.

²⁸⁴ Каталин Хегедиш-Ковачевић, „Студенти са Балкана на Универзитетима немачког језичког подручја 18. века“, у: *Зборник Матице српске за славистику*, бр. 48-49, 156-157.

²⁸⁵ Валтер Хилмар, наведено дело, 86.

У заглављу табеле стоји „1783. Rectore Dn. D. Ernesto Platnero P. P.“ што говори да је у време Обрадовићевог уписа ректор Универзитета у Лајпцигу био професор Ернесто Платнер. Валтер Хилмар погрешно наводи да је „Johann Friedrich Burscher који је био од 1781. године декан Теолошког факултета и за време Обрадовићевих студија ректор.“²⁸⁶ Професори на функцији (про)ректора су се смењивали сваког семестра, тако да је током Обрадовићевог боравка у Лајпцигу промењено четири ректора Универзитета од тога три за време његових студија – професор теологије Јохан Фридрих Буршер, који је управљао факултетом до априла 1783. тј. у периоду зимског семестра 1782/83 и у време чијег мандата је уписано 166 студената; затим професор Медицинског факултета Ернст Платнер за време чијег мандата у летњем семестру 1783. године је уписано 291 студент; професор Правног факултета Карл Готфрид фон Винклер током чијег мандата у зимском семестру 1783/84 је уписано 85 студената; и професор Философског факултета Фридрих Август Вилхелм Венк фон Идштајн током чијег мандата у летњем семестру 1784. године је уписано 282 студента.²⁸⁷ Спрам ове статистике јасно се закључује да се више студената уписивало на Универзитет у летњим него у зимским семестрима, а студије је било могуће отпочети и у једном и у другом семестру због принципа организације факултета и комбиновања предмета, који је био сличан претходно описаном на Универзитету у Халеу. На основу броја професора којих је било укупно 44 (и редовних и ванредних), а што је било више него на било којем другом немачком универзитету, али само четири више него на Универзитету у Халеу, половином 18. века Универзитет у Лајпцигу се сматрао највећим.²⁸⁸

2.3. Професори Универзитета у Лајпцигу и Фридрих Готлоб Борн

Како у аутобиографији даље описује своје прве дане у Лајпцигу, Обрадовић каже: „пођем у професора Борна слушати физику“²⁸⁹. Обрадовићев вршњак, професор Фридрих Готлоб Борн (Friedrich Gottlob Born, 1743-1807) био је професор философије, а из универзитетских наставних програма се види да је предавао „логику, метафизику, „physica dogmatica“, психологију и одржавао семинаре из античких текстова“, те

²⁸⁶ Валтер Хилмар, наведено дело, 87.

²⁸⁷ Статистика према: *Die jüngere Matrikel der Universität Leipzig 1559-1809, III Band Die Immatrikulationen vom Wintersemester 1709 bis zum Sommersemester 1809*, S. XXXII.

²⁸⁸ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 625.

²⁸⁹ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 134.

„постаје јасно да се очигледно реч „*physica*” не сме разумети као „физика“ у данашњем смислу, већ као саставни део филозофије у смислу „учења о бићу“.²⁹⁰

Међутим, ако се погледају наставни планови *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica* за летњи семестар 1783. године, име професора Јохана Готлоба Борна није нигде забележено. То значи да Обрадовић никако није могао одмах по преласку из Халеа у Лајпциг слушати предавања код њега. Он се помиње тек од 1784. и то са предзнаком „М.“ испред имена тј. „М. Frid. Gottl. Born“ што је означавало „магистар“ (*Magistri Regendes; der Regierende Magister*). То упућује на чињеницу да је Борн те године тек отпочео са радом на Универзитету, припремајући се за будућу професуру.

До 1516. године на Универзитету у Лајпцигу су право предавања имали и дипломирани студенти *baccalaureus*, али са увођењем новог правила право предавача су стицали само професори и магистри и то на основу одлуке коју је доносио професорски савет. Сходно чињеници да је Универзитет у Лајпцигу био највећи немачки универзитет, предавао је поред редовних и ванредних и велики број доцената магистара (*dozierenden Magistri*). Они су се тек припремали да уђу у наставу, а могућност за ту врсту наставног кадра пружала је структура Универзитета и организација предмета, на основу чега су посебно талентовани и добри студенти могли бити задржани као доценти-магистри.²⁹¹ То је одабраним студентима пружало охрабрење да ураде хабилитацију и остану на Универзитету, а због природе предмета, Философски факултет је пружао највише могућности за припрему доцената тј. вежбу за будуће професоре који су касније могли правити каријеру и на другом факултету.²⁹² „Образовни идеали просветитељства су најјаче долазили до изражаја на Философском факултету.“²⁹³

Фридрих Готлоб Борн је 1783. године тек био докторирао на Универзитету у Лајпцигу, из чега даље проиходи закључак да је Обрадовић, уколико је заиста слушао предавања код свог вршњака, магистра Борна, могао то чинити тек од летњег семестра 1784. године тј. последњег семестра свог школовања у Немачкој, а да је у међувремену похађао предавања код неких других професора.

²⁹⁰ Хилмар Валтер, наведено дело, 88.

²⁹¹ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 628.

²⁹² Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 628

²⁹³ Jonas Flöter, *Leipziger Universitätsgeschichte(n). 600 Jahre Alma Mater Lipsiensis*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2009, 77.

У документу Универзитета у Лајпцигу *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXIV habendarum* који даје списак професора и других предавача као и предмете које су предавали током летњег семестра 1784. стоји следећи податак за Борна: „M. Frid. Gottlob Born, tradet quat d. H. VIII. Logicen, duce Henningsii libro, qui inscribitur: *Historisch krit. Lehrbuch der theor. Philos.* h. IX. Metaphysicen, eodem praeunte h. II. Physicen dogmaticam ad ductum compendii Karsteniani; h. III. Xenophontis Memorabilia Socratis explicabit. Hora nondum definita Mathesin puram, secundum b. Rudolphi compendium; alia hora adhuc definienda Historiam litterariam universam docebit, anni spatio absoluendam, praeunte Heumanuo in Conspectu Hist. litteriae. Binis d. h. VIII Psychologiam tradet, h. X. Horatii arrem poeticam interpretabitur, h. II. Excercitationis scribendi dicendique instituet; h. III artem declamandi poetas et oratores praecipiet; h. IV. exercitia disputandi moderabitur super rebus ad Philosophiam spectantibus.“²⁹⁴

На основу наставног плана са распоредом часова Универзитета у Лајпцигу *Verzeichniß der für dieses Sommerhalbejahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen*, објављеног на почетку семестра 1784. године, који је за разлику од претходног документа био штампан на немачком језику, види се да је Борн поред осталих професора предавао један предмет у оквиру логике према Хенинговом уџбенику: „4) Logik [...] Born, F. G. M. 8U. 4T. u. d. Hennings“, а који је допуњавао предавањима из психологије на основу сопственог материјала: „*) Psychologie. Born, F. G. M. 8U. 2T. n. eignen Sätzen“; затим један предмет у оквиру метафизике такође према Хенингу „5) Metaphysik [...] Born, F. G. M. 9U. 4T. n. d. Hennings“; и два природна предмета – чисту математичку у оквиру математичке групе према Рудолфу „II. Mathematik 1) reine Mathematik [...] Born, F. G. M. n. d. Rudolphi in noch zu bestimm. Stunde 4T“; и теоријску физику према Карстеновом уџбенику „III. Naturlehre 1) theoretische Physik [...] Born, F. G. M. 2U. 1T n. Karstens Lehrbuch“. Поред тих предмета предавао је још из групе историје и њених помоћних наука предмет књижевне историје „V. Geschichte u. deren Hülfswissenschaften: [...] 7) Literargeschichte [...] Born, F. G. M. 4T in noch zu bestimmender Stunde n. den Neumann“, и то из филологије у оквиру старогрчке књижевности Ксенофаново дело *Спомени о Сократу* „VII Philologie [...] 2) Ueber griechische Schriftsteller [...] Born, F. G. M. Über Xenophontis Mem. Socr. 2U. 4T“, а у оквиру латинске Хорацијево песништво „3) Ueber lateinische Schriftsteller [...] Born, F.

²⁹⁴ *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXIV habendarum.*

G. M. 10U. 2T. über des Horaz. Dichtkunst“, као и вежбе из декламације и полемике „VIII. Verschiedene Uebungen. [...] Born, F. G. M. 2U. 2T. im lat. und deutschen Stil, ingl. 3U. 2U. Im Deklamieren, u. 4U. 2T. im Disputieren.“²⁹⁵

Овако велики број по природи различитих предавања и вежби из различитих области био је последица чињенице да се „на плећа магистара сваљивао знатан део предавања“²⁹⁶, а уколико они не би свој задатак обављали марљиво, на крају би увек ту били професори да допуне пропуштено.

У претходном зимском семестру 1783/84 који је почињао у септембру 1783. и трајао до пред Ускрс 1784. ни у документу Универзитета у Лајпцигу *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per hiemam MDCCLXXXIII habendarum* који је садржавао листу предмета и професора, а ни у *Наставном плану* са распоредом часова за тај семестар *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen* објављеном на почетку семестра опет није забележено име Фридриха Готлоба Борна. Такође његовог имена нема ни у тим документима за семестар који је почео непосредно по Обрадовићевом доласку у Лајпциг тј. за летњи семестар 1783. године. Дакле, овај Обрадовићев професор, по свему судећи је своју каријеру на Универзитету у Лајпцигу отпочео тек од марта 1784. године, односно од летњег семестра 1784. године. То заправо значи да је његова предавања Обрадовић могао слушати *само један семестар* и то од пролећа до јесени 1784. године, док није отпутовао у Француску.

Али ако знамо да се, као што сам каже у аутобиографији, одмах по преласку из Халеа у Лајпциг, што уосталом потврђују и *Матрикуле*, Обрадовић уписао на Универзитет, поставља се питање, чија је онда предавања он слушао, када професор на којег се позива тада још није предавао? Истовремено, као што постоји мала загонетка у вези са неподударностима око Обрадовићевог поља студирања на Универзитету у Халеу, које су проистекле из различитог исказа у аутобиографији и документованог податка у *Матрикулама*, можда је и у случају студирања на Универзитету у Лајпцигу дошло до инверзије. С обзиром на чињеницу да постојећи лист²⁹⁷ из *Матрикула Универзитета у Лајпцигу*, како се може видети из гореописаног, не садржи рубрику са пољем студија, као што је то био случај са *Матрикулама* и *Алфаветским каталогом*

²⁹⁵ *Verzeichniß der für dieses Sommerhalbejahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen, Im Monat März 1784.*

²⁹⁶ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 629.

²⁹⁷ Ово је једини извор данас доступан, јер је документација архива Универзитета у Лајпцигу страдала за време Другог светског рата.

Универзитета у Халеу, него као податак о Обрадовићевом пољу студија у Лајпцигу може послужити само његов исказ у аутобиографији, можемо се запитати да није можда и у опису студирања на Универзитету у Лајпцигу у аутобиографији дошло до малог пропуста условљеног дискрапанцом између *сећања аутора* и *сећања аутобиографског лика*?

Као што се види из података за летњи семестар 1784. године, професор Борн је поред теоријске физике, коју је Обрадовић, дакле, заиста могао слушати код њега, предавао и низ других предмета – логику, психологију, метафизику, философију и тумачење појединих књижевних дела, при чему се при анализи лајпцишког опуса показује да су најснажнију рецепцију имала предавања о Ксенофановом делу *Спомени о Сократу (Memorabilia Socratis)*. Ако се пажљиво анализирају подаци који стоје уз име Фридриха Готлоба Борна у наставним плановима не само за тај летњи семестар 1784. који је Обрадовић слушао, него и за неколико наредних година, слика се помало изоштрава и истраживачу помаже, дајући суптилне сигнале у којем правцу треба ићи приликом реконструкције Обрадовићевог студијског бављења у Лајпцигу.

Наиме, у зимском семестру 1784. године, дакле, по Обрадовићевом напуштању Лајпцига, професор Борн је поред оних предмета које је претходно слушао и Обрадовић, предавао студентима и неке нове предмете и градиво – ни мање ни више него према уџбеницима Обрадовићевог професора Еберхарда: „M. Frid. Gottl. Born, quat dieb. h. IX. Encyclopaediam omnium disciplinarum enarrabit, Sulzerum secuturus: h. X. Logicam ex suis thesibus, h. XI. Metaphysicam ad dictata sua docebit: h. III Physicam dogmaticam denuo tradet. Iisdem dieb. Hora adhuc definienda Ius naturae quadruplicatum e schedis suis proponet. Binis dieb. h. X. Xenophontis memorabilia *Socratis gratis* interpretabitur: h. XI Ethicam ad libellum Eberhardi: *Sittenlehre der Vernunft tradet*: h. I. Philosophiam theoreticam examinando repetet: h. II. exercitationes disputandi moderabitur.“²⁹⁸

И наредне 1785. године такође је у летњем семестру предавао према Еберхардовим уџбеницима: „M. Frid. Gottl. Born senis d. h. VII Encyclopaediam eruditionis universae, Sulzero duce, enarrabit; h.X. Geographiam politicam, praeunte Watermeyero in compendio: Statistisch-historisch-geographisches Handbuch, tractabit. Quaternis d. h. VIII Logicam, h. IX Metaphysicam, h. III Psychologiam empyricam docebit: binis d. h. XI. Ethicam secundum Eberhardum tradet: h. I. Exercitationes declamandi instituet; h. II exercitatioibus disputandi super rebus ad philosophiam pertinentibus praeerit: h.

²⁹⁸ *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica hiemam MDCCLXXXIV habendarum.*

III. Scribendi dicendique cum latino tum patrio sermone scholas aperit. Neque iis deerit, qui vel in legendis interpretandisque veterum scriptis, vel in hac atque illa philosophiae parte tractanda, vel in formanda oratione latina in scholis privatissimis ipso magistro ac moderatore uti velint.²⁹⁹

Тек од 1786. године се Фридрих Готлоб Борн у предавањима окренуо Еберхардовом интелектуалном супарнику, Имануилу Канту: „Frid. Gottl. Born Philos P. E. publicae binis d. h. II. Ciceronis librum I. de interpretabitur. Privatim senis d. h. IX Philosophiam theoreticam h. e. Logicam et Metaphysicam tradet, ratione habita potissimum ad decreta Kantiana, suas ipsius positiones secururus. Quat. d. hora plerisque commode Psychologiam empiricam e scdis suis docebit: Binis d. h. VIII. Exercitia formandae orationis latinae continuabit; h. X Encyclopaediam literarum artiumque elegantiorum ad dictate sua exponer anni spatio emetiendam: h. III. Exercitationes disputandi super rebus, ad philosophiam omnemque humanitatem pertinentibus, moderabitur. Neque iis suam operam denegabit, qui scholis uti eius privatissimis cupient.“³⁰⁰

Ако се сада пажљиво анализирају наставни планови и листе професора као и распоред часова неколико семестара пре Обрадовићевог доласка, као и у току Обрадовићевих студија на Универзитету у Лајпцигу, јасно се уочава да Фридрих Готлоб Борн свакао није први који је користио Еберхардове уџбенике и држао предавања према Еберхардовом философском систему. Наиме, 1783. године у зимском семестру 1782/83 према Еберхардовим уџбеницима, у тренутку када је Обрадовић у Халеу слушао та иста предавања код професора који је те уџбенике и написао, на Универзитету у Лајпцигу су предавали професори Бенедикт натуралну теологију у оквиру групе предмета метафизике, а професор Ерхард у оквиру етичких предмета морал према Еберхарду: „IV Philosophische Vorlesungen [...] d) über die Metaphysik: [...] Benedict, M. T. F, die Natürl. Theologie, 8U. 2T. n. d. Eberhard [...] e) über die Moral: [...] Erhard, D. C. D. 3U. 4T. n. d. Eberhard.“³⁰¹

Чињеница да су ови професори користили Еберхардове уџбенике објављене 1781. године према којима се, не само у Лајпцигу него и на другим универзитетима у Пруској, предавало, потврђује став о Еберхардовој популарности и признатости у

²⁹⁹ *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXV habendarum.*

³⁰⁰ *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXVI habendarum.*

³⁰¹ *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen im Monat September 1782.*

науци и Обрадовићев усклик „славњејши“. На основу цитираних наставних програма, јасно је да је одмах по доласку у Лајпциг Обрадовић могао наставити где је у Халеу стао, јер је у летњем семестру 1783. такође према Еберхарду моралну философију предавао професор Јохан Георг Ек (Johann Georg Eck, 1745-1808), а ти су часови следили после предавања о Хорацијевим одама. „Io. Geo. Eck, Mor. et Polit. P. O. quat d. publice h. VII Horatii odas eas. Quae de morum doctrina agunt, interpretabitur; privatim h. VIII philosophiam moralem, Eberhardo duce, docebit”³⁰² Исти тај професор је наставио предавања и у наредном зимском семестру 1783/84, само сада са акцентом на Еберхардовој етици без Хорација: „Io. Geo Eck, Mor. et Polit. P. O. quat. D. Publice h. VII. Ethicam, duce Eberhardo”³⁰³, са следећим распоредом часова: „Eck, J. G. P. O. 7U. 4T n. d. Eberh. Öffentl.”³⁰⁴ Овде је важно уочити да је ова предавања професор Ек држао као јавна, односно да за њих није било потребно плаћати додатну таксу, што је за Обрадовића у том тренутку могло бити од важности, с обзиром на чињеницу да је штедео новац за штампање књига и путовања. У летњем семестру 1784. године, дакле, када је већ и магистар Борн почео предавати, професор Ек је и даље држао етику према Еберхардовим уџбеницима, с тим што је сада у наставним програмима експлицитно назначено да је та предавања допуњавао предавањима о моралу у Хорацијевим одама „Philosophie. [...] 7) Moral. Seydlitz, C. G. Met. P. O. 9U. 2T. nach dem Eberhard. Eck, J. G. Mor et Pol. P. O. n. d. Eberhard, in hel. Stunde *) Ueber die moralischen Oden des Horaz. Eck, J. G. P. O. 7U. 4T. öffentl.”³⁰⁵

Позивање на Хорацијеве цитате као илустрацију етичких вредности и поука практиковао је Еберхард не само у професионалној пракси, што потврђују не само цитати из његових уџбеника, него и у приватним односима са студентима што илуструју његови уписи у студентске споменаре.³⁰⁶

Као што се види из *Наставног програма*, професору Еку се на предмету морал придружио и професор Кристоф Готлиб Зајдлиц (Christian Gottlieb Seydlitz, 1730-1808). Зајдлиц је у том семестру поред морала предавао и метафизику такође према Еберхардовом и Нимајеровом преводу и коментарима. „Christ. Theoph. Seydlitz [...] IX

³⁰² *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXIII habendarum.*

³⁰³ *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per hiemam MDCCLXXXIII habendarum.*

³⁰⁴ *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen, Im Monat September 1783.*

³⁰⁵ *Verzeichniß der für dieses Sommerhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen. Im Monat März 1784.*

³⁰⁶ Види прилог бр. 6 у поглављу „Прилози“.

Philosophiam Moralem, duce Eberhardo, tradet; [...] Io. Geo. Eck [...] Privatim totidem diebus, hora audituris commoda, Philosophiam morum, duce Eberhardo, docebit.³⁰⁷

Распоред предавања је у том семестру био следећи: „7) Moral. – Seydlitz, C. G. Met. P. O. 9 U. 2 T nach dem Eberhard; Eck, J. G. Mor. et Pol. P. O. n. d. Eberhard, in hel. Stunde.“³⁰⁸

Јохан Георг Ек био је професор на Филозофском факултету Универзитета у Лајпцигу, где је предавао етику, поезију и политику и ректор у неколико мандата. Био је члан и, више од 30 година, мајстор лајпцишке масонске ложе *Минерва код три палме*, којој је припадао и његов колега Кристијан Готлиб Зајдлиц, а који је наследио чувеног Готшида на предметима логике и метафизике.

Обрадовићу се, дакле, у Лајпцигу пружила прилика да исти предмет сагледа из друге перспективе односно да види како други професори тумаче и предају оно што је његов славни професор из Халеа написао. У том контексту је занимљив детаљ да је професор Ек теоријске постулате из Еберхардовог уџбеника поткрепљивао примерима из античке књижевности. Тим вишестраним погледом на исту ствар Обрадовић је сигурно допринео бољем разумевању просветитељског императива за који се и сам константно у свом опусу залагао – развијање критичког мишљења и неопходност о свему прочитаном слободно расуђивати. На тај начин је Обрадовић двоструко јачао критичко мишљење – најпре способношћу да у оригиналу чита изворе на које су се професори на предавањима позивали, а затим и упоредним интерпретацијама Еберхардовог уџбеника од стране професора лајпцишког Универзитета.

Ова детаљна анализа наставних програма неколико семестара је била потребна, јер указује на чињеницу да је Фридрих Готлоб Борн испрва као магистар а затим и као ванредни професор полако преузимао предмете које су раније држали старији професори, или пак да је као млађи колега радио за њих као асистент. То потврђују и детаљи из наставних програма за летњи семестар 1784. године, из којих се како је описано види да је Борн поред професора Зајдлица предавао један предмет из групе метафизика, а поред професора Ека и један предмет из историје књижевности којим је овај допуњавао своја предавања о моралу.

Борнов опсежни распоред предавања за летњи семестар 1784. године, поред заједничких садржаја са професором Еком и Зајдлицом, има још једну важну додирну

³⁰⁷ *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aetatem MDCCLXXXIV habendarum.*

³⁰⁸ *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen, Im Monat März 1784.*

тачку и са професором Ернестијем и то преко Ксенофновог дела *Спомени о Сократу*. Јохан Кристијан Готлиб Ернести³⁰⁹ (Johann Christian Gottlieb Ernesti, 1756-1802) отпочео је своју каријеру 1782. године као професор философије на Универзитету у Лајпцигу. У зимском семестру 1783/84 држао јавна предавања о Ксенофановом делу *Спомени о Сократу* „Io. Chr. Gottl. Ernesti, Ph. P. E. publice binis d. h. IX Xenophontis memorab. Socratis explicabit“³¹⁰ према следећем распореду часова „Ernesti, J. C. G. P. E. 9U. 2T über Xenophons Denkwürdigk. des Socrates.“³¹¹ Ова јавна предавања је наставио и у летњем семестру 1784. године „Io. Christ. Ernesti Ph. E. publice binis d.h. IX Xenophontis Memorabilia explicabit“³¹², али у овом семестру уз помоћ професора Медицинског факултета, Јохана Георга Фридриха Франца (Johann Georg Friedrich Franz, 1737-1789) и како је раније наведено, младог магистра Борна: „VII. Philologie [...] 2) Ueber griechische Schriftsteller. [...] Ernesti, J. C. G. P. E. über Xenophons Mem.Socr. 9U. 2T. öffentl. Franz, J. G. F. M. D. and P. E. über Xenophon de re equestri, 11U. 2T. Born, F. G. M. über Xenophontis Mem. Socr. 2U. 4T.“³¹³

Професор Франц је на Философском факултету у истом семестру држао још и предавања о новим проналасцима „V Geschichte u. deren Hülfswissenschaften [...] **) Geschichte neuer Erfindungen. Franz, J. G. F. M. D. u. P. E. 10 U. 2T“³¹⁴, што може бити занимљиво у контексту Обрадовићевих интересовања за нова открића. Чињеница је да је Обрадовић одмах после завршетка тог летњег семестра отишао у Француску, да би видео највеће научно откриће оног времена – балон на врућ ваздух, о чему је усхићено писао у баш у том семестру објављеном делу – *Совјети здраваго разума*.

Овакав увид у наставне програме Универзитета у Лајпцигу од летњег семестра 1783, преко зимског семестра 1783/84 до летњег семестра 1784. године дозвољава чак и мало слободнију али свакако не и невероватну хипотезу, јер је очевидно да је Обрадовић у делима која је тих година писао интензивно реципирао оно што је на Универзитету у Халеу и Универзитету у Лајпцигу слушао. Наиме, Обрадовић је одмах

³⁰⁹ Потребно је водити рачуна да се млади професор Јохан Кристијан Готлиб Ернести не помеша са старијим професором Августом Вилхелмом Ернестијем (August Wilhelm Ernesti, 1733-1801) који је на Философском факултету у исто време предавао реторику и био ректор Универзитета у више мандата.

³¹⁰ *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per hiemem MDCCLXXXIII habendarum.*

³¹¹ *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen im Monat September 1783.*

³¹² *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXIV habendarum.*

³¹³ *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen im Monat März 1784.*

³¹⁴ *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen im Monat März 1784.*

по свом доласку у Лајпциг 1783. године вероватно слушао предавања баш код поменутих професора, док наредне године и млади Борн није почео да предаје. Ово је утолико вероватније, јер је сасвим логично да је Обрадовић у Лајпцигу, кад му се већ прилика пружила, сигурно наставио тамо где је на Универзитету у Халеу стао. Чињеница која иде у прилог томе, јесте да су управо та предавања држана јавно тј. за њих није било потребно плаћати додатну таксу. Као додатни аргумент може послужити наш закључак да је и професор Еберхард морао имати података о својој репутацији и својим учбеницима које су користиле његове колеге на само један дан лаганог хода удаљеном Универзитету у Лајпцигу, тако да је можда он лично дао Обрадовићу препоруку код ког професора и које предмете на Универзитету у Лајпцигу да одабере.

Да би се до краја расветлио Обрадовићев аутобиографски исказ о професору Борну, треба додати и чињеницу да је Обрадовић по свом преласку из Халеа у Лајпциг у летњем и зимском семестру 1783/84 године можда смањеним интензитетом одлазио на предавања, јер је био усредсређен на писање и објављивање својих дела – *Живота и прикљученија*, *Совјета здраваго разума* и *Слова поучитељног*. Отуда се он заправо тек од летњег семестра 1784. године поново могао фокусирати на студије, па је вероватно у његовој аутобиографији због тога истакнуто само име професора Борна и оно што је он тек тада почео предавати, без помињања имена осталих професора које је у претходним семестрима могао слушати онолико колико му је рад и припрема сопствених дела за штампу то дозвољавала.

Што се летњег семестра 1783. и зимског семестра 1783/84 тиче, могуће је само поставити хипотезу на основу Обрадовићевог исказа у аутобиографији, као и на основу анализе наставних планова Универзитета у Халеу, али и праћења „потенцијалне рецепције“ тог школовања у Халеу и Лајпцигу у првим делима Обрадовићевог Лајпцишког опуса, која је предавања могао слушати.

Да би се хипотеза сасвим објективно осветлила са свих страна, а имајући ипак на уму ауторски исказ у аутобиографији да је код професора Борна слушао физику, неопходно је додати још и следеће. Поред тога што је Фридрих Готлоб Борн 1784. године у летњем семестру заиста предавао теоријску физику, коју је поред осталих предмета из философије и античке књижевности Обрадовић код њега тих неколико последњих месеци свог боравка у Лајпцигу заиста и могао слушати, физику је на Универзитету у Лајпцигу у то време предавао још један професор сличног презимена – професор Борц (Borcz). Овде опет, као и у случају средњег имена професора Јохана

Августа Еберхарда и Јохана Петера Еберхарда, могло би се само спекулисати да није Обрадовић случајно при транскрипцији презимена свог лајпцишког професора начинио *lapsus calami* и уместо „z“ написао „n“ Борн уместо Борц?

За разлику од професора Борна који је предавао само један такав предмет, професор Борц је предавао групу природних предмета – физике и математике. Али ово остаје као могућност за једно ново истраживање у правцу присуства елемената природних наука, пре свега физике и математике у Обрадовићевом целокупном опусу. У том смислу би се морали истражити уџбеници Карстена, професора математике на Универзитету у Халеу, који је предавао тамо и у тренуку Обрадовићевих студија, али и према чијим уџбеницима су један предмет предали и Борц и Борн. На основу нашег увида у наставне програме из ових предмета као и у поменуте уџбенике закључак је да би се можда могли пронаћи неки трагови рецепције у Обрадовићевом опусу, али врло спорадично у постхумно објављеним есејима у *Мезимцу*. С обзиром на генезу Обрадовићевог опуса, а посебно дела насталих након његовог одласка из Германије, утврђивање трагова рецепције за та дела би истраживача, као што је у досадашњим истраживањима био случај, одвело у сасвим другом правцу, а не у правцу рецепције дела интелектуалаца из Хале-лајпцишког интелектуалног круга. Закључак је да генеза лајпцишког опуса Обрадовића показује да је много вероватније да је слушао предавања код професора Ека, Зајдлица, Борна и Еберхарда, а не код професора Борца и Карстена.

2.4. Професор Борн, професор Еберхард и Имануел Кант

Овакав преглед података из наставних програма упућује на још једну важну у науци познату чињеницу у вези са односом између Јохана Августа Еберхарда и Имануила Канта, чији је главни репрезент у Европи током времена преко превода Кантових дела на латински постао управо Фридрих Готлоб Борн. Овде цитирани наставни програми Универзитета у Лајпцигу указују да се Борн као млађи предавач првих неколико година свог рада повиновао доминирајућој пракси на Универзитету у Лајпцигу и одлукама и изборима уџбеника старијих колега, те је следио мисао Кантовог супарника Еберхарда. Тек од краја 1785. године, у својим предавањима се окренуо сасвим другој философској струји и постао један од кључних актера за ширење утицаја Имануила Канта на међународном нивоу. Наиме, Фридрих Готлоб Борн је иницирао и превео Кантова дела са немачког на латински језик, како би

Кантова философија постала доступна широм Европе, а не само на немачком говорном подручју. О томе сведочи писмо које је 7. маја 1786. године Борн упутио Канту. Борну је за реализацију овог плана било потребно више времена, него што је првобитно планирао, тако да су се Кантова дела на латинском појавила у периоду од 1796. до 1798. године под насловом *Opera ad philosophiam criticam*.

Детаљна анализа универзитетских наставних планова као и преписке показује да Валтер Хилмар грешни када закључује, не узимајући у обзир хронологију дешавања, него само енциклопедијски познате чињенице „да се Обрадовић код Борна могао упознати са Кантовим идејама, његовим грађанским хуманизмом и критичким односом према деспотизму, кметству, према потискивању слободе у говору и писму, као и са његовим схватањима о законитостима човечијег сазнања, може се са пуним правом поставити питање да ли треба у списку немачких просветитеља, које Ђурић наводи (Leibniz, Wolff, Eberhard) да су јако утицали на Доситеја, додати и Канта.”³¹⁵ Тврдња да је Доситеј можда реципирао Канта уопште није спорна, као ни чињеница да је Борн „постао на Лајпцишком универзитету прави пионир и одређујући представник филозофије Immanuel Kanta”³¹⁶, али је потпуно погрешно довођење у везу професора Борна као посредника Кантових идеја Обрадовићу. Као што се види из докумената и универзитетских наставних планова, Борново филозофско преусмеравање се одиграло много касније, када Обрадовић већ увелико није био на Универзитету у Лајпцигу. У тренутку Обрадовићевог студирања у Лајпцигу професор Борн је користио ни мање ни више него уџбенике Кантовог противника, Обрадовићевог професора из Халеа, Јохана Августа Еберхарда – *Sittenlehre der Vernunft*. Тек од 1786. године је професор Борн на Универзитету држао предавања на основу чувеног Кантовог дела *Kritik der reinen Vernunft*.³¹⁷

Истовремено, Борнова иницијатива за превођење као и сам превод је оно што је и не баш тако успешног професора Борна сачувало од заборава, јер како у познатој Фолендеровој биографији Имануела Канта стоји, „Борн је био веома лош предавач и једино је као преводац Кантових главних дела постао познат.”³¹⁸ Фолендер даље додаје да је Борнова понуда Канту морала бити примамљива, јер је претходни покушај превода његових дела на латински, који је покушао 1782. године свештеник Борбик, услед његове лингвистичке некомпетентности, био сасвим неуспешан. Иако се Борнов

³¹⁵ Валтер Хилмар, наведено дело, 88-89.

³¹⁶ Валтер Хилмар, наведено дело, 88.

³¹⁷ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 738.

³¹⁸ Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Fourier Verlag, Wiesbaden, 2003, 415.

посао на преводу одужио и потрајао читаву деценију, ипак су на крају Кантова дела објављена у четири тома на латинском језику 1796-98. године.

Управо у том временском периоду се одвијала права борба између два философска ривала – Јохана Августа Еберхарда и Имануела Канта. Наиме, Еберхард је 1788. године, баш у време када Обрадовић пише други део аутобиографије, покренуо часопис *Философски магазин* (*Philosophisches Magazin*), који је окупљао противнике Кантовог философског система и у прва три броја је у наставцима објавио једну студију против Канта. Најјачи ударац Канту је задао Еберхард када је 1789. године у часопису објавио серију од седам текстова као критику Кантовог критичког система, што је веома пољуљало Кантов углед и натерало га да реагује. „Тај Еберхардов гест покретања часописа и окупљања противника је представљао истинску опасност и Кантови пријатељи као нпр. Рајнхолд и Јакоб су Канту саветовали да се одрекне свог става да нема времена да се упушта ни са ким у полемике и да би на то морао одговорити, односно да би у овом случају морао направити изузетак. Испрва је желео да напише само један кратак текст, али се после одлучио на један подужи рад који је објављен 1790. заједно са *Kritik der Urteilskraft*.“³¹⁹

Као реакцију на тај Еберхардов напад, Кантови следбеници, на челу са професором Борном, покренули су нови часопис веома сличног наслова *Нови философски магазин* (*Neues Philosophisches Magazin*) као директан одговор на Еберхардов магазин *Философски магазин* (*Philosophisches Magazin*) „у циљу расветљавања Кантовог критичког система.“³²⁰ Колико је важно било то философско обрачунавање преко часописа и борба за „присталице“ показује једно писмо које је Борн упутио Канту 10. маја 1790 „у којем му је писао да је нажалост и Еберхард успео да освоји тј. заведе неколико присталица.“³²¹

Као што хронологија показује, ривалство и отворени сукоб између Еберхарда и Канта је уследио тек по Обрадовићевом коначном напуштању Лајпцига 1789. године, те је аргументација при супротстављању програмских основа високе и популарне философије просветитељства, која се у тој полемици, развила ирелевантна за његову рецепцију просветитељских идеја пониклих у Хале-лајпцишком интелектуалном кругу. Оно што је, међутим, овде битно истаћи а што ће се показати пресудним и за обликовање Обрадовићевог манифеста просветитељске делатности, јесте хронологија

³¹⁹ Karl Vorländer, наведено дело, 333-342.

³²⁰ Karl Vorländer, наведено дело, 415.

³²¹ Karl Vorländer, наведено дело, 342.

почетних покушаја дефинисања *појма просвећеност* и *епохе просветитељства* током 1783. и 1784. године у којој су учествовали Јохан Аугуст Еберхард, Имануел Кант и Мозес Менделсон. Еберхардово јавно одржано предавање *О обележјима просвећености једне нације* изазвало је низ питања у јавности, међу којима је и оно чувено које је у *Берлинском месечнику* поставио свештеник Целнер, вероватно бивши Еберхардов познаник из Берлина – „Шта је просвећеност?“

2.5. Проповедник Евангелистичке реформисане цркве – Георг Јоаким Цоликофер

На основу анализе Обрадовићевог лајпцишког опуса сасвим је јасно да су, уколико се изузме настављање еберхардовске линије и на Универзитету у Лајпцигу, за њега много важнију улогу у овом граду и од професора Борна и других универзитетских професора одиграле вануниверзитетске личности какав је, на пример, био проповедник Евангелистичке реформисане протестантске цркве – Георг Јоаким Цоликофер, или власник штампарије Брајткопф и учени кругови окупљени око његове издавачке куће.

У којој мери су Цоликоферове проповеди представљале „институцију за себе“ и имале значаја не само за припаднике Евангелистичке реформисане цркве него и за вернике других исповести, сведочи цитат из дневника немачког педагога и теолога Динтера. Густав Фридрих Динтер (Gustav Friedrich Dinter, 1760-1831) само је две године пре Обрадовића био уписан на Универзитет у Лајпцигу и како сведочи у аутобиографским записима, иако је био лутеранске вероисповести, чешће је одлазио у Евангелистичку реформисану цркву, јер је више учио код Цоликофера, него на универзитетским предавањима. „Мој отац је наредио, и после четрдесет месеци сам морао напустити Лајпциг, иако нисам био одслушао теолошку етику, омилитику, катихетику, педагогику пасторалне науке и многе друге. Да ли је то била само несрећа? Не! Ја сам научио тумачење Светих списа и философирање. То је била основа коју сам као домаћи учитељ надоградио. Цоликоферове, Идове и Кернерсове проповеди биле су моја отелотворена омилитика.“³²² Иако је Динтера отац пре времена вратио кући са

³²² Katrin Löffler (Hg.), *Als Studiosus in Pleiß-Athen. Erinnerungen von Leipziger Studenten des 18. Jahrhunderts*, Lehmstedt Verlag, Leipzig, 2009, 286. „Mein Vater befahl und ich musste nach vierzig Monaten Leipzig verlassen, ohne theologische Moral, ohne Homiletik, ohne Katechetik, Pädagogik, Pastoralwissenschaft und manche Andere gehört zu haben. War das nun ein Unglück? Nein! Ich hatte die Schrift erklären und philosophieren gelernt. Das war die Grundlage, auf die ich als Haus-Lehrer fortbaute. Zollikofers, Ides und Körners Predigten waren meine leibhaftige Homiletik [...]“

студија, он је ипак стекао одређено образовање у Лајпцигу. Упркос чињеници да није стигао да одслуша предавања из телешког морала, омилитике, катихетике и педагогије, он је слушајући проповедање Золикофера, Ида и Кернерса научио животну лекцију и на много живописнији начин савладао омилитику тј. држање проповеди.

Чињеница да је Золикофер својој пастви, а у првом реду студентима теологије Универзитета у Лајпцигу, које је такође чекала улога проповедника, пружао „практично образовање“ за разлику од теоријског образовања које су стицали на редовним студијама. Отуда се он могао сматрати њиховим „практичним“ учитељем, што је потврђено у неколико некролога објављених у лајпцишким новинама након његове смрти. Међу његовим редовним слушаоцима била је једна група студената теологије, који се услед редовног присуства на проповедима смеју назвати и његовим „ученицима“³²³, а који су на вест о његовој смрти написали следеће: „Саксонија је захваљујући њему сигурно добила много више добрих проповедника, него што би јој Универзитет могао дати, јер да је само добра оцена чешће колебљиво јемство за заједницу, не треба озбиљно доказивати.“³²⁴ У „Наравоученију“ уз басну *Славуј и орао* Обрадовић је, залажући се за реформу манастира о чему је опширно писао и у *Совјетима здраваго разума*, навео један аргумент који је врло илустративан и у Золикоферовом случају. Обрадовић сматра да треба инвестирати у образовање људи, кроз образоване свештенике, а не у подизање нових торњева и звона. „Учени и благонараван свештеник боље ће просветити церков своју него милиони свећа да у њој гору. Тороњ, звона, полијелеји, кандила сребрна и чираци, све је то мирска помпа и украшеније, а не Христа Спаситеља уневјештене цркве, за коју је он своју пресвету пролио кров.“³²⁵

У контексту проучавања Обрадовићеве поетике неопходно је указати на још неке чињенице које стоје у вези са Золикофером. Ако се узме у обзир да је половином 18. века Лајпциг имао око 32000 становника³²⁶, није безначајан податак да су скоро 10% тог становништва чинили хугеноти и самим тим и у економском и у културном поледу представљали важан фактор у животу града. За разноврсност вероисповести у

³²³ Sebastian Schaar, „Über die Kunst, etwas zu ermöglichen“, in: Christian Schmelzer, Sebastian Schaar (Hg.), *Gedanke ohne Empfindung ist selten wirksam. Georg Joachim Zollikofer, Prediger der Spätaufklärung*, Meine Verlag, Leipzig/Magdeburg, 2009, 24.

³²⁴ *Zollikofer. Ein Denkmal für seine Freunde und Verehrer*, 1788, in: *Auf Zollikofers Tod*, St. Gallen, 1788, Vierzehnte Sammlung, 39. „Sachsen hat durch ihn sicher mehr gute Prediger erhalten, als ihm die Universität allein nicht gegeben haben wuerde: Denn daß bloß eine gute Censur oefters eine gar wankende Burgschaft fuer seine Gemeinde ist, bedarf wohl nicht ernstlichen Erweises.“

³²⁵ Доситеј Обрадовић, *Басне*, 189.

³²⁶ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 531.

Саксонији био је од значаја прилив 3000 француских хугенота који су избегли из религијских разлога, после Едикта у Нанту којим је Луј Четрнаести 1685. наредио да морају напустити домовину. Они су се у првом реду настанили у Лајпцигу и имали су извесног утицаја на околину.³²⁷ Та миграција је имала и економски значај, јер је готово 20% од трговинских кућа у Лајпцигу, којих је било укупно 133, било чак 20 француских фирми.³²⁸

Иако су грађанска права добили тек после католика 1814. године, већ у другој половини 18. века су присталице Евангелистичке реформисане цркве ипак стекле извесне привилегије. Добили су на коришћење цркву са оргуљама у центру Лајпцига у којој је проповедао њихов проповедник на француском језику – Жан Дима (Jean Dumas, 1727-1799). За потребе те верске заједнице је из Швајцарске био посебно позван један духовник за држање проповеди на немачком језику, а то је био Георг Јоаким Цоликофер. Немачки је као званичан језик ове цркве и верске заједнице постао тек од 1821. године и од тада више није било француских проповедника³²⁹. Овај гест увођења проповеди у реформисаној цркви и на немачком језику, посебно са реторском вештином обдареним Цолокофером, појединци из лутеранске цркве су видели као извесну опасност и страх да ће одређени број њихових верника прећи у супарничку протестантску цркву.³³⁰ У току Цоликоферовог вршења дужности број верника Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу је изузетно порастао, а у *Годишњем извештају Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу* стоји податак да је број присутних на Цоликоферовим богослужењима био толико велики да у цркву нису могли ући сви заинтересовани, те да се чак појавио и предлог да се места за седење почну наплаћивати, што се наравно на крају ипак није десило.³³¹

У контексту дисертације ова чињеница је од вишеструког значаја. Ако се зна какав углед и које место је Цоликофер заузео у оквиру Обрадовићевог лајпцишког

³²⁷ Jonas Flöter, *Leipziger Universitätsgeschichte(n). 600 Jahre Alma Mater Lipsiensis*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2009, 69.

³²⁸ Johann Gottlob Schulz, *Beschreibung der Stadt Leipzig*, Leipzig, 1784, 151.

³²⁹ Jaques Marc-Antione Dufour, „Abrégé historique. Die ersten 50 Jahre – Abriß der Geschichte der Evangelisch-reformierten Kirche zu Leipzig“, у: Hans-Jürgen Sievers (Hg.), *In der Mitte der Stadt. Die Evangelisch-reformierte Kirche zu Leipzig von der Einwanderung der Hugenotten bis zur Friedlichen Revolution*, Leipzig, 2000, 23-24.

³³⁰ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 532.

³³¹ „Pastor Zollkofers Gemeinde wuchs zahlenmäßig so schnell, dass man glaubte sie nicht mehr alle unterbringen zu können. Man schlug vor, die Plätze kostenpflichtig zu machen: diese Maßnahme wurde verworfen.“ у: *Kurzfassung des historischen Jahresberichtes der Reformierten Kirche zu Leipzig, Auszug aus dem Register eben dieser Kirche*, Leipzig, 1804, према: Katharina Middell, „... die größere Aufklärung gehört also zu den Absichten Gottes“. Der Prediger Georg Joachim Zollkofer (1730-1788) und die Aufklärung in Leipzig“, у: Hans-Jürgen Sievers (Hg.), *In der Mitte der Stadt. Die Evangelisch-reformierte Kirche zu Leipzig von der Einwanderung der Hugenotten bis zur Friedlichen Revolution*, Leipzig, 2000, 46.

опуса, важно је ове фактографске елементе из историје града Лајпцига и црквеног живота реконструисати и контекстуализовати на следећи начин. С обзиром на чињеницу да је Цоликофер био специјално постављени проповедник за вероисповедну заједницу Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу у коју су у највећем броју одлазиле верске избеглице из Француске, сасвим је оправдано претпоставити да је и Обрадовић одласком у ту цркву, како би слушао Цоликоферове проповеди, могао доћи у додир са француским као матерњим језиком хугенота, који му је свакако био ближи и боље га је знао и дуже говорио него немачки. Упркос чињеници да је боравио у немачкој говорној средини и да је студирао на немачком језику, Обрадовић се рађе служио француским језиком, што показује и његова кореспонденција, као на пример писма са издавачем Брајткопфом написана на француском.

Тај непосредни контакт са говорницима француског језика у једној изворно немачкој говорној средини, вероватно је допринео и интензивнијој рецепцији француске литературе од стране Обрадовића, која му је и од раније свакако била позната, али је сада у Лајпцигу могао „оживети“ кроз живу реч са њеним матерњим говорницима, пре свог одласка у Француску и пре поклоњења Фенелоновим сенима. Такође, утицај француске литературе који се овим путем ширио на немачком говорном подручју свакако је могао имати посебан значај и за српску књижевност која је због сплета религијских и политичких околности и народа који је насељавањем на територије Хабзбуршке монархије али и окретањем ка Руском царству био под непрестаним упливом немачке односно руске књижевности.

Поред тога што је путем контаката са тим верницима могао доћи у додир не само са француским језиком него и са француском литературом, Обрадовићу је напредне идеје француских просветитеља могао пружити и сам Цоликофер, јер се он сматрао „посредником између француске и немачке културе.“³³² Георг Јоаким Цоликофер је поред своје свештеничке дужности, радио и као лектор и преводилац са француског и за једну издавачку кућу у Лајпцигу. Иако је своје преводе објављивао анонимно, познато је да је поред дела француских писаца и филозофа на немачки са француског преводио и дела својих сународника попут Лафатера и Сулцера, а преводио је и са енглеског³³³. Сходно овим чињеницама важно је имати на уму, када је реч о Обрадовићевим потенцијалним посредницима енглеских и француских просветитељских идеја поред професора Еберхарда који је енглеске и француске

³³² Sebastian Schaar, наведено дело, 17.

³³³ Katharina Middell, наведено дело, 55.

изворе на предавањима често цитирао, и улогу Георга Јоакима Цоликофера. Са тим у вези важно је истаћи да Обрадовићева дела из Лајпцишког опуса, иако снажно ослоњена на немачке изворе, нису баштинила идеје само немачког просветитељства, него и енглеског и француског, и то посредно преко централне личности интелектуалног круга у Халеу – Ебрхарда, и централне личности интелектуалног круга у Лајпцигу – Цоликофера.

Још један, можда чак и важнији аргумент у прилог доминацији француског језика па и његовој употреби код Обрадовића, био је тај да је на немачком говорном подручју француски језик био језик елите, језик културе и језик учених, којим се уместо немачког језика служио и пруски владар Фридрих Велики. Томе је посебно допринео Маркиз Д' Аржанс познатим ставом о сировости немачког језика и изјавом да на немачком језику не постоји дело од европског значаја за које би се исплатило да се преведе.³³⁴ Мото-цитат у једном есеју из *Совјета здраваго разума* Обрадовић је преузео управо из једног „дијалога“ Фридриха Великог са маркизом Д'Аржансом. Свакако, француски као *lingua franca* био је и административни језик великог дела Европе.

У циљу јачања матерњег језика и сузбијања преминације француског језика и француске културе покренуле су се разне иницијативе за израду лексикона, граматика, и других облика систематизације немачког језика, а један од прегалаца на овом раду и идејни поборник употребе немачког језика крајем 18. века био је Јохан Август Еберхард. Еберхард је о проблему употребе француског као страног језика у званичне, научне и књижевне сврхе на немачком говорном подручју писао у тексту *Über die Allgemeinheit der französischen Sprache (О јавној употреби француског језика)*³³⁵. Овај текст је настао као одговор на Конкурс који је 1782. године расписала Берлинска академија, после дужих полемика које су се у јавности водиле од краја седамдесетих година 18. века о доминацији француског језика. Имајући у виду тренутак објављивања Конкурса Берлинске академије и настанак Еберхардовог текста, као и моменат одржавања Еберхардовог јавног предавања *О обележјима просвећености нације*, које се такође бави сродном проблематиком, сасвим је јасно на који начин је овакав јавни и од стране највиших интелектуалних институција Пруске инициран однос према употреби француског у односу на немачки језик, могао имати у контексту

³³⁴ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 540.

³³⁵ Више у: Fabienne Molin, „Johann August Eberhard und Frankreich“, у: Günter Jerouschek (Hg.), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Verlag Werner Dausie, Halle, 1994, 288-299.

Обрадовићевог залагања за основну просветитељску идеју – писање на матерњем језику.

Ако се ова ситуација преведе на други културно-политички контекст, може се направити паралела са Обрадовићевим намерама којима је тежио да кроз увођење српског језика у научну и културну употребу ојача национални а смањи руски утицај, јер је аналогно улози француског језика у немачкој култури могуће говорити о улози руског језика у српској.

2.5.1. Проповед *Ко ни у једној речи не погрешава, тај је савршен човек*

У оквиру поглавља „Моћ живе речи“ интерпретира се Обрадовићев превод *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*, а овде ће бити укратко описано неколико фактографских елемената у вези са Цоликоферовом проповеди *Das Bild des vollkommenen Mannes, der in keinem Worte fehlet* (*Слика савршеног човека, који ни у једној речи не греши*). На основу прегледања свих Цоликоферових за живота објављених дела, утврдили смо да је проповед под овим насловом објављена тек постхумно 1788. године и то у оквиру збирке проповеди *Warnung vor einigen herrschenden Fehlern unsers Zeitalters, wie auch vor dem Mißbrauche der reinern Religionserkenntniß* (*Упозорење о појединим владајућим погрешкама нашег доба, такође и о злоупотреби чисте религијске спознаје*), коју је Цоликофер саставио и непосредно пред своју смрт предао издавачкој кући Вајдман (Weidmann) у Лајпцигу. С обзиром на чињеницу да је Обрадовић ову проповед објавио 1784. године, дакле, четири године раније, у литератури³³⁶ је већ било постављено питање на основу којег текстуалног предлошка је он могао превести проповед.

Иако Цоликофер ову проповед није претходно објављивао у оквиру неке своје збирке, не треба искључити могућност да ју је за време живота публикувао у периодици. С обзиром на бројне и разноврсне периодичне публикације из Цоликоферовог времена, наша досадашња истраживања у том правцу, која су обухватила само део часописне грађе, остала су без резултата. Међутим, на основу истраживања материјала из Архива Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу

³³⁶ Helmut Keipert, „Doppelübersetzungen bei Dositej Obradović“, 215-224; Helmut Keipert, „Dositej Obradović als Übersetzer“, 221-236; Хелмут Кајперт, „Колико је добро преводио Доситеј Обрадовић?“, 391-402; Весна Берић-Ђукић, „Доситеј Обрадовић и Georg Joachim Zollikofer“, 411-417.

дошли смо до нових података у вези са овом проповеди које досадашња литература не помиње.

У руком исписаној свешчици под насловом *Verzeichnis von Zollikofers sämtlichen Predigten* (*Списак Цоликоферових сабраних проповеди*) Цоликоферове проповеди су пописане и организоване према темама, или прецизније, према тачакма гледишта са којих је Цоликофер проповедао о одређеној проблематици. Свака целина отпочиње једним великим словом према алфаветском поретку, а често постоји и наслов целине. На пример, целина у свешчици у оквиру које је забележена Цоликоферова проповед коју је превео Обрадовић отпочиње словом „P” испод чега следи наслов „Predigten vermischten Inhalts“ (Проповеди различитог садржаја), који обухвата проповеди нумерисане бројевима од 152 до 243 исписаним *са леве стране*. Од броја 244 почиње нова целина означена словом „Q”. У оквиру целине „P” под бројем 217 (са леве стране) забележен је наслов *Das Bild des vollkommenen Mannes* (*Слика савршеног човека*), а у продужетку наслова исписан је број 439 *са десне стране*. Наша је претпоставка да се бројеви са десне стране највероватније односе на пагинацију проповеди у објављеним издањима Цоликоферових проповеди, јер на страни 439. горепоменутог издања из 1788. године, почиње као двадесета по реду, проповед која је предмет нашег истраживања: *XX. Predigt. Das Bild des vollkommenen Mannes, der in keinem Worte fehlet*³³⁷. Овај закључак се потврђује уколико се упореде бројеви са десне стране и код наслова других проповеди из свешчице које су такође објављене у овом издању из 1788. године. Уколико је Цоликофер сам уписивао ове бројеве, то би значило да је он пре своје смрти (22. 1. 1788.) не само саставио и предао у штампу ове проповеди, како је описано у предговору издавача који је датиран 1. марта 1788, него да је можда доживео и коректорски примерак. Коначно издање збирке је угледало светлост дана тек после његове смрти.

Насупрот том закључку у вези са бројевима исписаним десно од наслова проповеди, за бројеве исписане са леве стране није могуће сасвим сигурно утврдити да ли се они, пошто се дају у хронолошком следу, односе и на временску хронологију говорења проповеди. Само код појединих проповеди је уписан и датум одржане проповеди, али се на основу тога може закључити да хронолошки редни број не значи истовремено и да су проповеди одржане сукцесивно тј. у хронолошком поретку – на пример: поред броја 19 је уписан датум 1. јануар 1764, а поред броја 20 као датум стоји

³³⁷ Georg Joachim Zollikofer, *Warnung vor einigen herrschenden Fehlern unsers Zeitalters, wie auch vor dem Mißbrauche der reinern Religionserkenntniß*, Weidmann, Leipzig, 1788, 439.

1. јануар 1767. Овај наизглед спорадичан детаљ говори у прилог чињеници да су наслови проповеди у рукописној свешчици *Verzeichnis von Zollikofers sämtlichen Predigten* организовани према *тематском*, а не према *хронолошком* принципу. То се може закључити и на основу чињенице да су обе претходно поменуте проповеди у вези са темом почетка године и божићном атмосфером. Други сасвим експлицитни показатељ тематског принципа организације проповедничког материјала у овом документу, јесте чињеница да су неки од наслова (поред којих се не налазе назнаке датума) обухваћене вертикалним заградама и именоване заједничким „насловом“. На основу тематског принципа повезаности међу проповедима је Цоликофер конципирао и своје штампане збирке, које се услед тога доимају као једна или више целина које се узајамно допуњавају приликом читања.

За интерпретацију проповеди *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера* у вези са овим техничким детаљима од значаја је напоменути још и то да су у свешчици проповеди у оквиру целине „Р“ као „Проповеди различитог садржаја“ додатно груписане на основу заједничког тематског именитеља који је са десне стране (испред броја пагинације) исписан вертикално пратећи заградом обухваћене наслове проповеди. Тим поступком су проповеди унутар целине „Р“ додатно издељене у шест тематских група, а проповед коју је Обрадовић превео спада у тематску групу именовану „Warnungen vor einigen herrschenden Fehlern“ (*Упозорења о неким владајућим грешкама*) која обухвата проповеди од броја 201 до броја 218 (са леве стране, уз напомену да је под бројем 210 збирно заведено пет проповеди тј. „Fünf Predigten: über die Warnung vor dem Mißbrauche der Wahrheit“, тако да бројеви 209 и 211-214 у списку не постоје).

У издању из 1788. године, које садржи укупно двадесет и једну проповед, проповед *Das Bild des vollkommenen Mannes, der in keinem Worte fehlet* објављена је у додатку заједно са преосталих пет од којих су све забележене и у свешчици и то сукцесивно нумерисане у поменутом тематском одељку *Warnungen vor einigen herrschenden Fehlern*: „215 Warnung vor dem Neide 363; 216 Die Zufriedenheit 387; 217 Das Bild des vollkommenen Mannes 439; 218 Von der menschlichen Vollkommenheit 465“³³⁸. У издању из 1788. поводом истог библијског стиха из Посланице Филибљанима св. апостола Павла 4,12 објављене су две проповеди – „Die Zufriedenheit“ и „Anweisung zur Zufriedenheit“ – у свешчици обе заведене по бројем 216.

³³⁸ Видети прилог бр. 23 у поглављу „Прилози“.

Цоликофер је у свешчици вероватно под збирним насловом „Fünf Predigten: über die Warnung vor dem Mißbrauche der Wahrheit“ обухватио и проповед која је у издању из 1788. године одштампана под насловом *Warnung vor einigen Fehlern bey der Kinderzucht* (*Упозорења о неким погрешкама приликом васпитања деце*), а која отвара последњи додатак у књизи. Ова проповед изговорена поводом библијског стиха из *Посланице Ефесцима св. апостола Павла 6,4* представља веома важну проповед у контексту Обрадовићеве поетике, и заједно са још једном проповеди из тог издања – *Grundsätze zur Verwahrung vor dem Aberglaube* (*Принципи протествовања против сујеверја*) изговорене поводом библијског стиха из *Дела светих апостола 17, 22* чини занимљив материјал за испитивање генезе Обрадовићевих ставова о васпитању деце и борби против сујеверја.

С обзиром на претходно указану чињеницу – да у свешчици *Verzeichnis von Zollikofers sämtlichen Predigten* број са леве стране не мора неизоставно да указује и на хронолошку повезаност Цоликоферовог говорења проповеди, него пре на тематску везу коју је он имао у виду приликом компоновања збирке и организовања материјала у штампаним издањима, у дисертацији ће интерпретација бити ограничена искључиво на проповед коју је превео Обрадовић. Тиме се свакако не искључује могућност, шта више врло је вероватно, да је Обрадовић и неку од овде наведених проповеди такође могао уживо чути, а посебно *Упозорења о неким погрешкама приликом васпитања деце* и *Принципи протествовања против сујеверја*. Међутим, да би се избегле хипотетичке спекулације, важно је придржавати се овог ограничења из предострожности, јер је поменута Цоликоферова збирка проповеди ипак објављена тек четири године након Обрадовићевог превода. Оваквим детаљним представљањем новооткривених архивских података се желео отворити простор за нека будућа истраживања генезе Обрадовићевих ставова, а посебно оних о одгоју деце и о сујеверју, и показати да пут води преко његове рецепције других Цоликоферових проповеди о којима у доситејологији није писано. У том контексту поједине Цоликоферове проповеди ове тематике, заједно са предавањима професора Кнапа са Универзитета у Халеу, представљају полазиште за истраживање педагошких поглед Доситеја Обрадовића.

2.6. Штампарија „Брајткопф и Хертел“

Због сајамског и трговинског аспекта, као и због образовног услед Универзитета, културног услед издаваштва, музичке и позоришне сцене убрајао се Лајпциг већ у 17. веку у најважније немачке метрополе³³⁹ где су новац и дух, иако супротстављени партнери, лепо ишли руку под руку.³⁴⁰ За научни и културни живот града поред Универзитета у Лајпцигу су посебну улогу имале издавачке куће, међу којима је Брајткопфова била можда најзначајнија јер се око ње окупљао шаролики свет учених – аутора, издавача, композитора, преводилаца, коректора, цензора, рецензената и др. У оквиру тзв. кружока *republica literaria*, сконцентрисаност броја учених око појединих великих издавача, пружала је могућност склапања најразличитије врсте контактата.³⁴¹ Са друге стране, Брајткопфова штампарија је због поседовања словоливнице била од значаја и на гласу међу ауторима који су писали на језицима чија званична писма нису била латинична.

Издавачку кућу и штампарију *Брајткопф* (касније *Брајткопф и Хертел*) основао је Бернхард Кристоф Брајткопф 1719. године. Од 1732. године њено седиште се налазило у чувеној гостионици „Златни медвед“³⁴², коју је Брајткопф у врло лошем стању откупио и у њој направио штампарију и издавачку кућу. Средином 18. века, Бернхардов син Јохан Готлоб Имануел Брајткопф, који је водио фирму и у време Обрадовићевог боравка у Лајпцигу, развио је технику штампања нотних записа, те је ова издавачка кућа уједно и најстарија музичка издавачка кућа на свету, у којој су своја дела објављивали скоро сви истакнути композитори немачког говорног подручја. Доћи на овакву идеју и није било тешко уколико се има на уму да су у Халеу и Лајпцигу стварали чувени барокни композитори Хендл, Бах и Телеман.

Поред штампарије Брајткопф је имао и словоливницу, што му је омогућило посебну предност на тржишту и развијање пословних контактата на међународном нивоу. Поседовао је више од четири стотине азбука, између осталог и ћириличну. Због те ћириличне типографије је Доситеј, како сам сведочи „будући да ту и штампа славенска имаде, гди се, и за Русију, неке књиге штампају“³⁴³, у пролеће 1783. године

³³⁹ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 539.

³⁴⁰ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 557.

³⁴¹ Enno Bünz, Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, наведено дело, 548.

³⁴² Видети прилог бр. 22 у поглављу „Прилози“.

³⁴³ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 134.

из Халеа прешао у Лајпциг и код Брајткопфа објавио највећи и, у програмском смислу, најважнији део свог опуса.

На основу истраживања Алојза Шмауса³⁴⁴ познато је да је Обрадовић у тој штампарији објављивао не само своја дела, него је са Брајткопфовом штампаријом сарађивао и као коректор за словенске језике, што потврђује цитат из једног Брајткопфовог писма упућеног Обрадовићу. „Можда ће бити каквих потешкоћа око коректуре овог издања, јер ви нисте више у Лајпцигу и неће вас довољно интересовати Лајпциг, да бисте се само због тога овамо вратили, али ја имам пријатеља који савршено зна словенски.“³⁴⁵

Податак који Шмаус наводи спрам Штампарских књига фирме Брајткопф показује да је Обрадовић, иако у *Совјетима здраваго разума* пише да је одмах по пријему писма од генерала Зорића тј. 12. јануара 1784. предао прво поглавље „О љубови“, заправо то учинио тек 26. фебруара односно да би се „неслагање датума могло тумачити тако да се Обрадовић, и после Зорићевог писма, још неко време решавао зазирући од трошка и ризика, док се најзад није одлучио.“³⁴⁶

Тумачење које Шмаус доноси у вези са подацима из Штамарских књига поводом објављивања превода Цоликоферове проповеди, сасвим је вероватно, једино је потребно скренути пажњу на један детаљ око интерпретације датума. Наиме, он наводи да „скраћеница хџге збуњује на први поглед. Ако се прочита као децембар, што би било најприродније, значило би да је рачун издат и запис састављен онда кад је Доситеј већ био далеко од Лајпцига.“ Као оправдање „зашто је рачун издат тако касно“ упућује на детаљ на који га је упозорио Павле Поповић а то је да „рачун гласи на г. Обрадовића, Темишвар, да се белешка према томе и не односи на нашег Доситеја, него на његовог синовца Григорија Обрадовића.“³⁴⁷ Имајући у виду аргументацију која говори у прилог Обрадовићевом материјалном стању који је пред пут у Француску и Енглеску гледао да уштеди сваку пару, ова Шмаусова и Поповићева хипотеза може имати смисла. Међутим, неопходно је указати овде и на другу могућност која проистиче из Шмаусове погрешке засноване на сасвим невероватном пропусту типа *lapsus calami*. Наиме, скраћеница коју Шмаус наводи као „хџге” и на основу тога конструише целу хипотезу у Штампарским књигама фирме Брајткопф гласи заправо

³⁴⁴ Алојз Шмаус, „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Бреиткопф“, у: *Прилози за књижевност, језик историју и фолклор*, Београд, св.1-2, 1934, 27-41, 38.

³⁴⁵ Доситеј Обрадовић, *Песме, писма, документи*, прир. М. Д. Стефановић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 211.

³⁴⁶ Алојз Шмаус, наведено дело, 32.

³⁴⁷ Алојз Шмаус, наведено дело, 34.

„xbrē“³⁴⁸. Ова разлика у једном слову може заправо сугерисати да се не ради о скраћеници за месец децембар, као што Шмаус претпоставља, него да скраћује десети месец, октобар, те се слово X може разумети као римски број испред суфикса. Имајући у виду такво тумачење скраћенице, као и чињеницу да је Обрадовић управо крајем октобра или септембра отпутовао за Француску, могло би се претпоставити да је ипак он лично платио штампару у готовини и то унапред, како и пише на рачуну „zahlte 18 May bar rf 30.-“³⁴⁹ и да му је рачун лично предат дан пре него што је направљен унос у Штампарске књиге „1784. 12/xvге” односно „den 11 xbr Rechnung gegeben.“³⁵⁰

³⁴⁸ Алојз Шмаус, наведено дело, 39.

³⁴⁹ Алојз Шмаус, наведено дело, 39.

³⁵⁰ Алојз Шмаус, наведено дело, 39.

V
ХАЛЕ ПРЕ ХАЛЕА
(1757-1778)

Наслов поглавља *Хале пре Халеа* упућује на чињеницу да је Обрадовић у додир са просветитељским идејама и изворима потеклим из Халеа, дошао у додир и пре студија на том Универзитету. У срединама у којима је боравио пре него што је стигао у Хале били су присутни извори и појединци који су углавном припадали Франкеовом кругу. Од бројних места обележених на Обрадовићевој карти путовања, контакти са интелектуалним круговима из Халеа су постојали у Карловачкој митрополији, образовним и религијским институцијама у Модри, Братислави и Смирни. Комуникација између институција које је у Халеу установио Август Херман Франке и образовних и црквених институција у поменутих градовима одвијала се, углавном као последица пијетистичке мисионарске делатности, некада слабијег а некада јачег интензитета.

Отуда ће ово поглавље најпре представити околности које су комуникацију и ширење пијетистичких или просветитељских идеја потеклих из Халеа омогућиле, а затим систематизовано дати преглед веза најпре са Карловачком митрополијом, даље са протестантским лицејима у Модри и Пожуну, који су одржавали чврсте везе са Универзитетом у Халеу и пијетистичким кругом а у којима је заједно са питомцима митрополита Јовановића студирао и Доситеј, и најзад са образовним институцијама у Смирни, пре свега са Евангелистичком школом у коју су долазили пијетистички мисионари и западноевропске дипломате. У вези са ликом и делом Доситеја Обрадовића период „Хале пре Халеа“ се препознаје:

1. у периоду од 1757. до 1760. године када је боравио у манастиру Хопово;
2. у периоду од пролећа 1766. до пролећа 1768. када је боравио у Смирни; и
3. у периоду од 1777. до 1778. када је са синовцима митрополита Вићентија Јовановића Видака боравио у Модри и Братислави.

С обзиром на чињеницу да је Обрадовић долазио већ на „припремљен терен“, односно да су пијетистичке везе и комуникације институција у овим градовима са Халеом постојале и пре и после његовог борава у овим градовима, у најкраћем ће бити приказани не сви него само они аспекти тих комуникација, који су од важности за централну тему дисертације. Директни помени пијетизма у Обрадовићевом опусу су

веома малобројни и негативно су интонирани, као што је случај са коментаром поводом Волфовог прогона из Халеа у „Наравоученију“ уз басну *Ластавица и проче птице*. Иако је строго осудио пијетисте у Халеу као радикално занете и острашћене богослове који се нимало не разликују од било којих других радикалних верника па ни од српског православног клера, и стао на страну истакнутог представника рационалистичке философије и професора Универзитета у Халеу, Кристијана Волфа, први контакт Доситеја Обрадовића са идејама потеклим у интелектуалним па и религијским круговима у Халеу био је највероватније управо контакт са пијетистичким идејама. Тај контакт је настао још док је боравио у Хопову.

Pietas (лат.) као истинска побожност и инсистирање на врлинама чедности, смирености, сажаљења, саосећања и подстицање човека на самоусавршавање кроз развијање ових особина није нешто што искључиво објашњава покрет пијетизма који се развио у оквиру протестантизма, него је као принципијелно инсистирање на развоју врлине, својствено свакој хришћанској вероисповести па и православљу. Због тих универзалних хришћанских вредности спроведених у пракси и мисионарски успех пијетиста је био далекосежан. Међутим, било би сасвим неисправно говорити о присуству пијетистичких идеја сваки пут када се ове одлике религијске праксе у некој средини уоче. У средини у којој је Обрадовић примио своје прве науке и своје световно име Димитрије подредио Доситеју, били су присутни много конкретнији докази о присуству пијетистичких утицаја. Због специфичности тог религијског, политичког па и културног контекста потребно је још истаћи да је диференцирање пијетистичких од протестантских (лутеранских) религијских идеја у контексту посматрања веза са једном посве другом вероисповешћу – са православљем веома тешко. Та врста истраживања контаката између две вероисповести изискивала би сасвим другачију анализу у односу на анализу са културолошког аспекта, која се овде предузима. Стога ће овде бити акценат не на анализи природе и врсте тих утицаја, него пре свега на представљању механизма путем којих се, као својеврсни вид културног трансфера преко лингвистичког али и културног превођења, одвијао. Такође, потребно је направити ограду и у погледу терминолошке употребе, јер се термин пијетистички у првом реду употребљава с обзиром на чињеницу да су везе између Карловачке митрополије и протестаната биле махом са протестантима из пијетистичких кругова потеклих из Халеа. У том смислу ова истраживања иду пре у прилог културној студији, него интерпретацији религијских утицаја.

1. Околности

Услед околности условљених политичким, религијским, економским и културним приликама у којима су се нашли Срби насељени на територији Хабзбуршке монархије после Велике сеобе (1690) и сеоба које су уследиле у првој половини 18. века као последица учешћа Срба у рату на страни хришћанских сила против Османског царства, а услед тенденција Бечког двора да се православни Срби ставе под католичку унију, постојао је отпор међу Србима према тој новој средини. Упркос издатим привилегијама и датим гаранцијама да ће новодосељеним Србима бити дозвољено неометано практиковање вере, Бечки двор је ипак вршио притисак на православне, и то чак и пред непријатељима, пред чијим насртајима су границу Хабзбуршког царства бранили управо српски војници. „А 14. јула 1757 год. добио је митрополит заповест да се ни он ни његови верни, под најстрожом казном, не усуде (*sich nicht erfrechen*) сметати ширењу уније. У Карловачком Генералату се чинио сваки могући верски притисак на Србе. Хиперкатолички официри су чак у војничком табору, пред непријатељем (био је тада рат с Прусима т.зв. Седмогодишња војна), напаствовали српске војнике због вере.”³⁵¹

У намери да заштите своју вероисповест Срби су потражили помоћ од Руског царства, те су тако доласком руских учитеља међу Србе насељене у Хабзбуршкој монархији на иницијативу митрополита Мојсеја Петровића упућену Петру Великом, отварањем школа руског схоластичког типа и доношењем књига из Русије, али, са друге стране, и одласком Срба на школовање у Руско царство, у српском народу јачали руски утицаји.³⁵² Једна од последица таквог сплета околности била је и прихватање рускословенског језика, који је био у употреби као књижевни и званични језик српског народа неколико деценија 18. века, а против којег ће устати Доситеј Обрадовић на сличан начин на који се Еберхард побунио против француског.

С обзиром на то да је са губитком државе, падом Српског царства под османску власт питање вере, језика и неговање источновизантијског културног модела имало веома важну улогу при одређивању националног идентитета, разумљиво је зашто је и

³⁵¹ Тихомир Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову. Студија из културне и књижевне историје*, Матица српска, Нови Сад, 1907, 226. Више у: Johann Heinrich Schwicker, *Politische Geschichte der Serben in Ungarn*, Ludwig Aigner, Budapest, 1880, 215-219; 219.

³⁵² Више у: Мита Костић, „Руско-словенска културна оријентација Срба у 18. в.”, у: Мита Костић, *Проф Колер као културно-просветни реформатор Срба у 18. веку*, САН, св. 88, Београд, 1932, 14-30.

након Велике сеобе вероисповест заузимала централно место у политичком животу српског народа, и зашто се, са друге стране, предмет готово свих правних аката Хабзбуршке монархије упућених новодосељеним Србима (привилегије, регуламенти, *Деклараторија*, *Патент о толеранцији*) углавном тицао уређења црквеног живота. Руска културна традиција је такође била у тесној вези са византијским културним обрасцима, а образовни систем схоластичког типа је већ био подешен за одбрану православља услед покушаја пољских језуита да спроведу унију. Отуда је српски клер помоћ са ове стране сматрао најпогоднијом. Међутим, Руско царство је услед реформи које је спровео Петар Велики, али и касније снажних веза Катарине Друге са немачком и француском културом, већ било отворено за западноевропске културне утицаје. На тај начин је прихватањем руских утицаја у српској култури истовремено отпочео и индиректни продор западноевропских утицаја. Окретањем према православном Руском царству у страху од католичког па и протестантског запада, Срби су се индиректно окренули западу самом. Тек ће се касније непосредним додирима појединаца са културним миљеом Западне Европе, међу којима се свакако издваја и Обрадовић, интензивирати директно деловање тих утицаја.

Однос православних Срба према другој хришћанској браћи у то време је био амбивалентан и мотивисан различити узроцима, а о том важном и комплексном питању постоји опсежна литература, мада конкретно о односу према пијетизму тек покоји текст. Бодин Вуксан је сажето истакао кључне елементе пијетизма који су могли привући православне Србе до те мере да отпочну сарадњу са Халеом.

„Сложени су били разлози који су православни свет оног времена приближили јеванђелистичким идејама протестантског порекла. Са једне стране, био је то надконфесионални и еукменски карактер саме Франкеове визије ‘истинитог хришћанства’, са друге, било је осећање незадовољства постојећим стањем духовних прилика и свест о неопходности њиховог побољшања – осећање и свест који су једнако били присутни у протестантској Пруској Фридриха Вилхелма I, као и у православној Русији Петра Великог. Тако су програм пијетистичких и петровских реформи садржали многе заједничке тачке: одбојност према спекулативном мишљењу и окренутост практичном деловању, налог за развијањем свести о друштвеној корисности појединца, истицање унутрашње димензије религиозности и са тим повезано критику сваког спољашњег и формалног вида њеног исказивања, критику сујеверја и различитих облика верског фанатизма, те у вези са овим виђење улоге школства образовања као кључног средства у религиозно-моралном преображају народа. [...] Пијетистичко схватање да промена света набоље започиње унутрашњим преображајем самог човека, а да то опет мора да потекне од типа школе наслеђене од Коменијуса било је блиско

погледима на улогу школства и образовања српских црквених поглавара-реформатора нпр. митрополита Мојсеја Петровића.”³⁵³

Једна од линија *европеизације Руског царства*, како прихватање западних утицаја кроз Петровске реформе назива Чижевски,³⁵⁴ потицала је управо од Халеа, а Едуард Винтер је у обимном делу *Хале као полазиште за немачку науку о Русији у 18. веку (Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert)* поред низа вредних извора дао и исцрпну анализу свих аспеката тих односа. Како Е. Винтер наводи, Франкеов партнер у Руском царству је био Петар Велики лично³⁵⁵, који је за време свог боравка у Холандији дошао у контакт са Хајнрих Вилхелм Лудолфом. За контекст овог рада од највећег значаја је рад Петровог саветника и патријарха Теофана Прокоповича (Теофан Елизар Прокопович, 1677-1736), а у првом реду његово дело *Духовни регуламент* које је он написао по налогу и за цара Петра. Винтер је, због овог али и других истраживања немачко-источноевропских веза, а у првом реду са Словачком и Украјином на основу којих је „патентирао“ термин *немачко-словенске узајамности* (deutsch-slawischen Wechselseitigkeit) међу савременим проучаваоцима културног трансфера означен као један од њихових претеча. Матијас Мидел³⁵⁶ је поводом контекста у којем се развио овај нови теоријски правац поред германистичко-романистичких компаративних истраживања скренуо пажњу и на важност германистичко-славистичких веза и то управо на основу Винтеровог доприноса овој области. Винтерова истраживања која показују узајамност и двосмерност размене између двају културних миљеа постају незаобилазна као део истраживачке традиције и за проучаваоце културног трансфера као савременог теоријског приступа.

Важност Халеа у процесу отварања истока ка западу може се сажето представити кроз:³⁵⁷ 1) деловање *Института Ориенталис* који је крајем 17. века установио Август Херман Франке и унапређивање немачко-словенских односа; 2) отпочињање наставе руског језика (1697/98) који је на овом *Институту* предавао

³⁵³ Vuksan Bodin, „Ideje reforme i pojava bakroreza kod Srba u 18. veku“, u: Zbornik *Filozofskog fakulteta, serija istorijske nauke*, XVI, 1989, 206-210.

³⁵⁴ Више у: Gabriela Lehmann-Carli, „Russland zwischen Ost und West: Dmitrij Tschizewskijs komparatives Konzept russischer Geistesgeschichte ab dem 18. Jahrhundert“, у: Angela Richter, Brigitte Klosterberg (Hg.), *D.I. Tschizewskij Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, (Slavica Varia Halensia, 9), LIT Verlag, Münster, 2009, 85-94, 86.

³⁵⁵ Eduard Winter, *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*, Akademie-Verlag, Berlin, 1953, 53.

³⁵⁶ Matthias Middell, „Kulturtransfer und Historische Komparatistik – Thesen zu ihrem Verhältnis“, у: *Comparative*, Heft 1, 2000, 23-24.

³⁵⁷ Систематизација дата према: Angela Richter, „Ein „Hallenser auf Zeit.“ Zum Wirken Dmitrij I. Tschizewskijs in Halle“, у: Angela Richter, Brigitte Klosterberg (Hg.), *D. I. Tschizewskij. Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, 9-20, 11.

Хајнрих Вилхелм Лудолф (Heinrich Wilhelm Ludolf); и 3) формирање библиотеке Хајнриха Милдеа (Heinrich Milde)³⁵⁸ богате словенским књигама у оквиру Франкеовог *Сиротишта*. Посебну важност у овом процесу имале су књиге штампане руском ћирилицом у Франкеовој штампарији.³⁵⁹ Те књиге су биле углавном црквеног карактера намењене ширењу протестантских утицаја на пијетистичким мисијама у Русији и источној Европи. Штапање и дистрибуцију књига широм Европе, понекад упркос јакој цензури, одредио је Вофганг Шмале³⁶⁰ као један од најзначајнијих момената у историји културне размене путем (културног) превођења и трговине, захваљујући чему је чак и Руско царство као територијално најудаљенији део европског континента од просветитељских центара било интегрални део истог културног миљеа.

Из страха од подваљивања иноверних садржаја, одштампаних такође ћирилицом али у штампаријама Хабзбуршке монархије, Срби су зарад потреба елементарног описмењавања и образовања (које је често било у вези са наставом катихизма) из Русије поручивали црквене и школске књиге. Отуда су књиге које су стизале Србима из Русије углавном биле буквари (најчешће Буквар Теофана Прокоповича *Первоје ученије отроком* који је написао као додатак *Духовном регуламенту* тј. једну од три обавезне књиге прописане овим делом), затим *Духовни регуламент*, али и његова *Ars Rhetorica* и *Ars Poetica* могли су се наћи у библиотекама појединаца, катихизиси и сличне књиге црквеног садржаја. На тај начин остваривани руски утицаји били су толико снажни, да је Бечки двор у томе препознао политичку опасност и издао забрану против довођења руских учитеља, као и „забрану за увожење црквених, световних и школских књига из једноверне Русије” у намери да их натера да „морају унијатске бечке књиге куповати.”³⁶¹ Интензитет тих руских утицаја и њихова религијско-политичка па и културна важност, најјасније се огледа у чињеници да су

³⁵⁸ Више о библиотеци Хајнриха Милдеа у: Brigitte Klosterberg, „Die Bücherschenkung des Slavisten Heinrich Milde (1676-1739) an die Bibliothek des Halleschen Waisenhauses,“ у: Angela Richter, Brigitte Klosterberg (Hg.), *D. I. Tschizewskij. Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, 31-41.

³⁵⁹ Више у: Svetlana Mengel, *Russische Drucke aus Halle – „ein vergessenes Kapitel der slavischen Philologie“*, у: Angela Richter, Brigitte Klosterberg (Hg.), *D. I. Tschizewskij Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, 21-30.

³⁶⁰ Wolfgang Schmale, „Theory and Practices of Cultural Exchange within Europe“, у: Veronika Hyden-Hanscho, Renate Pieper, Werner Stangl (Eds.), *Cultural Exchange and Consumption Patterns in the Age of Enlightenment. Europe and the Atlantic World, The Eighteenth Century and the Habsburg Monarchy International Series Vol. 6*, 19-24.

³⁶¹ Мита Костић, „У Карловцима 1777/8“, у: Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX столећа*, 62.

Срби напустили дотадашњу употребу српскословенског језика и као званични језик цркве усвојили *рускословенски*.

Имајући на уму те књиге, Доситеј је, пишући о приликама на универзитетима у Халеу и Лајпцигу уздахнуо над судбином сопственог народа: „Гледајући какве се овде [у Халеу и Лајпцигу] књиге сваки дан састављају, пишу и на свет издају, жалост нападаше на мене кад би[х] год помислио како код нас вичу – „Дај носи књиге из Русије.“ А какве књиге? За оне које се ту преводе с учених језика, састављају и издају на славенском, ни каталога нејма; барем да им се имена знаду.“³⁶²

Иако је у преводу на руски свакако било научних, књижевних и философских дела западноевропске просвећености³⁶³, те књиге ипак нису (или ако јесу онда је то било у мањој мери која се може свести на појединачне случајеве) стизале као помоћ српском народу. Са друге стране, те књиге које су репрезентовале западноевропску просвећеност, а које је и Доситеј касније преводио или препоручивао да се преводе, биле су присутне у српском народу само у библиотекама богатијих појединаца или у библиотекама на митрополитским дворovima, те се зато за њих у ширим народним масама, како Доситеј каже, није ни знало.

С обзиром на чињеницу да је Универзитет у Халеу имао важну улогу у процесу европеизације Руског царства, а да је са прихватањем помоћи из Руског царства српски народ индиректно прихватио и западноевропске утицаје, важно је одредити да ли су и какву су улогу управо ти утицаји са Универзитета у Халеу имали у том процесу смене културних модела у српском народу. Врло уопштено и сажето те индиректне везе се могу открити пратећи делатност два важна просветитеља у Руском царству: Теофана Прокоповича и Симеона Тодорског (Симон Годорський, 1701-1754).

Издвајање само ова два имена, не значи да се улога Универзитета у Халеу у контексту истраживања индиректних западноевропских утицаја који су водили преко Руског царства и тако долазили српском народу, може свести само на ова два имена. Поред Прокоповича и Тодорског, те утицаје је могуће пратити и преко делатности појединих пијетиста из Халеа и пруских дипломата који су се на својим мисионарским и дипломатским путовањима поред Цариграда задржавали и у јужној Угарској и Банату. Кристијан Фогт (Christian Voigt) је најважнији од њих, а са његовим ликом и делом стоји у вези оснивање Института Ориенталис од стране А. Х. Франкеа. Са друге

³⁶² Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 133-134.

³⁶³ Познато је, на пример, да је Катарина Друга саставила списак од 100 наслова и оформила групу преводилаца који су систематски преводили литературу са француског, немачког и енглеског на руски.

стране, за ширење утицаја Волфове философије и принципа реторике Филипа Меланхтона кључну улогу је имала Кијевско-могилијанска академија и интелектуалци који су деловали у том кругу, пре свега Григорије Сковрода (Григорій Савич Сковорода, 1722-1794), Григорије Кониски (Григорій Осипович Кониський, 1717-1795) и Михаил Козачински (Мануйло Олександрович Козачинський, 1699-1755).³⁶⁴

Линија која води преко Прокоповича, који је одржавао интензивне везе са пијетистима из Халеа и на чији је предлог цар Петар Први понудио Кристијану Волфу место потпредседника новоосноване Академије наука у Санкт Петербургу,³⁶⁵ показује да су се ти утицаји у први мах доиста и задржавали искључиво у посредним оквирима и то углавном преко прихватања његових дела. Са друге стране, линија која води преко Симеона Тодорског показује да су ти *индиректни утицаји* били у ствари *директни*, и да су се остваривали у директним контактима између Тодорског, представника Карловачке митрополије и Универзитета у Халеу, и то двоструко. Најпре преко веза Тодорског са српским студентом у Халеу, Јованом Чарнојевићем, којег је на школовање послао митрополит Мојсеј Петровић, а касније преко делатности Тодорског у Карловачкој митрополији и у Београду, где је кратко радио као професор грчког језика, а при којој му се као „водич“ нашао при руци вероватно исти Ј. Чарнојевић.³⁶⁶ А затим и преко утицаја Симеона Тодорског на српске студенте који су се школовали у Кијевској академији, а где је он након свог одласка из Београда радио као професор грчког, староруског и немачког.

³⁶⁴Више у: Драгана Грбич: „Йован Раїч і Феофан Прокопович“, у: *Українсько-сербський збірник Украс*, бр. 5, Київ, 2010, 26-42.

³⁶⁵Више у: Othmar Feyl, „Zur historischen Rolle der Universitäten Wittenberg und Halle in der Geschichte der deutsch-slawischen Nachbarschafts- und Freundschaftsbeziehungen“, у: Leo Stern (Hg.), *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, том I, 400-401; Eduard Winter, *Rom und Byzanz im Kampf um die Ukraine*, Harrasowitz, Leipzig, 1942, 109.

³⁶⁶Што се тиче веза Ј. Чарнојевића и С. Тодорског у литератури постоје извесне противречности. Е. Винтер пише да се Ј. Чарнојевић упознао са Тодорским у Халеу за време студија и претпоставља да је Ј. Чарнојевић био водич Тодорском на његовом путовању у јужној Угарској. Са друге стране, Мита Костић тврди да Ј. Чарнојевић, као питомац митрополита Мојсеја Петровића, није ни био у Халеу, иако је „ректор Саски написао 29. јула 1729. карловачком митрополиту писмо у коме му саопштава да би његов питомац желео да настави студије на лицеју, а он ту молбу подржава [...] па да се пошаље на лутеранске академије у Немачкој. [...] Међутим, до остварења овог плана није дошло. Митрополит је у међувремену, 27. јуна 1730. године, умро, и Чарнојевић је на то ступио у војну службу у којој је већ 1749. доспео до чина потпуковника Поморишке војне границе.“ Мита Костић, „Српски студенти на универзитетима у Халеу, лајпцигу и Гетингену у XVIII столећу“, у: *Зборник Матице српске за историју*, св. 44, Нови Сад, 1991, 19-38, 22-23.

2. Мотивација за излазак „Халеа“ из Халеа. Продор немачке просвећености и пијетистичких идеја интелектуалног круга у Халеу на Балкан

Када је реч о религијским, политичким и културним импулсима који су у првој половини 18. века происходили из Халеа и ширили се преко Балкана и Мале Азије до Индије, неопходно је рећи да се у првом реду ради о пијетизму и мисионарској делатности у великој мери иницираној и руковођеној од стране Августа Хермана Франкеа и институција које је он у Халеу основао. У том смислу је, дакле, важно разликовати делатност Франкеовог круга од универзитетског круга у Халеу. Из универзитетског круга ће тек много касније на Балкан бити посредоване идеје профане просветитељске философије и популарне просвећености, али такође снажно ослоњене на учења појединих професора Универзитета у Халеу, опет у непосредној вези са протестантском вероисповешћу.

У оквиру изврсне студије *Хале као полазна тачка за немачку русистику у 18. веку* Едуард Винтер је на основу анализираних богате архивске грађе прецизно представио токове комуникација између Халеа и Руског царства у време петровских реформи и након тога. У контексту овог истраживања од значаја је осврнути се на његову анализу генезе *Духовног регуламента* и закључке које је тим поводом извео, а тичу се извора које је за ово дело користио Теофан Прокопович.

2.1. Идеје природног права Кристијана Томазијуса и *Духовни регуламент* Петра Великог – Доситејева лектира у Хопову

Објављивању *Духовног регуламента* 10. маја 1720. године, претходило је објављивање дела *Правда вољи монаршеј* 1718. године, у којем је Прокопович изнео теоријске оквире за основе моћи владара представљене на темељима природног права и односа државе и цркве. Детаљном анализом Винтер је установио да су основни елементи природног права у контексту постављања односа власти монарха и цркве заправо потекли од Кристијана Томазијуса, блиског сарадника А. Х. Франкеа и једног од оснивача Универзитета у Халеу.

Духовни регуламент, као други документ који је Прокопович написао са циљем да реформише односе између државе и цркве и ограничи моћ патријарха кроз тело синода, заснован је био у потпуности на раној просветитељској односно реформаторској идеологији о поновном успостављању працркве у сиромаштву и кроз

дела човекољубља (*Menschenliebe*). У том смислу је *Духовни регуламент* предвидео повећану дужност и улогу цркве у домену школства, јер су епископи били обавезни да установљују школе и школске домове. „Предвидео је *Духовни регуламент*, између осталог, узвишену дужност руске цркве у области педагогије. Епископи су били обавезни да стварају школе и школске домове. Било би привлачно подстреке који долазе из Халеа утврдити у *Духовном регуламенту*.“³⁶⁷

У којој мери је Винтерова хипотеза тачна говори у прилог чињеница да је *Духовни регуламент* одмах био преведен на немачки, што то је за А. Х. Франкеа урадио секретар пруског посланства у Петрограду Фокердот (*Vockerdot*).³⁶⁸ Вокердот је због важног положаја који је имао у дипломатској служби, одмах по повратку у Пруску био задржан на двору Фридриха Вилхелма у Берлину и на његов захтев написао и монографију о Петру Великом. На ту монографију ће се касније, по савету Вилхелмовог сина – Фридриха Великог, ослањати умногоне Волтер, када буде писао књигу о Петру Великом, о коме је монографију написао и Захарија Орфелин.

Управо овај аспект реформе који се односио на одговорност цркве односно манастира за образовање становништва био је присутан и у Карловачкој митрополији. То потврђује не само чињеница да су и митрополит Мојсеј Петровић и после њега митрополити Вићентије Јовановић и Павле Ненадовић поседовали *Духовни регуламент* у својим библиотекама, него и чињеница да су управо ови елементи реформе били истакнути готово у *сваком циркулару* који су митрополити слали својој пастви, а који се редовно једном недељно читао и у манастирима. За контекст овог рада важно је истаћи не само то да је, као што је Тихомир Остојић установио и Мита Костић аналитички доказао³⁶⁹, да је и Доситеј Обрадовић читао *Духовни регуламент*, него да је он пре свега основне идеје о важности школства и неопходности образовања при манастирима стекао, дакле, још Хопову.

Димитрије Обрадовић дошао је у Хопово 31. јула 1757. године и остао у манастиру до 2. новембра 1760. године. У току те три године које је Доситеј провео у

³⁶⁷ Eduard Winter, *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*, 133.

³⁶⁸ Eduard Winter, наведено дело, 85-87. Фокердот био у вези са Кантемиром, руским послаником у Лондону који се залагао за превођење Фонтанела на руски, а Обрадовић касније на српски. Превођење Фонтанела је важно јер су заправо његова дела пропагирала галилејско-коперникански поглед на свет наспрот птоломејском, који је до половине 18. века био актуелан у Русији. А 1740. Кантемир је превео Фонтанелово дело *О мноштву светова* из 1731. на руски. Фонтанел је у свом говору у Берлинској академији славио Лајбница и његову идеју о Русији као вези са Кином. Према Eduard Winter, наведено дело, 41.

³⁶⁹ Тихомир Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову. Студија из културне и књижевне историје*; Мита Костић „Духовни регуламент Петра Великог и Срби“, у: Мита Костић, *Културно-историјска раскрсница Срба у 18. веку*, СКД Просвјета, Загреб, 2010, 99-125.

Хопову одвијао се важан период реформаторске делатности Павла Ненадовића, коју је одлучно почео спроводити након што је 1749. године постао митрополит. Он је потврдио и допунио *Монашка правила* Вићентија Јовановића, претходног митрополита, а која су се великим делом ослањала на *Духовни регуламент*³⁷⁰ и пренела предговор и прво поглавље овог дела у целини³⁷¹. Након генералне визитације фрушкогорских манастира која је окончана 1753. године, у намери да побољша веома лоше стање у манастирима, митрополит Ненадовић је братији и пастви често слао циркуларе са апелима за утврђивање науке, борбу против сујеверја и исправљање и побољшање манастирског живота. Ти апели се нису много разликовали од идеја које су биле формулисане у *Духовном регуламенту*.

На основу Остојићеве анализе архивских докумената види се из манастирског протокола да су се сваке недеље редовно за трпезом читали циркулари које је митрополит упућивао братији, али су читани и народу када би долазио у манастир на

³⁷⁰ „Духовни регуламент је акт којим се црква подређивала држави, укидало се 'патријаршество' и уместо патријарховог 'јединоначалства' заводила колегијална управа црквом под именом Духовне колегије (касније Синода), која је црквом имала да управља по слову Регулamenta. [...] Регулament је садржао прописе о сузбијању разних верских заблуда, сујеверја и празноверица, као и раскола, и уз мере за ширење праве религиозно-моралне просвете у народу опширно је образлагао потребу науке и *корисност световног знања*, те је у вези са тим износио и наставни план за нову Академију и прописивао правила за учитеље и ученике. [...] Ваља испитати сумњиве мошти светаца, јер ту има много превара [...] ваља мотрити на чудотворне иконе [да се не злоупребљавају] Сваки епископ треба да у свом дому или крај њега држи школу ради деце свештеника или оних који то желе да буду. Настава и издржавање ученика су бесплатни.” У: Мита Костић, „Духовни регуламент и Срби”, 100-103. Знајући да се људске нарави не могу мењати законским прописима и да главно оружје у борби против сујеверја треба да буде просвећивање, Прокопович је у Духовном регуламенту изнео опширна правила за Академију, семинар, учитеље, ученике и проповеднике. У предговору тих правила пропагаторски снажно и логички убедљиво, образложена је потреба науке и корисност образовања. „Регулament ставља у дужност Колегији да прегледа житија светаца и види нису ли нека измишљена, казујући оно чега није било, или што је противно хришћанском православном учењу или смећа достојне приче. Такве приче треба разобличити и забранити да се објављују са тим лажима ... Духовној управи не приличи да трпи такве измишљотине и пружа људима отров уместо здраве духовне хране, наочито кад прост народ не уме да разликује десно од левога и кад штогод види написано у књизи тога се држи крепко и директно.” У: Мита Костић, наведено дело, 101. У предговору буквара *Првоје ученије отроком* које је Прокопович написао као прву од три допунске књижице прописане *Духовним регуламентом*, начелно се пропагира општа корист од образовања на народном језику. Од образовања деце зависи цео људски живот, што потврђују примери како појединих особа тако и целих народа. „Није довољно децу научити само читању и писању. Шта користи ако књигу умеју читати, а не разумеју је, или ако се не чита оно што је корисно за поправљање? [...] Главне идеје *Духовног регулamenta* делом су западноевропског а делом руског порекла.” Тако се Петар не признајући независан положај цркве у држави и одбацивши ауторитет патријарха окористио готовом формом организације протестантске цркве на Западу, а тај систем на западу је настао на основу протестантизма и природног права. По истаживању професора црквеног прва Темниковског један од најважнијих извора *Духовног регулamenta* била су дела познатог немачког правника Самуела Пуфендорфа. Мита Костић, наведено дело, 108-110.

³⁷¹ Мита Костић консултујући стручну литературу на руском језику доноси важан податак који говори у прилог широким и далекосежним утицајима Духовног регулamenta које је предвидео Петар велики, а то је чињеница да су се по овим правилима владали не само у манастиру, него да је „цео породични живот руског човека био опредељен као по манастирском уставу.“ Мита Костић, „Духовни регуламент Петра Великог и Срби“, 99.

литургију. Тако у записнику са једне седнице стоји: „Поучителноје писмо Њих. Е. Г. Аеп. и Митрополита (посланица/циркулар о чарању и сујеверју) недјељом и празником свагда народу на литургији да прочитајут и да обучавајут људи приходјашчих свјатому манастиру, што би с ползоју отходили от манастирја.“³⁷²

Доситеј је, дакле, морао бити присутан приликом тих јавних читања циркулара у манастиру, тако да се неизоставно могао упознати са основним принципима реформе коју је митрополит Ненадовић покушавао да спроведе. У контексту овог истраживања веза са *Духовним регуламентом* и евентуалном повезаношћу са идејним миљеом протестантских реформи, посебно су од значаја два циркулара која је издао митрополит Ненадовић, а која су била читана у Хопову за време Доситејевог боравка у манастиру. Први је циркулар од 27. марта 1757. у којем се пише о неопходности образовања, отварању школа, осуђује се немар и лењост, примећени у појединим манастирима, а који заправо много оштрије, чак претећим тоном понавља наредбе изнете у циркуларима од претходних година 1750.³⁷³ и 1753. године. У циркулару из 1750. године, Ненадовић је, прихватајући се своје нове митрополитске дужности, сматрао за неопходно да пише о значају науке, потреби образовања и установљавању школа при сваком манастиру, о неопходности образовања не само мушке него и *женске* деце. Године 1759. Ненадовић је послао још два важна циркулара. Један је почетком августа месеца стигао у Хопово³⁷⁴ и у њему је најоштрије осуђено сујеверје, тада веома распрострањено у народу. Други је послао 25. септембра³⁷⁵ са намером да непосредно пред нови упис деце у школе, још једном подсети и нареди родитељима и монашкој братији да не пренебрегну своју родитељску, а ови васпитачку, дужност и да у октобру децу упишу у школе. При томе је подсетио на главне ставове о важности образовања и типова школства о којима је писао у претходним циркуларима.

Много година касније ове идеје које налазимо већ у циркуларима митрополита Ненадовића, а које су умногоме засноване на ставовима из *Духовног регуламента*, изнеће у оквиру своје просветитељске делатности и Доситеј Обрадовић. Кључни постулати и Доситејевог просветитељског програма били су: 1. важност образовања и реформа манастира у школе, 2. подједнако образовање и мушке и женске деце и 3. оштра борба против сујеверја. Овде су анализирани само они циркулари који су били читани по манастирима за време Доситејевог боравка у Хопову тј. када је сигурно био

³⁷² Тихомир Остојић, наведено дело, 278.

³⁷³ Димитрије Кириловић, наведено дело, 48-49.

³⁷⁴ Тихомир Остојић, наведено дело, 269.

³⁷⁵ Димитрије Кириловић, наведено дело, 51.

у прилици да их и сам чује, и када је, као што је то Остојић приметио, могао добити прве основе о идејама које ће сам касније у својим делима развијати.

Управо те прве просветитељске идеје са којима се упознао у оквиру цркве Доситеј је и у својој аутобиографији најпре развио кроз ликове српског клера. Најбољи пример за слику духа времена који је просијавао између редова циркулара митрополита Ненадовића и рецепције *Духовног регуламента* представља поглавље „Како сам постао капамација и трговац“ у аутобиографији *Живот и прикљученија*. У студији *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи*³⁷⁶ Мита Костић је анализирао Доситејеву рецепцију идеја садржаних у *Духовном регуламенту*, а које је он у својој аутобиографији романсирано обликовао кроз лик епископа Георгија Поповића у једној симпозионској сцени славља у кући Јована Муцуле у Темишвару. Анализирајући прилике оног времена Костић закључује да „епископ Георгије Поповић није имао вишег образовања“, те да се „не може претпоставити да је он сам читао Духовни регуламент Петра Великог, историју никејских сабора, црквене оце, знао напамет наводити Св. писмо итд., и да је био онако учен и занимљив забављач у друштву ... него је – по свему излази – Доситеј ту (у тој сцени у аутобиографији) епископу Поповићу ставио у уста своје властите рационалистичке противманастирске и противкалуђерске реформне идеје, с којима се свакако нешто касније читањем *Духовног регуламента Петра Великог* у манастиру Хопову први пут упознао, а и касније га у животу могао читати, напр. за време свог једногодишње боравка у Карловцима (1778/9) или на ком другом месту, јер је та књига међу Србима у 18. в. била јако раширена. [...] почетни утицај *Духовног регуламента Петра великог 1721.* на генезу Доситејева рационализма тиме је – држим доказан.“³⁷⁷

Најсажетије, паралелном анализом Костић утврђује да су идеје које епископ Поповић износи у беседи – о забрани скитова тј. монаха самаца, о укидању свих мушких и женских манастира испод тридесеторо чланова, и о забрани монашења пре тридесете године, о оснивању лазарета-болница при имућнијим манастирима, о обавезном манастирском прилогу за издржавање епархијских школа, о томе да калуђери треба да изуче и неки занат, заправо идеје које су став по став развијане у *Духовном регуламенту*. У којој мери су те идеје блиске протестантској реформаторској идеологији излишно је образлагати. Ова идејна нит ће доминантно обележити

³⁷⁶ Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи*, Научна књига, Београд, 1952, 15-20, и посебно стр. 17.

³⁷⁷ Мита Костић, наведено дело, 19-20.

лајпцишки опус – од беседе епископа Поповића, преко есеја „Не кај се добро чинећи“ из *Совјета здраваго разума*, до појединих „Наравоученија“ у *Баснама*.

За контекст овог истраживања илустровање комуникативних веза Карловачке митрополије са Халеом, које су се у овом случају индиректно одвијале преко веза са Руским царством, а у овом конкретном случају биле засноване на продору идеја протестантске реформације преко *Духовног регуламента* и других дела која је написао Теофан Прокопович са циљем да подржи реформе Петра Великог, од изузетне је важности било показати какву је улогу у реформама митрополита Викентија Јовановића (1731-1737) и касније митрополита Павла Ненадовића (1749-1768) имало управо ово Прокоповичево дело. Када се има у виду претходно изведена генеза *Духовног регуламента* који је Прокопович написао тесно ослоњен на протестантске изворе махом потекле из круга интелектуалаца из Халеа, пре свега од Кристијана Томазијуса Костићево опажање – да је *Духовни регуламент* одиграо пресудну улогу у почетној фази генезе рационалистичких идеја у Обрадовићевом делу, добија сасвим нови смисао. Тиме је потврђена та индиректна линија идејног трансфера потеклог у Хале-лајпцишком интелектуалном кругу, која је преко руских контаката стигла до Доситеја.

Поред *Духовног регуламента* који је свакако имао важну ако не и одсудну улогу за реформу црквеног али и образовног живота српског народа у првој половини 18. века, важну улогу су имале и још понеке руске књиге које су у таласу *русификације српског народа*, како је те тенденције означио М. Костић, доспеле у српске манастире и међу образоване Србе грађанског сталежа. Неке од тих руских књига, које је Доситеј читао и у манастиру Хопово, били су заправо, додуше ретко али су ипак били присутни, преводи одређених пијетистичких аутора, као што је то случај са делом ученика чувног Јохана Арндта, Јоханеса Герхарда (Johannes Gerhard, 1582-1637) *Meditationes Sacrae ad veram pietatem excitandam* (1606)³⁷⁸, или протестантских научника *Театрон или позор историческиј* од Вилхелма Стратемана, *Увод у историју европску* Самуела Пуфендорфа.

Са друге стране, изворно руске књиге су биле углавном оне друге анти-прокоповичевске оријентације попут дела Јаворског, Гаљатовског, Полоцког односно књиге „московске печатње“. За разлику од руских превода поменутих немачких аутора, који су се штампали у Халеу и другим немачким штампаријама, те књиге су се

³⁷⁸ Тихомир Остојић, наведено дело, 336.

штампале на руском у Руском царству. Да би се до краја осветлиле обе могућности најраније генезе Доситејевих кључних тема – неопходности васпитања и образовања, као и борба против сујеверја, поред *Духовног регуламента*, неопходно је указати да су и дела Симеона Полоцког *Обед духовни* и *Вечера духовна* такође постојала у Хоповској библиотеци.³⁷⁹

Имајући у виду последице преношења и присуства књига у Карловачкој митрополији из две државе различитих конфесија и верских организација – Руског царства и Пруске, као и егземпларан случај превођења Арндтове четвортотомне студије *О истинитом хришћанству* на руско/старословенски и неколико језика којима се говорило у Хабзбуршкој монархији, јасно се потврђује Шмалеова хипотеза о дистрибуцији и превођењу књига као посебном механизму функционисања културног превођења као основе културног трансфера. Овде је такође важно имати на уму да културно превођење протестантских идеја посредством превођења и дистрибуције књига није отпочело тек у 18. веку. Како се из Шафарикове *Историје српске књижевности (Geschichte des serbischen Schrifttums)* види, превођење протестантске литературе и штампање књига ћириличним писмом је постојало још у првој фази покрета реформације и то углавном у штампарији у Тибингену. Тако је превод Меланхтоновог дела *Loci communes* са латинског већ 1562. године, дакле само две године након његове смрти, одштампан ћирилицом³⁸⁰.

2.2. Балкан – важна тачка на путу мисионара

На формирање Доситејевог погледа на религијске прилике су свакако утицале околности у окружењу које је он имао прилику да упозна кроз свакодневицу у манастиру Хопово. Наиме, не тако ретко су се по налогу митрополита Ненадовића у циркуларима које је разаслао у манастире држали молебани за успешност његових послова, сваки пут када би он путовао у Беч са намером да се на двору заложу за српску ствар и инсистира на поштовању привилегија датих српском народу након Велике сеобе. На тим молепствијима и јектенијама, које су се у зависности од озбиљности предмета држале даноноћно током трајања његових преговора, свакако је

³⁷⁹ О могућим везама ових Полоцкових дела са Обрадовићем више у: Тихомир Остојић, наведено дело, 349-351.

³⁸⁰ Више у: Pavel J. Šafarik, „Cyrillische Druckwerke von Protestanten“, у: Pavel J. Šafarik, *Geschichte des serbischen Schrifttums*, Prag, 1885, 297-199; 298.

био присутан и Доситеј Обрадовић³⁸¹. Овим примером молебана који су се готово без изузетка држали сваки пут када се решавала нека важна ствар од националног значаја, показује се улога коју је молитва имала у 18. веку, и то не само као балансер поремећене равнотеже код одређене индивидуе³⁸², него чак и као институционализована инстанца. Молитва, дакле, требало је уз божију помоћ преко окупљених молећих појединаца да делује и на колективном плану. Другим речима, пошто се загарантована права дата Србима у актима издатим после Велике сеобе нису доследно поштовала³⁸³, народ се уздао у божију правду и/или је морао да се ослони на дипломатску вештину својих предводника.

Тако је нпр. за време Доситејевог првог путовања у Хопову митрополит Ненадовић послао 28. 7. 1758. године Циркулар да се по манастирима држе молебани, док он буде боравио у Бечу и преговарао са Бечким двором. Он је желео да искористи ситуацију насталу у току Седмогодишњег рата, када су се српски војници на страни Хабзбуршке монархије веома истакли у борби против Пруске, и стекли наклоност на Бечком двору. Имајући на уму чињеницу да је у том тренутку митрополит Ненадовић већ основао тзв. Школски фонд и тим новцем који је добијао између осталог и од манастирских братија, финансирао не само покрово-богородичне школе у Карловачкој митрополији, него и боравак својих питомаца у иностранству па и на Универзитету у Халеу, као што сведочи преписка³⁸⁴, може се констатовати да се митрополит Ненадовић веома паметно и лукаво борио за српске националне интересе и заштиту православља.

Са једне стране, он је учешће и заслуге српских војника у Седмогодишњем рату искористио као адут на Бечком двору да подсети власти на дата обећања и издате привилегије и истакне да су православни Срби бранили интересе *католичког* Бечког двора у борби против *протестантске* Пруске; а у исто време је, имајући у виду безобзирне унијатске тенденције Бечког двора, своје најбоље православне питомце помоћу Школског фонда финансирао и слао на студије не у католичке него у

³⁸¹ На пример Циркулар од 6. маја 1757. Податак према Тихомир Остојић, наведено дело, 230.

³⁸² Више у: Драгана Грбић „Алегорија буре“, у: Драгана Грбић, *Алегорије ученог пустињољубитеља*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2010, 175-205.

³⁸³ Више у: Владимир Ђоровић, „Велика Сеоба Срба у Аустрију“, „Срби у Угарској“, у: Владими Ђоровић, *Историја српског народа, књ. 2*, Глас српски, Ars Libri; Бања Лука, Београд, 1997; Радован Самарџић, Веселиновић Рајко, *Историја српског народа, књ. 4 Срби у XVIII веку*, Српска књижевна задруга, Београд, 1986.

³⁸⁴ Посебно је за ово питање важна преписка вођена између Готхилфа Аугуста Франкеа и Арсенија Теофановића по његовом повратку кући са студија теологије на Универзитету у Халеу. Више у: *Korrespondenz zwischen Arsenius Theophanovicz und Gotthilf August Francke. Laufzeit: 1748-1751. AFSt/H C 437.*

протестантске школе у Хабзбуршкој монархији (углавном у Братиславу, Шопрон и Ђур) и у Пруској у Халеу.

Како је претходно на основу Винтерових истраживања објашњено, и протестантска црква је имала изражене мисионарске тенденције, и тога је митрополит Ненадовић сигурно морао бити свестан, али је по свему судећи, у конкретним животним околностима био принуђен да од два зла бира мање.

У складу са политичко-религијским односима који су обележили и развој српске културе у том периоду, комуникативне везе између Карловачке митрополије и Халеа су се одвијале двојако. Индиректно, те су се везе одвијале посредством контаката са појединцима али и образовним и религијским институцијама у Руском царству и протестантским образовним институцијама у Хабзбуршкој монархији, који су већ имали развијене односе са Халеом, а директно, кроз непосредне контакте српског клира, студената и трговаца са образовним, религијским и културним институцијама у Халеу или њиховим посленицима на Балкану. Балкан је представљао важно поље на мапи њихових мисионарских деловања.

Утемељивање веза и развијање комуникација са Руским царством од стране Августа Хермана Франкеа са институцијама које је он основао у Халеу, било је мотивисано не само политичким и економским разлозима његовог доба, него је пре свега имало своје идејно упориште у делу Готфрида Вилхелма Лајбница *Novissima Sinica* из 1687. године. Оснивач Берлинске академије наука је видео Кину као најважнијег партнера Европе, а на путу између Пруске и Европе до Кине налазило се Руско царство до којег се стизало преко Балкана.³⁸⁵ Међутим, десет година пре објављивања овог Лајбницовог дела одржао је А. Х. Франке једно предавање о односу хришћана и Кинеза³⁸⁶, тако да му није било тешко да прихвати ову Лајбницову идеју о важности односа са Кином, када је преко Берлинске академије она постала популарна.

У контексту питања изградње критичког мишљења и са тим у вези религијске толеранције као централних питања просветитељске философије тема односа хришћана и Кинеза се показала одсудном у случају и Кристијана Волфа и Јохана Августа Еберхарда. Управо због својих уверења о паганима Волф је био протеран из

³⁸⁵Eduard Winter, наведено дело; Gerda Utermöhlen, „Die Rußlandthematik im Briefwechsel zwischen August Hermann Francke und Gottfried Wilhelm Leibniz“, у: Johannes Wallmann, Udo Sträter (Hg.), *Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus*. (Hallesche Forschungen), Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1995, 109-128.

³⁸⁶Eduard Winter, наведено дело, 31.

Халеа, а понукан тим случајем Еберхард је писао о односу хришћанства и других религија у делу којим је стекао светску славу – *Новој апологији Сократа*.

Одличном организацијом у Халеу, плански утемељеним рутама и снажном економском потпором, пијетизам се мисионарским путевима ширио на свим континентима.³⁸⁷ Класификација књига, предмета и других експоната према регијама одакле су их мисионари по свом повратку доносили у Халеу у књизи *Pietas Hallensis Universalis – Weltweite Beziehungen der Franckeschen Stiftungen im 18. Jahrhundert*³⁸⁸, јасно приказује светске размере ширења пијетизма у 18. веку и доноси схему тог стратешког плана. Пијетизам се најпре проширио на самом немачком говорном подручју у Европи, потом у Холандији, Великој Британији и Грчкој, затим у источноевропским земљама – Руском царству, Бохемији, Угарској, Пољској и Балтику, а кроз кроз деловање Данско-Халских мисија и на индијском потконтиненту и у Северној Америци.

Поред развијања трговинских односа са Руским царством и Оријентом, што су углавном чинили пијетисти из Халеа на својим мисионарским путовањима, продајући производе направљене у оквиру Франкове задужбине (Халска панацеја, Канштајнове библије и сл.), а што се уклапало у стратешке оквире реализације Лајбницеове идеје, стратегијски се поступало и у самом Халеу. Под утицајем Јоба Лудолфа (Job Ludolf, 1624-1704), важног немачког оријенталисте и великог путника који је као посленик саксонског двора пропутовао Европу, Оријент и стигао чак до Етиопије у намери да утврди трговинске односе, и Хајнриха Вилхелма Лудолфа (Heinrich Wilhelm Ludolf, 1655-1712), немачког пијетисте и секретара Данског принца Џорџа, који је као мисионар путовао Европом са тежиштем на Руском царству, установио је Август Херман Франке 1702. године *Seminarium Orientale*. На основу искустава стечених на дипломатским путовањима убедио је Хајнрих Вилхелм Лудолф свог пријатеља Августа Хермана Франкеа да су региони у Европи насељени православним хришћанима важни за будућност³⁸⁹ и да везе са тим народима треба развијати и неговати. Отуда је новоосновани *Seminarium Orientale*, који је убрзо прерастао у Колегијум, имао за сврху не само изучавање оријенталних језика и култура, него и развијање веза са јужном и

³⁸⁷ Више о пијетистичким мисијама у: Hermann Wellenreuther, „Pietismus und Mission. Vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts“, у: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten, Geschichte des Pietismus*, Bd. 4, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2004, 168-194.

³⁸⁸ Paul Raabe, *Pietas Hallensis Universalis – Weltweite Beziehungen der Franckeschen Stiftungen im 18. Jahrhundert. Katalog der Ausstellung*, Verlag der Franckeschen Stiftungen, Halle (Saale), 1995, 99.

³⁸⁹ William Reginald Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 304.

источном Европом. „Пре свега се радило о остваривању утицаја на грчку и католичку цркву, а у позадини су стајали политички и економско-политички интереси Енглеске и Пруске.“³⁹⁰ У писму које је Х. В. Лудолф упутио А. Х. Франкеу 22. фебруара 1699. године експлицитно је саветовао свом пријатељу да „поред новогрчког, арапског, персијског, јерменског и турског, у студијском плану новоснованог Колегијума треба укључити такође и старословенски.“³⁹¹ Лудолф је такође инсистирао и на учењу руског језика у Халеу, јер је сматрао да без лингвистичке компетенције делање и успешност мисионарских посленика у Руском царству неће бити могуће.³⁹²

Већ у свом чувеном делу *Велики чланак. Документ о реформи одгоја и образовања као полазној тачки духовног и социјалног новог поретка Евангелистичке цркве 18. века* (*Der grosse Aufsatz. Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts*) из 1704. године, Август Херман Франке је, излажући свеобухватни план реформе у Пруској, Европи и другим деловима света кроз одређена начела хришћанског образовања³⁹³, једно поглавље посветио и Колегијуму оријентале. Ту је јасно изразио своје намере и наде у погледу придобијања присталица из Грчке цркве за своје редове и са тим у вези омогућавања школовања православним студентима у Халеу³⁹⁴. „Из грчке цркве може се привући довољно људи [и још додао] што би то било на углед Богу и како би Бог тиме дивно био слављен, ако би се већ дуго постепено гашена грчка и оријентална црква преко своје сопствене деце, одавде добро припремљене, за њихов углед истовремено опет била пробудила.“³⁹⁵ Поводом овог

³⁹⁰ Eduard Winter, наведено дело, 32.

³⁹¹ Eduard Winter, наведено дело, 32-33.

³⁹² Eduard Winter, наведено дело, 75.

³⁹³ Суштина је у припреми и обучавању будућих учитеља и професора који ће видети своју дужност и позив у томе да усаде љубав божију у срца својих ученика и младих људи. Школе би на тај начин производеле хришћанске лидере у свим сферама друштва који би могли да допринесу и унапреде духовни и социјални развитак. Више у: Douglas H. Shantz, *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2013.

³⁹⁴ Више у: Eduard Winter, наведено дело 35; Eduard Winter, *Die Pflege der west- und südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert: Beiträge zur Geschichte des bürgerlichen Nationwerdens der west- und südslavischen Völker*, Akademie/Verlag, Berlin, 1954, 164.

³⁹⁵ August Hermann Francke, *Der grosse Aufsatz, 1704. August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts: der Grosse Aufsatz*. „Von der griechischen Kirche kann man allbereits Leute genug heraushaben [...] welch ein Ansehen Gottes wäre es und wie herrlich würde Gott darüber gepriesen werden, wenn die so lange erstorbene griechische und orientalische Kirche durch ihre eigenen Kinder, von hier wohl zubereitet, zu ihren Ehren gleichsam wieder erweckt würde...“ Наведено према Е. Винтер, 35.

цитата Винтер је закључио: „и тако је учињен лов на грчке (православне вере) студенте, да би се преко њих придобио утицај и на оријенталну цркву.“³⁹⁶

Овај стратешки план се веома јасно огледао и у статистичким подацима о броју страних студената на Универзитету у Халеу у првој половини 18. века, међу којима је било највише Руса. „65 Dänemark, 30 England, 55 Frankreich, 10 Holland, 12 Italien, 20 Norwegen, **287** Russland, 97 Schweden, 70 Schweiz, 255 Ungarn.“³⁹⁷ На огроман одзив руских и других православних студената који су, у односу на студенте из економски богатијих земаља попут Енглеске, Француске, Холандије или Данске, долазили из сиромашнијих крајева не само у погледу економије него и развоја образовних институција, утицала је свакао Франкеова одлука да за њих буду одређене посебне привилегије.

Имајући на уму економске прилике на Балкану и источној Европи, Франке је у намери да успешно реализује своју замисао стратешки организовао студије и боравак страних ученика и студената у свом Сиротишту, Гимназији и Педагогијуму. Најсиромашнији нису морали плаћати школарину, а предвиђен је био бесплатан оброк и смештај за одређени број студената. У првој фази Франке је омогућио бесплатан оброк на два стола од по 12 студената односно за 24 студента и то само за Русе, а у најбољој фази ову могућност је користило чак 400 студената из разних делова света, од којих је одређени број био примљен и на молбу Карловачке митрополије. Највећи број страних студената у Хале долазио је из Русије, а с обзиром на остварене везе Винтер је приметио да је развој и успон Франкеовог комплекса у Халеу текао паралелно са успоном Руског царства у време владавине Петра Великог.³⁹⁸ Преко Колегијума оријентале требало је пре свега утврдити личне везе и контакте са припадницима грчке цркве, да би се тек касније преко њих развијао директнији утицај.

2.3. До Индије и Камчатке или да ли се „на крају света” знало да Срби студирају у Халеу?

С обзиром на веома комплексан сплет околности које су довеле до развијања ових комуникација, и још више токове и начине како су се те везе градиле и развијале, овде ће бити осветљен само један фрагмент тих односа који је од важности за даљу

³⁹⁶ Eduard Winter, *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*, 35.

³⁹⁷ *Ausländer an der Universität Halle 1690-1730*, Die Sammlung, NF 4609, Stadt Archiv, Halle Saale.

³⁹⁸ Eduard Winter, наведено дело, 38.

анализу основне теме у вези са делом Доситеја Обрадовића. Опет, с обзиром и на бројност контактата који су се развијали посредно између Халеа и Карловачке митрополије преко Руског царства или протестантских институција у Хабзбуршкој монархији, али и директно, биће издвојени само они најважнији између утицајних појединаца са обе стране, и такође само они који су у вези са кључним делима која су настала под утицајем идеја пониклих у Халеу, а која су одиграла важну улогу како у Руском царству тако и у Карловачкој митрополији. У првом реду предмет анализе је Карловачка митрополија у време митрополитства Павла Ненадовића и његове личне везе као и везе његових питомаца са Готхилфом Херманом Франкеом и другим истакнутим пијетистима у Пруској и Хабзбуршкој монархији.

Циљеве и намере Августа Хермана Франкеа прихватио је и његов син Готхилф Август Франке, и за време чије управе је у Франкеовом Сиротишту било највише српских студената у Халеу. С обзиром на чињеницу да прва група српских студената теологије долази у Хале највероватније тек четрдесетих година 18. века тј. после смрти Августа Хермана Франкеа, акценат је на везама Готхилфа са Карловачком митрополијом. Документарно, те везе се могу пратити преко 1) преписке Готхилфа Августа Франкеа са српским студентима теологије у Халеу након што су завршили школовање и вратили се кући; затим 2) преко извештаја које је Готхилф Август Франке редовно, два пута годишње, слао својим мисионарима у Транкебар и Мадрас у Индији, а у којима, пишући о свакодневици у Халеу (1745-1749), помиње и српске студенте који су тада студирали у Халеу и о религијским приликама православних на Балкану; и 3) преко кореспонденције српских студената са Карловачком митрополијом за време студирања у Халеу.

У Извештају за 1745. годину, када су се у Халеу на студијама теологије бавили Арсеније Теофановић и Јеврем Георгијевић, Готхилф Франке, имајући у виду религијску ситуацију на Балкану и видећи то као шансу за продор протестантских тј. пијетистичких утицаја пише мисионарима у Индији следеће: „То је нова милост божија да покаже прилику да делује у погледу оздрављења грчке цркве, јер су они Грци [православни] који живе у Србији и под притиском, с једне стране, римске цркве, с друге стране, Турака, отуда је зато више надати се да уколико буде била божија воља да у тим свештеницима пробуди своју светлост, они би могли постати блажени

инструменти међу својим земљацима, јер посебно тај стари је просвећене и сјајне нарави и такође добре дарове има.³⁹⁹

Половином 18. века такав поглед на религијске односе између хришћана, са једне, и муслимана, са друге стране, али и однос између хришћана (православних и католика) на Балкану био је распрострањен. Томе у прилог говори и преписка Јана Томке Саског, ректора Лицеја у Братислави са Халеом. Саски је такође лошу политичку и религијску ситуацију видео као шансу за протестантски уплив, и из тог разлога апеловао на Стефана Шульца да прихвати српске студенте да наставе студије после Лицеја у Братислави на Универзитету у Халеу. „Quando vero natio Serbica et per eam universa ecclesia orientalis, quae Turcis subest, omnem fiduciam in studiis nostris collocant, mittam ad te primam gentis huius, sub Mose Petrowits archiepiscopo Carlowitsensi cum scholis nostris coniunctionem, ut eius etiam rei prostet apud posteros memoria. Aegro id perferunt animo Iesuitae Hungari, qui, ut consociationem gentis Illyricae impediunt, volunt Carlowitsii in usus gentis Illyriae collegium Graeco Latinum excitare. Quae res quoniam iam anno 1726. sub Mose Petrowitsio agebatur, perscribam tibi id ipsum quoque, quomodo Deus conatus Iesuitarum impediverit.”⁴⁰⁰ Стефан Шулец је јако добро разумео значај ове молбе, јер је тек неколико месеци пре него што је примио писмо, боравио у Петроварадину и Карловцима. На мисионарском пропутовању Европом, углавном по Пољској и Балкану, у новембру 1747. године је посетио Нови Сад, Петроварадин и Карловце, а при руци му се, како пише у путопису⁴⁰¹, нашао доктор Црњански, бивши студент медицине на Универзитету у Халеу. Осмог новембра је обишао Карловце и видео резиденцију Карловачке митрополије, али се мимоишао са патријархом Арсенијем Јовановићем Шакабентом. Њихов сусрет предупредила је патријархова смрт. Делатност Стефана Шульца је индиректно могла бити од значаја и за Обрадовића, јер је

³⁹⁹ Gotthilf August Francke, Bericht für das Jahr 1745 an die Missionare in Traquebar und Madras. Halle, den 19. 11. 1745, AFrSt/M, 3M2:1. Транскрипција према: *Pietas Danubiana*, Zoltán Csepregi, Magyar Evangélikus Digitális Társ (MEDiT). „Es ist als eine neue Barmherzigkeit Gottes anzusehen, daß er eine Gelegenheit zeigt, zum Heil der griechischen Kirche etwas zu wirken, und weil die in Servien wohnenden Griechen unter dem Druck der Römischen an der einen und der Türcken an der andern Seite stehen, so ist auch um so mehr zu hoffen, daß wenn Gott sein Licht in diesen Priestern aufgehen lassen wollte, dieselben gar gesegnete Werkzeuge unter ihren Landsleuten werden können, zumal absonderlich der ältere ein aufgeklärtes und candides Gemüth, auch sonst gute Gaben hat.“

⁴⁰⁰ Johannes Tomka Szászky an Stephan Schultze, Preßburg, den 13. April 1748. AFrSt/M 2B 3:16. у: *Pietas Danubiana/Pietismus im Donautal 1693-1755, 437 Schreiben zum Pietismus in Wien, Preßburg und Oberungarn*, Ausgewählt und mitgeteilt von Zoltán Csepregi, Magyar Evangélikus Digitális Társ (MEDiT), Budapest, 2013, 542.

⁴⁰¹ Stephanus Schultze, *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa, Zweiter Theil*, Hemmerde, Halle, 1772, 197-271.

управо он док је 1752. године боравио у Смирни, посећивао Евангелистичку школу и упознао се са Јерортејем Дендрином.

У којој мери се у Халеу пратила религијско-политичка ситуација на Балкану, али и у другим деловима света, и колико је била велика заинтересованост за ширење мисије, најбоље илуструју Готхилфови извештаји послати мисионарима у Транкебар и Мадрас у Индији. Након што је у Извештају из 1745. године само уопштено оценио ситуацију, смрт српског патријарха Арсенија Јовановића Шакабенте је понукала Готхилфа Франкеа да три године касније мало детаљније опише ситуацију. У Извештају за 1748. годину, када је након смрти патријарха предстојао избор новог митрополита, Франке је својим мисионарима врло прецизно представио ситуацију у Карловачкој митрополији: „Досадашњи архиепископ српске нације, Арсеније Јовановић из Крловаца је преминуо 17. јан. 1748. и на његово место је епископ арадски Исаија Антоновић изабран за архиепископа, који је склон студијама, и они православци, који овде студирају, могу се надати многим добру с његове стране. Остали православни епископи под краљицом Угарске области су следећи: 1) Висарион Павловић, епископ сегедински, јегарски и бачки, живи у Петроварадину; 2) Георгије Поповић, епископ темишварски, 3) Софроније Јовановић епископ славонски живи у Пакрацу, 4) Павле Ненадовић, епископ далматински, 5) Алексеј Андрејевић, епископ костајнички, 6) Јовановић, епископ ечки, 7) Василије Деметровић, епископ будимски и пештански, сегедински. Међу њима стоји и епископија Арсенијевог манастира, који је умро 18. дец. 1748. Ко ће од ових бројних епископа заузети место архиепископа, још није сасвим познато.“⁴⁰²

Уколико се систематично анализира и упореди преписка коју је у том периоду када је писао поменуте извештаје Г. А. Франке водио са својим бишим студентима, приметно је да највећи део ових информација садржан управо у писмима које је

⁴⁰² Bericht über das Jahr 1748 von G. A. Francke an die Missionare in Tranquebar und Madras, Halle, 17.02.1749, AFSt/M, 3 M 3:3b. Транскрипција према: *Pietas Danubiana*, Zoltán Csepregi, Magyar Evangélikus Digitális Tár (MEDiT). „Der bisherige griechische archiepiscopus der raitzischen nation, Arsenius Johannowicz zu Carlowitz ist den 17ten Jan. 1748 mit tode abgegangen und an dessen stelle der bischof von Arat, Esaias Antonowicz zu archiepiscopo erwählet worden, welcher den studien geneigt seyn soll, daß sich die hier studirenden Griechen viel gutes von ihm versehen. Die übrigen griechischen bischöffe unter der königin von Ungern gebiete sind folgende: 1) Bessarion Pawlowicz, episcopus Segediniensis, Egriensis et Batziensis, wohnt zu Peterwaradein, 2) Georgius Popowicz, episcopus Temeswariensis, 3) Sophronius Johannowicz episc. Slavoniensis, wohnt zu Pakrecz, 4) Paulus Nenadowicz, episc. Dalmatiensis, 5) Alexius Andrewicz, episc. Costaniensis, 6) Joannowicz episc. Esseckiensis, 7) Basilius Demetriowicz episc. Budensis, i. e. von Ofen, Segediensis, Ssescuensis et Muchaviensis, unter dessen diecos. des h. Arsenii kloster liegt, ist aber den 18. Dec. 1748 gestorben, 8) wer an des nunmehrigen ertz-bischofs stelle bischof von Arat geworden, ist noch nicht zuverlässig bekannt.“

примао од студената из Карловачке митрополије, а која су му они слали по свом повратку кући и обавештавали га о приликама у Карловачкој митрополији. Најупечатљивији пример представља преписка са бившим студентом Арсенијем Теофановићем, за којег је у једном од тих извештаја Франке напоменуо да би било добро да будући митрополит буде неко попут њега. Убрзо по свом повратку у Карловачку митрополију Теофановић је био постављен за архимандрита манастира Грабовац, али је недуго потом „умро напречац 15. маја 1753. године. Сматра се да је био отрован,“⁴⁰³ јер је био склон јереси.

У контексту претходно описаних политичких, религијских, културних и економских околности које су за Србе у Хабзбуршкој монархији отвориле врата за ширење протестантских и пијетистичких идеја а које се тичу односа власти према православцима, од значаја је истаћи и то да је Бечки двор у једном тренутку, поред тога што је православцима забранио одлазак на школовање у институције изван Хабзбуршке монархије, радио све да осујети и већ постојеће везе између православаца са другим ауторитетима. Тако се из писма које је Г. А. Франке писао проповеднику и професору Бери у Братислави види да су католичке власти пресретале писма и нису их испоручивале на крајњу адресу. Отуда је Франке као посреднике за преношење своје кореспонденције морао користити само грчке трговце тј. православце који су долазили на сајам у Лајпциг „Сасвим се чини да католички клер, са завишћу посматра како Рацка нација на нашим школама и факултетима тражи прилику да свом недостатку у студијама <хуманиоре> припомогне, и да они отуда на писма истих пажљиво мотре. Као што су једном православцу⁴⁰⁴ који ту студира у прошлих пола године 4 писма пресрели. Ја ћу отуда за моја писма, уколико се она нарочито тичу православаца, најчешће на сајму потражити прилику да их доставим сигурним путем.“⁴⁰⁵

У истом писму Франке изражава наду да је за наставак сарадње најбоље да епископ из Петроварадина, а то је тада био Висарион Павловић, буде постављен за

⁴⁰³ Епископ Сава Шумадијски, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Каленић-Издавачка установа Епархије шумадијске, 1996, 34.

⁴⁰⁴ Коментар Е. Винтера: „Ово су могли бити или Јеврем Георгијевић (27. 10. 1745) или Софроније Кириловић или Самуел Белушевић (обоје 8. 10. 1747).“, Eduard Winter, *Die Pflege der west- und südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert*, 1954. 170.

⁴⁰⁵ [Gotthilf August Francke] an Friedrich Wilhelm Beer, Halle, [Ende April 1748], AFrSt/M 2B 3:18. Konzept. Транскрипција према *Pietas Danubiana* Zoltán Csepregi, Magyar Evangélikus Digitális Társ (MEDiT). „Es scheint wohl, daß <der neid> die römische clerisey mit neidischen augen ansiehet, daß die Raitzische nation auf unsern schulen und universitäten gelegenheit sucht, ihrem mangel in studiis <und humanioribus> abzuhelffen und daß sie daher auf der gleichen briefe ein aufmerksames auge habe. Wie denn auch dem einen hier studierenden Griechen in dem verwichenen halben jahr allein 4 brieffe auf gefangen worden. Ich werde daher meine briefe, so viel absonderlich die Griechen betrifft, meistens in die messe mit sicherer gelegenheit zu bestellen suchen.“

новог митрополита, јер би он својој нацији дао даљи подстрек да се образује и омогућио средства за то. Тако би се наставила сарадња и са Универзитетом у Халеу. И још додаје да би Арсеније Теофановић, ако би био постављен на његово место, а који је пре тога студирао у Халеу, могао поправити штету коју су нанели католици. „Бог ће се смиловати, да сви они за добро њихове нације кроз светлост његове милости буду добро припремљени. Епископ петроварадински би требао постао карловчки митрополит, жели се у њега положити нада да ће он своју нацију помоћи да студира и да ће такође посебно важним сматрати да за ту сврху нађе више средстава. Можда би господин Арсеније Теофановић на његовом месту све добро унапредио, са њим ништа не би мањкало, као што паписти покушавају да спрече.“⁴⁰⁶

С обзиром на чињеницу да је највише преписке до данас сачувано са Арсенијем Теофановићем, и да њега Готхилф Август Франке најчешће помиње како у својим извештајима, тако и у преписци са својим колегама, у контексту илустрације важности улоге коју је Хале имао за православне Србе и много пре Обрадовићевог доласка у тај град, завређује да овде у најкраћим цртама део те преписке буде представљен. Због фокусирања акценат ће бити само на Готхилфовој преписци са Теофановићем, али поред ове постоји и занимљива преписка са осталим студентима и члановима Карловачке митрополије. Најрепрезентативнији део те преписке у овом контексту чине пет писама која су у периоду од 1748. до 1750. године Теофановић и Франке разменили, и управо на основу тих писама се може извести закључак колико су биле важне везе између институција Франкеових задужбина у Халеу и појединаца из Карловачке митрополије.

Арсеније Теофановић је по повратку са студија у Халеу имао веома успешну каријеру која се брзо развијала – 1746. године постао је игуман манастира Грабовац, у којем се и замонашио, а већ 1750. године постављен је за архимандрита манастира и изабран је за епископа костајничког. Чињеница да је „Свети архијерејски синод под председништвом митрополита Павла (Ненадовића) на седници одржаној 3. јула 1750. године, за епископа костајничког, зринопольског, глинског, дубичког, јасеновачког,

⁴⁰⁶ [Gotthilf August Francke] an Friedrich Wilhelm Beer, Halle, [Ende April 1748], AFrSt/M 2B 3:18. Konzept. Транскрипција према *Pietas Danubiana* Zoltán Csepregi, Magyar Evangélikus Digitális Társ (MEDiT). „Der Herr gebe denn seinen segnen, daß sie alle zum besten ihrer nation durch das licht seiner gnade wohl zu bereitet werden mögen. Sollte der bischoff von Peterwardein patriarch zu Carlowitz werden, so möchte man die hoffnung von ihm fassen, daß er seiner nation zum studiren mit nachdruck behülflich, auch darauf bedacht seyn würde, mehrere mittel dazu ausfindig zu machen. Vielleicht könne herr Arsenius Theophanowicz an dessen stelle, welcher denn gleich falls nicht ermangeln würde, alles gute zu befördern, wie es die papisten zu verhindern suchen.“

северинског и марчанског, Генералата вараждинског изабрао јеромонаха Арсенија (Теофановића), игумана манастира Грабовца“, а да се са „наведеном титулатуром није сложила царица Марија Терезија и својим декретом од 18. септембра 1750. године забранила је да епископи костајнички носе ову титулу“⁴⁰⁷, упућује можда и на религијско-политичку важност ове одлуке али и овог региона. Наиме, управо је та костајничко-зринопољска епархија била надлежна за православне манастире и православне Србе на територији на којој су већином живели *Срби који су се покатоличили* тј. примили унију, као и Хрвати католичке вероисповести, те су ту позицију видели као стратешки важну и Карловачка митрополија али и Бечки двор. Може се само спекулисати зашто Марија Терезија није била склона да прошири територијалне надлежности овом „човеку високаго разума и глубокој науци“⁴⁰⁸, који је у Халеу изучио немачки, грчки и хебрејски, а зашто су пак, са друге стране, Теофановића као прави избор за важне функције видели не само митрополит Ненадовић него и Готхилф Август Франке.

Готхилф Август Франке у писму од 3. октобра 1748. године изражава задовољство Теофановићевим радом на ширењу пијетистичких идеја и додаје да је спреман да му пошаље још књига, како би потпомогао његову мисију. На основу *Извештаја о личним стварима*, начињеног када је Теофановић 1750. године постао епископ, могуће је међу његовим књигама пронаћи и неколико одштампаних у Халеу које су биле снажно засноване на протестантској теологији и пијетистичким идејама. Од укупно 30 књига, колико броји списак, доста наслова се може довести у везу са наставним материјалом и уџбеницима који су били коришћени за студије теологије на Универзитету у Халеу, али је занимљиво приметити да су у личној Теофановићевој библиотеци биле и књиге „*Нови завет немџки [...] Волфијева антологија [...] Проповеди Франкијеви на немџки [...] Хисторија мисионаров луторанских*“.⁴⁰⁹ Франке је записао да се није могао надати да ће Теофановић и Јеврем Георгијевић, његов колега на Универзитету у Халеу који је после студија постао професор у Москви⁴¹⁰, постати *два мача за ширење речи његове цркве*.

Најважније чињенице које осветљавају природу овог односа су саопштене у неколико писма које су Теофановић и Франке разменили након смрти митрополита

⁴⁰⁷ Епископ Сава Шумадијски, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, 34.

⁴⁰⁸ Вл. Красић, „Епископи зринопољски и костајнички“, у: *Глас истине*, бр. 11, 15. јун 1887, 166-168; 167.

⁴⁰⁹ Листа књига у Теофановићевој библиотеци је објављена у: Вл. Красић, „Епископи зринопољски и костајнички“, 168.

⁴¹⁰ Dimitrije Ruvarac, „Dva srpska kaludera u Rusiji 1757“, у: *Srpski sion*, No 11, 1905, 295-299.

Српске православне цркве, а у вези са предстојећим изборима за његовог наследника којег је требало да изабере Синод. Део те преписке је одјекнуо и у претходно поменутом Франкеовом Извештају за 1748. годину. У овом контексту долази до изражаја важност и улога Синода у православној цркви, коју је добио након реформи прописаних *Духовним регуламентом* Петра Великог. Почетком 1749. године Теофановић је информисао Франкеа да је митрополит преминуо и да због тога није сигуран да ли ће Српска православна црква желети да настави контакте са Халеом, али га је истовремено уверавао да ће његови лични односи са Халеом и њим остати непромењени. Франке је у одговору написао да би био најсрећнији уколико би неко попут Теофановића, или још боље, сам Теофановић постао новоизабрани митрополит. У истом том писму Франке је обавестио Теофановића да му је, по српским трговцима у Лајпцигу, послао неколико новообјављених књига о мисионарском деловању у Индији, а које су касније, како се види, нашле место у Теофановићевој библиотеци.

Кључно писмо из преписке између Теофановић и Франкеа представља одговор који је Теофановић упутио Франкеу 12. децембра 1749. године. У том писму га је известио да је митрополит изабран и да је наклоњен Универзитету у Халеу. Нови митрополит је био нико други до Павле Ненадовић. Теофановић је додао да нови митрополит жели да установи и посебан фонд којим ће се финансирати најбољи студенти православне Латинске школе у Новом Саду за наставак студија у иностранству, а пре свега у Халеу. Теофановић је још додао да би митрополит у својој библиотеци желео да има књиге које се штампају у Халеу о протестантским мисијама у Индији, вероватно оне које је Франке био послао Теофановићу почетком следеће године⁴¹¹. Поред осталих мотива, може се претпоставити да је потенцијални митрополитов мотив да поседује баш књиге о мисионарима у Индији био и тај што су српску православну заједницу и цркву Светог Спиридона у Трсту финансијски помагали управо српски трговци који су поседовали неколико бродова на Јадранском мору од којих су неки пловили и у Индију. Други разлог зашто је Теофановић, па и нови митрополит, желео да поседује те књиге о пијетистичким мисионарима у Индији, може бити тај што је бивши студент желео да буде и даље информисан о интересантним, иновативним, авантуристичким па и опасним подухватима мисионара у Индији, о којима су они редовно писали у својим извештајима и слали их Франкеу у

⁴¹¹ У овом контексту је важно указати на чињеницу да је претходно и Петар Велики такође повремено примао пакете са књигама из Халеа. Више у: Eduard Winter, *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*, 129.

Хале, а овај их је пре публикавања у засебним монографијама редовно објављивао у градским новинама које је Теофановић током студија на Универзитету могао читати. Ово писмо се, дакле, може сматрати кључним у њиховој преписци, јер је у њему Теофановић обавестио Франкеа о одлуци донетој од стране Синода да подржи школовање српских студената у иностранству, те се оно у литератури сматрало и *незваничном институционализацијом*⁴¹² сарадње између Српске православне цркве, институција Франкеових задужбина и Универзитета у Халеу.

Ова опсежна дигресија у односу на основни истраживачки ток дисертације је била потребна како би се у новом светлу сагледао контекст у којем је деловао митрополит Павле Ненадовић у време Доситејевог боравка у манастиру Хоново.

2.4. Улога протестантских институција у Хабзбуршкој монархији за развијање веза између Халеа и Карловачке митрополије.

Мађарски пијетизам је, као што је на основу детаљног истраживања грађе Золтан Чепреги установио⁴¹³, био под утицајем пијетизма из Халеа, те се отуда и за српске студенте у протестантским институцијама у Ђуру, Шопрону, Братислави и Модри може констатовати да су били у додиру са пијетистичким идејама из Халеа. Братислава се називала још и „малим Халеом“ и важила је за тврђаву пијетизма у Угарској⁴¹⁴, и што је било од изузетне важности за овај град јесте чињеница да је он представљао бар тројезично ако не и вишејезично подручје (поред латинског – ту се говорио словачки, мађарски и немачки). Место које је Братислава заузимала у историјским оквирима ширења пијетистичких идеја потеклих из Халеа за студијски боравак Доситеја Обрадовића у овом граду свакако није безначајно.

Када је реч о терминолошком одређењу, треба бити веома опрезан. За разлику од ранијих аутора попут Шандора Пајра⁴¹⁵, углавном позитивистичке оријентације, који су готово сваког студента који је био у Халеу или био у додиру са изворима тог порекла и залагао се за *употребу и развијање народног језика* и развијање моралних

⁴¹² Овај термин су користили поједини истражвачи. Више у: Бодин Вуксан, наведено дело, 208; E. Winter *Die Pflege der west- und südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert*, 273; Vladimir Vukašinović, „Dositaj Obradović i prosvetni izvori srpske teologije u 18. veku“, у: Д. Иванић (ур.), *Dositaj u srpskoj istoriji i kulturi*, Beograd, 2013, 713.

⁴¹³ Zoltán Csepregi, *Magyar Pietizmus 1700-1756. Tanulmány és forrásgyűjtemény a donátuli pietizmus történetéhez*, Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000, 30-34.

⁴¹⁴ Zoltán Csepregi, наведено дело, 312.

⁴¹⁵Sándor Payr “Magyar Pietisták a XVIII. Században”, у: *Magyar protestáns egyháztörténeti monográfiák I.* Budapest. 1898. 97-174.

начела сматрао пијетистом, ми смо склони опрезнијем дефинисању и оградама које је у својим интерпретацијама *исте те грађе* дао Золтан Чепреги. Нису сви студенти у Халеу и сви они који су дошли у додир са том врстом литературе и пропагирани употребу народног језика неизоставно морали развити и пијетистички поглед на свет. Међутим, чак и уз те ограде, неспорно је да је пијетизам потекао у Халеу имао своје важно и распрострањено упориште у протестантским институцијама у Угарској, и то посебно у оним градовима тј. црквеним дистриктима у којима ће касније *Патентом о толеранцији* из 1781. бити дозвољено практиковање и других вероисповести сем католичке, као што је то био случај са Ђуром. Као најважнију одлику пијетистичког круга у Ђуру Чепреги сматра превод *Библије* и дела Јохана Арндта *Истинско хришћанство* на мађарски 1741, које је трудом Симона Тодорског претходно преведено на руски (тј. рускоцрквенословенски украјинске редакције – како је Винтер одредио), а које је било распрострањено и у Карловачкој митрополији. Већ самим насловом ово Арндтово дело је постављало на неки начин програмске оквире пијетистичког протестантизма.

Чињеница да је Доситеј Обрадовић, као васпитач и учитељ француског и италијанског језика провео школску 1776/7. годину са синовцима митрополита Вићентија Видака у Модри, похађајући и предавања у Лицеју, а да је школску 1778/9. годину провео са њима у Братислави, упућује на неопходност испитивања идејног миљеа потеклог у Халеу, а са којим се Доситеј управо овде могао упознати још непосредније него у Хопову. Томе још више иде у прилог чињеница да су *сви* ректори Лицеја у Братислави претходно студирали у Халеу, и да су готово сви они у својој наставној пракси настојали опонашати тај тип образовног програма. У којој мери су ове образовне протестантске институције биле важне за српски народ сведочи чињеница да је поред Братиславског лицеја, школа у Модри послужила као узор при организовању Карловачке гимназије. Такође, пре Карловачке гимназије, у Новом Саду је основана школа на чије чело је постављен Словак протестант Матеус Јелинек, што је представљало посебну врсту развијања контатаката између Словака и Срба, протестантских институција у Хабзбуршкој монархији и Карловачке митрополије.⁴¹⁶ Такође, са тим у вези треба подсетити на чињеницу да је и Обрадовић приликом оснивања Велике школе и Богословије у Београду као организацијски принцип имао за узор школе попут ових.

⁴¹⁶ Више у: Васа Стајић, *Српска православна велика гимназија у Новом Саду*, Матица српска, Нови Сад, 1949.

„[Матијас] Бел је реорганизовао Лицеј и наставни програм углавном по узору на Франкеов институт у Халеу, заснован на педагошким схватањима Франкеове филозофије“⁴¹⁷, на којима се и сам као студент Универзитета у Халеу школовао. „Бела је наследио Матијас Јохан Март“, који је студирао у Тибингену, Јени, Лајпцигу и Халеу, а „у Халеу је успоставио везу са филозофом Франкеом [и] био је ватрени присталица пиетистичке филозофске школе.“⁴¹⁸ После Марта ректор Лицеја је постао такође бивши студент из Халеа, Фридрих Бер, који је „са великим заносом одржавао везе са филозофом Будеусом, ‘генералом пиетиста.’ Бер је увео нови наставни програм, израђен у договору с Белом. То је ранији Белов план само више разрађен, употпуњен и осавремењен. По том новом плану лицеј је радио све до 1777.“⁴¹⁹ У контексту овог истраживања важна је преписка ректора Лицеја у Братислави Бера са директором Сиротишта и Лицеја у Халеу – Готхилфом Франкеом, која сведочи да су поједине пијетистичке књиге одштампане у Халеу на руском биле распрострањене и међу Србима.

Занимљива је БEROVA тврдња да је Јанош Барањи из Ђура добио подстицај да се Арндтова дела преведу на мађарски јер је видео да се та дела радо читају и издају међу Србима којих је тада било доста у Ђуру. „Наравно да су се у Халеу трудили да распростране пијетистичка дела код Срба. Када је ректор евангелистичког лицеја у Пресбургу – Бер 1739. образложио да је Мађар Барањи посебно био мотивисан да објави мађарски превод Арндовога превода *О Истинитом хришћанству*, јер је он видео ‘да се за добро рацке нације преводи Арндт на илирски’, и ради се овде највероватније о Тодорском преводу на руски, који је 1734. у Халеу објављен и који је он током свог боравка у српским манастирима око 1737. године сигурно проширио. Илирски превод Арндовога *О истинитом хришћанству* је непознат. Према томе читале су се у српским манастирима вредно руске књиге.“⁴²⁰

Након Бера на чело Лицеја је дошла особа која је одиграла можда још пресуднију улогу у погледу односа са Србима, а то је Јан Томка Саски. Саски је

⁴¹⁷ Ристо Ковијанић, наведено дело, 30.

⁴¹⁸ Ристо Ковијанић, наведено дело, 31.

⁴¹⁹ Ристо Ковијанић, наведено дело, 32.

⁴²⁰ Eduard Winter, *Die Pflege der west- und südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert*, 168-169. „Natürlich war man in Halle bemüht, pietistische Werke bei den Serben zu verbreiten. Wenn der Rektor des evangelischen Lyzeums in Preßburg Beer 1739 erklärt, daß der Ungar Barany besonders angespornt wurde, die ungarische Übersetzung von Arnds *Wahrem Christentum* erscheinen zu lassen, weil er sieht, ‘daß man der raitzischen Nation zuliebe den Arnd ins Illyrische übersetzen lasse’, so handelte es sich hier wohl um die Übersetzung Todorskijs ins Russische, die 1734 in Halle erschien und die dieser während seines Aufenthaltes in den serbischen Klöstern um 1737 sicher verbreitet hat. Eine illyrische Übersetzung von Arnds *Wahrem Christentum* ist unbekannt. Dagegen las man in den serbischen Klöstern eifrig russische Bücher.“

одржавао живе везе са Карловачком митрополијом и српским интелектуалцима, пре свега са Јованом Рајићем, и одиграо важну улогу у посредовању између Карловачке митрополије и Универзитета у Халеу, и то у оној најранијој фази када су се ти контакти тек стварали. Како се може закључити из преписке, Саски је истовремено лобирао код обе стране – и код карловачке и код халске, да се српски студенти након што заврше школовање у његовом Лицеју у Братислави или другим протестантским лицејима у Хабзбуршкој монархији, углавном у Шопрону и Ђуру, не врате назад у Карловачку митрополију, него да наставе студије на Универзитету у Халеу.

Чињеница да је Саски добро познавао не само историјске и религијско-политичке прилике, које ће касније представити и у својој историји *Illyricum vetus et novum* (1748) а на коју се (као једину страну историју са коректно написаним поглављем о српском народу) – ослањао Јован Рајић⁴²¹, него да је сходно том научном знању одлично познавао и српски менталитет и страх од иноверног окружења условљен и обликован управо тим религијско-политичким приликама, најбоље се потврђује у преписци, посебно око случаја студента Јована Чарнојевића, вођеној десетак година пре објављивања те историје.

У намери да убеди митрополита Мојсеја Петровића да би најбоље било ако би пружио подршку Чарнојевићу и другим студентима теологије да наставе студије на лутеранском Универзитету у Халеу, Јан Томка Саски је посегао за провереним аргументом, нагласивши да чак и најбољи синови Руског царства, а у првом реду син Петра Великог, студирају сада у Халеу. Из овога се види да су и странци препознавали религијско опредељење као важан културно-политички моменат, који је дипломатски користио и Обрадовић у својим делима.

„За коіего [за Чарнојевића] іа сатворати мислимъ, да би онъ еще остал до октомбриа лета 1729. до месеца априла лета будуцаго 1730. у Ђуру на учениу оданде и у латинскомъ іазику, и у немачкому, и у початку философије и Богословіе потврждень да пошлетъ се у немачку землу ка академїах лутеранских, у коих слободно щогод будетъ зажелео, научити можетъ учение имати будетъ истинно, славни народ србски мужа знаменитога, кои с плодом провести будетъ учение, понеже онъ свога себе ка положениу у Сервиї школи обещао се. И да се не чудите В. П. Г. що нега у немечку послати препоручуем, истинно у халенской академїи лутеранской сви принципи и

⁴²¹ Никола Радојчић, *Српски историчар Јован Рајић*, Научна књига, Београд, 1952.

грофови московски учетсе тамо, паче и сетлейшаго Императора Петра син у Липиски кодъ лутерановъ училиъ се естъ.”⁴²²

Дакле, одлука Саског да свој предлог формулише управо на тај начин јесте мотивисана чињеницом да су православни Срби пружали отпор иноверном окружењу, и да су једино поверења имали у Руско царство, што је гестом тражења помоћи директно од Петра Великог, само коју годину пре тога, демонстрирао и митрополит Мојсеј Петровић лично. Отуда Саски, наводећи управо тај пример, по аналогiji имплицитно шаље поруку – ако могу најврснији руски синови да се школују на протестантском Универзитету у Халеу, зашто не би могли и Срби. Служећи се истом логиком, и познајући те прилике много боље него Јан Томка Саски, и Обрадовић је у *Писму Харалампију*, када је варирао и за свој народ прилагођавао ставове Јохана Августа Еберхарда о употреби народног језика у просветитељске сврхе, посегнуо за истим аргументом.

Као својеврсна припрема за преокрет који ће се одиграти у Доситејевом животу у Халеу и Лајпцигу јесте искуство студирања у овим протестантским институцијама али у средини где се говорио и један словенски језик. У периоду Доситејевог боравка у Братислави, ректор Лицеја је био ученик Јан Томке Саког – Јурај Стречко (1771-1796).⁴²³ Битан моменат за Доситејев будући просветитељски програм јесте одиграла чињеница да су се „многи Словаци осмелили да пишу својим матерњим језиком, поред уобичајеног латинског и немачког”, те да се и Доситеј од њих „могао научити и скупити храброст да се користи својим народним језком.”⁴²⁴ Такође у контексту идеја које су препознатљиве у Доситејевом реформаторском програму и обележиле његову критику цркве, јесте важно напоменути да је управо у време његовог боравка у Братислави „укинут ред језуита и редови монахиња, а њихови манастири претворени су у школе и болнице [...] можда је већ у Братислави сазрела идеја”⁴²⁵ о укидању манастира за коју се Обрадовић касније залагао.

Оно што је неупитно служило као директна припрема за Доситејево студирање у Халеу, јесу уџбеници који су били у употреби и у Модри и у Братислави. У Модри је Доситеј, како сам каже, слушао предавања из Баумајстерове философије, која је заправо била одлично начињена скрипта према Волфовом делу, коју је користио и

⁴²² Писмо Ј. Т. Саског М. Петровићу, 29. јул 1729: у: Dimitrije Ruvarac, „Korespodencija Jovana Saskog, rektora protestantske škole u Đuru s Mojsijem Petrovićem, mitropolitom beogradskim”, у: *Godišnjica Nikole Čirića*, No. XXXV, 1923, 104.

⁴²³ Ристо Ковијанић, наведено дело, 32.

⁴²⁴ Ристо Ковијанић, наведено дело, 136.

⁴²⁵ Ристо Ковијанић, наведено дело, 135.

Кант а која је била у употреби у образовним институцијама на целом немачком говорном подручју. У Братислави су предавања текла по Баумгартеновој метафизици, коју је као основни уџбеник за своја предавања користио и Јохан Август Еберхард, а коју је значајно својим коментарима и допунама, у првом реду оним да естетски доживљај највише зависи од когнитивног степена посматрача, унапредио Сулцер. Сулцер је преминуо (25. 2. 1778.) у периоду када је Доситеј можда и учио из Баумгартеновог уџбеника који је он редакторисао, а којег се касније сам Доситеј у неколико наврата сетио. У „Наравоученију” уз басну *Путници и топола* је забележио: „Велико ће добро роду сербском учинити ко преведе на наш језик малу Рафа физику [...] Сулцера ‘Размишљенија о чудодјејствијих Божјих у натури’.”⁴²⁶ По повратку из Лондона, у писму Арсенију Георгијевићу сенатору у Бечеју, вероватно већ припремајући своје будуће дело које ће објавити 1788. код Браткопфа, је прокоментарисао: „О, какве би се прекрасне ствари могле издавати из Виланда, Сулцера и Адисона и прочи[х] многи[х]”⁴²⁷

Оно што указује на значај Доситејевог боравка у Модри и Братислави, а што одсудно повезује значај овог боравка са значајем боравка у Халеу и Лајпцигу јесте, по свему судећи, претпоставка да је он управо ту почео писати своју аутобиографију и у њој развијати идеје свог просветитељског програма, који ће неколико година касније прецизирати и дефинисати у Халеу. „У свом писму михаилу Витковићу Герасим Зелић каже да је у јесен 1777. био у Карловцима и да их је ту Доситеј Обрадовић ‘забављао причањем о својим путовањима, о чему је управо тада био почео писати’. А у јесен 1777, крајем августа, Доситеј је напустио Модру са Видацима.”⁴²⁸

3. Трансилванија. Франкеов круг у Халеу и сународници епископа Ђиуке

Иако не спадају у словенске народе, Румуни и Молдавци као православни народи унутар Хабзбуршке монархије делили су сличну судбину са српским народом, те отуда и извесне сличности у њиховим културним развојима у овом периоду. Та блискост је остала изражена све до тренутка док се крајем 18. и почетком 19. века није одиграло померање у народној свести од православне сродности ка националној. За разлику од веза са православним хеленским светом са којима су Срби као и са

⁴²⁶ Доситеј Обрадовић, *Басне*, 106.

⁴²⁷ Доситеј Обрадовић, „[Арсенију Георгијевићу]”, у: Доситеј Обрадовић, *Песме, писма, документи*, 39.

⁴²⁸ Ристо Ковијанић, наведено дело, 122.

Румунима и Молдавцима делили вероисповест али их је раздвајао језик, или са православцима у Руском царству за које су многи историчари оног времена, међу којима и Јован Рајић, због језичке и верске сродности сматрали да су они сви припадници истог народа, ове везе су услед географске и територијалне непосредне повезаности, поготово у Обрадовићевом родном Банату, али и у Ердељу, Молдавији и Валахији, биле врло испреплетане.

Из црквеног језика је та испреплетаност и проистицала, јер су иако различитих матерњих језика ови народи користили један богослужбени језик, а позната је чињеница да је код Румуна „старословенски играо велику улогу у културном животу, и да су њихове књиге, пре свега црквене књиге све до 18. века штампане старословенским писмом.“⁴²⁹ Захваљујући тој чињеници Срби су успевали да изађу на крај са бечким прохибицијама за отварање штампарије и своје црквене књиге штампали су у истоверној румунској штампарији у Римнику⁴³⁰, међу којима је и неколико које је одштампао Павле Ненадовић. У склопу претходно образложених чињеница, битно је истаћи да су неке од тих књига биле баш Прокоповичев *Буквар*, Смотрицкова *Грамматика* или *Исправљенија грешника духом крепости*, а за које се зна да их је Доситеј читао у Хопову⁴³¹.

Управо у тој штампарији су се појавиле и важне тенденције за румунско просветитељство, на основу којих је постепено отпочело богослужење на румунском/влашском језику. Та иницијатива се везује за епископа Кесарија који је штампарију и обновио. Епископ Кесарије је у римничкој штампарији отпочео са штампом литургијских дела на румунском језику, тако да је за неколико година имао *Октоих*, *Триод*, часловац, псалтир и минеј, те се комплетно богослужење могло одвијати на матерњем језику⁴³², чиме су се у 18. веку реализовале тенденције започете још у 15. веку. Ове просветитељске тенденције које је у домену религијске просвећености увео епископ Кесарије, на хоризонт секуларне просвећености је пренео његов колега и добар Доситејев пријатељ – епископ Леон Ђиука.

Ђиука је подстицао и финансирао превођење на румунски језик, али не богослужбене него световне литературе. Пошто се са своје епископске позиције ипак није смео сасвим отворено залагати за превођење са страних језика, бодрио је друге учене људе из своје непосредне околине да они то чине, а он им је финансијски

⁴²⁹ Eduard Winter, *Die Pflege der West- und Südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert*, 147.

⁴³⁰ *Штампарија у Римнику и обнова штампана српских књига 1726*, Матица српска, Нови Сад, 1976.

⁴³¹ Више у: Тихомир Остојић, наведено дело.

⁴³² Keith Hitschins, *The Romanians 1774-1866*, Clarendon Press Oxford, New York, 1996, 116.

помагао. Истраживања Кејт Хичинс показују да је Ћиука чак кришом преводио и анонимно објављивао неке „јеретичке књига“ посебно са француског језика. Да његова делатност ипак није била сасвим тајна и да су у то били упућени његови блиски пријатељи, потврђује и цитат из првог дела које је Обрадовић у Лајпцигу објавио: „он, епископом будући, француски језик изучио, преизрјадну библиотеку с многим трошком саставио, различне књиге на свој језик превести дао и сад намерава Оксенстерна ‚Театр политически‘ и ‚Телемаха‘ с својим иждивенијем на штампу издати и свом отечеству поклонити.“⁴³³ Овим се експлицитно потврђује да је Обрадовић још боравећи у Молдавији могао доћи у додир са појединцима који су били у вези са идејама и репрезентима хале-лајпцишког интелектуалног круга и пре него што је у Хале стигао.

Пре овога румунска штампарија је одиграла још једну важну улогу када је у њој „теолошка дела и полемичке расправе са римо-католичком и калвинистичком теологијом“⁴³⁴, написана на грчком језику објавио сам јерусалимски патријарх Доситеј (1641-1707), који је био и у интензивној преписци⁴³⁵ и са Петром Великим. Ова полемичка дела јерусалимског патријарха била су распрострањена по целом православном свету, а било их је и у фрушкогорским манастирима где их је могао наћи и његов имењак Доситеј Обрадовић.

Значај тих веза између лингвистички разнородних али вероисповедно сродних народа препознавали су неки од најближих сарадника Августа Хермана Франкеа. Они су покушали да их преко мисионарских деловања на територијама данашње Румуније и Молдавије, услед географске блискости Србима, искористе за своје утицаје. Такође и везе Срба са Руским царством, а посебно са Малом Русијом и Украјинцима, чију је најважнију образовну институтцију у православном свету – Кијевско-могилијанску академију, установио Петар Могила, а чији је отац био управо молдавски кнез, као и везе са Грцима до којих се долазило пловидбом преко Црног мора, биле су у фокусу Франкеовог круга. Први је важност географског положаја који „Румуне или Влахе као повезујући члан између источне и јужне Европе, између Русије и балканских Словена, између руске и грчке цркве“⁴³⁶ увидео Хајнрих Вилхелм Лудолф приликом свог мисионарско/дипломатског путовања из Халеа у Руско царство и на Оријент.

⁴³³ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 20.

⁴³⁴ Eduard Winter, наведено дело, 149.

⁴³⁵ Benedict Humphrey Sumner, *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Blackwell, Oxford, 1949, 62.

⁴³⁶ Eduard Winter, наведено дело, 147.

4. Мала Азија. Сусретања или мимоилажења Доситеја и мисионара у Смирни

Доситеј Обрадовић се са протестантским идејним миљеом и то оним мисионарским пониклим у Халеу, пре него што је стигао у Хале, упознао и у Малој Азији – у Смирни. У Смирну је стигао у пролеће 1766. године након вишемесечног боравка у Хиландару (јесен-зима 1765/6) и у школи „божественог новог грчког Сократа“ Јеротеја Дендрини је остао до пролећа 1768. године. Ту је „за три школске године” постигао „пуно школско образовање које се у православном свету тада уопште могло постићи.”⁴³⁷ Боравак у Смирни је хронолошки претходио Доситејевом боравку у Модри и Братислави, што значи да је он дошао полу-припремљен на протестантске лицеје у ова два града. Након боравка у Смирни, где се у том периоду одиграла снажна мисионарска делатност у којој су учествовали и интелектуалци из Халеа, и то баш они појединци који су се касније залагали и за студије српских студената у Франкеовом Педагогијуму, идеје протестантског миљеа Доситеју нису могле остати сасвим непознате.

У тренутку Доситејевог доласка у Смирну, тај град се сматрао космополитским као једна од најважнијих лука у Малој Азији и један од највећих и најважнијих трговинских центара на Леванту. Како се види из мисионарског путописа *Веродостојне вести из Турског царства (Glaubwürdige Nachrichten aus dem Türkischen Reich)* Кристофа Вилхелма Лидекеа (Christoph Wilhelm Lüdeke, 1737-1805) поред муслиманске у Смирни су биле присутне и друге верске и националне заједнице којима је ферманом било дозвољено несметано обављање црквених и школских активности.

Лидеке је био студент теологије у Халеу, који је у оквиру Данско-Халских мисија на себе преузео задатак установљавања протестантске цркве и школе у Смирни и који је до детаља забележио свакодневицу свих верских заједница у том граду. Он пише да су у тренутку његовог доласка у Смирну биле „заступљене ваљда све нације света, које су кроз своје одевање и религију биле препознатљиве и међусобно се разликовале.”⁴³⁸ Његова мисионарска активност у Смирни од 1759. до Ускрса 1768. године подудара се са временом Доситејевог боравка у овом граду, те Лидекеово дело представља важан прилог религијско-културној и политичкој историји духа времена и за контекст ове дисертације. На основу Лидекеовог живописног представљања мноштва националних група и верских заједница, које иако су према његовом

⁴³⁷ Мита Костић, наведено дело, 35.

⁴³⁸ Christoph Wilhelm Lüdeke, *Glaubwürdige Nachrichten aus dem Türkischen Reich*, Leipzig, 1770, 16.

мишљењу и из перспективе пруског-данског протестантизма биле врло заостале и не баш увек толерантне, ипак су истовремено живеле у истом граду. Отуда је могуће закључити да се Доситеј и на овом примеру живота у Смирни половином 18. века могао упознати са коегзистенцијом националних и верских плуралитета и у Османском царству као и у Хабзбуршкој монархији и неопходношћу развијања толеранције.

Поред Турака и муслиманске заједнице која је бројала око 40000 верника, у Смирни је постојала и јеврејска заједница коју је чинило око 12000 Јевреја, углавном пореклом од Јевреја прогнаних из Шпаније или Португала. Они су имали седам синагога у разним деловима Смирне. Друга најбројнија немуслиманска заједница у Смирни је била хришћанска. Имала је своје православне представнике – Грке, који су имали једну школу и две цркве, и Јермене који су имали само једну цркву и школу при њој. Православна грчка заједница је располагала једном мањом и једном већом црквом која је пострадала у пожару 6. августа 1763, и до тренутка када је Лидеке завршио свој путопис 1769. године није се била обновила. Лидеке је забележио да је грчка црква од свих хришћанских цркава у Смирни била најјача, да је имала свог епископа којем је био подређен виши свештеник, и велики број ђакона који су учествовали у вршењу различитих обреда. Од осталих хришћана у Смирни су били присутни католици из реда францисканера, капуцинера и језуита, а њихове цркве су јако пострадале у поменутом пожару, при чему је језуитска црква потпуно уништена и до 1769. године није се била обновила као ни већа грчка. Протестанти су имали своје капеле у оквиру три конзулата – холандског, енглеског и немачког, а од Лидекеовог боравка у Смирни је установљена и лутеранска црква, која је свечано почела са радом на Божић 24. 12. 1767⁴³⁹. Лидеке примећује да су се због тог религијског шаренила у Смирни недељно празновала три дана – петак код муслимана, субота код Јевреја и недеља код хришћана, а веома често су градом кружиле живописне процесије о већим религијским празницима.

Велико присуство хришћанских заједница и посебно распрострањеност старогрчког и новогрчког, али и латинског и италијанског језика у овом граду умногоме је последица чињенице да је управо Смирна била један од седам важних *библијских* градова, које је јеванђелиста Јован поменуо у *Новом завету*, а који су касније имали важну улогу при ширењу хришћанства на запад. У време владавине династије Палеолога 1317. године Турци су освојили Смирну⁴⁴⁰, а 1337. године

⁴³⁹ Christoph Wilhelm Lüdeke, наведено дело, 328.

⁴⁴⁰ Мишел Каплан, *Византија*, СЛЮ, Београд, 2007, 43; 64.

протерали су „Византинце из готово читаве Мале Азије, у коју се повукло племство и царство је сведено на европски континент.“⁴⁴¹

Таква национално и верски разноврсна слика Смирне у 18. веку у муслиманском окружењу Османског царства јесте последица улоге и важности какву је овај град имао у оквиру Византијског царства. Управо због муслиманског освјања хришћанских територија и код Лидекеа и код његовог сународника Шульца, па и код Доситеја, представе муслимана су врло негативне. И дело Стефана Шульца *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa*, и Кристофа Вилхелма Лидекеа *Glaubwürdige Nachrichten aus dem Turkischen Reich* и Доситеја Обрадовића *Живот и прикљученија* настало је из пера дубоко религиозних који су били велики путници свог времена и на својим путовањима се сусретали са различитим народима, културама и религијама и њиховим коегзистенцијама. Отуда ће код све тројице Османско царство без обзира на бројне позитивне детаље о којима пишу, када се упореди са просветљеним и просвећним хришћанским земљама, остати увек мрачно.

Важност Смирне у домену мисионарске делатности препознао је Лидекеов претходник Стефан Шулц (Stephanus Schultz, 1714-1776) који је у служби института Institutum Judaicum et Muhammedicum из Халеа био на неколико мисионарских путовања по Русији, Европи и Оријенту, а који је по повратку са тих путовања 1760. године постао и директор тог Института. Путујући по Оријенту, испитујући религијске прилике и упознајући се са постојећим мисионарским напорима протестантских цркава, Шулц је неко време провео и у Смирни и Константинопољу, што је описао у својој петотомној аутобиографији *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa* (1771-1775). Тај Стефан Шулц, који се касније по повратку у Хале заложио код Франкеа за долазак Срба на студије у овај град, посетио је Дендринову школу у Смирни и о томе оставио сведочење у својој аутобиографији у четвртом тому објављеном 1774. године.

Са Јаиникијем Гиојом, сином покојног енглеског службеног преводиоца који је наследио очеву дужност, пошао је Шулц 30. новембра 1752. године да види школу и чује предавање професора тј. Didascalum (Doctor), како га назива. У тренутку Шулцове посете, професор је предавао о Хомеру⁴⁴², ученицима који су били различите доби.

⁴⁴¹ Мишел Каплан, наведено дело, 43; 64.

⁴⁴² Stephanus Schultz, *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa*, Hemmerde, Halle, 1771, 92-94.

Како наводи – неки су били још млади људи око двадесетак година, а неки су били већ замонашени и прешли су тридесету. Такво градиво је било у складу са програмом школе, где су ђаци могли да слушају – “старогрчки и новогрчки језик, латински, природне науке и етика.”⁴⁴³

Однос учитеља и ученика представљен у Шулцовој живописној сцени из школе, подсећао је у понечему, како сам Шулц каже и упућује на библијске цитате које је у његовој свести евоцирала ова сцена, на библијски однос између Христа и његових ученика. А судећи по опису, професор који је у том тренутку држао предавање био је баш Доситејев будући учитељ – Јеротеј Дендрин. „Сви они су седели на земљи, а учитељ је предавао са једне узвишене столице, тако да се могло рећи да су сви његови слушаоци седели под његовим стопама. При томе сам се сетио речи Посланице апостола Павла 22, 3, кад каже: он је био образован прем божијем закону при стопама Гамалиелевим. И то ме је одвело назад на изреку из Прве књиге Мојсијевој 49, 10 где пише: и учитељ од ногу његовијех тј. учитељ закона који од надређеног зависи, сходно томе као један запрво који уме да предаје тај закон, али ипак не за себе, него под надређеним. Тако су били [...] под стопалима гореименованог, који су седели око њега на земљи као ученици мудрости. Учитељ или доктор је био је већ у годинама, љубазан човек. Пошто је имао још неколико часова да чита, замолио нас је да дођемо други пут.”⁴⁴⁴

Још једна ситуација из свакодневног живота коју је Шулц описао, пружа увид у слику времена и просвећивање на народном језику као једно од кључних програмских питања поетике просветитељства, а са којим је у овим приликама у тесној вези стајао и мисионарски рад. Опис сцене у кући холандског дипломате Мана, где су се на иницијативу једне старије Гркиње били окупили разни људи, не би ли чули неку прочитану реч на народном грчком језику који су без муке могли разумети, осликава управо то. Шулц им је читао и тумачио делове из *Новог завета*, говорио о *Институту јудаикум* у Халеу и чак и одржао проповеди неколико пута, јер, како сам каже,

⁴⁴³Marie-Carmen Smyrnelis, "School "Evangeliki Scholi", Smyrna", in *Encyclopaedia of the Hellenic World, Asia Minor*. <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=8146>.

⁴⁴⁴Stephanus Schultz, наведено дело, 93-94. „Diese alle sassen auf der Erde, und der Didascalos lehrete von einem erhöhten Stuhl; so dass man sagen konnte: seine Zuhörer sassen alle zu seinen Füßen. Dabey erinnerte ich mich der Worte Pauli Ap. Gesch. 22,3 da er sagt: er sey erzogen worden in dem Gesetze Gottes, zu den Füßen Gamalielis. Und dieses führete mich weiter zurück auf den Spruch I B. Mos. 49, 10 da es heisst: und ein Master von seinen Füßen d.i. ein Gesetz Lehrer der von dem Oberhaupt dependiert, folglich als einer der zwar das Gesetz lehren kann, aber doch nicht für sich, sondern unter dem Oberhaupt steht. So waren die *Mechokokekim* zu den Füßen der Obergenannten d.i. sie sassen um ihn herum auf der Erden, wie Schüler der Weissheit. Der Didascalos oder Doctor war schon etwas bey Jahren, ein freundlicher Manm; weil er aber noch ein paar Stunden zu lesen hatte, so bat er uns, ihn auf ein andermal zu besuchen.“

евангелистичка заједница у Смирни тада није имала свог свештеника. За те прилике би облачио црну одору коју је носио са собом, а иначе је ишао обучен као занатлија. Управо таква ситуација да је обичан народ био жељан да чује нешто на свом матерњем језику који без муке разуме, погодовала је пијетистичком мисионарском раду и пијетистичким полиглотима отуда се Шулц потрудио да по свом повратку у Хале 1756. године пронађе некога ко би био спреман да преузме ту дужност у Смирни. Три година касније у Смирну је стигао Лидеке који је установио протестантску цркву и школу, а коју је назвао евангелистичком школом⁴⁴⁵, и одакле је касније поједине ученике, као што је то био случај са децом холандског дипломате Мана, слао на наставак школовања у Хале.

Стефан Шулц као посредник за стране студенте на Универзитету у Халеу и кориснике привилегија у Франкеовом Вајзенхаусу одиграо је важну улогу и за Србе. Када је Шулц био на мисионарском путовању по Европи, које је трајало од 1740. до 1751. године, дакле пре него што је отишао у мисију по Оријенту, њему се са молбом да прихвати српске студенте обратио ректор Лицеја у Братислави, Јан Томка Саски. На сличан начин како је Готхилф Август Франке у извештају мисионарима представио ситуацију православних хришћана на Балкану и образложио њихове мотиве за долазак у Хале, Саски је искористио исту аргументацију и замолио Шулца да се заложи да православни српски студенти после студија на протестантском лицеју у Братислави наставе студије на протестантском универзитету у Халеу⁴⁴⁶.

Живописна слика „библијске атмосфере” из грчке школе како је представио Шулц умногоме допуњава слику Доситејеве школе у Смирни и његовог учитеља Јеротеја Дендрина. Иако је Шулц представио Дендрину и ученике у хијерархијском и, из тадашње западне протестантске перспективе где није било неуобичајено да се настава одвија и у приватном амбијенту и готово интимној-пријатељској атмосфери професорских соба за пријеме, можда старомодном поретку учитељ-ученик, слика коју је о свом учитељу и школи у Смирни оставио Доситеј у *Животу и прикљученијима* даје мало другачији угао гледања. Оно што је заједничко обојици јесте да и у једном и у другом сећању на школу доминира позитивна, топла атмосфера и позитивно осликан лик пријатног учитеља-старца.

⁴⁴⁵ Christoph Wilhelm Lüdeke, наведено дело, 299-323.

⁴⁴⁶ Види цитат уз фусноту бр. 400.

Јеротеј Дендрин у животу Доситеја Обрадовића ужива углед великог учитеља, правог мудраца и филозофа „божественнога мужа, новог греческога Сократа“⁴⁴⁷, на исти начин као што ужива углед и „славнејши у Германији философ, професор Еберхард.“⁴⁴⁸ Придавање подједнаке важности и истицање изузетности ове двојице професора у Доситејевој аутобиографији, поред чињеничне, има још једну симболичну вредност. Наиме, када на крају поглавља о школовању у Смирни Доситеј са узвиком прослави Јеротејеву душу: „Света, блажена, богоугодна Јеротејева душе, давно сам ја од благога бога ови час желио да могу за живота рећи: ’Повјем имја твоје братији мојој и посреде многих народова воспојут тја!’ Праведна душе, ти се сад водвораваш с блажени духови у слави небеснаго оца, за кога си живила и којег си свету исполњавала вољу.“⁴⁴⁹, он заправо слави принцип класичног образовања заснованог на антици и класичном (хришћанском) хуманизму⁴⁵⁰, принцип који је доминантно обележио његову „грчку“ тј. прву фазу образовања која се поред школе у Смирни, одвијала и на Крфу, а отпочета је свакако у Хопову, која ће своје одјеке наћи у Обрадовићевим најранијим радовима познатим под називом Далматински списи.

Када неколико поглавља касније у аутобиографији буде приспео у седалиште „муса и сваких божествених наука“ и када пође слушати „философију, естетику, и натуралну теологију у славнејшега филозофа, професора Еберхарда“⁴⁵¹, Доситеј ће славити принцип западноевропског просветитељства који је концептом студирања са којим се сусрео најпре у Хабзбуршкој монархији Модри и Пожуну, а затим и у Прусској у Халеу и Лајпцигу доминантно одредио његову другу фазу образовања.

Дакле, образујући се у принципу на основама протестантског рационализма али у различитим религијским окружењима – Евангелистичка школа у Смирни, протестантски лицеји у Модри и Пожуну у доминантно католичкој Хабзбуршкој монархији, и протестантски универзитети у Халеу и Лајпцигу у протестантском окружењу Пруске и Саксоније, Доситеј је био у прилици да усваја различите варијетете програмских основа просветитељске епохе. У том смислу се у његовом делу на софистициран и сублиман начин преплићу сличне идеје баштињене у источним односно у западним изворима, што је симболично наглашено ликовима двојице

⁴⁴⁷ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 100.

⁴⁴⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

⁴⁴⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 103.

⁴⁵⁰ Више у: Ненад Ристовић, „Корени Доситејевог просветитељства: традиција хришћанског класичног хуманизма и школовање у Грчкој, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 345-358.

⁴⁵¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133.

Сократа мудраца-учитеља – Денрина и Еберхарда, а које ће готово подједнако бити присутне у његовом опусу гледаном у целини у оном смислу у којем идеје просветитељског космополитизма проистичу из аутентичне хришћанске религиозности на почетку живота, а прелазе у идеје просвећеног патриотизма на крају Доситејевог живота.⁴⁵²

За разлику од Доситејевог идеализованог слике учитеља Дендрин грчки просветитељ Адамантиос Кораис, рођен у Смирни и такође образован у тој школи, даје мало критичнији приказ прилика у њој, ближи ономе који је могуће наћи и код Лидекеа. Кораис тврди у својој аутобиографији „да се у њој добијало сиромашно образовање, но са богатим батинама. Толико су нас немилосрдно тукли да је мој брат, будући да није био у стању да издржи више, напустио хеленско образовање упркос вољи родитеља.”⁴⁵³ Доситеју је Дендрин био потребан као „божествени, нови гречески Сократ” како би даље развио критику цркве и манастирског живота, коју је био започео у првом делу аутобиографије кроз ликове двојице црквених људи истинских хришћана. „У вези са јеромонахом Дендрином Доситеј, дакле, по четврти пут у својој аутобиографији понавља оне исте рационалистичке погледе на цркву, празноверице и калуђере које је раније већ кроз уста епископа Георгија и игумана Теодора и у вези са измишљеним грчким монахом Зилотијем изнео и рационалистички образложио. И метод доказивања му је исти. Као епископа Георгија и игумана Теодора, идеализовао је и јеромонаха Јеротеја. Као што се архимандрит бездински Дионисије на крају разговора сложио с погледом епископа Георгија о потреби укидања манастира и калуђера, тако се најпосле помирио с рационализмом Јеротеја и смирнски епископ Неофит, који је бранио старе традиције и црквене обичаје.”⁴⁵⁴

Дакле, са аспекта нараторског и структуралистичког обликовања идеја, уочљиво је да Доситеј Обрадовић у аутобиографији чији први део по свему судећи отпочиње после студија у Модри, а наставља током студија у Пожуну и Халеу, и други део који пише по повратку из Лондона и Руског царства (Шклов), заправо користи исту књижевну методологију – лик неког православног хришћанина елоквентно брани једну идеју пониклу у протестантској просвећености. Иако на први поглед може изгледати,

⁴⁵² Dragana Grbić, “Cosmopolitan and Nationalism. The Case of Dositej Obradović”, у: Heppner, Eva Posch (Hg.), *Encounters in Europe's Southeast. The Habsburg Empire and the Orthodox World in the Eighteenth and Nineteenth centuries*, Harald Dr. Dieter Winkler Verlag, Bochum, 2012, 205-216.

⁴⁵³ Adamantios Korais, „Autobiographia“, у: *O Korais kai I epochai tou*, ed. C. Th. Dimaras, Athens, 1953, 241. Наведено према: Pachalis M. Kitromilides, *The Enlightenments as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1992, 22.

⁴⁵⁴ Мита Костић, наведено дело, 35.

како је у литератури примећено, исконструисано односно романсирањем кроз анегдотско приповедање и дијалогско обликовање „савршено поклопљено”, ипак су сви ти ликови православних црквенодостојника које Доситеј користи за формулисање своје критике – и Теодор Милутиновић у Хопову који хвали Петра Великог и Јована Рајића управо свршеног студента Кијевске моголијанске академије; и епископа Георгија у Темишвару и Дендрин у Смирни и Леона Ђиуку у Роману, били на неки начин индиректно или директно, као што претходно анализирани чињенице показују, у додиру и са изворима протестантског богословља. Тако се преко свештених лица као експонената православља у различитим националним оквирима – српском, румунском, грчком и руском/украјинском показују као узор који су *православни али ипак склони реформама*. Колико су стварне чињенице у *Животу и прикљученијима*, друго је питање⁴⁵⁵ и свакако увек треба имати на уму да је аутобиографија и даље књижевно-документарни односно полу-фиктивни жанр.

Једино је важно овде напоменути још једну чињеницу када је реч о *природи* протестантских утицаја потеклих из интелектуалног круга у Халеу. Сви претходно анализирани (*индиректни*) *дотицаји* Доситеја Обрадовића са интелектуалним миљеом пониклим у Халеу били су из чувеног пијетистичког круга и снажно религиозно обојени, док ће када *лично* буде дошао у Хале Доситеј у складу са својом критиком цркве и религијског радикализма било које врсте заједно са православним „ревносним” верницима критиковати управо и те пијетисте, а сам ће се окренути секуларним просветитељски круговима у Халеу и представницима популарног просветитељства, намењеног обичном народу, на чијем је челу односно чији је најпознатији и најславнији представник у Германији, како сам Доситеј каже, био његов професор Еберхард у Халеу и проповедник Цоликофер у Лајпцигу.

⁴⁵⁵ Уп. опширне анализе историјских чињеница и њиховог обликовања у Обрадовићевом опусу, у: Тихомир Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову* и Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи 18. века*.

УЏБЕНИЦИ И ЗАБАВНО-ПОУЧНА ЛЕКТИРА

*Пођем слушати философију, естетику и натуралну теологију у славнејшега у
Германији философа, професора Еберхарда*

VI

НАТУРАЛНА ТЕОЛОГИЈА И РЕЛИГИЈСКА ТОЛЕРАНЦИЈА

1. *Аминтор*

Хронологија збивања у универзитетском животу је одиграла веома важну улогу у погледу Обрадовићеве рецепције просветитељских идеја пониклих у Хале-лајпцишком интелектуалном кругу, што је посебно дошло до изражаја у случају настанка *Писма Хараламтију*, ослоњеног на Еберхардово предавање *О обележјима просвећености нације*. Поред тога, и нека друга дела Обрадовићевог професора имала су значајну улогу у генези лајпцишког опуса. Неколико месеци пре Обрадовићевог доласка у Хале Еберхард је објавио роман *Аминтор – историја у писмима (Amyntor – eine Geschichte in Briefen)*. Време објављивања романа сугерише датум посвете објављене у роману – 18. март 1782, а експлицитно потврђује писмо које је наредног дана, 19. марта 1782. Еберхард написао свом пријатељу Фридриху Николају. У том писму га је известио да ће штампа романа бити завршена до Ускрса, те да је потребно да му овај што пре пошаље илустрацију за насловну страну коју је урадио чувени гравер Чодовицки. „Франке сада штампа и све ће бити готово око Ускрса. Ове недеље ће већ одштампати насловне стране. Ви морате, дакле, табле послати што пре то боље.“⁴⁵⁶

У току Обрадовићевог боравка у Халеу тада најутицајнији часописи за књижевност и уметност на немачком језику објавили су позитивне критике, у којима је *Аминтор* оцењен као „један од најизврснијих романа који су обогатили нашу литературу у последње две године“⁴⁵⁷, и као роман који „нуди много материјала за размишљање“⁴⁵⁸ и „истине које сигурно унапређују срећу и усавршавање људског

⁴⁵⁶ Johann August Eberhard an Friedrich Nicolai, 19. 3. 1782, у: *Briefe an Friedrich Nicolai, 1772-1808*, Staatsbibliothek Berlin, Nachlaß Nicolai, Bd. 16, Nr. 84. Цитирано према: Hans-Joachim Kertscher, „Briefe eines ‚Weltphilosophen‘ – Eberhards Roman *Amyntor*“, 221. „Franke druckt jetzt und alles ist um Ostern fertig. Er wird diese Woche schon den Titelbogen gedruckt haben. Sie müssen also die Platte schicken, je eher je lieber.“

⁴⁵⁷ *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Bd. 56, 2, 1783, 482-485, 482. „Die Schrift ist eine der vortrefflichsten, mit welchen unsere Literatur seit zwey Jahren bereichert ist.“

⁴⁵⁸ *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Bd. 27, St. 2, 1782, 248-280, 249. „Amyntor bietet viel Stoff zum Nachdenken.“

рода, [...] представљајући их у великој мери разумљивијим и јаснијим.⁴⁵⁹ Популарност коју је Еберхардов роман остварио како код стручне критике, тако и код обичне читалачке публике, упућује на могућност да је то дело могло бити и Обрадовићева лектира на Универзитету у Халеу. Ово је утолико вероватније, јер роман не само што стоји на граници између науке и фикције, него у књижевној прози доноси велики део материјала и одговора на философска и теолошка питања која је Еберхард претходно обрадио у својим уџбеницима из натуралне теологије (*Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, 1781), етике (*Sittenlehre der Vernunft*, 1781), а касније и уџбенику из естетике (*Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, 1783). Поред очевидних додирних тачака са уџбеницима, у погледу генезе *Аминтора*, а у вези са Обрадовићевом рецепцијом Еберхардовог опуса, важно је скренути пажњу и на чињеницу да је прве концепте овог романа Еберхард развио још у време док је био проповедник у Шарлотенбургу⁴⁶⁰ и то у периоду између објављивања *Нове апологија Сократа* (*Neue Apologie des Socrates*) 1772. године и текста из 1776. године, награђеног од стране Берлинске академије наука – *Општа теорија мишљења и осећања* (*Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*).

Радња романа је представљена у 44 писма допуњена са 21 коментаром у форми кратких есеја, а ликови носе грчка имена да би се, како је аутор објаснио у предговору, задржала природност у комуникацији и избегао церемонијални стил немачке кореспонденције који одбија читаоце. Главни лик је Аминтор, млади дворанин, који је након једне сплетке допао у немилост кнеза и одлучио да се из градског живота повуче на село. Преписка се одвија између Аминтора, његове мајке Метре, Филарете – коју му је као будућу жену одабрала Метра, затим његовог пријатеља Хедиона који је уживао у дворском животу и животу великих градова попут Париза, и мудрог старца Филокла који се после Седмогодишњег рата повукао на село. Будући да је у рату изгубио синове, а ћерку није видео од рођења, Филокле се према Аминтору поставио заштитнички и менторски, готово родитељски, а њихов однос је кулминирао у сцени испуњеној сентименталистичким набојем када се разоткрила истина да је Аминторова будућа жена Филарета заправо Филоклова давно изгубљена ћерка.

⁴⁵⁹ *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Bd. 27, St. 2, 1782, 248. „der gewisse nützliche, die Glückseligkeit und Vervollkomm[n]ung des menschlichen Geschlechtes sicherlich befördernde Wahrheiten [...] sie der Menge faßlicher, anschaulicher [zu] machen.“

⁴⁶⁰ Hans-Joachim Kertscher, „Briefe eines 'Weltphilosophen'- Eberhards Roman *Amyntor*“, у: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung, De Gruyter, Berlin, Boston, 2012, 202-223, 208.

Одређени аспекти генезе Обрадовићевог лајпцишког опуса се могу посматрати у вези са романом *Аминтор – историја у писмима*, како у домену тематике тако и у домену структуре. Поред тога што је поднасловом одредио жанр као роман у писмима, а на насловној страни себе као „приређивача“ а не аутора тих писама, аутор је у предговору⁴⁶¹ имао за потребу да напомене да уколико се читаоцима учине ликови познати, може још само толико рећи да особе попут њих доиста постоје и у стварности. Излишно је и упутити на подударност између епистоларне форме и наратије о стварном животу у *Аминтору* са Обрадовићевим аутобиографским приповедањем у писмима. Сем ових структурних елемената, Обрадовићева аутобиографија тематизује и низ питања која је и Еберхард поставио у роману. Такође, на основу одређених структурних и композиционих одлика *Аминтор* се још снажније него са *Животом и прикљученијима*, може довести у везу са *Баснама* и *Совјетима здраваго разума*. Поједина поглавља *Аминтора* односно поједини философски и религијски појмови о којима су расправљали ликови, аутор је допунио есејима, која је назвао „Примечанија“ (Anmerkungen). Ти кратки текстови продубљују тему о којој је било речи у конкретном писму-поглављу у роману и у толикој мери су развијени да се чак могу читати самостално као својеврсни есеји на одређене теме независно од основног текста романа. У којој мери ти есеји поседују научну тежину потврђује чињеница да је у уџбенику из *Естетике* Еберхард упутио на један есеј о укусу у *Аминтору*. У предговору је аутор истакао да је сврха романа да код читатеља унапреди разумевање појмова о религији као и да их поучи светској философији.

Као илустрацију односа текста у роману и примечанија навешћемо неколико упечатљивих примера, који су истовремено у вези и са темама присутним у Обрадовићевом лајпцишком опусу. Уз девето писмо у роману у којем Аминтор пише Хедиону о свом новом животу на селу, уживању у природи и редовним одласцима у цркву у коју је сада радо одлазио, за разлику од периода када је живео у граду и када је богослужења избегавао јер их је сматрао „јавном представом“, аутор додаје примечаније број шест које носи наслов *Aeussere Achtung wohlgezogener Personen gegen die Religion* (Спољашње поштовање добро одгојених особа према религији) у којем развија тезу да је „дужност и обавеза сваког доброг грађанина да поштује религију“ и да се томе деца морају васпитавати од малих ногу. Уз тринаесто писмо у којем Филарета пише Аминтору о васпитању условљеном различитим вероисповедним

⁴⁶¹ Johann August Eberhard, *Amyntor. Eine Geschichte in Briefen*, Berlin und Stettin bey Friedrich Nicolai, 1782, Vorerinnerung.

законима као и грађанским законима, код термина „природно право“, аутор је развио седмо примечаније у којем се ослонио на Русоа. Поједини наслови примечанија су чак врло слични насловима поглавља у Еберхардовим уџбеницима, попут *Über den moralischen Sinn...* (О моралном смислу...) уз Филоклово писмо Аминтору или неколико примечанија у оквиру једног писма која садрже и додатне мини-тематске есеје попут *Über einige unrichtige Anwendungen des Gesetzes der Einbildungskraft* (О појединим погрешним применама закона уобразиље) у којем се Еберхард снажно ослонио на енглеско просветитељство – Шефтсберија и Мандевила; или *Über das Natürliche, Notwendigkeit angebohrener Verstandesbegriffe zur Sprache* (О природном, потреба урођених разумских појмова о језику), као и неколико есеја о природи лепог, моралној и телесној лепоти и другим питањима естетике – *Von den Urtheilen über die Schönheit, Über die sittliche Schönheit und ihren Ausdruck, Über das Böse in der Welt* (О расуђивању о лепоти, о моралној лепоти и њеном испољавању, о злу у свету), о астрологији, астрономији и космичком поретку – *Über die Ordnung in dem Weltall (O светском поретку)*. У овом типу примечанија огледају се различити утицаји на Еберхарда много јасније него, на пример, у његовим уџбеницима, где је био ограничен на навођење листе препоручене литературе.

Из ових примера се види да теме Еберхардових есеја у роману заправо сажимају и на популаран начин читаоцу приближавају конкретне проблеме из његових уџбеника из натуралне теологије, етике и естетике. На основу структуре и везе са основним текстом романа Еберхардова примечанија у *Аминтору* неодољиво подсећају на Обрадовићева „Наравоученија“ уз басне која су у већини случајева постала толико развијена да су попримила форму есеја, али и на три теоријска есеја из *Совјета здраваго разума* па чак и на поједине есеје из *Собранија разних наравоучителних вештеј в ползу и увеселеније* и *Мезимца*. Тип Обрадовићевих есеја у *Совјетима здраваго разума* према структури текста много више стоји у вези са Еберхардовим есејима у роману *Аминтор*, него са кратким поглављима у његовом уџбенику из етике – *Sittenlehre der Vernunft*. Наиме, дискурс есеја у популарном философском роману као „медиј“ за посредовање знања је много више погодовао Обрадовићу као популарном просветитељу него чист теоријски дискурс уџбеника. У погледу преплитања ова два дискурса кроз Еберхардов роман се хипотетички чак може разматрати и додиривање есејистичко-научно-аутобиографског дискурса *Совјета здраваго разума* са аутобиографско-романсираним дискурсом *Живота и прикљученија*.

1.1. Бег из манастира

У 31. писму као најдужем писму у роману, у којем је Аминтор описао Гедеону једини директан сусрет осталих ликова окупљених око стола за чај у идиличној сеоској атмосфери, садржана је и централна епизода романа. У тој епизоди се разоткрива судбина главне јунакиње – Филарете. Емотивни набој ове епизоде као енергетског језгра романа није само довео до катарзичког расплета у Еберхардовом роману, него је својим интензитетом идејно могао утицати на поједине читаоце да по сличном структурном обрасцу организују своје аутобиографске белешке и оформе сличан „заплет“. Наиме, Обрадовић је могао у овом роману, уколико га је читао, препознати књижевне поступке за транспоноване личног искуства у уметнички текст.

Оставши врло рано сироче, Филарету је тетка одвела у католички манастир упркос чињеници да је Филарета рођена и одгојена у протестантској породици. Живећи поред часних сестара испуњених врлином, Филарета није до своје четрнаесте године уопште приметила да јој нешто у манастирском животу недостаје, све док није упознала Аристона. Аристон – професор музике протестантске вероисповести, уз допуст главне сестре, долазио је у манастир да Филарету и друге монахиње подучава музици. Заједно музицирајући – он на флаути а она на оргуљама, Аристон и Филарета су се зближили и он је једног дана осетио потребу да јој открије две тајне. Откривајући јој своју љубав и наклоност, открио јој је и тајну да је она по рођењу била друге вероисповести. Описујући живот и сазревање у манастиру, Филарета је истакла позитивне стране тог искуства попут осаме и удаљености од света која лечи јаде напаћеној души, религијског образовања које код младог човека може да подстакне и развије бројне таленте и учврсти га у врлини, али је поменула и неке негативне аспекте.

Као главну ману одрастања и образовања у манастиру Филарета је навела да је оно засновано искључиво на једној врсти литературе. Уз Аристонову помоћ, који јој је кришом доносио дела баш оних писаца које је девојкама као лектуру препоручивао и Обрадовић, на пример, Фенелона и Адисона, али и Цоликоферу по неолошком приступу религији блиске – Шпалдинга и Јерузалема, Филарета је стекла увид и у живот изван зидина манастира и, како сама каже, „моја душа је почела да се развија у једном новом правцу“⁴⁶². Љубав према Аристону и чежња за недоступном лектиром

⁴⁶² Johann August Eberhard, наведено дело, 193.

пробудила је у Филарети „неописиву одлучност коју никада до тада није познавала“, као и снагу и храброст, „прегазила је све страхове и учинила оно што никада до тада није“⁴⁶³ – признала је своју љубав Аристону и пожелела да побегне са њим из манастира.

Да је епизоду Филаретиног бекства из манастира Еберхард сматрао централном у роману, потврђује чињеница у вези са изградом насловне илустрације приликом објављивања романа. Наиме, у писму упућеном Фридриху Николају 11. децембра 1781. године Еберхард је као једну од две могућности за Чодовицког, код којег је поручио бакрорез, описао управо сцену ослобађања младе опатице из манастира. Међутим, издавач се ипак одлучио за другу илустрацију која је представљала четири мушкарца окупљена у интелектуалном разговору који се одвијао у природном амбијенту испод дрвета акације.

Између Обрадовићеве и Филаретине мотивације да напусте манастир услед жеђи за новим књигама и новим типом знања, као и на сличан начин заоштрене критике манастирског живота у којем неретко влада „неразумни религиозни занос“⁴⁶⁴ и разне врсте незнања искључивости и нетолеранције, коју налазимо и у овој епизоди *Аминтора* али и у *Животу и прикљученијима*, постоји очевидно подударност. Поред тога што су и главна јунакиња романа и главни лик аутобиографије у периоду бега из манастира били сличног узраста, још један кључни детаљ спаја Филарету и Доситеја као аутентичне подвижнике и приврженике врлини Христовој. Иако су обоје побегли од манастирског живота и драстично променили поглед на свет у односу на занесењаштво из своје пређашње развојне фазе, и Филарета и Доситеј су то учинили са благословом! Наиме, Аристон је посетио неке Филаретине рођаке са мајчине стране у Шлезији, обавестио их о неразумном поступку њене тетке, која је, желећи да истакне своју хришћанску врлину, предала дете манастиру, и уз много муке је успео да тај грех „почињен против једне религије“ употреби како би уразумио бишопа да донесе одлуку о Филаретином разрешењу и иступању из манастира.

Иако из сасвим других разлога, Доситеј је за одлазак из Хопова добио благослов од игумана манастира и свог „првог ментора“ – Теодора Милутиновића. У чувеној игумановој беседи којом се практично завршава фабуларни ток првог дела *Живота и прикљученија*, Обрадовић је не само благосиљан да напусти манастир, него чак и подстакнут на тај чин. Због чега се, дакле, бег „уз благослов“ показује кључним за

⁴⁶³ Johann August Eberhard, наведено дело, 197.

⁴⁶⁴ Johann August Eberhard, наведено дело, 199.

даљи развој и једног и другог лика? Иако су напустили живот врлине уз Христа оличен у топосу манастира, ни Филарета ни Доситеј ни у једном тренутку нисту постали преступници. Они су до краја живота, односно до последње исприповедане епизоде и у *Аминтору* и у *Животу и прикљученијима*, остали доследни одабраном путу врлине, једино су се околности око њих измениле. Остајући доследни хришћанским идеалима и у секуларном свету и подстичући и друге око себе на добродетел, Филарета и Доситеј су у још већој мери потврдили своје подвижништво, јер су показали оданост врлини и у профаном контексту у којем је много теже одолети искушењима, него у изолованој манастирској средини.

С обзиром на чињеницу да Милутиновићева беседа на растанку укратко сажима критику манастирског живота и пружа увид „изнутра“ у разлоге за напуштање манастира и одлазак у нови свет, а који је веома близак практичном аспекту религије који је истакао Еберхард у роману, заслужује да овде буде наведена.

„Мој синко, чини ми се да се нећемо више у животу видити; ја знам да ћеш ти куд либо за науком поћи. [...] ако будеш трудољубив и у науци подвижан, небесни промисал неће те оставити без хлеба. Пустиње, пештере и светињачење извади из главе; томе се данас разумни људи ругају. У данашњи дан, ко се год за свеца издаје, или је каква лажа или фантазира. Учење жели и тражи, колико више можеш; нема горег живота од беспослична и унљива. Колико сам те ја познати могао, ако се ти ученију не предаш, ти ћеш жалити што си се покалуђерио; ти ниси ни за какав други посао него за књиге. [...] Иди за науком; с њом ћеш свуд пристати и твоје живљење поштено заслужити. [...] Веруј ми, мој синко, кад год чујем младог Рајића да беседи, уздишем за мојом младошћу и да имам какву власт, све би[x] ове наше манастире у школе и у училишта преобратио. Зато послушај ти мој последњи совет: извади из главе то твоје светињачење; ја ти задајем моју српску веру да из тога неће ништа бити. Тражи науку и гладујући и жеднећи и наготујући. Ја ти више желим да у једном малом сеоцу будеш мале деце учитељ, него у [X]опову игуман или архимандрит. И ако ме послушаш, како знам да ћеш, благосиљаћеш ме кад у гробу будем.“⁴⁶⁵

Још је један разлог да се ова беседа наведе. Наиме, иако је аутобиографију почео да пише још пре доласка у Хале, Обрадовић је по свему судећи, *Живот и прикљученија* завршавао током студија на Универзитету у Халеу и по преласку из Халеа у Лајпциг. Ово је важна чињеница јер је са дистанце од неколико деценија описао живот у манастиру, и како је у литератури већ забележено⁴⁶⁶, помало и идеализовао лик игумана Теодора Милутиновића. Речено језиком наратологије, аутор Димитрије Обрадовић је преко аутобиографског приповедача „у уста“ игуману ставио

⁴⁶⁵ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 72-73.

⁴⁶⁶ О односу чињеница и фикције у вези са Обрадовићевим описом околности у Хопову писали су: Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи 18. и 19. века*, 3-28; Тихомир Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову. Студија из културне и књижевне историје*.

можда и неке речи које овај у стварности није заправо изговорио. Обрадовић је, кроз лик Теодора Милутиновића, изнео сопствену критику манастирског живота и *мотивисао и оправдао* поступак свог напуштања манастира. Можда је отуда Обрадовић осетио потребу да после тог аутобиографског поглавља допише још једно полемичко програмско поглавље о „свом разговору“ са Зилотијем, у којем је представио себе скоро као Сократа, али сада по угледу на једно друго Еберхардово дело – *Нова апологија Сократа*. После романиране сцене дијалога са игуманом Милутиновићем, описане у претпоследњем дијалогу, тим сократовским дијалогом се званично завршава први део аутобиографије – *Живота и прикљученија*.

1.2. Мајке – најважније просветитељнице чада својих

Поред подударности између кључног догађаја у животу главног лика *Живота и прикљученија* и главног женског лика романа *Аминтор*, постоји још низ заједничких тема које повезују ово Еберхардово и Обрадовићево дело и говоре у прилог интензивној рецепцији. Поред критике религијске искључивости и манастирског живота, једна од заједничких тема је мајчинство и васпитна улога мајке у процесу одрастања детета, а коју је Обрадовић најавио већ у *Писму Харалампију* и развио у неколико епизода у својој аутобиографији, поред осталог и у чувеној беседи, опет једног црквеног лица – епископа Георгија Поповића.

Након напуштања манастира, у краткотрајном брачном животу Бог је Аристону и Филарети подарио кћер и наградио Филарету новом улогом. Манастирску улогу Христове невесте Филарета је заменила улогом невесте врлог човека и светом улогом мајке. Након Аристонове преране смрти, удовицу одану врлини и беспрекорну мајку, Бог је наградио познанством (и будућим идиличним животом) са Аминтором. Кроз слику Филаретиних припрема за нови брак, које су се одвијале кроз преписку и дискусију са Аминтором али и његовом мајком Метром о важним појмовима – попут родитељске љубави, васпитања, и организацијом брачног живота, Обрадовић је могао добити подстицај да постави једно од централних полемичких питања у својој аутобиографији преко којег је изнео оштру критику Српске православне цркве – забрану за склапање четвртог брака.

Неколико пута је Еберхард истакао важну васпитну улогу мајке од најранијег детињства. У писму број четрнаест Аминтор позива Филарету да се присети сопственог искуства и да се запита зар није тачно да човек љубав према врлини стиче

још у најранијем детињству и зар нису управо мајке, оне које тај основни природни и хришћански закон усађују својој деци⁴⁶⁷. Пред крај романа Аминтор се у једном разговору са Филоклом подсетио какво је он васпитање примио од своје мајке Метре, при чему је посебно истакао важност исправног подучавања у религијским основама које ће тада предупредити свако касније застрањивање.⁴⁶⁸ Након што је читаоца сасвим упознао са судбинама главног јунака и јунакиње, аутор је резимирао једну тему коју је поставио на самом почетку романа и развио у неколико примечанија. У том смислу се сасвим другачијим доимају ауторова примечанија којима је допунио обраћање главне јунакиње Филарете Аминторовој мајци Метри. Филаретине ставове о васпитању младих у погледу религије изнете у писму број осам, Еберхард је допунио са чак три примечанија. У једном коментару он констатује да не постоји ниједан разуман разлог зашто се религиозно образовање одлаже после доба детињства и додаје да се дечији разум још од првих корака, уколико му се представи кроз лепе примере, може уверити у моћ невидљивог творца, а да се таква осећања и размишљања развијају тада искључиво у контакту са њиховим родитељима или одгојитељицама.⁴⁶⁹ Зато је веома опасно да се та подучавања одложе за неко касније време када невиност и осетљивост дечијег срца ишчили. У наредном коментару Еберхард много енергичније критикује те пропусте, јер погрешно религијско образовање у младости има за последицу човеково потпуно отуђење од религије.⁴⁷⁰

Отуда је према његовом мишљењу, поред Бога као изворишта опште љубави, једно од најважнијих изворишта љубави за човека управо родитељска љубав према деци. Насупрот оновременим обичајима Еберхард је у духу сентиментализма у једном писму које је Аминтор упутио Филарети изнео мишљење да се родитељи, поготово очеви, немају чега стидети при уживању у улози родитеља и показивању љубави према деци, а да се кроз пожртвованост та љубав доказује. Он готово реторски поставља

⁴⁶⁷ Johann August Eberhard, наведено дело, 52-53. „Philarete! – fragen Sie die Erfahrung, ob es nicht diese bald kleinen bald großen Vergeltungen sind, womit wir die Liebe der Tugend schon in dem kindischen Herzen bilden, ob nicht selbst der belohnende Beifall der Mutter und ihrer Freundinnen dem Kinde seine erste Gesetze macht, woraus es das Anständige und Gute beurtheilt.“

⁴⁶⁸ Johann August Eberhard, наведено дело, 247. „Ich habe die sorgfältige Erziehung erhalten, die die zärtlichste Liebe in den Umständen meiner Eltern nur gewähren konnte, und da Sie meine beste Mutter kennen: So werden Sie leicht glauben, daß dabey der Unterricht in der Religion nicht ist versäumt worden.“

⁴⁶⁹ Johann August Eberhard, наведено дело, 4. Anmerkung, 10.

⁴⁷⁰ Johann August Eberhard, наведено дело, 5. Anmerkung, 11.

питање – „због чега би се људи требали стидети неке ствари која човековој природи служи на част?“⁴⁷¹

Слично питање овом о излишности стида пред *правом* љубављу поставио је и епископ Георгије Поповић у „симпосионској беседи“ у којој је истакао узвишену улогу женског рода. За разлику од Еберхардовог помало апстрактног контекста философске спекулације о појму љубави, Обрадовић је ово питање прилагодио хоризонту разумевања своје читалачке публике, и врло живописно представио контекст кроз реакције „првих мушкараца и жена“ попут госпође Калиновичке, Маленице, Јове Муцуле и других.

„Што су год женске очи човеку, то су и човекове жени. Ова симпатија или ти сострастије уливена је од бога у јестество човеческо за умноженије и сохрањеније рода. Многа страст, труд и мука потребна је за от[х]ранити и до савршена возраста довести чада своја. А осим тога, коликом бедствованијам и болестима подложена је свака мати, носећи у себи и [х]ранећи плод утробе своје, коликом болу у рађању! Често, дајући другом живот, свој полаже. За ова сва страданија хтео је милостиви творац учинити и неко награжденије човеку и жени, давши њима велико и неисказано наслажденије у очима, у прсима, у грљењу, у љубљенију и у сваком наслажденију, које у чистом и светом брачном сојузу уживају; коју радост и сладост чувствујући, не само добровољно но и радосно, подносе труде који следују.“⁴⁷²

Беседа епископа Георгија Поповића, са једне стране, критиком манастирског живота, а са друге, уздизањем љубави и децом која се из те љубави на славу Божију рађају, стоји у генетичкој вези и са важним питањем о забрани склапања четвртог брака, које је Обрадовић опширније развио у другом делу аутобиографије кроз свој дијалог са митрополитом Вићентијем Јовановићем Видаком.

Развијањем мотива бекства из манастира и Филаретиног ступања не у један него у два брака у *Аминтору*, са једне стране, и Обрадовићевог преласка након напуштања манастира из „црног“ у „бело“ монаштво, јер је Обрадовић до краја живота у складу са својом религијом остао веран целибату као одлуци донетој у младости,

⁴⁷¹ Johann August Eberhard, наведено дело, 136-137. „Was giebt dem Vergnügen an den unschuldigen, unbefangenen, absichtslosen reinen Freuden der Kinder so viel Lebhaftigkeit? Diese väterlichen und mütterlichen Vergnügen können in unverdorbenen Herzen sehr groß seyn, und wir finden, daß auch die größten Männer sich nicht geschämt haben, darin eine angenehme Erholung zu suchen. Und warum hätten sie sich einer Sachen schämen sollen, die der menschlichen Natur so viel Ehre macht? Dieses Vergnügen vermehrt zugleich die Neigung wiederum, denen, durch die wir es empfinden, wohl zu thun, und diese Wohlthaten machen sie uns wieder theurer. Eben so ist es mit der ehelichen Liebe, sie wächst in jedem beyder Ehegatten durch das Bestreben den andern zu verbinden und seine Zuneigung zu gewinnen. In dem sich ein vernünftiger Mann, in dem sich eine vernünftige Frau bestrebt, sich auf die Zärtlichkeit der anderen Hälfte ein recht zu erwerben: so wird sie ihnen durch jede Geselligkeit, durch jede Aufopferung theurer, und sie nehmen selbst die Gefühle an, die sie in dem anderen erregen wollen. So ist dann, wenn uns Lieben glücklich macht, nach dem Urtheil einer seiner Kennerin, der Liebende eben so glücklich durch die Aufopferungen, die ihm der Geliebte kostet, als durch die Geselligkeiten, die er von ihm erhält.“

⁴⁷² Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 42.

врло лепо се показују сви дотицаји али и размимоилажења културног превођења. Обрадовић није (лингвистички) превео овај Еберхардов роман, јер услед обимности и философске комплексности, тај превод не би био функционалан за оновремену српску читалачку публику. Такође, његово превођење и објављивање би Обрадовића коштало не само времена и труда, него и новца. Знао је да за објављивање овако обимног романа на српску публику, коју је морао молити да се претплаћује и на много краћа дела, не би могао рачунати. Иако је Еберхардов роман изузетно садржајан и врло занимљив, Обрадовић је био свестан да српска литература још чека да нека много истакнутија дела светске књижевности, попут Фенелоновог *Телемаха* или Ричардсонових романа, буду преведена. Такође, био је свестан да у српској литератури 18. века недостаје низ основних теоријских дела из етике, естетике и философије, како би се на прави начин могла разумети комплексна примечанија у роману *Аминтор*. Зато је направио компромисни гест и структурне одлике и теоријске премисе популарног философског романа *Аминтор* превео у есеје *Совјета здраваго разума*, а решење за централни заплет и кључне идеје у идејни хоризонт првог дела *Живота и прикљученија*. *Совјети здраваго разума*, који су уследили, поред ослонца у Еберхардовом уџбенику из етике, баштинили су и есејистичку форму примечанија из *Аминтора* као и одређене постулате из друга два Еберхардова уџбеника – натуралне теологије и метфизике.

Уколико претходно описане теме, карактеризација ликова, жанровска и структурна решења нису само сплет случајних коинциденција између *Аминтора* и *Живота и прикљученија* и подударности у инспирацији професора и његовог студента, који су при томе и вршњаци, може се опрезно и уз извесне ограде, јер Обрадовић овај роман нигде не помиње, закључити да је он веома мудро и економично одабрао начин да свом народу посредује неке од кључних Еберхардових идеја. Одлучио се да кључне идеје из овог романа, који се практично заснивао на уџбеницима, инкорпорира у своју аутобиографију, као што је претходно урадио и са *Писмом Харалампију* ослоњеном на Еберхардово предавање *О обележјима просвећености нације*, а да „преведе” односно да по узору на уџбеник свог професора *Sittenlehre der Vernunft* напише *Совјете здраваго разума*, који би, будући уџбеничког типа, као и басне или проповеди могли бити од веће користи за образовање јуности српске и имати ширу употребу у школама.

Тако се у овом виду превођења, на примеру истог заплета – бег из манастира, и на примеру истих тема – љубав, склапање брака, рађање и васпитање деце, могу пратити заједничке али и различите одлике два различита вероисповедна система

унутар једне религије – православља и протестантизма у оквиру хришћанства, али и унутар два политичка система – однос католичанства и протестантизма као већинске и мањинске вероисповести у Пруској (*Аминтор*) и православља и католичанства у Хабзбуршкој монархији (*Живот и прикљученија*). Кроз ове примере се врло илустративно види на који начин су функционисале исте идеје у исто време али у два различита културна миљеа и на који начин су религијски, политички, економски и социјални оквири условљавали разлику у њиховој рецепцији на хоризонту духа епохе.

2.Натурална теологија или о питању вероисповести Доситејеве

Религијско биће аутобиографског субјекта у *Животу и прикљученијима* осцилира између две крајности – од фанатичне посвећености религији и светачког подвизања до најоштрије јавне критике манастирског живота, те се управо у том колебању и развило енергетско језгро аутобиографског текста. Сходно томе, не изненађује велики број покушаја у литератури да се одговори на питање – шта је заправо Димитрије Доситеј Обрадовић био? Светац или анатемисани грешник, православац, протестант или деиста? Лајбницовац, Волфовац или Спинозиста?

Узроке овог колебања треба тражити у ономе што је и Еберхард кроз ликове у *Аминтору*, али и Обрадовић у целом свом опусу, истакао као приоритет за правилан развој једне индивидуе – а то је васпитање и образовање. Након првог васпитања и основног образовања заснованог на православној традицији, са интелектуалним развијањем и усавршавањем образовања настаје заокрет у Обрадовићевом погледу на свет. Те промене су веома блиске протестантском духу, односно духу религије на којем су се заснивале образовне институције у којима се он касније школовао. Отуда прави одговор на то питање треба тражити у уџбеницима из којих се Обрадовић учио, а то су, како је навео у аутобиографији, били уџбеници из натуралне теологије, философије и естетике Јохана Августа Еберхарда.

2.1. Натурална теологија (*Vorbereitung zur natürlichen Theologie*) – уџбеник

Природна религија или натурална теологија (*natural religion; Naturlische Theologie*) „је рођена међу античким Грцима [...] на чији су развој највише утицали

Платон и Аристотел⁴⁷³, а постала је популарна у 17. и 18. веку као „одговор на скептицизам, на хришћански конфликт око доктрине и на изазов нехришћанских религија. Теоретичари природне религије су настојали да у природном поретку света пронађу базу за религијско веровање и доктрину. Иако су се неке заједничке одлике провлачиле у различитим формулацијама, није постојала нека одређена универзална доктрина природне религије. [...] Природна религија је допринела на много начина развоју који је обележио просветитељство: подстицањем потраге за рационалном или природном етиком, стимулисањем практичности и подржавањем узрока религијске толеранције као и посредовањем у одвајању моралне философије од теологије.“⁴⁷⁴

Оно што је просветитељство преузело и развило од натуралне теологије у највећој мери јесте настојање натуралне теологије да „испита постојање Бога и његове атрибуте без ослањања или позивања на било које божанско откровење [...] а циљ је да се на та питања одговори без употребе тврдњи преузетих из било којих светих текстова.“⁴⁷⁵ Избегавање ослањања на било који свети текст јесте и разлог због чега у Еберхардовом уџбенику из натуралне теологије нема ни *Старог* ни *Новог завета*, ни *Торе* ни *Курана*, него се он у поступцима својих доказивања позива искључиво на философску литературу. При томе се у предговору ограддио да је због опсежности избора, акценат био само на савременој литератури која се бавила том проблематиком, упркос великом броју античких аутора који су писали о том предмету. Поред Томаса Хобса, Дејвида Хјума, Пјера Бејла, Спинозе, Шафтсберија, Имануела Канта, Јакоба Баумгартена, Кристијана Волфа, Сулцера, Рајмариуса и Јерусалема, Јохан Август Еберхард је у свом уџбенику цитирао и позивао се свега на још три имена из антике – Цицерона, Плутарха и Ксенофана. Овакав приступ је био могућ захваљујући чињеници да се натурална теологија студирала као предмет на философском, а не на теолошком факултету.

Када се таксативно наведу имена аутора о чијим је ставовима у погледу природне религије и натуралне теологије Еберхард на својим предавањима расправљао, његов уџбеник се доима као кратак преглед најважнијих идеја о том проблему од антике до средине 18. века. Имајући у виду овакаву Еберхардову методологију експликације сопствених ставова цитатима и ставовима из литературе, а

⁴⁷³ James Brent, “Natural Theology“, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Saint Louis Univeristy, <http://www.iep.utm.edu/theo-nat/> 15. 1. 2016.

⁴⁷⁴ Peter Hanns Reill, Ellen Judy Wilson, *Encyclopedia of Enlightenment*, Book Builders Incorporated, 1996, 300-301.

⁴⁷⁵ James Brent, наведено дело.

што је у погледу педагошког приступа био случај не само у оквиру предмета натуралне теологије него и других предмета које је предавао, сасвим је јасно да се Обрадовићева рецепција Еберхарда не сме ограничити искључиво на Еберхардова дела, него се мора рачунати и са низом других имена. Ово је утолико вероватније, јер је Еберхард готово после сваког поглавља наводио списак литературе на коју се ослањао у датој лекцији, тако да се може претпоставити да је Обрадовић, чувши нешто на предавањима, могао изворе на основу података у уџбенику касније и сам потражити у некој од библиотека. С обзиром на претходно образовање које је стекао на грчким острвима, у Смирни, Модри и Братислави, неки од тих извора, а поготово антички, могли су Обрадовићу већ бити познати, те је на предавањима код Еберхарда само утврдио градиво. У Обрадовићевом случају се, дакле, Еберхард може посматрати као нека врста посредника и катализатора просветитељских идеја. Ако се основни извор посматра као први степен значења, Еберхардова интерпретација као други, а Обрадовићева рецепција као трећи, може се закључити да су у процесу Обрадовићевог „културног превођења“ идеје доживеле вишеструку деконтекстуализацију и реконтекстуализацију, како би се прилагодиле његовим читаоцима.

Натурална теологија се у одговорима на питања о Богу не руководи, дакле, светим списима као изворима, него пре свега доказима који се могу извући на основу способности и врлина доступних свим људима попут разума, осећања, науке и историје. У том смислу досезање истине о Богу путем здравог разума и неговања врлине на принципима етике постала је универзална вредност за коју се залагао у свом опусу и Обрадовић, а коју је најавио још у *Писму Харалампију*, истичући да се Бог отелотворује у ономе што је заједничко свим људима, те да он зато више неће гледати ко је којег закона и вере нити се на то у овом просвећеном веку више гледа. У том контексту натурална теологија је послужила као основ религијској толеранцији.

„Теологија и натурална теологија се разликују према ономе *шта* испитују и *на који начин* испитују. Оно што теологија испитује је оно како се Бог открио у свом бивству. Оно што натурална теологија испитује јесте оно што *људска интелигенција* може да појми о Богу без ослањања на истине изван разумског поимања [...] теологија узима Божије откровење као датост [док] натурална теологија открива, потврђује и организује истине природног разума о Богу. [...] Отуда натурална теологија не претпоставља веру, док је теологија, са друге стране, без вере немогућа.“⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ James Brent, наведено дело.

У првој реченици уџбеника Еберхард дефинише натуралну теологију као „науку о правилима о стварању најсавршеније спознаје бога и његових манифестација људским умом.“⁴⁷⁷ Приводећи крају уџбеник, закључује да је у натуралној теологији могућа „научна спознаја божанског бића и особина помоћу ума [...] а стварну религијску спознају остварује свако према степену употребе свог ума и разума.“⁴⁷⁸ У расправи о сујеверју у оквиру најважнијег поглавља за Обрадовићеву рецепцију натуралне теологије, Еберхард закључује да „религија не може постати савршенија без употребе разума.“⁴⁷⁹ Такође додаје да нас „историја учи да су у временима незнања занесењаштво и сујеверје у најужем значењу, некада истовремено а некада на смену извори погрешне религије“⁴⁸⁰, а да су управо те различите религијске праксе поводи и узроци многих ратова и сукоба упркос чињеници да се све религије односе према Једном и Истом божанском.

Еберхард у „Предговору“ објашњава да је предавања из натуралне теологије морао одвојити од предавања о натуралној теологији која је иначе држао у оквиру метафизике, јер богатство садржаја метафизике, са једне стране, и кратко време предавања, са друге, нису дозвољавали да се сви важни аспекти обраде. Поред тога и чињеница да се натурална теологија као посебан систем осамосталила у односу на основне метафизичке појмове из којих је проистекла, такође је допринела писању прегледа историјског развоја ове науке као самосталног уџбеника. Уколико се уџбеник из натуралне теологије упореди са *Метафизиком* Александра Готлиба Баумгартена, коју је Еберхард користио као уџбеник за своја предавања из метафизике, могуће је уочити те додирне тачке.

Уџбеник *Vorbereitung zur natürlichen Theologie (Припрема за натуралну теологију)* отвара увод у којем су у седам сажетих поглавља објашњени основни појмови попут натуралне теологије, разлике између теологије и религије, истина, заблуда и тешкоћа о спознаји Бога, као и користи и важности од тог искуства. Након тога се у 67 кратких поглавља груписаних у две целине и три дела представљају различити погледи на конкретне проблеме натуралне теологије. У првој целини, која носи наслов „О образовању појма о Богу“ у првом делу се у 34 поглавља расправља о инхерентним појмовима о Богу и могућностима најсавршенијег бића, као и о

⁴⁷⁷ Johann August Eberhard, *Vorbereitung der natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Halle, 1781, 4.

⁴⁷⁸ Johann August Eberhard, наведено дело, §72.

⁴⁷⁹ Johann August Eberhard, наведено дело, §63.

⁴⁸⁰ Johann August Eberhard, наведено дело, §63.

спољашњим манифестацијама. У другом делу се у десет поглавља представљају заблуде које стоје насупрот правој религији, а главна расправа је о атеизму. Затим се у трећем делу у четири поглавља расправља о многобоштву/паганству и у четвртом делу у петнаест поглавља о сујеверју. Прву целину затвара кратко поглавље у којем се резимира историја природне религије. У другој целини која се састоји од свега два поглавља укратко се говори о могућности посредовања религијског знања и о облицима разумског посредовања.

Имајући на уму целину Обрадовићевог опуса, а посебно дела која чине лајпцишки опус, може се закључити да су ова Еберхардова предавања најјаче одјекнула у оном сегменту који се односи на спољашње манифестације спознаје божанског односно на практиковање религије. У контексту поглавља о културном трансферу и културном превођењу објашњено је да је Обрадовић за деконтекстуализацију бирао само оне садржаје који су могли резонирати на фону степена писмености и образованости његовог народа и да је у процесу реконтекстуализације врло вешто преводио и прилагођавао оригиналне садржаје свом матерњем језику и хоризонту разумевања својих сународника. Отуда Обрадовић само узгредно на неколико места у *Совјетима здраваго разума*, говорећи о љубави, врлини или злоби рецепира теоријске постулате о Богу, представљене у уџбенику из натуралне теологије и *Метафизике*, док је фокус његове рецепције усмерен ка ономе што је именовао за кључни предмет своје критике – сујеверје. Поред тог „директног“ превода, Обрадовић је Еберхардове ставове из уџбеника натуралне теологије, пре свега оне који се односе на питања религијске толеранције, инкорпорирао без навођења извора и у своја друга два дела – *Писмо Харалампиију* и *Живот и прикљученија*.

2.2. О религијским праксама као „изворима“ сујеверја

На примеру лекције о сујеверју⁴⁸¹ може се реконструисати методологија Еберхардових предавања и Обрадовићеве рецепције истих. При дефиницији појма и

⁴⁸¹ Приликом проблематизације односа просветитељства према сујеверју у контексту ове дисертације потребно је разликовати два нивоа. Са једне стране, сујеверје се посматра најшире схваћено и на тај начин стоји у вези са Обрадовићевим критичким освртима према различитим веровањима и обичајима који имају порекло у народној традицији. Такође, однос према сујеверју код појединих античких аутора, попут Плутарха, Лукреција, Цицерона, Теофраста (*deisdaimonia*) – чест је предмет рецепције у 18. веку. Са друге стране, сујеверјем су се у текстовима програмског карактера 18. века, посебно на немачком језику, често сматрале оне радње и уверења која су била противна основама ортодоксног хришћанства (ортодоксног схваћеног у контексту протестантизма). Отуда треба разграничити веровања у „невероватна чуда, бића и радње“ попут бајања, вампира, вила, змајева и сл. и религијска, чуда како се у тим

врста сујеверја Еберхард се позива у коментарима на градиво о којем је већ предавао, што је значило да су студенти морали у континуитету пратити његова излагања како би разумели материју. Тако, на пример, у поглављу 58 у оквиру прецизирања појма *зablудe*, Еберхард уводи у загради напомену о поглављу 53, где је било речи о *божанској савршености* у контексту расправе о *паганству*. При томе је и у оквиру тог 53 поглавља присутна још једна референца на раније поглавље број 13, у којем је било речи о ближе одређењу појма *бесконачности*.⁴⁸² У претходном поглављу 57, које носи наслов „Објашњење и врсте сујеверја“, које је уједно и прво поглавље те лекције, када упућује студенте у значење појма *сујеверје*, супротстављајући томе суштинску спознају Бога, Еберхард уводи напомену у загради којом упућује на поглавља 10 и 11 у којима је говорио о појму *божијег реалитета*. Објашњавајући даље да је сујеверје једна врста порицања Бога, Еберхард у загради код тог појма уводи напомену која упућује на поглавље 43 „О главним заблудама у религији“ и поглавље 51 „Разлози за порицање Бога“⁴⁸³. Овде је посебно занимљиво што Еберхард као илустративни пример наводи римску античку лектуру.

С обзиром на чињеницу да Еберхард не наводи цитат него само референцу и то као скраћеницу: „Lucret. de Nat. rer. L. I. v. 64“, може се претпоставити да се тај коментар односи на Лукрецијеву дидактичку поему *De rerum natura* и да је у предавању Еберхард заиста и цитирао те стихове из прве књиге, који гласе: „По земљи кад се људски живот стидно/ угибао на очиглед, понижен/ теретом вере која с неба главу/ помаљаше, претећи човечанству/ ужасним ликом – човек из Хеладе усудио се

изворима, на пример, посматра религија откровења. Више у: Martin Pott, *Aufklärung und Aberglaube. Studien zur deutschen Literatur*, Bd. 119, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1992, 454.

⁴⁸² Johann August Eberhard, наведено дело, §58: „**Genauere Bestimmung des Begriffes. Irrthum in Ansehung der sittlichen Vollkommenheiten Gottes.** Der allgemeine Grund des **religiösen** und physischen Aberglaubens sind die Irrthümer, die der richtigen Erkenntniss der Eigenschaften Gottes entgegen stehen. Da nun die Erkenntniss einiger Eigenschaften Gottes ein näherer Grund unserer Handlungen und Urtheile über die Begebenheiten der Welt ist, die Erkenntniss anderer aber ein entfernterer (53. Anmerk. 1.): so gehören Irrthümer, die der richtigen Erkenntniss jener entgegen stehen, mehr zum Aberglauben, als die der richtigen Erkenntniss dieser entgegen stehen. Da ferner die **moralischen** und **thätigen** Eigenschaften Gottes, nach unserer Erkenntnissart, die näheren Gründe unserer Handlungen und der Wirkungen Gottes in der Welt sind (53. Anmerk. 1.): so gehören auch **die Irrthümer, die der richtigen Erkenntniss der sittlichen Vollkommenheiten Gottes entgegen stehen, im eigentlichen Verstande zum Aberglauben.**“ Johann August Eberhard, наведено дело, §53.1: „Diese Benennungen der göttlichen Vollkommenheiten, die nur Hülfsmittel und Vorstellungsarten für den eingeschränkten Verstand des Menschen sind, beruhen auf den **Hauptbegriffen** von Gott (13.) woraus sie hergeleitet werden.“

⁴⁸³ Johann August Eberhard, наведено дело, §57: „Da es eine wahre Erkenntniss Gottes giebt (10.11.): so kann nur derjenige, der alle Erkenntniss Gottes für falsch hält, oder der Gottesleugner (43.) alle Religion Aberglauben nennen, und also Religion und Aberglauben für gleichbedeutend halten. *Lucret. de Nat. Rer. L. I. v. 64.* zu welcher Verwirrung der Begriffe die schlechte Beschaffenheit der öffentlichen Religion viel beitragen kann, und, der Geschichte zu Folge, auch oft viel beigetragen hat (51. Anmerk. 2.).“

први, очи смртне да дигне к њој и стане јој насупрот.”⁴⁸⁴ Тај човек из Хеладе је, како у коментарима преводиоца стоји, Епикур, а ова Лукрецијева поема је „једино дело које тумачи потпуно атомистичку теорију Епикура.”⁴⁸⁵ Том материјалистичком философијом, заснованом између осталог и на Епикуровој философији, почиње „развитак критичке свести европског човека, која уједно представља еманципацију Европе од Оријента. Док је још митос и политеистичка религија грчка повезивла Европу с блиским Истоком, почетак европске филозофске свијести, први материјалистички поглед на свијет, значи прекид те везе“, јер „критичком свијешћу људском руши се свијет митоса, свијет бајки и чуда, свијет страха пред непознатим. [...] Отворити врата природних тајни, критички прићи појавама свијета и живота – значи ослободити се незнања и страха, вјере и подређености непознатим тајним силама.”⁴⁸⁶

На начин на који је касније просветитељство третирао *природу као трезор свих знања*, и Лукреције је третирао Епикуров философски систем као „отворена врата природе“ кроз која се „открива свијет и људски живот у њему.”⁴⁸⁷ Разлог због којег Еберхард упућује на ово Лукрецијево дело у контексту лекције о сујеверју крије се неколико стихова ниже, где песник оштро оптужује веру да је из ње, а не из научног мишљења, происходило доста сагрешења: „Од једног стрепим: да не помислиш/ у мрску науку, на пут злочинства/ да крећеш. Дела злочина и мрска/ баш вера сама је рађала често.”⁴⁸⁸ Кључну улогу при томе и највећу одговорност имали су свештеници који су својим бајковитим проповедима наводили народ на страх и живот у сујеверју: „И ти ћеш можда једном сам, побеђен/ ужаса пуном причом свештеника,/ пожелети да отпаднеш од мене./ Колике снове они стварају,/ што могу ток преврнут животни,/ помутити страхом срећу нашу сву!/ И с правом. Кад би невољам крај/ видели људи, могли би насупрот/ верам стат и претњи свештеника.”⁴⁸⁹ Овај став који је Лукреције још у 1. веку п. н. изнео о уједињавању свих људи без обзира на веру и о супротстављању религијским разликама које се огледају у различитим религијским

⁴⁸⁴ Лукреције, *О природи ствари*, препевала Аница Савић Ребац, Просвета, Београд, 1951, 7-8. Titi Lucreti Carii, *De Rerum Natura, Liber Primus*, v. 62-67: “Humana ante oculos foede cum vita iaceret/ 63 in terries oppressa gravi sub religion/ 64 quae caput a caeli regionibus ostenebat/ 65 horribili super aspectu mortalibus instans, / 66 primum Graius homo mortalis tollere contra/ 67est oculos ausus primusque obsistere contra”.

⁴⁸⁵ Lucano de Krešenco, *Istorija grčke filozofije – od Sokrata nadalje*, Svetovi, Novi Sad, 1993, 149.

⁴⁸⁶ Vladimir Filipović, „Lukrecijev materijalistički životni nazor“, u: Tit Lukrecije Kar, *O природи*, preveo Marko Tereš, Matica hrvatska, Zagreb, 1952, 16-17.

⁴⁸⁷ Vladimir Filipović, наведено дело, 26.

⁴⁸⁸ Лукреције, *О природи ствари*, 8.

⁴⁸⁹ Лукреције, *О природи ствари*, 9.

праксама које проповедају свештеници, у 18. веку је актуализован код Еберхарда кроз принципе натуралне теологије.

Фасцинантно је колико детаља за реконструкцију предавања може да понуди само један кратак пасус из Еберхардовог уџбеника *Припрема за натуралну теологију*. На основу тих ситних коментара и фуснота у уџбенику реконструише се цео ток одређеног предавања у којем је Еберхард сажето понављао претходно испредаване лекције у вези са појмовима релевантним и за нову тему. Примењујући у пракси латинску максиму *Repetitio est mater studiorum et memoriae*, честу у схоластичком систему образовања, који је доминирао пре просветитељства, Еберхард као да је хтео бити сигуран да су студенти добро савладали комплексно и често неразумљиво градиво. Са једне стране, принципом понављања привилегованим у схоластици, а са друге, просветитељским инсистирањем на критичком расуђивању и анализи свега прочитаног, Еберхард је стекао углед и репутацију популарног и одличног професора, који је студентима, како пише Обрадовићев колега Швајцарац, „неразумљиве ствари знао јасним да учини“. Еберхард је теоријске спекулације поједностављивао и приближавао примерима из живота, као и илустративним цитатима углавном из антике или савремене литературе. Тако се на крају овог кратког поглавља о сујеверју налази списак литературе који чине четири јединице – Плутархови списи о моралу у немачком и француском преводу, дисертација Антонија ван Далеа о идолатрији и сујеверју (*Antonii Van Dale Dissertationes de Origine ac Progressu Idololatriae et Superstitionum: de vera et falsa Prophetia uti et de Divinationibus Idololatricis Judaeorum*, 1696) и дела *Тезе о атеизму и сујеверју* (I. Fr. Budde, *Theses de Atheismo et superstition*, 1716) Јохана Фридриха Будае.

Различита „оспољавања“ религија кроз различите религијске праксе видео је и Еберхард као извор сталних сукоба међу различитим вероисповестима и народима и у томе препознао исходиште различитих врста сујеверја. У поглављу 59 Еберхард објашњава да Бога треба разумети као савршену мудрост и врлину и да о Богу не треба размишљати као о материји којој се придају одређене моћи. Уколико се крене путем спознаје Бога преко материјалног, а који је врло мањкав, није се чудити да из неизвежбаних и неразвијених умова проистекну многа сујеверја⁴⁹⁰. Тада се одређене природне појаве попут поплава, грмљавине, олуја и сл. тумаче као манифестације

⁴⁹⁰ Johann August Eberhard, наведено дело, §59.

божије воље, а не принципима науке.⁴⁹¹ Зато је онај који „природне догађаје у свету објашњава посредством непосредног дејства Бога или најзад моћнијег нарочитог злог духа сујеверан и грешни.“⁴⁹² У том контексту је Обрадовићев аутобиографски опис преживљене буре на Црном мору и његов дијалог са пољским прелатом егземпларна илустрација овог Еберхардовога става.

Као општи извор сујеверја Еберхард наводи погрешно образовање и додаје да „религијска сујеверја, као и све заблуде, настају из непознавања правих основа истине“, те да се управо због тога „религија не може без употребе разума усавршити.“⁴⁹³ Он, дакле, у свом уџбенику из 1781. године теоријски образлаже тему коју ће годину дана касније развити у роману *Аминтор*, и то пре свега у Филаретиним писмима поводом значаја васпитања и образовања за правилан религијски развој. Обрадовићева антологијска сентенца да „млада је душа подобна меком воску: у какав га калуп метнеш и салијеш, онаки образ од њега направиш“⁴⁹⁴, а коју је на различите начине структурно развијао и варирао у свом опусу, у најкраћем сажима овај Еберхардов став у којем резонира опште *просветитељско начело о важности образовања*. Према Еберхардовом мишљењу се даље као најгори сценарио сујеверја показује „заблуда која је прешла у навiku и од које се душа не може одједном ослободити.“⁴⁹⁵ Управо то је Обрадовић кроз оштру критику обреда и обичаја у есејима *Совјети здраваго разума*, али и кроз полемику са митрополитом Вићентијем Јовановићем Видаком у аутобиографији посредовао свом народу.

Као и у осталим поглављима, третирајући пре свега уџбеник из натуралне теологије као преглед теорија о том питању, низ својих теоријских разматрања и у делу о сујеверју, Еберхард поентира позивајући се на ауторе попут Плутарха (περί Δεισιδαιμονίας у немачком преводу: *Auserlesene moralische Werke von Plutarch*, 1773), затим Дејвида Хјума (*Dialogues on natural Religion*, 1779), Пјера Бејла, и Лајбница, при чему код неких аутора наводи конкретна дела, док код других даје само опште упутнице на њихову философију.

⁴⁹¹ Johann August Eberhard, наведено дело, §60. Идентичан став о односу религије и науке постоји и у *Физици* (1801-1803) Атанасија Стојковића и у научном спису *Астрологическое описание ѿ кометахъ и свойствъ тѣхже Јована Рајића* (1769). Више о сујеверном односно просвећеном односу према појавама на небу у том контексту у: Dragana Grbić: „A Comet and the Balloon – The Matter of Enlightenment Matters”, у: Frauke Berndt, Daniel Fulda (Hg.), *Die Sachen der Aufklärung*, Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 34, Meiner-Verlag, Hamburg, 2012, 498-504.

⁴⁹² Johann August Eberhard, наведено дело, §61.

⁴⁹³ Johann August Eberhard, наведено дело, §63 „Die Religion kann daher nicht ohne den Gebrauch der Vernunft vollkommner werden.“

⁴⁹⁴ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 36.

⁴⁹⁵ Johann August Eberhard, наведено дело, §64.

У Обрадовићевом лајпцишком опусу су ретка теоретисања и философске спекулације о одређеним појмовима. Он је више заинтересован да својој публици пружи примере одређених религијских пракси из које читаоци могу извући конкретне поуке. Тачније, он им не оставља простора да сами изведу закључак, него их експлицитно поучава и тумачи како треба разумети нешто што је претходно написао. У том контексту је занимљиво пратити лингвистичке интервенције у његовим преиначавањима *потенцијала* из оригиналног текста у *императив* у његовом преводу, што је посебно дошло до изражаја у преводу Цоликоферове проповеди. Конкретно и практично манифестовање религије Обрадовић види у етици и поштовању моралних закона, а који су опет, како Еберхард наводи у закључку поглавља о сујевељу, једна врста оспољавања божијег савршенства. Еберхард дословце дефинише божију „светост као његову моралну савршеност“, а која се затим „у ширем значењу протеже на све његове особине, те се и његов Ум, Воља и Сила морају именовати светим.“⁴⁹⁶

Однос морала и религије Еберхард је подробно обрадио у свом другом уџбенику *Sittenlehre der Vernunft*, а синтезу ове важне теме и оба уџбеника је понудио у роману *Аминтор* у занимљивој фузији два лика – Сократа и Христа, која је као узор поставио пред Аминтора. У уџбенику из натуралне теологије Еберхард је цитирао Сократа и то преко Ксенофановог дела *Спомени о Сократу* у контексту теоријске расправе о физичкој теологији тј. о расправи о спознаји Бога из природе. Еберхард се ту конкретно позива на „Sokrates in Xenophons Mem. Socrat. L. IV. cap. 3.“⁴⁹⁷ Сигурно не случајно, ово Ксенофаново дело су користиле и Еберхардове колеге са Универзитета у Лајпцигу као допунску литературу за предавања која су држали управо према уџбенику *Sittenlehre der Vernunft*, а која је и Обрадовић, као наставак образовања у Халеу, у Лајпцигу слушао.

На основу описаних основних постулата натуралне теологије и начина како је она пре свега утицала на етику као својеврсни „практични аспект“ религије, али и на разум као философску платформу заједничку свим религијама, може се извести закључак да је Обрадовић то и био – неолог.

2.3. Неологија

У вези са једном одређеном фазом развоја протестантске теологије у епохи просветитељства у 20. веку се у литератури усталио термин неологија да одреди оне

⁴⁹⁶ Johann August Eberhard, наведено дело, §71.

⁴⁹⁷ Johann August Eberhard, наведено дело, §30.

интелектуалце у 18. веку који су настојали да „истину хришћанства за своје време изнова формулишу.“⁴⁹⁸ Неологија се отуда може разумети и као рецепција просветитељства у теолошким оквирима на немачком говорном подручју у другој половини 18. века. Као термин се употребљавао за именовање зрелог облика просветитељства⁴⁹⁹, које је као такво допринело стављању акцента на етички приступ хришћанству, који је кроз рад сваког појединца на сопственој моралности и вери требало да поведе пут (само)усавршавања. У том смислу је неологија била „антрополошки фундирана“ јер је „јачала индивидуалну религиозност“ и то пре свега кроз „морално и религиозно (само)искуство“⁵⁰⁰ субјекта.

У сфери антропоцентризма у смислу осећаја појачане индивидуалности, стављање акцента на етику и инсистирање неологије на врлини, моралности и одговорности појединца, имало је пре свега регулаторну улогу. Етика је била контролор и спречавала је да антропоцентрични обрт одведе храброг човека, спремног да употреби свој просвећени ум, предалеко. Тиме се неологија као специфичан религијски израз просветитељске епохе уклопила у онај комплекс антрополошких рефлексија које су после коперниканског обрта доминантно обележиле нововековну литературу, настојећи да прецизирају „однос између човека као божијег створења и човека као божијег бића. Као божији створ, човек је имао бесмртну душу, док је као искуствено природно биће био сматран и подложен променама. Одређивање човекове вредности увелико је овисило о томе како је сама природа била вреднована, сад кад се на њу више није гледало првенствено као на Божије дело.“⁵⁰¹

Колико је неологија као теолошки одговор просветитељству заправо била оријентисана ка философији рационализма, најбоље показује следећа дефиниција. „Основно обележје неологије је била наглашена индивидуална религиозност и религијско *пунолетство* појединца [...] а преко морализације хришћанства [...] и бављења педагогијом, неологија је унапређивала, заједно са својом савршеном проповеди као медијем посредовања верских истина, зависност образованог грађанства

⁴⁹⁸ Више о појму и појави неологије у: Phöbe Annabel Häcker, „Neologie als neue Rede. Der populartheologische Diskurs“, у: Phöbe Annabel Häcker, *Geistliche Gestalten-Gestaltete Geistliche. Zur literarischen Funktionalisierung einer religiösen Sprechposition im Kontext der Neologie*, Verlag Königshausen & Neuman GmbH Würzburg, 2009, 25-44, 27.

⁴⁹⁹ Martin Schmidt, „Aufklärung II“, у: *TRE: Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 4. 600-601.

⁵⁰⁰ Phöbe Annabel Häcker, наведено дело, 31.

⁵⁰¹ Richard van Dülmen, *Otkriće individuuma 1500.-1800.*, превод Sanja Lazanin, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb, 2005, 52.

од цркве и деловала успешно против отуђивања народа од цркве.⁵⁰² У овом опису неологије Гиза Бауер је употребила термин „пунолетство“ како би описала одношење проповедника неолога према својој пастви. Неологија је крајем 18. века у оквирима цркве третирала вернике управо на начин на који је у оквирима философије Имануел Кант у *Одговору на питање: Шта значи просвећеност?* описао просвећену индивидуу.

Међутим, „неологију треба разумети више у духу грчких речи из којих њен назив потиче – νεο-λογεῖν тј. *нови говор*, него неко *ново учење*“, јер је „неологија донела нову форму говора о религији.“⁵⁰³ Отуда се религиозни и просветитељско-теолошки дискурс неологије може видети као својеврсни „популарни теолошки дискурс“ у 18. веку, чиме се „неологија чвршће доводи у везу са популарним просветитељством“, те се по аналогiji наспрам „термина популарна философија може поставити термин популарна теологија.“⁵⁰⁴ Заједничко за ове две дисциплине – теологију и философију је неговање етичких принципа и тенденција ка демократизацији знања.

Негујући антропоцентрични приступ који појединца види као средиште религијске праксе, неологија је постигла управо супротно од онога од чега су мање-више све цркве стрепеле као од последице ширења просветитељства и умножавања просвећених и самосвесних индивидуа. Схвативши да је просветитељство у првом реду допринело развоју индивидуалности, неологија је прихватила то као резултат, а интегрисањем тих философских домета у теолошке оквире успела је да поврати ауторитет цркве и приволи просвећене индивидуе да остану уз цркву. Једно од кључних особености неологије јесте да се у том периоду „променио однос између индивидуа и цркве“, а „обележјима неологије се именује најчешће нова форма религијске праксе, као што је редуковање догматике у корист практичног вероучења, критика наследног греха, предестинације [...] али пре свега јасно повезивање религије и морала, што је могло бити последица или наставак јачег оријентисања на практично.“⁵⁰⁵

Неологија се, дакле, „састојала од просвећене побожности и праксе руковођене критичко-историјским методом интерпретације светих списа, [а] неолози су кренули да

⁵⁰² Gisa Bauer, „Die Aufklärung und ihre Theologien – die Theologie und ihre Aufklärungen“, in: Christian Schmelzer, Sebastian Schar (Hg.), *Gedanke ohne Empfindung ist selten Wirksam. Georg Joachim Zollikofer, Prediger der Spätaufklärung*, Meine Verlag, Leipzig/ Magdeburg, 2009, 37-38. Истакла Д. Г.

⁵⁰³ Phöbe Annabel Häcker, наведено дело, 42.

⁵⁰⁴ Phöbe Annabel Häcker, наведено дело, 43.

⁵⁰⁵ Phöbe Annabel Häcker, наведено дело, 29-30.

креирају просвећену побожност пропорционално већој независности индивидуалног него што је Волfoва философија [...] предочила.⁵⁰⁶ Однос неологије према Волфу је важно подробније представити због бројних тврдњи у литератури да је Обрадовић био волfoвац, иако је заправо био неолог. Иако се Кристијан Волф сматра популаризатором „раног просветитељског рационалистичког тренда венчања науке и схоластике“⁵⁰⁷ и иако је настојао да у својим философским трактатима систематизује Декартову и Лајбницову философију и покуша да пронађе еквиваленте у немачком језику за све њихове философске термине, чиме је „учинио ново математичко размишљање широко доступним на целом немачком говорном подручју централне Европе“⁵⁰⁸, неолози су чак и његов систем сматрали комплексним и креирали сасвим нови однос према Волфу и Волfoвој философији. Они су прихватили неке од његових кључних идеја али нису усвојили његов (математички) метод на којем је заправо почивала суштина целог његовог философског система. Изостављањем комплексних механизма теоретисања, силогизама и доказивања организованог према математичким принципима расуђивања, са једне стране, а са друге, поједностављивањем материје до крајњих граница и својим јасним излагањима, стекли су неолози велики углед код шире публике и достигли статус готово популарног просветитељства. Отуда су се неолози у контексту историје теологије често одређивали као „прелазна теологија између волфијанизма и рационализма.“⁵⁰⁹

Имајући на уму комплетан Обрадовићев опус, могуће је закључити да је он мислећи стално на публику за коју пише, приликом лингвистичког и културног превођења настојао да изостави све оно што би отежало разумевање и настојао да поједностављено представи комплексне садржаје, како би их разумели сви. Дакле, поступао је као што су поступали и неолози попут Еберхарда и Цоликофера, а није развијао опширне теоријске апарате, преносио методологију и философске системе попут Кристијана Волфа или Имануела Канта.

У Обрадовићевом случају посредник Волфових идеја је могао бити и Александар Готлиб Баумгартен (1714-1762) чију је *Метафизику* Јохан Август Еберхард користио као уџбеник за своја предавања. Александар Готлиб Баумгартен је организовао кружок који се бавио проучавањем Волfoве философије и који се састајао

⁵⁰⁶ David Sorkin, David Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestant, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2008, 159.

⁵⁰⁷ David Sorkin, наведено дело, 124.

⁵⁰⁸ David Sorkin, наведено дело, 125.

⁵⁰⁹ Phöbe Annabel Häcker, наведено дело, 35.

у кући његовог старијег брата и професора теологије на Универзитету у Халеу – Сигмунда Јакоба Баумгартена, док је он сам понео титулу „најкомпетентнијег и за дуже време вероватно јединог философски важног наследника Волфове философије.“⁵¹⁰

У предговору *Припреме за натуралну теологију* Еберхард је образложио због чега је потребно да напише нови уџбеник који ће се бавити само том темом, упркос чињеници да се цело четврто поглавље Баумгартенове *Метафизике* именовано „Die natürliche Gottesgelahrtheit“ (Природна теологија), такође бави овим предметом. Разлика највише долази до изражаја у другој целини Еберхардовога уџбеника, где је он као засебне теме другог и трећег дела издвојио – атеизам, паганство и сујеверје о којима у *Метафизици* није било речи. Та поглавља је као конкретне проблеме и примере погрешне религијске праксе интензивно реципирао Обрадовић. Поред Обрадовићевог „дијалога“ са Еберхардовим поглављем о сујеверју о којем је претходно било речи, кратак коментар у једном од наравоученија уз *Басне* упућује на Обрадовићеву упознатост са Волфовом судбином на Универзитету у Халеу, која је била и имплицитна тема Еберхардовога поглавља о атеизму и паганству у уџбенику из натуралне теологије, али и експлицитна у његовом двотомном делу *Нова апологија Сократа*.

У неколико поглавља уџбеника из натуралне теологије Еберхард је у два кратка пасуса сажео комплексно питање о којем је претходно опширно расправљао у два тома *Нове апологије Сократа*. У 55. поглављу, које носи наслов „Многобоштво. Паганство“ (Vielgötterei. Heidentum) скренуо је пажњу да се у савременој литератури често терминолошком појму које се односи на религијски поглед на свет уопштава и поистовећује са народносним одређењем. „Заблуда у спознаји Бога која се тиче његовог јединства је многобоштво. Ова заблуда се сматра општом, изузев Јевреја, јавне религије нација старог света, према Лутеровом преводу *Библије* се називају пагани [...] реч паган је као реч варвар [...] и истовремено је значила народ.“⁵¹¹

Тај поглед из перспективе узвишене и доминантне културе центра Европе која све оно што је различито у односу на себе, а пре свега у вези са другачијим религијским пољем на свет, одређује као варварско, покушао је да измени Кристијан Волф у свом чувеном предавању након којег је био прогнан из Халеа. Његова теза је била да и пагани могу заслужити место у царству небеском и бити блажени, уколико

⁵¹⁰ David Sorkin, наведено дело, 125-126.

⁵¹¹ Johann August Eberhard, наведено дело, §55.

своје животе испуне врлином, односно уколико се придржавају етичких начела као и било који други верници. Тенденцију истицања разлике између *себе* и *других*, који су другачији од нас управо због тога јер имају другачије поимање Бога, покушала је да ублажи натурална теологија тиме што је у први план истицала не разлике међу религијама, него напротив концентрисала се на оно што је свим религијама заједничко – а то је морал и досезање Бога искључиво путем (само)усавршавања и животом испуњеним врлином. У свом другом уџбенику *Sittenlehre der Vernunft* као књигом о моралу, Еберхард је настојао да етичким и психолошким универзалним принципима прецизира ту идеју и решење понуђено у уџбенику из натуралне теологије.

Неологију не треба посматрати као институционализовани приступ који је имао своју школу или свог утемељитеља и главног репрезента, као што је то, на пример, био случај са пијетизмом, него је пре треба разумети као теолошки правац који је поникао у духу времена и интелектуалним струјањима која су се распростирала из појединих универзитетских центара у првом реду из Халеа, Гетингена и Берлина, било преко свештених лица било преко универзитетских професора.⁵¹² У прилог распрострањању неологије, као једне верзије религијског просветитељства, ишла је и чињеница да је у другој половини 18. века добила и државну подршку од Пруске.⁵¹³ „Неолози су били запошљавани у државној канцеларији, што им је омогућило да контролишу финансијску подршку и добијање пословних позиција, са циљем да узурпирају државну подршку пијетизму као и њихову религијску праксу.“⁵¹⁴ Фридрих Велики се определио за овакву политичку инструментализацију религије после Седмогодишњег рата јер је „схватио да религија може играти кључну улогу при његовим напорима да трансформише државу у хомогенију политичку и административну целину. Стога је настојао да интегрише религију у државни механизам, те је после 1763. године религијско просветитељство као умерена религијска доктрина служила апсолутистичке реформе одгоре.“⁵¹⁵

Један од неолога „запослених“ од стране Фридриха Великог био је управо и Јохан Август Еберхард. Он је по преласку из Халберштата у Берлин наставио да ради као домаћи учитељ у породици господина Хорста који га је увео у берлинско друштво, да би затим уз подршку Фридриха Великог добио веома важно место проповедника у Шарлотенбургу. Као што је Бауерова истакла, неолози су посебно неговали проповед

⁵¹² Walter Sparr, „Neologie“, u: EKL, Bd. 3, Göttingen, 1992, 662-663.

⁵¹³ David Sorkin, наведено дело, 158.

⁵¹⁴ David Sorkin, наведено дело, 161.

⁵¹⁵ David Sorkin, наведено дело, 161.

као утицајан педагошки медиј за посредовање (верских) истина, те је ова Еберхардова позиција у Шарлотенбургу, као и позиција једног другог проповедника, такође неолога по уверењу, који је чак из Швајцарске био позван за проповедника у Реформисаној евангелистичкој цркви у Лајпцигу – Георга Јоакима Цоликофера, имала изузетну тежину. „Неолози су посебно посвећивали своје проповеди, као први/водећи инструмент религијског образовања, просвећивању [а за] неологе се просвећивање односило на човека као целину – на срце подједнако као и на главу, како би се обликовао морални, толерантни и социјално корисни хришћанин.“⁵¹⁶ По преласку на Универзитет у Халеу, Еберхард је постао један од главних репрезентата неологије. Тиме је наставио линију коју је отпочео Сигмунд Јакоб Баумгартен својим преобликовањем пијетистичког концепта, а у чему га је следио и његов брат Александар Готлоб Баумгартен⁵¹⁷. Уколико се има у виду Обрадовићево образовање на Универзитету у Халеу и редовни одласци у цркву у Лајпцигу у којој је проповедао Георг Јоаким Цоликофер, може се закључити да је он био под снажним утицајем неологије.

Демократизација знања путем јасног представљања комплексних тема ослобођених сувишних теоријских спекулација, истицање одговорности појединца у први план кроз индивидуално неговање врлине и поштовање моралних норми, карактеристично је готово за све неологе, а обележило је и опус Доситеја Обрадовића. Покушај да се Бог спозна и разумом насупрот слепом веровању, као основна намера неолога, представљена кроз однос разума и осећања односно главе/ума и срца, окосница је око које све гравитира и код Обрадовића. У прилагођавању религије просветитељству неологија је требало да допринесе разрешењу тог основног конфликта проистеклог из „односа разума и вере, разума и откривења као класичног теолошког разликовања [тако што ће] уједначити напоре између 'главе' и 'срца', а управо тим покушајем посредовања нагиње неологија програмски ближе ка осећајности [сентиментализму].“⁵¹⁸

У погледу културно-историјског развоја неологија је имала значаја пре свега као својеврсни вид „модернизацијског усмерења“ оствареног „посредним и еманципаторским тенденцијама“, а као најважнији домет се може истаћи њен

⁵¹⁶ David Sorkin, наведено дело, 159.

⁵¹⁷ Више у: Walter Sparr, „Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Bude zu Siegmund Jakob Baumgarten“, у: Norbert Hinske (Hg.), *Zentren der Aufklärung, Teil 1 – Halle: Aufklärung und Pietismus*, 1989, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 71-90.

⁵¹⁸ Phöbe Annabel Häcker, наведено дело, 29.

„просветитељски допринос за храброст самопромишљања религијског субјекта.“⁵¹⁹ Изван теолошке литературе ове тенденције се најбоље огледају у неолошком профилу књижевних ликова и литерараних фигура, а главни лик аутобиографије *Живот и прикљученија* свакако спада у тај ред. Такође, у *Писму Харалампију* као манифесту Обрадовићеве просветитељске делатности су прокламовани сви ови ставови који су присутни не само у делима лајпцишког опуса него и Обрадовићевог опуса у целини. Морал као кључна тема која регулише изражен степен индивидуалности и чува појединца од излагања из примерених оквира, јесте тема другог Еберхардовог уџбеника – *Sittenlehre der Vernunft*.

Као заједничку платформу за религијску толеранцију и превазилажење разлика међу народима и вероисповестима Обрадовић је од Еберхарда из уџбеника натуралне теологије преузео 1. универзалне етичке принципе на којима се темељи поштовање и досезање бога, као и 2. борбу против сујеверја као манифестације неаутентичне религијске праксе. Поштовање *моралних закона*, који су у основи свих религија, јесте суштинска *религијска пракса* и једино таквом праксом тј. *самоусавршавањем изнутра* човек може превазићи *спољашње разлике међу религијама*, које се манифестују у разним видовима богослужења и других аспеката религијских пракси и које неретко завршавају у сујверним радњама.

3. Метафизика

Неологија као теолошки правац стоји у непосредној вези са натуралном теологијом као предметом философије и метафизике. Због обимности и комплексности материје и економије предавачког времена, Еберхард је натуралну теологију одвојио од метафизике, чији је она саставни део до тада била и написао за њу уџбеник, као што је образложио у „Предговору“. Метафизику као науку која настоји да досегне оно што је *иза физичког*, предавао је као предмет у саставу философије према уџбенику Александра Готлиба Баумгартена (Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-1762), који је први пут био објављен 1739. године. Тај уџбеник је Баумгартенов студент и биограф – Фридрих Георг Мајер (Georg Friedrich Meier, 1718-1777) превео са латинског на немачки и објавио 1766. године. За тај превод се као за уџбеник из метафизике одлучио Еберхард, јер је то „и даље најсавршенији и још недосегнути узор подробног,

⁵¹⁹ Phöbe Annabel Häcker, наведено дело, 32.

методолошког и прецизног описа појмова.“ Еберхардов избор да се определи баш за овај уџбеник није био никаква реткост. Напротив, био је сасвим уобичајен избор међу професорима философије, јер је Баумгартенова *Метафизика* „без сумње била један од најутицајнијих уџбеника из метафизике у Немачкој у другој половини 18. века [...] На многим немачким универзитетима се метафизика предавала према Баумгартену, између осталог и у Кенигзбергу до средине 1790. године од стране Имануела Канта.“⁵²⁰ *Метафизика* се састојала од четири целине – онтологије, космологије, психологије и натуралне теологије.

Баумгартенову *Метафизику* у Мајеровом преводу је Еберхард допунио коментарима, који су објављени уз основни текст са циљем да појасне или допуне одређене појмове и штампани су ситнијим фонтом како би се разликовали од Баумгартеновог текста. Чињеница да је 1781. године Еберхард објавио своје оригиналне уџбенике из етике и натуралне теологије, а да је натурална теологија била посебно, последње поглавље у оквиру Баумгартенове *Метафизике*, говори у прилог томе да је Еберхард сигурно имао много више материјала који је планирао да унесе у коментаре и фусноте, али га је издавач, како пише у предговору, замолио да коментара буде мање због трошкова штампе. Еберхард је „Предговор“ за то издање завршио 5. јануара 1783. године, а књига је одмах потом била објављена у издавачкој кући Хамерде у Халеу. У контексту истраживања дисертације овај податак упућује на могућност да је Еберхард радио управо на припремању овог уџбеника за штампу док је у зимском семестру 1782/83 Обрадовићу предавао метафизику.

3.1. О обележју и обележеном

Међу малобројним Еберхардовим коментарима у овом контексту је најзанимљивији коментар уз поглавље „О обележјима и обележеном“ (*Von dem Zeichen und dem Bezeichneten*) у првом делу *Метафизике* о онтологији. „Суштина правила једног језика је наука о језику – граматика као и суштина правила која је за све језике заједничка – јесте општа наука о језику, од којих је свака, кад је научно утемељена философија језика.“⁵²¹

⁵²⁰ Dagmar Mirbach, „Baumgartens *Metaphysica* und *Baumgartens* Metaphysik“, у: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*, Übersetzt von G. F. Meier, Anmerkungen von J. A. Eberhard, Schegelmann, Jena, 2004, IX-XXIII, IX.

⁵²¹ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*, Übersetzt von G. F. Meier, Anmerkungen von J. A. Eberhard, 72.

Еберхардова потреба да објашњењем о језику тј. науци о језику прецизира Баумгартенова размишљања о именовању тј. означитељу и именованом, односно означеном у оквиру целине о онтологији као науке о бићу и општим својствима ствари, уклапа се у друга његова размишљања из тог периода. Само месец дана након што је предао у штампу уџбеник из *Метафизике* у којем се налази и ова допуна, Еберхард је у част посете војводе од Виртемберга на Универзитету у Халеу 11. фебруара 1783. одржао предавање које у наслову садржи управо тај термин – *О обележјима просвећености нације*. Поред расправе о појму просвећеност и именовања/означавања једне епохе, појаве, индивидуе просвећеном, Еберхард је централни део свог предавања посветио управо питању језика, које је осветлио из неколико аспеката. У том смислу се у оквиру овог Еберхардовог предавања, које између осталог стоји у основи чувене полемике вођене у *Берлинском месечнику* о просвећености али и у основи *Писма Харалампију*, фузионишу Баумгартенови онтолошки поледи о именовању бића и ствари, али и погледи на природу и улогу (матерњег) језика који су карактерисали дух епохе просветитељства од ране до зреле фазе.

Иако Кантов ривал, Еберхард је у предговору за допуњено издање Баумгартенове *Метафизике*, као један од разлога зашто се и он определио баш за овај уџбеник, навео да ово дело високо цени и користи чак и један истакнути научник попут Имануела Канта који признаје Баумгартена као првог философа аналитичара, чиме је на неки начин одао Канту признање.⁵²²

Настанак *Метафизике* је, како Мајер у биографији Александра Готлиба Баумгартена сведочи⁵²³, занимљив, јер стоји у непосредној вези са Баумгартеновим проучавањем Лајбницевог философије и забрањених предавања Кристијана Волфа, што је у предговору првог издања *Метафизике* из 1739. године Баумгартен навео код

⁵²² Johann August Eberhard, „Vorbericht zur neuen Auflage“, у: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik, Übersetzt von G. F. Meier, Anmerkungen von J. A. Eberhard*, 4-5, 4. Баумгартена је за професора на Универзитету у Франкфурту на Одри именовао Фридрих Вилхелм Први и зато овде Еберхард њега и Канта који је живео и предавао у Кенигзбергу, именује према градовима у којима су деловали. „Ein so scharfsinniger Weltweiser, als Herr Kant, der in der gegenwärtigen Metaphysik, wie er sich ausdrückt, nur lauter analytische Urtheile findet, und noch viele Anforderungen an dieselbe erfüllt haben will, ehe er sich, ihr mit der reinen Mathematik einerley wissenschaftlichen Rang anzuweisen betrautet, erkennt doch in A. G. Baumgarten den ersten philosophischen Analysten. Ich kann hier nicht die Gründe angeben, warum ich überzeugt bin, daß der Königsbergische Weltweise dem Frankfurterischen mehr Verdienst um die Metaphysik zugestehet, als er selbst zu glauben scheint.“

⁵²³ Georg Friedrich Meier, *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben, beschrieben von Georg Friedrich Meier*, Halle, Hammerde, 1763, 16. „Im folgenden Winter [1735/36] las er die Metaphysik. Und weil, das Verbot der Wolfischen Metaphysik, damals noch nicht aufgehoben war; mußte er, seine eigenen Sätze, seinen Zuhörern in die Feder dictiren. Aus diesen Sätzen ist hernach seine Metaphysik entstanden, die er dem Drucke übergab.“

извора за своје дело. Поред Лајбница и Волфа, Баумгартен је у том предговору поменуо још дела *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana et generalibus rerum affectionibus* Георга Бернхарда Бифингерса (Georg Bernhard Bilfingers) из 1725. године и *De harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente illustris Leibnitii commentation hypothetica* Јохана Петера Ројша (Johann Peter Reusch) из 1723. године. Иако у предговору није експлицитно поменуо, проучавоци⁵²⁴ су мишљења да се Баумгартен користио и метафизиком Фридриха Кристијана Баумајстера (Friedrich Christian Baumeister) – *Institutiones metaphysicae* из 1739. године, која је сасвим била заснована на Волфовим делима.

Овај детаљ у вези са Баумајстером је важан јер показује да је Доситеј Обрадовић дошао на Универзитет у Халеу не само лингвистички добро припремљен, него и у погледу предмета које ће студирати. Наиме, студирајући на лицејима у Модри и Братислави, Обрадовић је предавања из метафизике слушао управо на основу овог Баумајстеровог уџбеника⁵²⁵, што сугерише да је он, иако другог матерњег језика, комплексна предавања из метафизике која је Еберхард додатно морао тумачити и објашњавати својим коментарима, могао без потешкоћа пратити.

Будући да је истовремено слушао предавања и из натуралне теологије, естетике и философије, Обрадовићеву рецепцију *Метафизике* није сасвим лако разлучити од његове рецепције ових предмета, а утолико је теже јер су теме обрађене у оквиру последње две целине у овом Баумгартеновом уџбенику – натурална теологија и психологија истовремено предмети Еберхардових самосталних уџбеника из науралне теологије и етике. Као што је Еберхард сам у предговору свог уџбеника из натуралне теологије објаснио, неки аспекти проблема су били осветљени у оквиру четврте целине Баумгартенове *Метафизике* „Die natürliche Gottesgelahrheit“ („Натурална теологија“), а упоредном анализом садржаја из уџбеника *Sittenlehre der Vernunft* и садржаја другог поглавља треће целине „Die Psychologie“ („Психологија“) *Метафизике* уочавају се видне подударности. Отуда ће Обрадовићева рецепција ових тема бити представљена кроз јединствену анализу његовог културног превођења на неколиким примерима у којима се сустичу различити извори. Једино што је овде још важно напоменути јесте да су у складу са већ претходно истицаном чињеницом да Обрадовића не интересује

⁵²⁴ Dagmar Mirbach, наведено дело, XI; Mario Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia, Milano, 1973.

⁵²⁵ Више у: Ристо Ковијанић, наведено дело, 126.

теорија, него знање применљиво у пракси, и овде је најинтензивнију рецепцију имало управо целина о психологији.

Обрадовићево интересовање за психолошке теме заједно са његовим интересовањем за етику уклапа се у антрополошки комплекс философије 18. века и одговара његовом принципу истицања универзалних вредности заједничких свим људима без обзира на религију, матерњи језик и национално опредељење. Иако људи говоре различите језике и верују у различите манифестације божанског, ипак су механизми путем којих се људска душа упознаје са оностраним и механизми путем којих човеков ум и разум учи језике и усваја друга знања, као *урођени* својствени, *исти* и *заједнички* свим људима.

Ова проблематика из *Метафизике* у којој је питање о језику постављено тако да делимично засеца онтолошке, а делимично и гносеолошке аспекте, продубљена је на културно-политичком нивоу у Еберхардовом предавању *О обележјима просвећености једне нације*, које је он одржао непосредно по предавању рукописа уџбеника из метафизике у штампу. У том предавању, које ће послужити као предложак за *Писмо Харалампију*, садржано је, поред метафизичке и културно-политичке проблематике у вези са језиком, и кључно питање Еберхардовог уџбеника из натуралне теологије – религијска толеранција.

3.2. Толеранција као природна ствар. Натурална теологија.

Идеја толеранције, као једна од централних идеја просветитељства, била је неизоставно у вези и са основним принципима натуралне теологије. Природна религија, као једна од главних дисциплина универзитетског образовања у 18. веку свакако је обрађивала и идеју о толеранцији, као једну од доминантних тема у епохи просвећености. „Ма колико се свака религија према другој односила искључиво и строго затворено, ниједна, ипак, не може и неће да потпуно порекне однос према природној религији. Ту лежи мајчинско тло којем се свака од њих на неки начин још осећа обавезном и од којег се никада не може потпуно отргнути. [...] Ниједна од њих неће у најмању руку то друго место одобрити некој другој позитивној религији, *већ једино природној религији* – и тиме је спор решен за непристрасног, за чисто филозофског судију. [...] и не постоји ни једна једина религија на Земљи чија година

рођења не би била позната, с изузетком *природне религије*. Дакле, једино она неће никада престати, док ће све друге нестати.⁵²⁶

У Доситејевим ставовима о толеранцији у *Писму Харалампију* присутан је један поглед који би се могао окарактерисати као укрштај *натуралне теологије* и *моралне теологије* у оном делу у којем се она приближава етици. У следећем цитату из *Писма Харалампију* (1783) прегнантно су спојени елементи које код Еберхарда налазимо у уџбеницима за натуралну теологију *Vorbereitung zur Natürlichen Theologie* (1781) и у уџбенику за предавања из философије *Sittenlehre der Vernunft* (1781, 1786), а који ће се код Обрадовића појавити у нешто развијенијем облику у делу објављеном наредне године *Совјети здраваго разума* (1784) у првом реду у есејима „О љубови”, „(О злоби)” и „О добродјетели. Добродјетелј је изабрати најбоље.”

„По закону и по вери сви би људи могли добри бити. Сви су закони основати на закону јестества; ниједан закон на свету не вели: чини зло и буди неправедан; но напротив, сви што и(х) је гођ, од стране божије налажу и заповедају: ником никаква зла не творити, добро творити и љубити правду. Бог је сама вечна доброта и правда; што год није добро и праведно, није од Бога. А зашто, дакле, у сваком закону има зли(х) и неправедни(х) људи? Није тому закон узрок, него неразумије, слепота ума, покварено, пакосно и зло срце и преко мере љубов к самом себи. Ово су извори из који(х) извиру све страсти које узнемиравају род човечески и које чине да човек на човека мрзи, један другога хули, гони, удручава, озлобљава, проклиње, у вечну муку шиље и врагу предаје; а што је најгоре, под именом вере и закона, превраћајући и толмачећи закон свој по злоби и по (с)трасти срца свога.⁵²⁷

Намера „да хармонизује веру и разум,⁵²⁸ као један од основних покушаја натуралне теологије, у *Писму Харалампију* је имплицитно садржана, а открива се уколико се у везу доведу део горенаведеног цитата: „Бог је сама вечна доброта и правда; што год није добро и праведно, није од бога“, и цитат у делу писма у којем Доситеј говори о језику „Зашто је друго Бог дао човеку разум, расуђденије и слободну вољу, него да може расудити, распознати и изабрати оно што је боље? А шта је друго боље, него оно што је полезније? Што год не приноси какову либо ползу, не има никакве доброте у себи.⁵²⁹

Дакле као што изнад свих закона (вероисповести) Доситеј ставља један универзални закон – закон природе и богопоштовања схваћене у смислу како то дефинише *натурална теологија*, исто тако поред појма *род српски* ставља и појам

⁵²⁶ Ернст Касирер, „Идеја толеранције и заснивање „природне религије““, у: Ернст Касирер, *Филозофија проветитељства*, превод са немачког Данило Н. Баста, Гуенбергова галаксија, Београд, 2003, 215-216. Истакла Д. Г.

⁵²⁷ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 19.

⁵²⁸ David Sorkin, наведено дело, 6.

⁵²⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 18.

род/народ како би обухватио чак и шири круг културног припадања. Овако широко повезивање припадника истог културног круга на географском простору Балкана могуће је једино ако се поштују *етички принципи, принципи религијске толеранције и императив за просвећивањем*, а пут до успешне реализације води преко *језика разумљивог свима* тј. *народног језика*.

Кључ за овакво разумевање и постављање чињеница у манифесту српског просветитељства треба тражити како у Доситејевој благој природи човека „који је сав био прожет мислима властитог доба, несклон манастирима и монасима, који је био одушевљен школама и пријатељствима, који није ни на мах био изгубљен у маси других људи и народа, већ потпуно спокојан међу њима,⁵³⁰ тако и у његовом образовању „у јозефинском смислу образованог човека, великог књижевног путника.⁵³¹

Доситејево образовање одређено сплетом различитих околности подразумева образовање на изворима српске средњовековне и византијске књижевности и традиције са којима се Доситеј сусрео у манастиру Хоново, затим античке изворе и традицију класичног хуманизма са којима је Доситеј дошао у додир путујући по грчким острвима и Малој Азији, и свакако западноевропске оквире поетике просвећености. Уједињујући елеменат који спаја све ове образовне традиције и стоји у основи Доситејевог толерантног и космополитског погледа на свет јесте природно осећање *филантропије* (*Menschenliebe*) и *доброчинства* заснованог на *моралним врлинама*.⁵³²

Став да су просвећени ум и врлина оно што је заједничко свим људима без обзира којим језиком говоре, произлази из основа натуралне теологије и философских принципа, са којима се Доситеј сусретао на предавањима философије, етике и природне теологије свог професора Еберхарда. Анализирајући уџбенике које је Еберхард користио у настави, доима се као да је Доситеј износећи опште ставове философије просвећености сажимао све оно што је на тим предавањима могао чути заједно са претходно стеченим читалачким искуством али и претходним искуством студирања у Модри и Братислави.⁵³³

⁵³⁰ Мило Ломпар, „Доситеј“, у: Мило Ломпар, *Моралистички фрагменти*, 86-87.

⁵³¹ Мило Ломпар, наведено дело, 87.

⁵³² Више у: Dragana Grbić „Cosmopolitanism and nationalism. The Case of Dositej Obradović“, у: Harald Heppner, Eva Posch (Eds.), *Encounters in Europe's Southeast. The Habsburg Empire and the Orthodox world in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Verlag Dr. Dieter Winkler, Бохум, 2012, 205-215, овде 213-215.

⁵³³ Више у: Мита Костић, „У Модри 1776/7“ и „У Пожуну 1778/9“, у: Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX столећа*, 59-61; 65-68.

4. Манифест српског просветитељства у контексту европске просвећености⁵³⁴

Непосредно по свом преласку из Халеа у Лајпциг Доситеј је завршио, како се спрам датирања види: „У Лајпсику, на 1783. априла 13“, *Писмо Харалампију*. Према нашем мишљењу, томе су претходили неки догађаји из његовог живота у Халеу. До овог закључка дошли смо читањем појединих текстова објављених у периодици као и уџбеника Доситејевог професора Еберхарда који су настали до периода Доситејевог одласка из Халеа, под претпоставком да је са тим делима свог професора морао бити упознат. Исход те компаративне анализе је закључак да се у везу са *Писмом Харалампију* најближе може довести један Еберхардов текст настао поводом свечаног предавања одржаног 11. фебруара 1783. године, који је био објављен већ почетком марта исте године, најпре као самосталан есеј, а нешто касније и као сажетак у новинама.

Реч је о Еберхардовом тексту *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation (О обележјима просвећености нације)* који је био представљен јавности у Халеу приликом посете војводе од Виртемберга Карла Еугена 11. 2. 1783. године. С обзиром на важност Универзитета у Халеу за Пруску, војвода од Виртемберга је посетио Хале не би ли се ближе упознао са системом образовања на овом Универзитету, (а који се, на пример, разликовао од Универзитета у Лајпцигу,⁵³⁵ тада најважнијег у Саксонији). Војвода је посетио и Франкеов Педагогијум. У јавној диспутацији су учествовали бројни професори Универзитета у Халеу и Педагогијума, а Јохан Август Еберхард је одржао горепоменуто предавање. Следећег дана, 12. фебруара предавање је одржао и Матијас Кристијан Шпренгел (Matthias Christian Sprengel), професор историје на Универзитету у Халеу. Његово предавање тичало се рата Енглеза у источној Индији. Ово предавање под насловом *Ueber den Krieg der Engländer in Ostindien (О рату Енглеза у источној Индији)* објављено је у издавачкој кући *Гебауер и Швечке (Gebauer und Schwetschke)* у истој књизи са овим Еберхардовим предавањем.

⁵³⁴ Ово поглавље представља проширену верзију истоимене студије објављене у двојезичној монографији: Драгана Грбић, *ПРЕКРЕТАЊА. Хале-Лајпциг, прекретница у животу Доситеја Обрадовића*, Dragana Grbić, *VORENTSCHEIDUNGEN, Halle-Leipzig, Wendepunkt im Leben von Dositej Obradović*, превод на немачки Ангела Рихтер, Seminar für Slavistik der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Институт за књижевност и уметност, Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Halle-Београд, 2012, 71-150;151-235.

⁵³⁵Више у: Wilhelm Schrader, *Geschichte der Friedrich-Universität zu Halle*, Erster Teil, Ferd. Dümmers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1894, 391-433.

О посети војводе од Виртемберга 24. фебруара 1783. извештавају у једном фебруарском броју *Халише ноје гелерте цајтунген*,⁵³⁶ а тек неколико бројева касније,⁵³⁷ исте новине обавештавају да је прослављени професор Универзитета Ј. А. Еберхард том приликом одржао предавање и доноси сажетак тог предавања, које је у међувремену и објављено – представљајући јавности кључна обележја на основу којих се једна нација може препознати као просвећена. У марту те године, у издавачкој кући *Гебауер и Швечке (Gebauer und Schwetschke)* у Халеу ово Еберхардово предавање је одштампано у октави под истим насловом – *О обележјима просвећености нације (Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation)*, које је тако кружило међу студентима и у ученим круговима. О њему се писало и у штампи а својом тематиком овај текст, заједно са Еберхардовим текстом насталим нешто касније – *О истинитој и лажној просвећености (Über die Wahre und falsche Aufklärung, 1789)*, употпуњава слику о духу времена уклапајући се у контекст дефинисања појма просвећености.

У савременој литератури⁵³⁸ истакнуто је да Еберхардов текст *О обележјима просвећености једне нације* претходи текстовима Менделсона и Канта објављеним у часопису *Берлинше Монатсцирфт* у периоду од септембра 1783. до децембра 1784. године, који су настали као одговор на питање које је поставио Целнер. Молина и Керчер сматрају да је Кант истичући суштинску противречности између значења синтагми „у просвећеном времену/у време просвећености“ (in einem aufgeklärten Zeitalter/einem Zeitalter der Aufklärung)⁵³⁹ употребио исту синтагму која стоји на почетку овог Еберхардовог текста, иако нигде није поменуо Еберхардово име. Наиме, своје предавање Еберхард отпочиње питањем: „Чини се као да не постоји сагласност о томе да ли се времена у којима живимо смеју назвати *просвећеним*, или не?“⁵⁴⁰

⁵³⁶ *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, Achtzenter Theil vom Jahr 1783, Halle bei Joh. Jaac. Curts Wittwe, 24. 2. 1783.

⁵³⁷ *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 10. 3. 1783.

⁵³⁸ Види: Fabienne Molin, „Johann August Eberhard und Frankreich“, у: *Aufklärung und Erneuerung*, Verlag Werner Dansien, Halle, 1994, 288-299, 296; Gerda Haßler, *Johann August Eberhard: ein streitbarer Geist an den Grenzen der Aufklärung, mit einer Auswahl von Texten Eberhards*, Hallescher Verlag, Halle, 2000, 40; Hans Joachim Kertscher, *Literatur und Kultur in Halle im Zeitalter der Aufklärung: Aufsätze zum geselligen Leben in einer deutschen Universitätsstadt*, Kovač Verlag, Hamburg, 2007, 527-528.

⁵³⁹ О овом проблему у домену српске књижевности писано је у: Мило Ломпар, „Дух просвећености у српској аутобиографији“, у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, 429-434; и Ненад Николић, „Орфелин: недовршена модерност“ и „Програми просвећености Захарије Орфелина и Доситеја Обрадовића“, у: Ненад Николић, *Меандри просвећености*, 19-88.

⁵⁴⁰ Johann August Eberhard: *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*, Gebauer und Schwetschke, Halle, 1783. У даљем тексту сви цитати се наводе према: Јохан Август Еберхард, *О обележјима просвећености нације*, превод Драгана Грбић, у: Драгана Грбић, *ПРЕКРЕТАЊА. Хале-Лајпциг, прекретница у животу Доситеја Обрадовића*, Dragana Grbić, VORENTSCHEIDUNGEN, Halle-Leipzig, *Wendepunkt im Leben von Dositiej Obradović*, 49. Истакла Д. Г.

Хронологија збивања у периоду од Еберхардовог јавног предавања одржаног 11. 2. 1783, преко новинског извештавања о изузетном догађају и посети уваженог војводе 24. 2. 1783. године, до нешто касније – 10. 3. 1783. године објављеног сажетка излагања и одштампане књижице реконструисана на основу новинских текстова, сведочи како о важности самог догађаја тако и о великој присутности тог Еберхардовог текста и угледа који је он као професор уживао у јавности.

Све то наводи на закључак да чак ако Доситеј и није почетком фебруара био присутан у амфитеатру у којем је предавање одржано, могао је крајем фебруара из штампе, која је редовно објављивала вести из студентског живота као и универзитетске програме (што значи да је локалну и универзитетску штампу морао пратити, као и сваки други студент оног времена), бити обавештен о овом важном догађају, и у марту прочитати књижицу *О обележјима просвећености нације (Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation)*. Уколико и није прочитао ту књижицу, могао је у мартовском броју новина *Халише ноје гелерте цајтунген* прочитати исцрпан сажетак са детаљно образложеним кључним ставовима изнетим у предавању. Чак и да претпоставимо да није прочитао ништа од свега горепоменутог, а што је врло мало вероватно, Обрадовић је, с обзиром на важност самог догађаја, са једне стране, и на важност теме и Еберхардових ставова о употреби народног језика у процесу просвећивања, са друге, бар у разговору са колегама морао чути нешто о идејама које је њихов професор представио у јавности. Наиме, у последњем и најобимнијем делу предавања, који се тиче језика као *трећег обележја просвећености*, Еберхард расправља о предностима које *народни језик* у процесу просвећивања свих слојева једног народа има у односу на *латински* као језик учених.

Низ претходно наведених чињеница упућује на закључак да је готово немогуће да Доситеј није био бар елементарно обавештен о овом проминентном догађају актуелне тематике који се одиграо у једној малој средини и у којем су учествовали људи са којима је он био у свакодневном директном контакту.

Непосредно после тих Еберхардових напора да јавно окарактерише једну просвећену нацију и објасни предуслове неопходне за успешан процес просвећивања, прешао је Доситеј почетком пролећа у Лајпциг где је, испуњен ентузијазмом да и сам учини нешто за сопствени народ, већ друге недеље априла имао завршен „манифест“ своје просветитељске делатности – *Писмо Харалампију*. Уколико се има на уму 1) чињеница да је Доситеј из Халеа у Лајпциг и прешао највероватније само због тога што је желео да нешто на простонародном језику „гражданском“ ћирилицом објави, а за

шта се ни у једној издавачкој кући у Халеу нису били стекли услови (иако су неке од њих, попут Франкеове, располагале ћиричним словима и већ објављивале књиге на руском), као и 2) да је сигурно морао бити охрабрен од свог вршњака и професора Еберхарда да и сам нешто слично за свој народ објави – овај след околности наводи још више на закључак да управо овај Еберхардов текст, поред још неких других извора и сличних идеја које су обележиле дух тог времена, стоји у основи Доситејевог првог објављеног дела.

4.1. *О обележјима просвећености нације*

Текст Јохана Августа Еберхарда *О обележјима просвећености нације* компонован је из три целине. Издвојивши 1) развијање свих наука, 2) изграђивање укуса и 3) језик, као три главна проблема, аутор се, образлажући сваки понаособ, дотиче и неких других важних питања која је поставила епоха просвећености. Тако се у тексту, али у другом плану у односу на приоритетно издвојене ове три категорије, аутор дотиче и проблема искуства (емпирије), меценатства и улоге образованих владара за ширење просвећености, односа према антици, борбе против сујеверја, улоге језика у когнитивном процесу, демократизације знања. Иако је проблем језика у епохи просвећености разматран тек у последњем трећем делу, овом проблему дато је највише простора. У просветитељском програмском оквиру епохе снажније је истакнута улога *језика* у процесу просвећивања у односу на претходна два сегмента.

Принципима оновремене реторике припада и етикеција војводе од Виртемберга којом Еберхард отпочиње свој текст, а која је свакако била условљена околностима у којима је предавање одржано. Уводно слављење уваженог војводе даље ће у тексту попримити општији карактер у смислу одавања почести не само њему, него *меценатству* тј. *просвећеним владарима/принчевима* као *заштитницима мудрости* уопште, који су такође и у Еберхардовом како приватном тако и професионалном животу играли важну улогу још од времена када је, након што је уздрмао јавност својим провокативним делом *Нова апологија Сократова*, постављен за проповедника у Шарлотенбургу уз посредовање Фридриха Другог.⁵⁴¹

⁵⁴¹ Више у: Friedrich Nicolai, *Gedächtnißschrift auf Johann August Eberhard*, Berlin und Stettin, 1810; Gerda Haßler, *Johann August Eberhard: (1738-1809): ein streitbarer Geist an den Grenzen der Aufklärung; mit einer Auswahl von Texten Eberhards*; Одредница: „Johann August Eberhard“ у: *Deutsches biographisches Archiv*. Mikroficheausgabe, München: Saur, 2001; Fabienne Molin, „Johann August Eberhard und Frankreich“ у: Günter Jerouschek (Hg.), *Aufklärung und Erneuerung*, 289.

На сличан начин химном у славу Јосифа Другог отпочиње и Обрадовић своје *Писмо Харалампију*, а ни у својим другим делима Доситеј неће заборавити да ода почаст својим меценама. Тако, на пример, његово обраћање Симеону Зорићу у *Совјетима здраваго разума* или Леону Ђиуки у посвети *Слова поучителног* садржи извесне црте програмског карактера у којима се огледају елементи његове поезике. Приређивач *Писма Харалампију* је приметио да је „сасвим могуће да је пјесма настала прије *Писма* и да му је само прикључена, пошто је аутор осјетио да се може повезати са идејама које заступа. И кад се чита у оквиру писма, види се да је уметнута.“⁵⁴² Поред ове химне, можда најупечатљивији пример одавања почести просвећеном владару налазимо у следећој Доситејевој изјави: „Но ако је што достојно било у мојим начертанијама, све то приписати ваља оним шчастљивим опстојатељствам и оној великој, јединој души блаженога Јосиф втораго, који је у своје време премного одушевљавао и умове восперјавао, без којег много ствари не би коме ни на ум пале.“⁵⁴³ Дакле, Доситеј самог Јосифа Другог, односно просвећеног владара, овде именује као „инспирацију“, и имплицитно подвлачи да писање у духу поезике просвећености није могуће у државним оквирима који нису засновани на принципима просвећеног апсолутизма, што је и у химни на почетку *Писма* наглашено стиховима: „Минерва је, богиња мудрости,/ просветлила ТВОЈ дух од младости;/ Темис с ТОБОМ на престолу седи,/ Из ТВОЈИ(Х) уста Астреја беседи,/ која по земљи давно с ТОБОМ ходи./ А сад своје плане производи./ О, ВЕК ЗЛАТНИ! О, слатка времена!“⁵⁴⁴

После етикеције и одавања почести војводи од Виртемберга, Еберхард у уводном делу контрастира мрачни средњи век веку светла и просвећености, ономе што у *Писму* Доситеј назива „златним веком.“ Међутим, Еберхард ипак додаје да су чак и најмрачнија времена имала своје учене људе. Као примере за истакнуте теологе наводи Х. Томаса, Александра Халеса, Скота и Дуранда, а Акурсија и Бартола као правнике. Међутим и поред те изузетне учености и софистициране изграђености дијалектике, Еберхард сматра да су религија, легислатива и обичаји тих времена ипак били огрезли у варварству, које су подржавали ондашњи владари и црква, утерујући страх својим „ломачама за заблуделе.“ Најоштрију критику аутор упућује заблудама и сујеверицама када се веровало да „свака необична природна појава, свака комета, свака северна

⁵⁴² Душан Иванић, „Најава васкрса српске културе“, у: Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, прир. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 65.

⁵⁴³ Доситеј Обрадовић, „Писмо [Стефану Гавриловићу] 9. 3.1811“, у: Доситеј Обрадовић, *Песме; Писма; Документи*, прир. Мирјана Д. Стефановић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 124-125.

⁵⁴⁴ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 15-16.

светлост, објављују уплашеној глупој гомили крај света, или у најмању руку пропаст неког царства.⁵⁴⁵ Насупрот томе Еберхард истиче „освежавајућу слику“ свог времена када „ни један мудри кнез не подржава више духовну тиранију, да би недужне заблуделе [људе] угњетавао,“ када су „варварска весеља на дворовима замењена [...] смисленим прославама, које своју љупкост попримају од уметности муза,“ и када „просветљени кнежеви чији укус и изумитељски дух могу водити уметнике, [...] захтевају да чак и њихово најживахније весеље буде продуктивно.“⁵⁴⁶ Даље у тексту он образлаже управо она три кључна *обележја* која су то време и учинила *просвећеним*. Ово супротстављање *светла* и *там* прерашће у централну тему предавања – *развој од мрачних времена до просвећености*. Герда Хаслер сматра да се то јасно огледа и у учесталости употребе термина „просвећен, просвећеност“ чак 46 пута, спрам термина „мрачан, мрак“ – само 10 пута.⁵⁴⁷

I Као једно од кључних обележја просвећености Еберхард представља почетак развијања и обрађивања до тада запостављених и презрених наука, а управо чињеницу да су *све гране науке обрађене*, у свом низу наводи као *прво обележје просвећености једне нације*. Принцип незапостављања ниједне науке, Еберхард у целокупном процесу просвећивања истиче као важан, јер се на тај начин, с обзиром на то да су све „науке [...] толико уско међусобно повезане,“⁵⁴⁸ развојем једне науке истовремено користе и друге, односно погрешним приступом једној науци истовремено се штети и другим.

Тај принцип симултаног плуралитета као неопходног у процесу просвећивања, Еберхард препознаје и у супраништву међу уметницима и научницима подстакнутом од стране њихових мецена. Он сматра да је управо тај ривалитет уродио плодом. Томе су допринели новоосновани или реформисани универзитети засновани на новом систему образовања, које је утицало на расветљавање старих научних заблуда, погрешних уверења и мешања „религијских бајки“ са правом религијом. Узрок мраку у тим научним сазнањима Еберхард види у недостатку искуства таквих научних спекулација, чиме је поред експлицитно наведеног *развоја свих наука* као првог обележја просвећености, имплицитно именовано и *емпирију* као кључ тог процеса. Неприкосновене ауторитете физике и математике Бекона, Галилеја и Кеплера

⁵⁴⁵ Јохан Август Еберхард, *О обележјима просвећености нације*, 50.

⁵⁴⁶ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 51.

⁵⁴⁷ Gerda Hasler, *Joahn August Eberhard: (1738-1809): ein streitbarer Geist an den Grenzen der Aufklärung*, 43.

⁵⁴⁸ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 51.

надмашили су Декарт, Лајбниц, Њутн, Волф, Лок и њихови следбеници управо зато што су науку сагледали „у светлу својих искустава.“⁵⁴⁹

У том кључу се може посматрати и улога Обрадовићевих мецена које су делимично потпомогле штампање његовог лајпцишког опуса, а које су припадале профаном миљеу (Симеон Зорић), односно црквеном, али изван кругова Српске православне цркве (Леон Ћиука). Мецене су тиме дале мали допринос српској секуларној литератури, насупрот доминантној религијској литератури која се до друге половине 18. века штампала углавном средствима из црквених фондова.

II Као *друго обележје просвећености нације* Еберхард сматра *изграђивање истанчаног укуса*, а основне принципе и предуслове изграђивања види у вези „једног финог и исправног укуса са строгим наукама.“⁵⁵⁰ У вези са тим, истиче неопходност човекове *социјализације* која стоји насупрот *изолацији*. У тексту то објашњава на следећи начин: „један толико драгоцен поклон небеса“ као што је укус, „није ипак само дело гвоздене дисциплине и неуморног рада“, јер укус као поклон небеса „тешко посећује прашњавог или дубоким спекулацијама сасушеног учењака у његовој усамљеничкој монашкој ћелији.“⁵⁵¹ Еберхард сматра да се укус не може изградити у манастирским зидинама и у изолацији без искуства, него се он изграђује управо „у одношењу са људима различитог сталежа и пола.“⁵⁵²

Доситејев бег у манастир а недуго потом и одлазак из тог манастира, као две кључне фабуларне тачке првог дела *Живота и прикљученија*, делимично рефлектују тај Еберхардов став о социјализацији као неопходном елементу за изграђивање укуса. Поготово, уколико се први део *Живота и прикљученија* контрастивном анализом сагледа у контексту путовања по Малој Азији и Европи описаних у другом делу *Живота и прикљученија*. О принципима изграђивања укуса, као важном обележју просвећености, Доситеј се могао сусрести и на Еберхардовим предавањима естетике. Такође, главна јунакиња романа *Аминтор* – Филарета, укус почиње да развија тек преко литературе коју јој је Аристон у манастир доносио, да би се по изласку у спољашњи свет њено естетско чуло заједно са моралним развојем сасавим заокружило.

III Као што је горе истакнуто, иако последњем у низу, *језику* као *трећем обележју просвећености нације*, Еберхард је посветио највише пажње. Управо се на овај део текста ослања хипотеза да је текст *О обележјима просвећености нације*

⁵⁴⁹ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 52.

⁵⁵⁰ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 53.

⁵⁵¹ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 53.

⁵⁵² Јохан Август Еберхард, наведено дело, 53.

послужио као инспирација и узор за *Писмо Харалампију*. У најкраћем, тема овог дела може се сажети као неопходност и смелост да се просвећеност рашири на све сталеже,⁵⁵³ при чему у том процесу кључну улогу игра језик.⁵⁵⁴ *Народни језик* као основни инструмент којим се процес *просвећивања свих слојева једног народа* шири и развија, Еберхард истиче као треће и кључно обележје просвећености једне нације. Еберхардова мисао о значају овог процеса кулминира у закључку да се, у случају да просвећеност ипак не допре до свих, укључујући и најниже слојеве једног народа, *просвећени и непросвећени део народа* могу посматрати као *две одвојене нације*. У трећем делу, који је обимом сразмеран уводу, првом и другом делу текста заједно, аутор детаљно разматра улогу језика у процесу ширења просвећености на све слојеве друштва. Као кључни елементи те анализе се могу издвојити: *демократизација знања; однос према класичним језицима; и функција (матерњег) језика у процесу когниције и васпитања*. Овај последњи аспект је предмет и Цоликоферове проповеди коју је Обрадовић превео.

Демократизација знања, као једна од централних тема и циљ мисије просвећености, у овом делу тесно је повезана са улогом коју језик има у једном народу. Тачније са улогом коју језик треба да одигра у процесу превладавања јаза између *две нације* – више и ниже класе односно образованог и необразованог дела једног истог народа.

„Све док су науке искључива својина једног посебног сталежа, који је још при томе потпуно одвојен од преосталих сталежа самовољним законима, све догле, сме се са пуно поуздања тврдити, не треба очекивати значајан степен просвећености у неком народу. А тај учени сталеж је у мрачним временима средњег века био духовни. Само на њега је било ограничено бављење науком; преостали су и даље били у свом незнању, које је ратоборну сировост чинило достојном поштовања. У тим мрачним временима, тај учени сталеж, са једне стране, и преостали сталежи, са друге стране, у извесној мери се могу видети као *две нације потпуно одвојене једна од друге*, које су живеле тако међусобно удаљене да једна од друге није могла добити никакво образовање, при чему су једна, дакле, своје незнаљачко, као и друга своје учено, варварство ненарушено задржале. [...] *удаљеност између обе стране се још повећала тиме што оба дела нису имала заједнички језик који им је могао служити као алат посредовања.*”⁵⁵⁵ (Истакла Д.Г.)

⁵⁵³ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 53.

⁵⁵⁴ Свакако да је идеја сличних овој, поготово од Лутерове реформе, било и код других аутора тог времена, те да је Доситеј и преко других извора могао бити упознат са тим. Међутим, одређене додирне тачке између *Писма Харалампију* и овог Еберхардовога текста, наводе на закључак да подударња нису само последица „духа времена” и дале су основ даљем истраживању.

⁵⁵⁵ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 53-54.

Еберхардова оштра критика односа према знању/просвећености у протеклим вековима, када су у оквиру *истог народа* једну „нацију” чинили образовани људи који су се служили језиком учених (латинским), а другу „нацију” необразовани који су се служили својим матерњим језиком, односи се заправо на тип образовања карактеристичан за средњовековне универзитете. Поред тога што осуђује 1) *елитистички однос према знању*, које је припадало само „повлашћенима“ који су знали учени језик и припадали духовној класи, Еберхард критикује и 2) *тип науковања* односно *методологију* у ранијим периодима, а што стоји у вези са његовим образложењем о *неопходности социјализације* и *емпирије* као кључним факторима за развијање другог обележја просвећености једне нације – *укуса*.

Еберхард се овде заправо осврће на средњовековни тип универзитета који су били у непосредној вези са хришћанским школама (*Christian cathedral schools*) или манастирима (*Scholae monasticae*). Код тог типа *универзитета* латинска именица женског рода *universitas* у значењу *целине*, *универзума/света* односила се на онај општи тип знања – на *универзално знање* (*universalis*), које стоји у неизоставној вези са „*знањем/спознајом*“ о Богу. Тај тип знања стиче се у осами, интроспекцијом и контемплацијом, а основна сврха му је успињање мислећег субјекта за један степен више на вертикали Бог-човек. За разлику од просвећености односно просветљености која се стиче трансцендирањем по *вертикали* Бог-човек, Еберхард као основну *мисију просвећености* види *трансмисију знања* по *хоризонталној* линији. Тачније, у ширењу знања међу људима свих класа. Дакле, за разлику од оног 1) *универзитета* које је у *средњем веку* имликовало *елитистички концепт просвећивања* и знања ограниченог на одређену групу људи, Еберхард се залаже за 2) *универзитета* у духу *епохе просвећености*, где у основи концепта просвећивања стоји *демократизација знања* тј. знање које се преноси и знање које се међу *свим* људима *универзално шири*. Овај став, на готово идентичан начин препознајемо и у *Писму Харалампију*, у Обрадовићевом императиву за просвећивањем на народном језику, чиме би се просвета „десакрализовала“, јер би се процес просвећивања одвијао не више под окриљем цркве, него у световној сфери.

Оваквим увођењем подтекста, јасно је да је у овом *трећем делу*, када пише о *народном језику* као главном *обележју просвећене нације*, Еберхард у ствари имплицитно направио мост према *другом обележју просвећености* једне нације – методологији за развијање *укуса*. При томе је одређење синтагме *две нације* засновао

не на народној припадности или националној и верској опредељености појединца, него на употреби *истог* односно *различитог* језика.

Кључни разлог за ову одељеност „две нације” у оквиру истог народа Еберхард види у чињеници да су *класични језици*, латински и старогрчки, вековима доминирали као званични језици религије, науке и државне администрације. Еберхардову критику употребе *латинског језика* као језика учене класе, Доситеј ће у свом *Писму Харалампију* прилагодити лингвистичкој ситуацији међу јужнословенским народима, и поред латинског и старогрчког (имплицитно, јер он ту лингвистичку ситуацију као чињеницу саму по себи подразумева) проширити критику и на употребу *старословенског* и касније *рускословенског*.

Препреку напретку просвећивања и демократизацији знања Еберхард види управо у језичкој баријери. „Просвећеност у Европи, дакле, није могла неке значајне напретке учинити, све док су се науке гајиле само на ученим језцима,” пошто су оне „биле просто само својина једног јединог сталежа; чак и сам тај сталеж није се могао срећно бавити науком, све док је просто то чинио само на страном, и при томе још изумрлом језику.”⁵⁵⁶ А кључно је што ову чињеницу Еберхард даље у тексту доводи у везу са једним од често постављаних питања у философији просвећености – процесом *когниције* и улогом матерњег језика у том процесу, а самим тим и улогом матерњег језика при учењу и савладавању страних језика. „Ми савладавамо страни језик тек посредством нашег матерњег језика; на њему стичемо наше прве јасне појмове, њему, дакле, непосредно прилепљујемо слике и осећања која су основа целог нашег мисаоног система; при чему нам речи страних језика дају непосредно само појмове о речима нашег матерњег језика, путем којих смо страни језик научили.”⁵⁵⁷

Процес учења и *когницију* тј. моћ сазнавања и именовања стварности⁵⁵⁸ који субјект развија од свог рођења (са чим је опет у вези велика дискусија у философији просвећености о урођеним и стеченим особинама), Еберхард даље доводи у везу са другим централним питањем просвећености – значајем *васпитања*, што ће бити тема и неколико Цоликоферових проповеди „Учени човек се не рађа као учен, он није то од свог детињства; први развој свог духа прима у рукама својих неговатељица; он такође не може у сваком моменту свог живота бити учен. Своје прве основне појмове о

⁵⁵⁶ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 55.

⁵⁵⁷ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 55.

⁵⁵⁸ У овом делу предавања Еберхард се доста ослања на Лајбницова размишљања о језику (*Von der Sprache im Allgemeinen*, у: *G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, том 2 и 3, Hamburg 1966).

чулним стварима он, дакле, прима из таквих руку које му то не могу пружити на страном језику, а они [појмови] се чврсто утврђују у његовој души са изразима кроз које их је он најпре примио, и који ће се даљом употребом током свакодневног живота само још чвршће на њих надовезивати.⁵⁵⁹ Исти овај став Еберхард је у роману *Аминтор* практично илустровао кроз преписку главне јунакиње Филарете, која је из вишеслојне карактерологије свог лика (сироче, дете које одраста у манастиру, мајка) осветлила улогу и задатке мајке у процесу васпитања деце. Теоријски аспект проблема односа језика, језичких знакова и изражавања у процесу когниције Еберхард је обрадио у претходно поменутом поглављу *Метафзике*, док се важношћу васпитања за исправан однос према религији и моралу позабавио у уџбеницима из натуралне теологије и етике.

Све ове три категорије: *когницију, учење и васпитање*, које Еберхард доводи у непосредну везу са улогом *матерњег језика*, налазимо и у Доситејевом опусу. У „Предисловију“ првог дела аутобиографије *Живот и прикљученија*, завршеном четири месеца након *Писма Харалампију*, Доситеј истиче: „*Воспитаније* младости [јесте] ствар најнужнија и најполезнија човеку на свету.“⁵⁶⁰ А у завршном поглављу првог дела *Живот и прикљученија* у дијалогу програмског карактера аутобиографски приповедач сажима просветитељску мисију аутора у две тачке: „Ово су два моја начална намеренија. Прво, дајем приклад ученим народа мојега, да *на нашем простом дијалекту пишу и на штампу издају*; друго, да моји јединоплемени *усуде се сврх сваке ствари слободно мислити* и све што чују *да суде и расуждавају*.“⁵⁶¹ Дакле, матерњи језик као први корак ка стицању васпитања и образовања, што даље води ка развијању критичког мишљења, налазе се у основи Обрадовићевог програма просвећености.

На који начин природна способност расуђивања, васпитање и језик утичу на развој критичког мишљења, објашњено је у литератури поводом Обрадовићеве *методе слободног мишљења* на примеру „Наравоученија“ уз басну *Дете и змија*. „У развијању способности слободног, критичког расуђивања делују, по Доситеју, два битна момента: прво, његова природна основа тј. способност која је дата свим људима [...] оно што Доситеј назива „словесност“, и друго наука као најбоље средство да се та природна

⁵⁵⁹ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 55-56.

⁵⁶⁰ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 24.

⁵⁶¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 75. Истакла Д. Г.

способност негује и развије.⁵⁶² Поред науке, којом се та природна способност усавршава, „Доситеј верује у скоро чудотворну моћ васпитања.“⁵⁶³ Зато у „Предисловију“ истичући важност васпитања истиче и кључну улогу просвећивања женског рода – будућих мајки. „*Воспитаније* младости [јесте] ствар најнужнија и најполезнија човеку на свету [...] за које родитељи [...] највише ваља да се старају да добро воспитаније чадом својим даду.“ Женски род – мајке су „прве воспитатељнице и наставитељнице чада своји[x], просвештене будући, саме ће полагати прво основије њи[x]овог доброг воспитанија, напајајући и[x] разумом и добродетељију заједно с млеком прсију своји[x].“⁵⁶⁴ Управо овај став ће елаборирати у чувеној беседи епископ Поповић, о којој је било претходно речи.

Када овим ставом из „Предисловија“ завршеног 15. 8. 1783. године у Лајпцигу амплифицирамо Доситејево реторско питање постављено четири месеца раније у *Писму Харалампију* 13. 4. 1783: „која је нами корист од једног језика, којег, у целом народу, од десет хиљада једва један, како ваља, разуме и који је туђ матери мојеј и сестрам?“⁵⁶⁵, јасно се види резонанца Еберхардових ставова о когницији, учењу, народном језику и важности улоге мајке и одгојитељице за развој просвећеног субјекта.

У аутобиографији Обрадовић заправо здраворазумски критикујући сопствене заблуде, искључивост и нетолеранцију илуструје истовремено 1) принцип функционисања развијеног критичког мишљења, и 2) његову примену која се поред оштре самокритике (индивидуални ниво) односи и на оштру критику цркве, више друштвене класе, али и необразованог народа склоног предрасудама и сујеверју (колективни ниво). Оваквим рашчлањивањем показује се да и аутобиографија *Живот и прикљученија* као „илустративни пример“ најављеног просветитељског програма у манифесту *Писму Харалампију* у основи рефлектује Еберхардов став о овој проблематици.

⁵⁶² Јован Деретић „О методи слободног мишљења“, у: Јован Деретић, *Доситеј и његово доба*, Филолошки факултет, Београд, 1969, 73.

⁵⁶³ Јован Деретић, *Поетика просвећивања: Књижевност и наука у делу Доситеја Обрадовића*, Књижевне новине, 1989, 66.

⁵⁶⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 24; 27.

⁵⁶⁵ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 18.

4.2. Између изгубљеног и пронађеног у „преводу“:

Писмо Харалампију – О обележјима просвећености нације

Додирне тачке између Еберхардовог текста о *Обележјима просвећености нације* и Обрадовићевог *Писма Харалампију* происходе како из тематских, тако и из структурних поступака који се на основу методе компаративног читања могу препознати и систематизовати на следећи начин:

1. Обрадовић преузима одређене делове Еберхардовог текста и готово као цитате их уноси у своје прво објављено дело;

2. Обрадовић преузима идеје из овог Еберхардовог текста, али их варира и прилагођава сходно потребама публике за коју своје дело пише;

3. Одређене идеје овог Еберхардовог текста налазе се као одједи али не у *Писму Харалампију*, него у другим, недуго потом, објављеним Доситејевим делима – у аутобиографији *Живот и прикљученија* (Лајпциг I 1783; II 1788) и збирци есеја *Совјети здраваго разума* (Лајпциг 1784).

Поред директних веза које се могу уочити између текстова *О обележјима просвећености нације* и *Писма Харалампију*, у Доситејевом делу су развијене и одређене идеје, пре свега условљене потребом другог миљеа којем се обраћа, а којих у овом Еберхардовом тексту нема. Поред условљености духом времена, за те идеје се може претпоставити да су такође проистекле из контекста универзитетског образовања у Халеу тј. да се посредно или непосредно опет могу довести у везу са идејама Ј. А. Еберхарда. И то, 1) било преко а) Еберхардових других дела објављених до 1783. године и б) немачких али и ц) других страних извора које у тим делима помиње, 2) било преко Еберхардовог а) апологијског или пак б) полемичког односа према делима својих савременика, (у овом контексту од важности је однос према делима Бејла, Волтера и Лесинга). Отуда се може претпоставити да се Доситеј са сличним идејама присутним и код других аутора оног времена, ако не раније,⁵⁶⁶ онда сигурно могао упознати читајући Еберхардова дела, јер се, било у основном тексту било у фуснотама, професор често освртао на своје претходнике. Чак и да се претпостави да Доситеј није читао уџбенике, он се морао са ставовима свог професора упознати слушајући његова предавања на којима је Еберхард, сигурно још исцрпније него у својим уџбеницима, коментарисао своје погледе на дату проблематику у односу на погледе других аутора епохе.

Најављујући своју будућу просветитељску делатност у *Писму Харалампију* Доситеј на програмски начин изјављује следеће: „За сав, дакле, српски род *ја ћу*

⁵⁶⁶ Упореди: Мита Костић, „У Модри 1776/7“ и „У Пожуну 1778/9“, у: Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века*, 59-61; 65-68.

преводити славни(х) и премудри(х) људи мисли и савете желећи да се сви ползују.⁵⁶⁷ Иако је *Писмом Харалампију* најавио објављивање *Совјета здраваго разума*, који су заправо настали највећим делом по узору/као превод Еберхардовог дела *Sittenlehre der Vernunft*,⁵⁶⁸ те 1783. године, Доситеј ће објавити *једино* у целини *своје оригинално дело* – први део аутобиографије *Живот и прикљученија*, како сам каже, чекајући да се нађе неки добротвор да подржи његову намеру: „Огласио сам у писму [...] Харалампију да намеравам издати *Совјете здраваго разума*, која ће књига садржавати најизбраније мисли и саветовања учени[х] људи с разни[х] језика *преведене*, о ком послу почињем с помоћу бога трудити се овде у Лајпсику, а, међутим, *издаваћу ове моје случаје*, чекајући [х]оће ли се који добар Србин наћи да помогне с трошком.“⁵⁶⁹

С обзиром на начин на који се Доситеј односио према оригиналу са којег је „преводио“ и на природу његових превода, а који су најчешће без именованог оригинала, може се извести закључак о „микро“ поетици овог текста, којим су заправо на програмски начин наговештени обриси целокупне поетике опуса Доситеја Обрадовића, а у чијој се основи налази, како смо анализом утврдили Еберхардово предавање.

Позивајући се на савремена теоријска проучавања о месту превода у поетици просвећености, имајући при томе увек у виду горепоменуте особености Доситејевог „преводиолачког“ приступа, могуће је закључити да Доситеј све чини како би текст који „преводи“ тј. користи у сврхе своје просветитељске мисије учинио што функционалнијим и разумљивијим публици за коју пише. У том смислу став Питера Берка да „превођење има ту предност што ставља акценат на оно што појединци или групе треба да ураде да би оно што је страно учинили домаћим и познатим,⁵⁷⁰ у потпуности одговара Доситејевом приступу. Са тим у вези је битно истаћи још један став овог културног историчара, где он објашњава да „свака активност превођења неизоставно подразумева и процес деконтекстуализације и реконтекстуализације,⁵⁷¹“ и закључује да је управо анализа онога што је „изгубљено у преводу начин културне историје да идентификује разлике у културама.“⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 18. Истакла Д. Г.

⁵⁶⁸ Види: К. Ђ. Радченко, *Досиџей Обрадовичъ и его литературная дѣятелъность*; Димитрије Калезић, „Совјети Здраваго разума Доситеја Обрадовића и *Sittenlehre der Vernunft* von Johan August Eberhard“; Robert Hodel, „Филозофија Доситеја Обрадовића на размеђу рационализма и сентиментализма.“

⁵⁶⁹ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 29. Истакла Д. Г.

⁵⁷⁰ Peter Berk, *Osnovi kulturne istorije*, 153.

⁵⁷¹ Peter Burke, „Introduction“, у: Peter Burke (Ed.), *Cultural translation in early modern Europe*, 38.

Руководећи се, са једне стране, управо тим саветом Питера Берка да се тражи оно што је изгубљено у преводу, а због специфичности Доситејевог приступа додајемо, *добијено у преводу*, овде ћемо настојати да истражимо управо сличности и везе али и плодотворне разлике између *Писма Харалампију* и *Обележја просвећености нације*. Теоријско упориште оваквом приступу налазимо и у ставу, да „трансфер увек захтева трансформацију“, како су Мишел Еспањ и Михаел Вернер одредили *модел културног трансфера*. У том смислу ће *Писмо Харалампију* бити посматрано као својеврстан *културни трансфер* преко којег одређене идеје западноевропске просвећености *комуницирају преко својих граница* са новим културним миљеом на Балкану.

Највише подударности има између трећег дела Еберхардовога текста *О Обележјима просвећености једне нације*, који је посвећен проблему језика, и *Писма Харалампију* у целини. Следећи Доситејев цитат не само да је директно у вези са Еберхардовим трећим обележјем просвећене нације – *храброшћу да се просвећеност прошири на све слојеве друштва и улогу коју у том процесу треба да одигра језик*, него готово сажима основну идеју Еберхардовога текста у целини.

„Нека само окренемо један поглед на народе просвештене целе Европе; у садашњем веку сви се народи силе свој дијалект у совршенство довести – дело весма полезно, будући, да кад учени људи мисли своје на општем целог народа језику пишу, онда просвештеније разума и свет ученија не остаје само при онима који разумевају стари књижевни језик, но простире се и досеже и до сељана, преподавајући се најпростијему народу и чобаном, само ако знаду читати.“⁵⁷²

Истовремено код Доситеја је имплицитно садржан и проблем везе између когниције и језика, који је Еберхард, поред претходно наведених цитата, експлицитно даље развио на следећи начин: „Изрази јасних појмова на народном језику морају, дакле, за матерње [говорнике] бити много живописнији, изазивати одређеније, прецизније, животније и сликовитије појмове, него изрази неког страног језика. Човек може лако просудити, како онда тиме цео систем мишљења мора веома изгубити на живописности, животу, снази и колориту, када је обучен у одело једног страног језика.“⁵⁷³

Овај последњи цитат се налази на оном месту предавања, где Еберхард објашњава улогу језика у процесу когниције и истиче улогу језика за прве кораке

⁵⁷² Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 17.

⁵⁷³ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 56.

васпитања које индивидуа *добива од своје мајке или неговатељице*. Идеја о кључној функцији језика у процесу образовања, а посебно у оном аспекту који се тиче улоге језика при образовању женског рода одјекнула је целим Доситејевим опусом. Такође, однос између језика и васпитања важан је аспект проблематизације језика као моћи говора и у Цоликоферовој проповеди *Ко ни у једној речи не погрешава, тај је савршен човек*, а Обрадовићева одлука да преведе баш ову проповед сугерише јединствену генезу и кохерентност унутар лајпцишког опуса.

Савет П. Берка о неопходности тражења „изгубљеног“ односно „добивеног у преводу“, врло је функционалан при анализи Доситејевог прилагођавања преузетих идеја публици којој се обраћа, што показује следећи илустративни пример:

„Знам да ми може ко против рећи; да ако почнемо на простом дијалекту писати, стари ће се језик у немарност довести, пак мало помало изгубити. Одговарам: која је нами корист од једног језика, којег у целом народу, од десет хиљада једва један, како ваља, разуме и који је туђ матери мојој и сестрам? --- Нек науче --- то је ласно рећи, али није учинити. Колико је они(х) који имаду време и способ за нучити стари књижевни језик? Врло мало! А општи прости дијалект сви знаду, и на њему сви, који само знаду читати, могу разум свој просветити, срце побољшати и нараве украсити. Језик има своју цену, од ползе коју узрокује. А који може више ползовати него општи целога народа језик?“⁵⁷⁴

Овде се поново огледа Доситејев императив за просвећивањем на народном језику који подразумева да просвета не буде више у рукама клира, и отуда овај Доситејев цитат стоји у вези са Еберхардовом тврдњом да су „Књиге учених људи [...] биле толико мало погодне за просвећивање необразованих сталежа, да оне чак ниједном нису биле написане на неком језику, који би и неком другом осим ученима био разумљив.“⁵⁷⁵ Међутим, Доситеј даље развија ову мисао у другом правцу у односу на разлоге које као недостатке таквог језика за процес просвећивања даље у тексту наводи Еберхард.

Наиме, Еберхард неподобност и мањкавост латинског језика, поред осталог види, са једне стране, и у чињеници да латински језик више не одговара захтевима времена тј. да се класични језици не могу на квалитетан начин даље развијати као што су га својевремено, спрам својих потреба, развили Марко Аурелије, Платон, Цицерон и други. Са друге стране, Еберхард проблем види у мањкавости лексичког фонда, фразалности и лингвистичкој несавитљивости народних језика који су тек били у повоју свог развоја, те ни они још нису на прави начин могли одговорити захтевима философије и књижевности. Доситеј се, пак, имајући на уму свој народ, зауставља само

⁵⁷⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 17-18.

⁵⁷⁵ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 54.

на том буквалном значењу да се (чак) и од те елите једва један може наћи који тај учени језик разуме. Доситеј „цитура“ Еберхарда преузимајући његово образложење, али не наводи конкретно језик(е) антике на које мисли Еберхард, не би ли задржао општи карактер „класичног/ученог“ језика, који је у приликама за које он пише и за његову публику био старословенски односно српскоцрквенословенски и рускословенски.

Чињеница да Доситеј не само *преузима* него и *варира* садржај Еберхардовог текста, не би ли га прилагодио публици којој се обраћа, и истовремено програмски указао на разлике у процесу просвећивања народâ на Балкану, који још немају „просвештених“ књига на својим језицима у односу на већ одавно просвећене народе западне Европе, још више долази до изражаја у следећем примеру. „Французи и Италијанци нису се бојали да ће латински језик пропасти, ако они почну на своји језици писати; како и није пропао. [...] Зашто би се, дакле, ми Србљи сумњавали у таквом и толиком полезном и похвале достојном делу, прочим славним народом следовати?“⁵⁷⁶

Приређивач *Писма Харалампију* је приметио да позивањем на Французе и Италијане „Доситеј указује на моменат када почиње нова књижевност у националним литературама, тј. да је одлука да се више не пише на латинском језику, већ на народном јесте гранични моменат у одмеравању о том кад почиње нова национална литература.“⁵⁷⁷

Наводећи баш Италијане и Французе као примере народа који су први почели свој народни језик у научне и књижевне сврхе неговати, Доситеј се ослања на онај део текста *О обележјима просвећености нације* у којем Еберхард управо ту чињеницу преласка са класичних на народне језике види као временску (па, и интелектуалну и културну) предност ових двају народа у односу на остале европске народе.

„Овај период отпочео је у једном царству раније, у другом касније; најпре у Италији, затим у Француској и Енглеској и најзад у Немачкој; и те разлике у њиховим почецима можда и данас живе у презиру са којим раније просвећени народи гледају на касније просвећене. Било је време када су већ просвећени Италијани Французе варварима могли називати; [...] та су времена одавно прошла, узроци су нестали, али су наставили да делују преко предрасуда. Јер се просвећеност сад у највећем делу целе Европе проширила.“⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 18.

⁵⁷⁷ Мирјана Д. Стефановић, „Напомене“, у: Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију, Живот и прикљученија*, 162.

⁵⁷⁸ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 57.

Да би се открила права природа начина *варирања текста* и узрок уопште таквог Доситејевог структурног приступа, неопходно је дати шири контекст у који Доситеј ставља свој закључак ослоњен између осталог и на примере које наводи Еберхард. Доситеју је неопходно да поред Италијана и Француза наведе још један народ – Русе.

„Неће ни наш стари [језик] порпасти, зашто учени људи у народу всегда ће га знати и с помоћу старога нови ће се од дан до дан у боље состојаније приводити. Москаљи све своје најбоље књиге на свом дијалекту с грађанским словам штампају.⁵⁷⁹ Само простота и глупост задовољава се все[г]да при старинском остати. Зашто је друго Бог дао човеку разум, расуђденије и слободну вољу, него да може расудити, распознати и изабрати оно што је боље? А шта је друго боље, него оно што је полезније? Што год не приноси какову либо ползу, не има никакве добротe у себи. Зашто би се, дакле, ми Србљи сумњавали у таквом и толиком полезном и похвале достојном делу, прочим славним народом следовати?“⁵⁸⁰

Иако је Еберхардов утицај на Доситеја у овом делу текста упадљив, неопходно је указати и на утицаје који су могли доћи из српске традиције, односно указати на неке од тих утицаја који се могу сматрати и *духом времена* карактеристичним за тенденције епохе просвећености. У „Предисловију“ *Славеносербском магазину* (1768) Захарија Орфелина стоји:

„Пред овим сочињавали књиге и знанија на Латинском токмо језику, којега кромје учених, или у том особљиво учаштих се, другиј нитко разумети не могао [...] А сад употребљен к тому собствениј језик. Књиге, које целому обшттеству во обште, и свакому во особъ полезне бити могу, пишу и печатају у Германији на Немецкомъ, у Францији на Француском, у Англији на Англијском, у Холандији на Холандском, у Италији на Италијанском, у Хишпанији на Хишпанском, како и у Росијском Империјуму на Росијском језику: једним словом, свакога језика народ имаде сад књиге на собственном својем (т.е. с којим говорет) језику, видећи само Венгерскиј и Польскиј, који повинујући се знајемому уставу, держет се Латинског језика.“⁵⁸¹

Дакле, петнаест година раније Орфелин је писао о истој проблематици на сличан начин као и Доситеј. Отуда је у литератури „често истицано да је *Писмо Харалампију* програмски наставак „Предисловија“ *Магазина*. [...] Овакав однос између два манифеста најочитији је на питању народног језика. Орфелину се приписује заслуга да је у овом Предисловију први истакао потребу да се пише на народном

⁵⁷⁹ О овоме је С. Новаковић писао да је на првом месту Доситејевог плана било осавремењивање изгледа писма. „Да се, дефинитивно, наместо старих словенских слова уобичаје за писање народног језика, онако као и у Русији, такозвана грађанска слова, тј. по жељи цара Петра Великог у Холандији полатињена ћирилица, како би се одмах, на први поглед, књига писана народним језиком могла распознати од књиге писане црквенословенским језиком.“ Стојан Новаковић, *Доситеј Обрадовић и српска култура*, Српска књижевна задруга, Београд, 1911, 5-37, 17.

⁵⁸⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 18.

⁵⁸¹ Захарија Орфелин, *Славено-сербски магазин*, Венеција, 1768, 4-5. Транскрипција Д. Г.

језику, али да сам није писао њиме ни у овом ни у већини својих дела. *Орфелин, међутим, у овом саставу не помиње изричито народни језик.* Он ту само каже да су сви европски народи, сем Пољака и Мађара, место латинског језика на коме су се дотада писале књиге, почели употребљавати своје сопствене језике, како би наука била доступна и онима који не разумеју латински; овоме додаје да и Руси пишу књиге на свом језику. [...] Орфелин је тек припремао идеју о употреби народног језика [...] али је на ову консеквенцу Орфелиновог програма дошао тек Доситеј у *Писму Харалампију*.⁵⁸²

Ови примери позивања на руски ауторитет приликом покушаја да се уведу иновације у српској култури и отпочну реформе језика јасно показује важност културно-политичких и религијских прилика између српског народа и Руског царства.

4.3. Идеја толеранције. Доситејев поглед на религијско-политички контекст.

Идеја о религијској толеранцији јесте један од разлога зашто *Писмо Харалампију* отпочиње химном у славу Јосифа Другог. На сличан начин као што Еберхард на почетку свог предавања етикетира Карла Еугена, војводу од Виртемберга, и неколико пута у тексту наглашава важност просвећених принчева тј. владара за ширење просвећености, исто тако и Доситеј у ускршњој атмосфери пева радосни хвалоспев просвећеном апсолутисти.

Доситеј, дакле, бира Јосифа Другог као заштитника свог народа из сличних разлога из којих се Еберхард са уважавањем обраћа војводи од Виртемберга, који, као у осталом и сви владари, треба да буде заштитник науке и да се уз њихову подршку просвећеност даље шири. Међутим, поред овог заједничког, код Доситеја постоје и неки други мотиви за хвалоспев. Певајући на почетку химне општу похвалу слободи „евангелска царствује слобода,/ збацивши јарам с човеческог рода,⁵⁸³ за коју су заслужни између осталог и просвећени владари, Доситеј даље у тексту упућује и конкретан апел Јосифу Другом да обрати поглед и на српски народ и да помогне да се Србија и суседна Босна избаве од османског ропства.

⁵⁸² Јован Деретић, „Славено-сербски магазин”, у: Јован Деретић, *Доситеј и његово доба*, Филолошки факултет, Београд, 1969, 7-10, 7-8; 9.

⁵⁸³ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 15.

Ова молба се даље развија мотивом српских кћери младих на удају, које „веселе узвишују гласе;/ на похвалу РИМСКОГА ЦЕСАРА,⁵⁸⁴ што се може тумачити у складу са гореописаним идејама о функцији коју матерњи језик треба да одигра и у образовању жена као будућих мајки или дојкиња. Ти стихови се развијају даље, да ће те кћери „бит' мајке/ и рађати ЦЕСАРУ јунаке,⁵⁸⁵ односно да ће те жене, не само својим васпитањем те деце доприносити просвећивању једног народа, него и да ће њихови синови учешћем у хабзбуршко-руским ратовима против Турске потпомоћи избављењу из ропства, тј. помоћи да се ауторова молба цару да – „обрати лице и ТВОЈ поглед благи!/ На дедова ТВОЈИХ народ драги./ На Србију бедну, и на Босну/ које трпе работу несносну.⁵⁸⁶ – услиши.⁵⁸⁷

Везу између српских кћери и Јосифа Другог Доситеј развија не само преко образовања за женски род, као једног од идеала просвећености, него такође имплицитно упућује и на још неке религијско-политичке прилике проистекле из терезијанских и јозефинских реформи, које су том времену непосредно претходиле, а на које ће се осврнути и у првом делу аутобиографије. У конкретном случају Доситеј имплицитно подразумева реформу манастира као и расправу о дозволи за склапање четвртог брака,⁵⁸⁸ што ће бити тема у првом и у другом делу његове аутобиографије. „Срећне смо ми, срећне кћери српске/ и све девојке влашке и мажарске;/ нећемо се више бојат' манастира,/ нит' божијег одрицати мира/ [...] Благо нама, ми ћемо бит' мајке.⁵⁸⁹

Кључни разлог зашто Доситеј слави Јосифа Другог јесте његов *Патент о толеранцији (Toleranzpatent)* донет 1781. године (у Угарској је ступио на снагу 21. 12. 1781.) којим су протестантским црквама (Лутеранској и Реформисаној) као и православној, први пут након противреформације у Хабзбуршкој монархији поново дозвољене слободне религијске праксе, уз наравно неке ограничавајуће прописе.

⁵⁸⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 15. Уп. коментар приређивача: „Везивање Јосифа Другог за срећу српских и мађарских дјевојака потиче од његове реформе манастира, у којој је велик број ових институција католичке, али и православне, цркве укинуо или покренуо њихове реформе.“ у: Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, прир. Душан Иванић, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2011, 51.

⁵⁸⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 16.

⁵⁸⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 16.

⁵⁸⁷ Уп. коментар приређивача: „Доситеј [...] позива Јосифа Другог да своје планове веже и за ослобођење балканских Словена од Турске империје. Стихови су заправо одјек чињенице да је Јосиф Други с руском царицом Катарином Другом склопио 1781. савез о подјели територија на Балкану у случају победе над Турском.“ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 2011, 52. Више у: Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX столећа*, 73.

⁵⁸⁸ Више у: Мита Костић, исто, 26-28; 62-64.

⁵⁸⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 16.

Управо је то Доситеју и улило наду да ће се таквом одлуком Бечког двора и превладавањем религијских разлика створити другачија ситуација, коју би свакако поред религијских прилика требало појачати и *разумевањем* заснованим на лингвистичкој чињеници, те би се тако уједињеном религијском и језичком реформом измениле и политичке прилике на Балкану.

Још један разлог за овакав однос Доситеја према Јосифу Другом у *Писму Харалампију* може бити и *Патент о цензури* (*Zensurpatent*, 1781), који је такође имао важну улогу у оквиру јозефинистичких реформи. Најављујући *Писмом Харалампију* своју снажну критичку мисао, коју је формирао читајући између осталог и дела Лесинга, Волтера и Бејла, Доситеј је вероватно могао имати у виду и чињеницу да је *Патентом о цензури* морао бити промењен однос према до тада у Хабзбуршкој монархији забрањеној литератури и писцима чија су имена била у *Каталогу забрањених књига* (*Catalogis librorum prohibitorum*). У току терезијанских реформи не само дела радикалне просвећености, него и одређених дела писаца на француском и немачком језику – Волтера, Дидроа, Русоа, Виланда и Лесинга, била су забрањена.⁵⁹⁰ Познат је један случај баш из 1781. године, када је једном гардијском официру, по повратку из Париза, у војној Крајини заплењен пун сандук књига на француском у којем су све, сем три књиге, биле на списку поменутог каталога.⁵⁹¹ Због тог ригорозног односа, може се претпостави да је Доситеј, поред осталог, охрабрење за своју будућу критичку делатност видео и у ова два патента – *Патента о толеранцији* и *Патента о цензури*.

У овој спрези различитих видова реформи, како их види Обрадовић, као да одјекује Еберхардова идеја да је предуслов чак и за *разумевање* међу припадницима исте нације у првом реду *просвећен ум*, развијен на основама заједничког *језика*. Религијске и све друге разлике у једној нацији, које се, уколико она није у целини просвећена, могу до те мере заострити да се *једна нација*, како је Еберхард објаснио, *доима као две*. Те разлике се могу премостити једино *заједничким деловањем матерњег језика* и *здравог разума*. У том смислу Доситеј као заједнички интерес Срба и других јужнословенских народа, који су остали непросвећени у Османском царству, види неопходност ширења образовања и установљавања школа, не би ли се

⁵⁹⁰ Norbert Christian Wolff, „Von „eingeschränkt und erzbigott“ bis „ziemlich inquisitionsmäßig“: Die Rolle der Zensur im Wiener literarischen Feld des 18. Jahrhunderts“, у: Wilhelm Haefs (Hg.), *Zensur um Jahrhundert der Aufklärung. Geschichte-Theorie-Praxis*, , York-Gothart Mix, Wallstein, Göttingen, 2007, 305-330, 316.

⁵⁹¹ Мита Костић, *Прве појаве француске културе у српском друштву, Културно-историјска раскрсница Срба у XVIII веку*, прир. Властимир Ђокић, 180-183.

ослободили из тог мрака незнања. А ослобођење је могуће, једино ако се ти народи, упркос религијским разликама, просвећеним разумом и заједничким језиком, као спонама повежу и тако превладају све остале разлике.

У *Писму Харалампију* датираном 13. 4. 1783. године, слављење идеје о верској толеранцији, Доситеј даље развија не ослањајући се више на Еберхардов текст, јер сличних мотива у *Обележјима просвећености нације* нема, него следећи идеје о толеранцији два класика француске и немачке књижевности – Волтера, и писца којег је и сам највише преводио – Лесинга.

4.4. Еберхард, Волтер, Доситеј

Идеју толеранције, као један од основних императива просветитељске философије, Доситеј развија, као што је поменуто, у вези са улогом коју *језик* треба да има у једном народу. Наиме, за њега су управо *језик* и *род*, а не религијска опредељеност, *споне* које треба да премосте разлике проузроковане свим другим чиниоцима. А ово је опет условљено узрочно-последичним односом који влада између улоге коју језик треба да одигра у просвећивању *свих* слојева једног народа, не би ли се онда плодови критичког и здраворазумског резонувања позитивно одразили на све припаднике различитих народности, исповести и полова, који *на једном простору живе*. У том смислу је *род* схваћен не само као национална опредељеност, него чак и шире – као заједничко припадање једном језичко-културном миљеу на географском простору Балкана, упркос религијској и политичкој разједињености.

Са тим у вези стоји и претходно образложено варирање и прилагођавање идеје о следовању страним узорима – италијанским, француским, енглеским, немачким и руским – у процесу замењивања једног језика другим зарад ширења просвећености на све слојеве народа. Доситеј тај став даље развија мотивишући своје опредељење за народни језик на следећи начин:

„Није мања част света у којој се славеносрпски језик употребљава, него земља француска или инглеска; искључивши врло малу различност која се налази у изговарању, која се случавља и свим другим језиком. Ко не зна да житељи црногорски, далматски, херцеговски, босански, сервијски, хрватски (кромје мужа), славонијски, сремски, бачки и банатски осим Вла(х)а једним истим језиком говоре?“⁵⁹²

⁵⁹² Доситеј Обрадовић, наведено дело, 18.

Искуство узајамног разумевања међу овим људима Обрадовић је стекао на путовањима, описаним у првом делу своје аутобиографије. Са друге стране, искуство неопходности просвећивања свих слојева народа, као и начин на који се тај процес најуспешније одвија тј. методе просвећивања, не би ли се развила толеранција и узајамно разумевање и уважавање разлика, Обрадовић је стекао путујући и живећи у земљама западне Европе, о чему сведочи у другом делу своје аутобиографије. Изласком из манастира и путујући, он је како сам каже „искуством познао“ чињенично стање у свету који га окружује. *Емпирија* у његовом случају остварује своју функцију преобличавајући најпре њега самог, мењајућу му дотадашњи поглед на свет (онај конзервативни, искључиви, религијом занесени поглед на свет описан у првом делу аутобиографије), а затим користећи се тако стеченим искуством он сам настоји променити друге.

„*Ја сам искуством познао жељу, љубов, усердије и ревност господара Новосађана, Осечана и у Далмацији Сарајлија и Херцеговаца, како горећим срцем желе науку својој деци; нигди нисам био гди нису ме желили и устављали. Како би(х) ја, дакле, могао одговорити на љубав и пријазност мојега љубезнога рода, разве трудећи се, колико могу, за просвештеније јуности? А то што желим никако боље не могу учинити него преведећи на наш језик златне и прекрасне мисли учени(х) људи: и таквим способом и родитеље у њи(х)овом благом намеренију укрепљавајући, и у срцама младости српске небесни и божествени огањ ко ученију и к добродетељи возжигавачујући, и свет разума чак до порсти(х) сељана и до сами(х) пастриски(х) колиба разширујући.*“⁵⁹³

Сличан став да се светлост разума шири чак и до простих сељана разгонивши таму безумља, која је последица не преданости религији него напротив сујеверицама, износи и Волтер у својој *Расправи о толеранцији*⁵⁹⁴ (*Traité sur la tolérance* 1763; *Abhandlung über die Religionsduldung* 1764): „[...] Сваким даном разборитост се шири по Француској, по радњама трговаца и домовима великаша. Треба неговати плодове ове разборитости [...] Француском се не може владати пошто су је просветили Паскал,

⁵⁹³ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 19-20.

⁵⁹⁴ Жан Калас (Jean Calas, 1698-1762) протестант, трговац из Тулуза. Један његов син је 1756. из протестантске прешао у католичку религију, а 1761. његов други син је у њиховој кући пронађен мртав. Гласине су се прошириле да га је убио отац, Жан Калас, не би ли спречио да му и други син промени вероисповест. Суд у Тулузу је Жана осудио на смрт и 9. марта 1762. погубљен је срамном смрћу – разапињањем на точак, при чему је пред окупљеном гомилом упорно тврдио да је невин. (У 18. веку у церемонијама јавног погубљења, готово да је било правило да „завршницу догађаја“ обележи јавно признање и покајање осуђеника, чиме се окупљеној публици слала снажна дидактичка порука). Волтер је, испровоциран оваквим радикалним занесењаштвом, посумњао у одговорност Жана Каласа и тим поводом написао „одбрану“ тј. критички трактат о религијској нетолеранцији објавивши га 1763. под насловом *Traité sur la Tolérance al'occasuon de la mort de Jean Calas*, а већ наредне године у сопственом преводу објавио је исто дело и на немачком под насловом *Abhandlung über die Religionsduldung*. Више о целом случају у: Volter, „Kratka povest smrti Žana Kalasa“, у: Volter, *Rasprava o toleranciji*, prevod sa francuskog Srđan Pavlović, Utopija, Beograd, 2005, 5-15.

Никол, Арно, Босе, Декарт, Гасенди, Бејл, Фонтенел, итд, као што се владано у доба Гараса и Меноа.⁵⁹⁵

Џон Лок (John Locke) својим *Есејем о толеранцији* и Пјер Бејл (Pierre Bayle) својим *Речником* и *Списом о комети* трасирали су пут даљим расправама о толеранцији у оквирима западноевропске просвећености, између осталог и самом Волтеру. У оквиру Волтеровог обимног *Трактата о толеранцији*, овај цитат се налази у оквиру двадесетог поглавља именованог „Да ли је корисно држати народ у сујеверју“ („Ob es nützlich sei das Volk im Aberglauben zu erhalten“). Уколико је ово дело читао, Доситеју као жестоком борцу против сујеверја, ово поглавље би сигурно већ насловом морало привући пажњу, поготово што се са овим питањем упознао и преко Еберхардовог уџбеника из натуралне теологије у којем је велики простор био посвећен овом питању.

Претпоставка да је Доситеј вероватно био упознат са овим, као и са можда неким другим Волтеровим делима, заснива се на следећем.⁵⁹⁶ Већ у тексту *О обележјима просвећености једне нације*, има назнака да се Еберхард имплицитно осврнуо и на Волтерова критичка и сатирична дела. У завршници предавања, желећи да ода похвалу свом добу као просвећеном, а самим тим и да ода похвалу владарима (присутном војводи и свакако индиректно и Фридриху Великом) који су томе у многоме допринели, Еберхард се критички осврће на „декламације појединих парадоксалних писаца из Француске [које се] у Немачкој механички понављају, и кроз сатиру свог времена и своје отаџбине [ти писци] желе да се искажу.“⁵⁹⁷ Између осталог Еберхард ту мисли вероватно и на дела у том тренутку већ почившег Волтера. Поред Волтера, Еберхард је читао француску литературу и често у својим делима у оригиналу цитирао ауторе као што су Русо, Мармонтел и Дидро.

Директно у вези са Волтеровим *Трактатом о толеранцији* Еберхард се афирмативно али анонимно изразио у једној рецензији објављеној 1774. године управо у Николајевом часопису *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Да је текст написао сам Еберхард, открио је тек постхумно његов пријатељ Фридрих Николај.⁵⁹⁸ Рецензију о којој је реч, написао је Еберхард поводом књиге *Волтер реформатор* Фридриха Гилета

⁵⁹⁵ Volter, *Rasprava o toleranciji*, 114.

⁵⁹⁶ Иако је врло вероватно да је баш са овим Волтеровим делом могао доћи у додир преко Еберхардових предавања, с обзиром на његова претходна школовања и странствовања, не треба искључити могућност и да му је оно било познато и од раније.

⁵⁹⁷ Јохан Август Еберхард, наведено дело, 58.

⁵⁹⁸ Friedrich Nicolai, *Gedächtnisschrift auf Johann August Eberhard*, Berlin und Stettin, 1810, 80.

(Friedrich Gillet, *Voltair der Reformator*, Берн, 1772).⁵⁹⁹ Еберхард је у овој опширној рецензији, која се чак доима као мала студија о толеранцији, реагујући између осталог и на констатацију Гилета да је Волтерова критичност исувише оштра и да је он својим *Трактатом о толеранцији* постигао више него Лутер и Калвин, написао својеврсну одбрану Волтера, иако се није у сваком погледу са њим слагао. Еберхардова рецензија представљала је „нетипичан пример за рецепцију Волтера у Немачкој, у тренутку када је 'Волтеровска криза' досегла своју највишу тачку.“⁶⁰⁰

Наиме, чињеница да ову рецензију у одбрану Волтера Еберхард анонимно објављује, као и потреба да се на крају свог текста *О Обележјима просвећености једне нације*, пре него што још једном нагласи улогу просвећених владара за ширење просвећености, дистанцира од критичара епохе у Немачкој (међу којима и од самог Волтера), вероватно је узрокована не баш позитивним односом према Волтеру након његовог раскида пријатељства са Фридрихом Великим и Волтеровог одласка са двора.

Са једне стране, питање религијске толеранције, а са друге, однос према сујевељу, чине да ово Еберхардово предавање стоји у непосредној вези са централним темама његовог уџбеника из натуралне теологије, али и са хоризонтом идеја главних мислилаца који су оставили печат просветитељској философији.

4.5. Колебања између толеранције и нетолеранције. Волтер, Доситеј, Релковић.

У поменутој рецензији Еберхард посебно истиче Волтерову заслугу у борби против сујевеља и нетолеранције (која је кулминирала у случају Калас), а „одбрана Волтера значила је за Еберхарда [...] пропагирање мисли о толеранцији у Немачкој, као што је то Волтер учинио у Француској.“⁶⁰¹ У контексту могућих веза између Доситејевог и овог Волтеровог текста, занимљиво је да је и Еберхард у својој рецензији Волтеру истакао његов толерантан однос не само према хришћанима, него и према другим вероисповестима и одао пошту као „првом Французу који нам је измамио сузе за сина природе [...], за племените Муслимане у Заиру; први који је устао против гнусног фанатизма нашег гађења према личности Мухамеданца.“⁶⁰²

⁵⁹⁹ „*Voltair der Reformator*. Iuvenal. Nil non permittit – fibi: turpe putat nil. Bern, 1772.“ у: *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1774, Bd. 21, Hf. 2, 367-396.

⁶⁰⁰ Fabienne Molin, „Johann August Eberhard und Frankreich“, 291.

⁶⁰¹ Fabienne Molin, наведено дело, 292. Превод Д. Г.

⁶⁰² „*Voltair der Reformator* Iuvenal. Nil non permittit – fibi: turpe putat nil. Bern, 1772“, 374-375. Превод Д. Г.

Међутим, уколико се сагледа Волтеров опус у целини, уочава се донекле амбивалентан став према исламу, поготово када је реч о односу према Турцима. Такав однос између критике и толеранције, постоји и код Доситеја. Насупрот Волтеровим апологичним ставовима о исламу у *Расправи о толеранцији*, у његовом делу *Traduction du poeme de Jean Plokof, conseiller de Holstein, sur les affaires presentes*, однос према Турцима је сасвим другачији. У овом тексту насталом 1770. године, дакле за време Руско-турског рата, десет година након што је Волтер објавио своју историју Русије *Historire de l'empire de Russie sous Pier le Grand*, Волтер је апеловао за ослобођење Срба и Црногораца од османског ропства.

У четвртном поглављу *Превода поеме Жана Плокофа* Волтер пише о вапају Србије која „пружа руке ка младом римском цару и запомаже: ослободи ме отоманског јарма. Нека тај млади владар, који воли врлину и истинску славу, употреби своју славу да освети увреде нанете његовим славним прецима; нека увек пред очима има Беч који опседа везир, и Мађарску разарану вековима.”⁶⁰³ А мало затим у шестом поглављу као светао пример побуне против османског ропства наводи мали народ који се једини усудио да се освајачима успротиви: „Отаџбина Темистокла и Милтијада тресе ланцима док гледа како у даљини лебди Катаринин орао, али још не може да их покида. Шта! Зар у Европи нема никог другог осим једног заборављеног народа, шаке Црногораца, обичног мравињака који се усудио да пође за трагом који нам тај победоносни орао показује из висина у свом неустрашивом лету?”⁶⁰⁴

У поређењу *Превода поеме Жана Плокофа* са претходно анализираним ставовима из *Трактата о толеранцији* произлази закључак да код Волтера постоји императив за толеранцијом вероисповести, када је реч о *општим религијским принципима*. Међутим, тај став испољава одређену дозу амбивалентности између толеранције – нетолеранције, када се религијске околности поставе у *конкретне политичко-географске оквире*. Слична колебања примећују се и код Доситеја.

У *Писму Харалампију* Доситеј, идући за линијом заједничког језика, као своју потенцијалну публику не искључује ни саме Турке тј. Бошњаке и Херцеговце, како их он назива, и даље образлаже:

„Говорећи за народе који у [овим] краљевствима и провинцијама живу, разумевам колико грчке цркве, толико и латинске следоатеље, не искључавајући ни саме Турке Бошњаке и (Х)ерцеговце, будући да закон и вера

⁶⁰³ Voltaire, “Traduction du poeme de Jean Plokof, conseiller de Holstein, sur les affaires presents“, у: Voltaire, *Oeuvres de Voltaire*, tome XLVI, Paris, 1832, 458-459. Превод са француског А. Манчић.

⁶⁰⁴ Voltaire, наведено дело, 459. Превод са француског А. Манчић.

може се променити, а род и језик никада. Бошњак и (X)ерцеговац Турчин, он се Турчин по закону зове, а по роду и по језику, како су год били његови чукундедови, тако ће бити и његови последњи унуци Бошњаци и (X)ерцеговци догод, Бог свет држи. Они се зову Турци док Турци том земљом владају, а како се прави Турци врате у свој вилајет откуда су произишли, Бошњаци ће остати Бошњаци и биће што су њи(х)ови стари били. За сав, дакле, српски род ја ћу преводити славни(х) и премудри(х) људи мисли и савете желећи да се сви ползују. Моја ће књига бити за свакога који разумева наш језик и ко с чистим и правим срцем жели ум свој просветити и нараве побољшати. Нећу нимало гледати ко је кога закона и вере, нити се то гледа у данашњем веку просвештеном. По закону и по вери сви би људи могли добри бити. Сви су закони основати на закону јестества; [...] Кад ће нестати мржење и вражба на земљи! Кад ће срце наше доћи у своју природну доброту, да у лицу сваког себи подобног човека позна, брата свога! Нит' мислећи нити питајући које је вере и закона? Оне, у којој га је Бог изволио да се роди као и ти у твојој. Које је вере? Оне које би и ти био да си се у истој родио, ако би поштен човек био.⁶⁰⁵

Доситеј овде „Турцима“ назива заправо онај део српског народа који је примио ислам. У вези са Доситејевим објашњењем „ко су Турци,“ занимљиво је упоредити на готово идентичан начин схваћене „Турке“ у сатиричном спеву *Сатир или ти дивји човик* (Дрезден 1762; Осјек 1779), његовог савременика, Матије Антуна Релковића. Релковић⁶⁰⁶ је био католички часник из Славоније и капетан у аустријској војсци у Седмогодишњем (аустријско-пруском) рату 1756-1763, за време којег је био заробљен у затвору у Франкфурту на Одри. Довођењем у везу Релковићевог и Обрадовићевог резонувања о језику, религији и политици, када су у питању „Турци,“ стиче се увид у два погледа на религијску толеранцију/искључивост. Ова контрастивна анализа ставова о религијској толеранцији и просвећивању открива поглед из *католичке* односно из *православне* перспективе на проблем исламизираних Срба и Хрвата на подручју Балкана. За разлику од Релковићевог изразито негативног и наглашено одбојног става, поготово у првом издању спева,⁶⁰⁷ Доситеј је много толерантнији.

С обзиром на чињеницу да Релковић пише на народном језику, и да оштро критикује заосталост и непросвећеност народа а посебно чињеницу да су се турски обичаји задржали и после изгона Турака, и да као једини спас види просвећивање и ревитализацију врлина у духу хришћанског морала, било је покушаја у литератури⁶⁰⁸

⁶⁰⁵ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 18-19.

⁶⁰⁶ „Матија Антун Релковић“, у: *Орџа енциклопедија ЈЛЗ „Миролав Крлеџа“*, том 7 (Раš-Szy), Загреб, 1981, 58.

⁶⁰⁷ У другом издању спева тај изразито негативан став Релковић је донекле ублажио. Баш због оштрине критике, Релковић је прво издање *Сатира*, због страха од рецепције издао анонимно, за разлику од другог издања које је потписао.

⁶⁰⁸ У вези са Доситејевим и Релковићевим разумевањем важности народног језика, битно је указати на један запис предромантичарског песника – Симе Милутиновића Сарајлије (1791-1847), који је био писар у Правитељствујушчем совјету у исто време када је и Доситеј био члан ове институције. Сарајлија у

да се успостави идејна веза између Доситеја и Рељковића. Ово повезивање доводи у питање М. Костић указујући на могућност да је Доситеј идеју о *потреби тисања на народном језику у циљу што успешнијег народног просвећивања*, могао наћи још много раније у *Духовном регуламенту* (1721) Петра Великог и Прокоповича, као и у предговору Прокоповичевог *Буквара* (1721) који су постојали у Хопову за време Доситејевог боравка.

Што се, пак, потенцијалних извора за Рељковићево дело тиче, а када је у контексту анализе идеја о религијској толеранцији у овом поглављу реч о Волтеру, неопходно је напоменути да је М. А. Рељковић и сам читао дела немачких просветитељских писаца као и дела Бејла, Волтера и Дидроа, док је боравио у заробљеништву у Пруској. У току те две године у заробљеништву, Рељковић је, како сам наводи у другом издању *Сатира* (1779), имао на располагању библиотеку из које је „читао књиге на латинском, њемачком и француском језику.“⁶⁰⁹

Рељковић и Доситеј донекле имају заједнички повод за развој мотивације да почну писати и објављивати за свој народ. Занимљиво је то што су и један и други до истог закључка дошли боравећи у Саксонији односно Пруској, и контрастирајући приликом тих боравака оно што су тамо видели срединама из којих потичу. Доситеј је посматрајући слику младих људи који се у Халеу, у том „муса и сваки[x] божествени[x] наука седалишту [...] уче, како непрестано из једнога у други колегиум трче,⁶¹⁰ уздисао и горке проливао сузе кад год би се сетио свог краја и кад год би га упоредио са оним што је у Халеу видео. Управо тај јад и неупоредива разлика у степену просвећености та два дела Европе, биће мотивација да почне да пише и издаје на народном језику.

„Размишљајући непрестано о овима вешт'ма, споменем се јоште у Далмацији зачетога желанија и намеренија да је крајње потребе и нужде дело на општем народњем језику што написати и издати. Ја сам чисто пред очима имао какву су буру и метавицу на себе сви они привлачили који су се усудили најпре и најпре подобна представљенија народу чинити. Но мора се кадгод ко једнапут наћи. ‘Ајде, у име божије, нек се почне! [...] Наумивши, дакле, штогод издати, на пролеће пређем заједно с моји младићи у Лајпсик, будући да ту и штампа

својим сећањима наводи следеће: „да се блажене памети старац Доситије није стидео признавати кад-што пред својима и у дружеском разговору, да је он читавши Сатира Рељковићева и по Далмацији Качића пјеснарицу и Аждаху седмоглаву и проч. промишљавати устао и пренуо се и сам о својима првом згодом и приликом славенским словима, абрем, као и они латинским свој исти простонародни језик писати у књиге, које буде негда списавао.“ *Отзив и позив*, Пешта, 1839, 21.

⁶⁰⁹Матија Antun Reljković, „Predgovor“ у: Матија Antun Reljković, *Satir iliti diviji čovik*, 2. izdanje, Osjek, 1779.

⁶¹⁰Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 133.

славенска имаде, гди се, и за исту Росију неке књиге штампају и универзитет како и у Хали.”⁶¹¹

На исти начин је увид у те драстичне културолошке и образовне разлике деловао и на Рељковића:

„Промишљавајући на свој начин, кад се сврши рат, ако доживим, што би ја мојој отачбини из туђих земаља донио, чим би јој се барем за то удобрио, што ме има и што сам се у њезином крилу одгојио, шта ли би ја мојим домородцем каконо пазара поклонио, ево паде ми на памет, да јим доведем Сатира, то јест да им књижицу једну под овим именом саставим и у верше сложим [...] Тог истога узрока ради године 1761. у Саксонији написа реченог Сатира и у столњем граду Дрездену притискати дадо.”⁶¹²

И у Волтеровом делу *Превод поеме Жана Плекофа* и у наведеним деловима Рељковићевог и Доситејевог дела контрастира се светло просвећених цивилизација мраку варварства и непросвећености. Упркос инсистирању на просвећености ума и религијској толеранцији, код све тројице аутора се у одређеном тренутку огласи нетолерантан тон. И готово увек је тај нетолерантан глас у вези са Османским царством као освајачем и највећом политичком претњом Европи.

На основу тога се може закључити да, пре свега у Обрадовићевом делу, идеје о толеранцији могу бити схваћене двојачко: 1) религијска толеранција као општи појам који подразумева једнакост и уважавање свих вероисповести подједнако – ово пре свега у духу учења натуралне теологије; и 2) религијске толеранције односно нетолеранције која се испољава када је реч о вероисповести у конкретним религијско-политичким околностима.

На први начин схваћене идеје о општим принципима религијске толеранције, добиле су своје готово дефиницијско објашњење у двадесет и другом поглављу Волтеровог дела *Трактата о толеранцији* под називом „О општој толеранцији“. Управо између тог поглавља, посебно у оном делу где се доводе у везу степен просвећености односно цивилизованости и толеранција, уочава се највећа сличност са појединим ставовима из *Писма Харалампију*.

4.6. О општој толеранцији

У поглављу „О општој толеранцији“ Волтер као први корак у процесу цивилизовања истиче толеранцију. Имајући на уму претходно аргументован став Еберхарда према Волтеру поводом анонимне резенције, овде се отвара могућност за

⁶¹¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 133-134.

⁶¹² Matija Antun Reljković, наведено дело, 63.

хипотезу да се Доситеј поред Еберхардовог дела, развијајући своју идеју о језику који треба да допринесе толеранцији и разумевању, ослонио и на ово Волтерово дело. Наведени Доситејев цитат као да је, што у појединим деловима преведено, а што сажето препричано, Волтерово поглавље „О општој толеранцији.”⁶¹³ Уз битну напомену да код Доситеја *принцип узајамног разумевања* задржава углавном свој буквални смисао проистекао из употребе *истог језика*, док код Волтера принцип узајамног разумевања остварује смисао у контексту *толеранције и језика разума* путем којег се могу споразумети сви људи и превладати разлике. На сличан начин како је Еберхард говорећи о „два“ *језика исте нације* отворио простор за метафоричку интерпретацију *разумевања* односно *неразумевања* између *просвећеног* и *непросвећеног* ума.

Волтер је своју „лекцију“ о неопходности толеранције развијену у директном говору, тј. дијалогу о релативитету заблуде односно исправности дао у кључу параболе, а да би нагласио бесмисленост искључивости увео је комичку перспективу. Оваквим структурирањем поступка у намери да оствари дидактичку поенту, користио се и Доситеј неколико пута у својој аутобиографији. Конкретно у *Писму Харалампију*, због минијатурности форме и природе жанра, који не дозвољавају укључивање и развој других ликова сем адресанта и адресата (при чему адресат није опонент него адресатов пријатељ), додирне тачке са овим Волтеровим поглављем своде се на истицање поенте.

И код Волтера и код Доситеја поента дијалога (код Доситеја имагинарног дијалога) остварена је у маниру сократовског дијалога,⁶¹⁴ чијим принципима се служе обојица аутора у намери да „сабеседника“ доведу у пат-позицију. Крај наведеног Доситејевог цитата „[...] које је вере и закона – оне у којој га је бог изволио да се роди,

⁶¹³ Овде ћемо навести само оне цитате из датог поглавља који се могу непосредно довести у везу са горе изнетим тврдњама. „Није потребна велика вештина, нити нарочита речитост, да би се доказало да хришћани морају да трпе једни друге. Идем корак даље и поручујем да је све људе потребно посматрати као нашу браћу. Како, Турчин мој брат? Кинез мој брат? Јеврејин? Сијамац? Да, несумњиво; нисмо ли сви ми деца једног оца и створења истог Бога? Али ти народи нас презиру, они нас зову незнабошцима! Па шта! Рећи ћу им да греше. Чини ми се да бих могао да запрепасти умишљене представе неког имама или будисте кад бих им рекао отприлике овако: „Ова мала планета, која представља тек тачку, окреће се у простору, као и толике друге планете; изгубљени смо у том пространству. Човек висок приближно пет стопа свакако представља малу ствар у васиони. Једно такво једва приметљиво биће, негде у Арабији или у постојбини Кафра, каже неким својим суседима: „Слушајте ме, јер ме је просветлио Бог свих тих светова: на Земљи постоји девет стотина милиона мравца као што смо ми, али је само мој мравињак Богу мио; сви остали су му за век векова проклети; срећан ће бити само овај, а сви остали вечно проклети.“ Тада би ме ухапсили и испитивали каква је то луда која износи толику глупост. Био бих присиљен да им одговорим, „То сте ви сами.“ Затим бих се потрудио да ублажим њихове ставове, али би то било веома тешко.“ У: Volter, *Rasprava o toleranciji*, 119-120.

⁶¹⁴ Више у: Јован Деретић, *Поетика Доситеј Обрадовића*; Миодраг Стојановић, *Доситеј и антика*.

као и ти у твојој. Које је вере? Оне које би и ти био да си се у истој родио, ако би поштен човек био,“ на исти начин оставља потенцијалног сабеседника без сваког могућег одговора или даљег питања, као што и Волтер завршава свој дијалог са инквизитором: „Тада би ме ухапсили и испитивали каква је то луда која износи толику глупост. Био бих присиљен да им одговорим, ‘То сте ви сами.’“⁶¹⁵

Такође, заједнички је и став о релативности заблуде односно исправности и давања приоритета једној исповести у односу на друге, јер и код Волтера а и код Доситеја су „Из божије перспективе сви људи браћа.“⁶¹⁶ Та смисаона додиривања се преносе и на структурирање стилског поступка.

Даља сличност са Волтеровим текстом и то баш у поменутом поглављу је интересантна јер, на пример, дијалекатске разлике између Новосађана, Осечана или Сарајлија, како примећује Доситеј, подсећају на илустративни пример дијалекатских разлика између Венећана, Фјорентинаца или грађана Бергама.

„Брате, знате да свака покрајина у Италији има свој дијалекат, и да се у Венецији и Бергаму уопште не говори као у Фиренци. Академија дела Круска је утемељила језик; њен речник правило је од кога се не сме одступити, а Буонматијева Граматика је непогрешиви водич кога треба следити; али верујете ли да би конзул Академије, а у његовом одсуству Буонматеји, могли свесно наредити да се свим Млечанима и Бергамљанима који би истрајавали на свом дијалекту, одсече језик?“⁶¹⁷

Оно што је важно истаћи јесте чињеница да Волтер овај илустративни пример дијалекатских разлика италијанског језика не користи у сврхе неке лингвистичке анализе, него као *алегоријску слику*. Оно што је у овом контексту интересантно, јесте да Волтер симболично значење ове слике користи као аргументацију за оправданост постојања религијских разлика у дискусији коју води са католичким инквизитором. Пренесено значење те слике се откључава управо у завршном одговору инквизитору – „Ви, ви сами.“

Поред ове сличности Доситејевог става са ставовима свог савременика и земљака Релковића, која сведочи о додирним тачкама и заједничким идејама просвећености на Балкану, сличност овог Доситејевог цитата са одређеним местима из двадесет и другог поглавља Волтеровог *Трактата о толеранцији*, са друге стране, сведочи о тачки у којој тангента једне поетике просвећености „са маргине“, са Балкана, додирује круг просветитељских идеја насталих „у центру“ западне Европе

⁶¹⁵ Volter, наведено дело, 120. Види цитат, фуснота 150.

⁶¹⁶ Gisela Schlüter, *Die französische Toleranzdebatte im Zeitalter der Aufklärung: Materiale und formale Aspekte*, Niemeyer, Tübingen, 1992, 245.

⁶¹⁷ Voltaire, наведено дело, 120.

4.7. Бејл, Лесинг, Еберхард, Доситеј

Императив за општом толеранцијом који налазимо код Волтера, поставио је раније Пјер Бејл „у свом спису *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: "Contrains-les d'entrer, ou l'on prouve ... qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par contrainte,* [који] представља један од најоштријих и најслободоумнијих напада на политику верске нетрпељивости ка[к]о међу хришћанским тако и међу нехришћанским вероисповестима. [...] Принцип верске трпељивости Бејл поставља на најширој основи: он њиме обухвата не само све хришћанске секте него и муслимане, Јевреје и пагане.”⁶¹⁸ Овако разумеван принцип верске толеранције с краја 17. века код Бејла, добио је од половине 18. века са Волтеровим термином *универзалне толеранције* своје програмско значење и програмску примену.⁶¹⁹

Пјер Бејл се у Еберхардовом уџбенику из натуралне теологије више пута помиње, а два најважнија аспекта за контекст овог рада јесу Бејлова дела као извори за однос према сујеверју и паганству. У 56. поглављу *О својствима паганства (Beschaffenheit des Heidentums)*, расправљајући о поштовању врховног бога и бројних божанстава у званичним религијама антике, Еберхард се противи осуђивању античких религија и заговара разумевање праве природе њихове спознаје Бог(ов)а. Поред најранијих хришћанских извора попут светих отаца Климента Александријског и Светог мученика Јустина, који су одавали признање антици, Еберхард упориште за своје ставове налази и код својих савременика – Хуга Гроцијуса, Херберта Черберија и Пјера Бејла, који је објављивањем 1682. године чувеног *Списа о комети из 1680. године (Pensées diverses sur la comète de 1680)* отпочео ову велику дебату.

У оквиру трећег дела уџбеника натуралне теологије у којем расправља о сујеверју у 64. поглављу о *Сили сујеверја и њеним узроцима (Gewalt des Aberglaubens und ihre Ursachen)* Еберхард фузионише један антички и један савремени извор, наводећи да су Плутарх и Бејл сматрали да сујеверје може бити чак штетније од одрицања Бога.⁶²⁰ Спрам ових навода се може закључити да је Еберхард у својим

⁶¹⁸ Јован Деретић, „О Пјеру Бејлу“, у: Јован Деретић, *Доситеј и његово доба*, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 1969, 100-101.

⁶¹⁹ Gisela Schlüter, наведено дело, 244.

⁶²⁰ Johann August Eberhard, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, §64 „Gewalt des Aberglaubens und ihre Ursachen“, „Plutarch (57. Anmerk. 3) und Bayle haben aus Gründen, woraus die Frage gar nicht entschieden werden kann, den Aberglauben für schädlicher gehalten, als die Gottesleugnung.“

предавањима не само доста пажње посветио француском филозофу, него да је његове ставове интерпретирао и контекстуализовао на хоризонту актуелних питања своје епохе али исто тако и кључних метафизичких питања која су заокупљала пажњу мислилаца још од антике. Отуда не изненађује да се Обрадовић осврнуо на Бејлову личност.

Обрадовић је поменуо Бејла у опширном наравоученију уз превод Лесингове басне *Der Stier und das Kalb*, која у његовој збирци носи наслов *Бик, теле и настир*.⁶²¹ Поред тога што се наравоученије уз ову басну надовезује на тему толеранције о којој су писали Бејл, Волтер и Лесинг, оно је важно јер до краја открива природу Доситејевог размишљања о толеранцији. У овом контексту то наравоученије може послужити као дигресија којом се осветљава и претходно анализирани цитат из *Писма Харалампију* у којем Доситеј истиче да ће писати за све „не искључавајући ни саме Турке Бошњаке и Херцеговце.“

Полазећи од примера Пјера Бејла, Доситеј се не задржава само на појму *религијске толеранције* коју је Бејл пропагирао, него за потребе свог објашњења једне *универзалне толеранције* вероисповести, националне различитости и самог мишљења, пре свега, узима за пример *самог Пјера Бејла* као *личност*. За илустрацију своје поуке у овом наравоученију Доситеј бира Бејла као погодан пример, јер је он због своје критичке оштрице претрпео многе прогоне од стране неистомишљеника. „У закључку наравоученија Доситеј се залаже за толерантан однос према туђим мишљењима, поготово према мишљењима оних који пишу и који хоће својим књигама да просвећују народ. Он је противник сваког присиљавања и наметања у духовном животу, нарочито кад се ради о питањима вере. Идеја верске толеранције чини другу главну тему овог наравоученија.“⁶²² Узимајући дакле, Бејла као личност за пример, Обрадовић, у ствари имплицитно апелује за толерантан однос према себи самом, због изузетно оштре критике цркве, предрасуда, сујеверја и непросвећености, коју је пет година раније изнео у аутобиографији и *Совјетима*. Та сократовска фигура страдалника и гласноговорника истине протеже се у Обрадовићевом лајпцишком опусу од античког лика Сократа, преко Христа све до његових савременика Бејла, Волфа, Еберхарда, Лесинга, па и њега самог.

⁶²¹ Више у: Јован Деретић, „Доситејев Зли Баил“, у: Јован Деретић, *Доситеј и његово доба*, 97-107.

⁶²² Јован Деретић, наведено дело, 98-99.

Међутим, као што је то већ примећено, „Доситеј, бранећи толеранцију, износи и једну нетолерантну мисао. Турци се, сматра он, неће никада просветити.“⁶²³ Начин на који он образлаже овај став у Наравоученију уз 145. басну *Бик, теле и пастир* осветљава до краја и показује праву природу његову намере изнете у *Писму Хараламптију* пет година раније, а о чему је било речи у претходном поглављу. „Турци, док су тога закона, никада се неће с науком просветити, зато што им њихова вера не да, која будући силом и с оружјем раширена, на њима је и утврђена; ко се ту усуди најмање што рећи против оног што оце и дервиши кажу, намах оде глава као печурка.“⁶²⁴ У овом сегменту је Доситеј близак критици „турских адета“ како их је представио Рељковић у првом издању *Сатира*.

Чињеница да Доситеј у оваквом схватању није усамљен, као што су показали наводи из Рељковићевог и Волтеров дела о Жану Плокофу, говори у прилог амбиваленцији у погледу толеранције у том времену. Наиме, са једне стране, дух времена је обележио императив просвећеног ума за универзалном толеранцијом која не искључује ни једну религију, вероисповест или нацију. Тај императив је најупечатљивије представљен у Лесинговој параболу о прстену у драми *Натан мудри*,⁶²⁵ кога је као један од кључних својих узора истицао и сам Доситеј. Са друге стране, политичке прилике и ратови су дух времена неминовно обележили амбивалентним односом између *свог* и *туђег*, између освајача и покорених, између домаћег и страног, између центра и маргине, између хришћанских сила често у ратовима уједињених против Османског царства. Ту се показује разлика између инсистирања сваке образоване и просвећене индивидуе 18. века на општој религијској толеранцији, али исто тако се ту открива личност мислиоца-резонера и критичара историјско-политичких збивања. Тај дуализам је присутан и на појединим местима у Обрадовићевом опусу, а управо политичка свест о тренутку у којем пише, као уосталом и Волтера, и води Обрадовића ка тој амбиваленцији.

Са једне стране, у *Писму Хараламптију* пишући о својим намерама за просвећивање свих који на том простору живе, Доситеј образлаже циљеве са јасном свешћу о историјским приликама и последицама процеса исламизације на Балкану после пада српског царства у средњем веку, као што је са свешћу о актуелним политичким приликама низу Италијана, Француза, Немаца и Енглеза додао и Русе. Са

⁶²³ Јован Деретић, наведено дело, 99.

⁶²⁴ Доситеј Обрадовић, Наравоученије уз басну „Бик, теле и пастир“, у: Доситеј Обрадовић, *Басне*, 170.

⁶²⁵ У контексту овог рада занимљиво је истаћи да је ова драма објављена 1779, имала своју премијерну изведбу у Берлину 14. априла 1783, дакле дан након што је Доситеј написао своје *Писмо Хараламптију*.

друге стране, наравоученије уз 145. басну открива далекосежност и последице Доситејевих намера изнетих у *Писму Харлампију*, које су се у међувремену, бар неке од њих, и реализовале.

Оштрина и репресивност закона је, према Доситејевом мишљењу, оно што спречава да се у муслиманском свету критичка свест јавно изрази и да се појави неко сличан Бејлу, Волтеру или пак њему самом, који се такође усудио и у свом народу „против будалаштина и злоба писати,⁶²⁶ и то „за свакога који разумева наш језик и ко с чистим и правим срцем жели ум свој просветити и нараве побољшати.⁶²⁷ Отуда се ово наравоученије може схватити не само као похвала и одбрана Бејла и других слободних мислилаца него и као „самоодбрана,“ јер „Доситеј овде не говори само о ‚Баилу‘ или великим људима уопште, него о себи, својим читаоцима и својим критичарима.⁶²⁸

Дакле, из овог неминовно произлази закључак да Доситеј оштрицу своје критике, усмерава не само ка Турцима, него такође и ка свом народу, али из најбоље намере. Он, наиме, верује да се једино конструктивном критиком и указивањем на погрешна уверења, заблуде и странпутице може изаћи на прави пут. То је заправо циљ његове просветитељске мисије.

Доситеј који је доскора био православни монах, а онда предузео дело по угледу на најоштрије критичаре и представнике просвећене хришћанске западне Европе, овом молитвом на крају и апелом на здрав разум, изразио је наду у успешност своје мисије. Разлози за овај Доситејев оптимизам леже у чињеници да су се после Велике сеобе и насељавањем Срба на територије Хабзбуршке монархије, бар у једном делу српског народа политичке и религијске прилике промениле и тиме се отворила могућност просвећивању. Наиме, са територија под влашћу Османског царства где су били снажни импулси за исламизацијом, српски народ се после Велике сеобе нашао у хришћанском окружењу. Да је Обрадовић био свестан нових околности и да је рачунао на последице промена, можда најбоље говори његова збирке есеја *Совјети здраваго разума*, чијим је насловом имплицитно послао поруку да су ставови који стоје у основи његове оштре критике заправо толико већ распрострањени и прихваћени тј. да су постали *common sense*.

⁶²⁶ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 45.

⁶²⁷ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харлампију*, 18.

⁶²⁸ Јован Деретић, наведено дело, 98.

За разлику од турског вилајета у који, како Доситеј тврди, светлост тешко продире, Доситеј гаји наду да ће све хришћанске народе, иако не подједнако брзо, али на крају ипак *све*, светло разума подједнако обасјати.

„Блажени дакле народи који пресветој Исусовој науци сљедују! Кад год буде, они ће се сви с мудростију и с науком просветити, зашто гди је год права мудрост с најздравијим разумом, с непорочњејшом и с чистјејшом добродјетељију соједињена, ту је право место и дом Евангелија и царство небесноје које нам чрез њега обештава. [...] Из овога свако може чисто видети како греше и против своје ползе поступају они од наше предрaге браће који, како виде што ново и њима јоште необично написано, намах се почну срдити и питати: „Ко је то написао? Ао, то му и то било! Некдер он дође овамо, пак ћемо га ми научити како се пише!“⁶²⁹

Управо у тој конструктивној критици себе и сопственог народа огледа се снага примене развијеног и изграђеног критичког мишљења просвећене индивидуе у какву је Обрадовић израстао у другом делу аутобиографије (1788) насупротив незрелој, конзервативној и религијом занесеној индивидуи, каквом је представио себе у првом делу аутобиографије (1783).

4.8. Језик-род-религија

4. 8. 1 Лајпциг – царство штампе и књиге. Лајпцишки сајам.

Карл Антон Готлоб и Доситеј Обрадовић

Предговор Карла Готлоба Антона (Karl Gottlob Anton) за дело *Први редови једног покушаја о пореклу старих Словена, њихових обичаја, навика, мишљења и знања (Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse)*, може се довести у везу са једним Доситејевим ставом о језику изнетим у *Писму Харалампију*. Чињенице да се ово Антоново дело тицало словенске тематике и да је објављено у лајпцишкој издавачкој кући Беме (Böhme) у пролеће 1783, непосредно пред Доситејев долазак у Лајпциг, упућују на могућност да је Доситеј могао бити упознат са тим.

Доситејев став о распрострањености славеносрпског језика, који смо претходно анализирали у контексту распрострањености говорног подручја француског и енглеског језика и Доситејеве аргументације да у процесу преласка на народни језик треба следовати просвећеним народима Европе, у ширем контексту се може довести у везу са тада присутним тенденцијама у науци у вези са проучавањем историје, етнологије и језика Словена.

⁶²⁹ Доситеј Обрадовић, Наравоученије уз басну „Бик, теле и пастир“, у: Доситеј Обрадовић, *Басне*, 171.

„Није мања част света у којој се славеносрпски језик употребљава него земља француска илити инглеска искључивши врло малу различност која се налази у изговарању, која се случује и свим другим језиком. Ко не зна да житељи црногорски, далматски, херцеговски, босански, српски, хорватски (кримљани), славонијски, сремски, бачки и банатски осим Вла(х)а, једним истим језиком говоре?“⁶³⁰ Пре свега, овде је важно термилошки разјаснити да Доситеј када каже „славеносрпски,“ мисли у ствари на *народни језик*.⁶³¹ Доситејева тврдња – да сви они један исти језик говоре – заснована на његовом искуству странствовања по овим географским просторима, сада се може посматрати не само у контексту општих просветитељских тенденција преласка са учених на народне језике, него и у ширем контексту тадашњих изучавања историје, етнологије, језика и географских простора који су насељавали Словени.

Наиме, у тадашњим научним круговима, језик се често узимао као важан фактор при одређивању критеријума сродности, историјске и културне повезаности народа. Као што се, на пример, термин *теутонизам* употребљавао да означи сродност међу германским језицима и народима, тако су на немачком језику још од Лутерових реформи биле у употреби синтагме *Lingua Slavonica* или *Windische Sprache* да означе свеукупни географски простор од Северног до Јадранског мора и један део Азије унутар Османског царства на којем су живели сродни народи Словени и говорили тим језиком. Дело Карла Готлоба Антона *Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse*, иако донекле измењено у етнолингвистичком приступу овој проблематици у односу на шеснаестовековне и седамнаестовековне тенденције, свакако наставља горепоменућу германску традицију проучавања словенских народа и језика. Дефиницијски оквир широке географсколингвистичке распрострањености Антон износи већ у „Предговору.“

„Први извор је језик. Руси, Пољаци, Чеси у Чешкој и Моравској, Лужички Срби у Горњој и Доњој Лужици, Крајинци, Далматинци, Хрвати, Срби, Бугари, Славонци или такозвани Илири – Бошњаци, један мали народ у Померанији, Линебургу и Шлеској јесу Словени и говоре једним језиком, само мало различитим дијалектима. Њима припадају такође и оне нације, које ћу назвати Полусловенима, јер је њихов језик још са неким другим, и врло често,

⁶³⁰ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 18.

⁶³¹ О овом проблему између осталог писали су: Александар Младеновић, „Напомене у вези са схватањима о књижевном језику код Срба у 18. и у првим деценијама 19. века“, у: *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, Нови Сад, XXIV, 1981, св. 1, 89-92; Александар Младеновић, „Доситејев назив за српски језик“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, Београд, 1990, 19/2, 9-20; Белић Александар, „Доситејев језик“, у: Младен Лесковац (ур.), *Доситеј Обрадовић*, 200-204; Gerhard Neweklowsky, „Dositiej Obradović zwischen serbischer Volkssprache und Russisch-Kirchenslavisch“, у: *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, Hf. 47, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2001, 123-136.

јачо помешан да онај први једва кроз њега просијава – наиме, изумрли Пруси, Власи, Летонци и Литванци. Време је већ раставило ова племена, али они владају или бар настањују и даље скоро половину Европе.⁶³² (истакла Д.Г.) Уколико се упореди наведени цитат са претходним цитатом из *Писма Харалампију*, види се да Антон наводи готово све „жителие“ које наводи и Доситеј и иде још даље укључујући Русе, Чехе, Пољаке, Лужичке Србе, па чак и „полусловене“ Влахе,⁶³³ Летонце и Литванце, правдајући овако свеобухватан научни приступ ставом да се услед дугорочне географске удаљености и сама структура *једног језика* у понечему изменила, тако да се сада може говорити о *различитим дијалектима истог језика*.

„Дуготрајна удаљеност и велико растојање морали су неизоставно изменити језик, морали су увести други морал, друге појмове, друге потребе, и тај промењени морал, измењени појмови и потребе нису могли бити називани на исти начин у Хрватској као у Лужици или у Русији. [...] Ипак, језик може каткад очувати драгоцену старину, која би се иначе код других, услед неупотребљавања, изгубила. И тако је језик био мој извор [...] за сазнање] да различити дијалекти различите називе за исте ствари имају, и да се жеђ за познанством међу њима дакле тек касније развила.“⁶³⁴

Дакле, први део Антоновог цитата је сличан Доситејевом ставу, утолико што и Доситеј, следећи матрицу набрајања какву налазимо код Антона, истиче да сви које је побројао говоре *исти језик*. Међутим, за разлику од Антона Доситеј је из те *широке словенске скупине* издвојио само *оне Словене који славеносрпским језиком говоре*. Иако постоји сличност у техници поступка, садржина се ипак разликује. Следећи Антонову аргументацију, Доситејев став би се могао тумачити као *један од дијалеката истог (словенског) језика*. Ова разлика *један језик* (Доситеј) односно *више сродних језика* (Антон), која дакако произлази из природе и сврховитости како Антоновог, тако и Доситејевог дела, још више се уочава на основу даље аргументације и сврховитости употребљених аргумената код обојице аутора.

Кључна разлика између Доситејевог и Антоновог погледа на исту проблематику производи из перспективе из које се она сагледава: ЈА-МИ односно ЈА-ВИ. Наиме, Доситеј пише из перспективе Словена, односно из перспективе говорника језика и народа о којима пише. Са друге стране, Антон пише из перспективе говорника германског језика који пише о словенским народима и језицима. Но, без обзира на ову важну разлику, у контексту овог истраживања, скретање пажње на Антоново дело јесте пре свега у функцији истицања *духа времена*, поготово што се објављивање *Erste Linien*

⁶³² Karl Gottlob Anton, *Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse*, Лајпциг, 1783, 3-4. Видети прилог бр. 29 у поглављу „Прилози“.

⁶³³ Занимљиво је да је и Јован Рајић у својој *Историји* писао о Власима као „полусловенима.“

⁶³⁴ Karl Gottlob Anton, наведено дело, 4.

eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse поклопило са временом настанка *Писма Харалампију*.

Доситеју је у току писања *Писма Харалампију* могло бити познато ово дело, с обзиром на чињеницу да је Карл Готлоб Антон завршио свој предговор у Горлицу половином фебруара, што се види из датирања: „Görlitz, am 13. Hornung 1783“⁶³⁵ (Горлиц, 13. Хорнунг 1783.), а објавио га непосредно после тога. У тренутку Доситејевог доласка у Лајпциг, ово Антоново дело је било тек одштампано, што потврђује чињеница да се у каталогу књига објављеном у *Часопису Ускршњег сајма – Ostermesse Zeitschriften-Band 1783*,⁶³⁶ у поглављу одштампаних дела на немачком и латинском језику: *Fertig gewordene Schriften in deutsche und lateinischer Sprache, aus allen Facultäten, Künsten und Wissenschaften*, на страни 502 налази забележено и ово Антоново дело.

С обзиром на чињеницу да је дело Карла Готлоба Антона објављено у ускршњем каталогу часописа лајпцишког сајма, а да су, како видимо, материјали за објављивање примани најкасније до две недеље пре одржавања сајма, може се закључити да је ово дело било одштампано у периоду између 13. фебруара, како налазимо у Антоновом предговору овог дела, и најкасније почетка априла, када је свакако морао бити закључен материјал за штампање часописа.

Да ли је Доситеј заиста прочитао ово дело пре него што је 13. априла 1783. године у Лајпцигу завршио *Писмо Харалампију*, друго је питање. Међутим, пошто смо показали да је баш тада изашла из штампе ова књига која се тиче између осталог и његовог народа и простора са којих он долази, могуће је претпоставити да, уколико је знао за то, сигурно му је радозналост морала бити заголицана. Такође, Доситеј је са штампаријом Брајткопф, поред издавачких успоставио и друге професионалне везе. На основу Шмаусовог истраживања архивског материјала везаног за Доситејево пословање са фирмом Брајткопф сазнајемо, „он је, изгледа – и то је уосталом било сасвим природно – користио Breitkopf-у и као коректор за словенске књиге.“⁶³⁷ Отуда је могуће претпоставити да је Доситеј по природи овог ангажовања морао бити упознат и са издавачком делатношћу о овој тематици не само на словенским него и на другим језицима других издавача – у овом случају са делом Карла Антона Готлоба на немачком језику издатом код конкурентске издавачке куће Беме.

⁶³⁵ Karl Gottlob Anton, наведено дело, последња нумерисана страна „Предговора“.

⁶³⁶ *Ostermesse Zeitschriften-Band 1783*, Oster, Verlag Weidmann, Seiten: 497-631, 502.

⁶³⁷ Алојз Шмаус, „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Бреиткопф“, 38.

Ова чињеница може бити занимљива у контексту анализе једног могућег узора за поглед на сродност народа. Међутим, с обзиром да смо показали да даља аргументација као и контекст у којем се реализује њена сврховитост у *Писму Харалампију* нису истоветни у односу на Антонов „Предговор,“ та чињеница се може посматрати и само на нивоу подударности, као последице духа времена који је изнедрио низ заједничких идеја код многих аутора. Поред поменутих термина *Lingua Slavonica* и *Windische Sprache*, како код немачких, тако и код словенских аутора, биће у употреби и термин *Lingua Illlyrica*, углавном да означи ужи гео-лингвистички простор међу Јужним Словенима.⁶³⁸ Да су идеје о сродности и тесној повезаности словенских народа на основу језика биле присутне не само у научним круговима западне Европе, него и међу самим Словенима на истоку и југоистоку Европе, потврђује и дело Доситејевог сународника Јована Рајића.⁶³⁹

4.8.2. Језик-род-религија

Доситејев став: „Није мања част света у којој се славеносерпски језик употребљава, него земља француска илити инглеска, искључивши врло малу различитост која се налази у изговарању, која се случавља и свим другим језиком. Ко не зна да житељи црногорски, далматски, херцеговски, босански, сервијски, хорватски (кромје мужа), славонијски, сремски, бачки и банатски осим Вла(х)а једним истим језиком говоре?“, дакле има двоструку важност.

Са једне стране, он наводи ко све говори тим језиком аргументујући свој позив да се пређе на народни језик по узору на Енглезе и Французе истичући и бројчану и географску „изједначеност“ говорника славеносерпског језика, као што је претходно анализирано. Са друге, из наставка односно комплетног контекста Доситејеве аргументације у *Писму Харалампију* види се да овај Доситејев став о језику говори заправо и о његовом поимању *нације*, а стоји у непосредној вези са његовим 1) ставом о језику и 2) императивом за а) просвећивањем и б) усавршавањем у складу са етичким принципима и в) религијском толеранцијом. С обзиром на чињеницу да су разумевање нације као и друга термилошка одређења у вези са овим појмом у том периоду још у

⁶³⁸ О различитим видовима и употребама термина илиризам, илирски језик, Илири до 18. века детаљно је писано у: Зринка Блажевић, *Илиризам прије илиризма*, Голден маркетинг, Техничка књига, Загреб, 2008.

⁶³⁹ Више у: Драгана Грбић, *ПРЕКРЕТАЊА. Хале-Лажњиц, прекретница у животу Доситеја Обрадовића*, Dragana Grbić, *VORENTSCHEIDUNGEN, Halle-Leipzig, Wendepunkt im Leben von Dositej Obradović*, Halle-Београд, 2012, 132-138.

потпуности недефинисани, и да се врло разликују од данашњих схватања, у овом поглављу увек треба имати на уму ту врсту ограде, када је реч о овим појмовима. Да би се разумео Доситејев став до краја, неопходно је видети продужетак овог цитата:

„Говорећи за **народе** који у овим краљевствима и провинцијама живу, разумевам колико грчке цркве, толико и латинске следоатеље, не искључавајући ни саме Турке Бошњаке и (Х)ерцеговце, будући да **закон и вера** може се променити, а **род и језик** никада. Бошњак и (Х)ерцеговац Турчин, он се Турчин по закону зове, а по роду и по језику, како су били његови чукундедови, тако ће бити и његови последњи унуци Бошњаци и (Х)ерцеговци, догод, Бог свет држи. Они се зову Турци док Турци том земљом владају, а како се прави Турци врате у свој вилајет откуда су произишли, Бошњаци ће остати Бошњаци и биће што су њи(х)ови стари били. За сав, дакле, **српски род** ја ћу преводити славни(х) и премудри(х) људи мисли и савете, желећи да се сви ползују. Моја ће књига бити за свакога који разумева наш језик и ко с чистим и правим срцем жели ум свој просветити и нараве побољшати. Нећу нимало гледати ко је кога закона и вере, нити се то гледа у данашњем веку просвештеном. **По закону и по вери сви би људи могли добри бити**. Сви су закони основати на закону јестества. [...] Кад ће нестати мржење и вражда на земљи! Када ће срце наше доћи у своју природну доброту, да у лицу сваког себи подобног човека позна брата свога! Нит' мислећи нити питајући које је вере и закона? Оне у којој га је Бог изволио да се роди као и ти у твојој. Које је вере? **Оне које би и ти био да си се у истој родио, ако би поштен човек био.**“⁶⁴⁰

Дакле, Доситеј се користи следећим појмовима да аргументује свој став:

I 1) **жители** „чрногорски, далматски, херцеговски, босански, сервијски, хорватски (кромје мужа), славонијски, сремски, бачки и банатски осим Вла(х)а“, 2) **народи свих вероисповести** „који у овим краљевствима и провинцијама живу“, и 3) **род и род српски**, при чему се из Доситејевог објашњења односа Турци-Бошњаци-Херцеговци може закључити да он **род** врло широко схвата као припадност не само језичком него и једном ширем *културном миљеу* на одређеном географском простору. II 1) **закон јестества** (природе), 2) **закон** и 3) **вера** „може се променити“ и „по закону и по вери сви би људи могли добри бити. Сви су закони основати на закону јестества“; III 1) **поштен човек** и 2) **добар човек** као врхунско етичко начело које стоји у непосредној вези са претходна два термина: „које је вере и закона [...] Оне које би и ти био да си се у истој родио, ако би поштен човек био.“ и „по закону и по вери сви би људи могли добри бити.“

IV 1) **чисто срце**, 2) **просвећени ум** и 3) **побољшање нарави** (карактера).

⁶⁴⁰ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 18-19. Истакла Д. Г.

V језик „славеносерпски језик“ – „једним истим језиком говоре“ – „будући да закон и вера може се променити, а род и језик никада“ – „моја ће књига бити за свакога који разумева *наш језик*.“

Модерност, а донекле и храброст, Доситејевог схватања нације огледа се у томе што он у првом реду каже „не“ вероисповестима и религијској нетолеранцији и мржњи, а „да“ (само)просвећивању и етичком усавршавању. То Доситејево одлучно супротстављање религијским разликама важно је сагледати у контексту историјско-политичких прилика, јер су због губитка српске државности и владарске лозе у средњем веку, религија односно православна вероисповест и клер православне цркве, играли веома важну улогу у српском народу.

Други важан фактор који Доситејево разумевање нације чини „модерним“ јесте да он поред религијске толеранције у први план истиче *језик и припадност једном роду* као одлучујуће факторе сродности.

Иако се поимањем језика као заједничког именитеља приликом формирања критеријума сродности Доситеј уклапа у оне тенденције духа времена којима су били склони његови савременици – Рајић, Антон, Гебхарди и Енгел, Доситеј у понечему иде и испред свог времена. Управо истицањем *просвећеног ума* и *етичких начела* помоћу којих се све разлике могу превазићи међу језички сродним, а по осталим критеријумима различитим житељима тог широког простора, *Доситеј својим модерним схватањем нације и императивом за просвећивањем сваког појединца и развијањем толеранције иде у духу свог (епохалног) времена, а ипак испред схватања својих читалаца и њиховог окружења те народносно-језичке ситуације.*

Значај језичке реформе коју је у *Писму Харалампију* предложио Доситеј – да се пређе на један народни језик који сви разумеју – а коју је у осталим својим делима пишући на народном језику и реализовао, Ј. Деретић је видео у следећем:

„Схватајући да је језик основа културе, захтевао је најпре језичку реформу: књиге треба да се пишу простонародним језиком а не службеним језиком цркве као до тада, јер само књиге које сви разумеју, које допиру до простих сељана и пастира, могу испунити своју просветитељску функцију. Црквенословенски језик имао је још једно велико ограничење: одвајао је православне од католика и муслимана истог језика. Насупрот верском изолационизму у којем је до тада живео српски народ, полазећи истодобно од начела толеранције као идеала сваког просвећеног друштва што искључује свако прогањање због вере и убеђења, Доситеј се залагао за братство и слогу припадника свих наших конфесија. [...] У народном језику Доситеј је гледао најпогоднији инструмент културе, једино се њиме може постићи да се

„просвештеније разума и свет ученија“ прошире у народу. С друге стране, увођење народног језика у књижевност пут је да се превлада политичка, верска и културна разједињеност наших народа и омогући њихов заједнички живот у будућности.“⁶⁴¹

Поред кључне улоге коју треба да одигра језик, превазилажење религијских разлика је могуће само просвећеним умом, који ће развити и способност толеранције. С обзиром на чињеницу да се ум просвећује и критичко мишљење развија захваљујући васпитању, образовању и усвајању садржаја посредованих матерњим језиком, додатно је наглашена улога језика у процесу просвећивања, и самим тим му је дато важно место у оквиру поетике просвећености. Отуда произлази да је језик, а са њим и тесно повезано васпитање и образовање, кључни фактор који повезује и превазилази остале разлике. Дакле, видимо да су Доситејеви ставови исти они ставови које у трећем делу свог предавања Еберхард именује као кључне за развијање обележја просвећености једне нације.

Еберхардово мишљење да се као две нације могу сматрати образовани/ просвећени односно необразовани / непросвећени припадници једне исте нације само зато што се служе различитим језицима, а што је и довело до тих кључних разлика међу њима, донекле постоји и код Доситеја. Разлика је, не само у томе што се они буквално користе различитим језицима (матерњим односно латинским / ученим језицима), него је то и на метафоричком нивоу комуникација на „два језика“ – *просвећених* и *непросвећених*, обележена и свим другим чиниоцима – нетолерантности, искључивости и празноверја.

4.9. Еберхард, Аделунг, Доситеј

Поред сагледавања овог проблема у домену проучавања славистике, неопходно је још једном истаћи и ону другу линију идејних додиривања на коју смо указали у вези са делом Јохана Августа Еберхарда. Та линија тиче се *опште просветитељске тенденције заговарања преласка са књижевних/званичних језика на народне језике* и пре епохе просвећености, а која је у домену немачког језика (а због распрострањености утицаја, може се и генерализовати) кулминирала у Аделунговим (па и Хердеровим) идејама о језику.

Иако се на основу до сада консултоване литературе не може засигурно тврдити, може се, с обзиром на сличне идеје, претпоставити и да је сам Еберхард морао бити упознат са идејама о језику свог, седам година старијег колеге, Аделунга (Johann Christoph Adelung). Поготово јер су исте новине, које су почетком 1783. године

⁶⁴¹ Јован Деретић, *Историја српске књижевности*, Требник, Београд, 1996, 161.

обавештавале о Еберхардовом предавању, у току 1782. и 1783. године објавиле и три исцрпна приказа Аделунгових дела и његовог тек покренутог часописа.

Године 1782.⁶⁴² *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen* 8. априла су објавиле детаљан приказ на девет страна о три Аделунгова дела – о граматичи *Deutsche Sprachlehre. Zum Gebrauche der Schulen in den Königlichen Preußischen Landen* штампаној 1781. године у Берлину, и о изводу из тог дела, објављеном такође у Берлину исте године, под називом *Auszug aus der Deutschen Sprachlehre für Schulen*. Заокружујући целину о најновијим делима објављеним на пољу језика и граматике, новинар у истом тексту пише и о првом делу *Umständliches Lehrgebäude der deutschen Sprache zur Erläuterung der deutschen Sprachlehre für Schulen. Erster Band*, који је Аделунг 1782. године штампао у Брајткопфовој штампарији у Лајпцигу. Исте новине ће, месец дана након што је Аделунг у Лајпцигу покренуо часопис *Magazin für die deutsche Sprache*, 3. октобра 1782. године⁶⁴³ донети вест о томе, и објавити садржај и кратак извод из текстова. Овај трећи по реду приказ, објављен у овим новинама непосредно пре него што је Еберхардово предавање одржано, отвара могућност довођења у везу Еберхардових ставова изнетих на предавању одржаном 11. фебруара 1783. са појединим Аделунговим идејама.

Наиме, у приказу објављеном 9. јануара 1783. године⁶⁴⁴ о другом тому Аделунговог дела *Umständliches Lehrgebäude der deutschen Sprache zur Erläuterung der deutschen Sprachlehre für Schulen. Zweiter Band*, новинар истиче, за наш контекст, једну важну чињеницу. У односу на претходна два поменута приказа пишући овде много сажетије, он се позива управо на детаљно образложене принципе о језику које је изнео у приказу првог тома објављеног у априлу претходне године, и сада истиче да је Аделунг исцрпним, јасним и темељним објашњењима обухватио све аспекте граматике, етимологије и семантике немачког језика, што је и највећа врлина овог уџбеника. *Таквим приступом Аделунг је показао да је немачки дорастао старим ученим језицима, а новинар још закључује да је тиме стечен услов да се прекине са робовским потчињавањем латинском језику и латинским уџбеницима.*⁶⁴⁵ *Исти став*

⁶⁴² *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 29tes Stück vom Jahr 1782, 8. IV 1782.

⁶⁴³ *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 80tes Stück vom Jahr 1782, 3. X 1782.

⁶⁴⁴ *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 4tes Stück vom Jahr 1783, 9. I 1783.

⁶⁴⁵ *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 4tes Stück vom Jahr 1783, 9. I 1783, 29.

изражен *сличним избором речи* поновио је Еберхард у свом обраћању пред војводом од Виртемберга *само месец дана касније*.⁶⁴⁶

Оваквим повезивањем чињеница не жели се оспорити оригиналност Еберхардовог рада на језику, јер се он и пре овог свог предавања, а и пре него што је Аделунг објавио ова дела, бавио језичком проблематиком, и то посебно односом немачког и француског, као и немачког и латинског језика. Циљ указивања на ове случајне „подударности“ у новинским текстовима лежи више у намери да се ослика дух времена и концентрација сличних идеја које су обележиле зрелу немачку просветитељску мисао и да покаже интелектуалну климу у којој је Доситеј објавио своја прва дела.

Поред тих идеја о важности народног језика актуелних осамдесетих година 18. века, неопходно је у контексту овог Еберхардовог предавања напоменути само још важност идеје филозофа, којег је Еберхард поставио на чело немачког пантеона – Лајбница, наравно, и његове идеје о „универзалном језику“ *Universalsprache* и наравно идеје о преласку на народне језике у контексту Лутерове реформе.

Дакле, указивањем и на 1) *процес преласка са званичних језика којима су се користили Словени на њихов народни језик/њихове народне језике*, али и на 2) *опште просветитељске тенденције заговарања преласка са књижевних/званичних језика на народне језике*, настојали смо указати на она идејна додиривања која се у манифесту српске просвећености *Писму Харалампију* показују било као 1) директни утицаји који се на нивоу појединости могу методолошки препознати и доказати, било као 2) опште подударности и последице духа времена.

4.10. Хронолошко-идејна контекстуализација манифеста српског просветитељства у западноевропске токове просвећености.

С обзиром на чињеницу да је Доситејева „мисија“ писања на народном језику, како смо видели, била у непосредној вези са његовим поимањем нације и идејама религијске (и сваке друге) толеранције, манифест српског просветитељства настојали смо контекстуализовати и у оне идејне токове које су у западним оквирима

⁶⁴⁶ С обзиром на чињеницу да није познато ко је аутор текста у новинама, пошто приказ није потписан, са једне стране, а са друге, да је познато да су понекад поред уредника и чланова редакције текстове за *Халише ноје гелерте цајтунген* писали и професори Универзитета у Халеу, занимљиво би било истражити ко стоји иза овог текста и није ли текст настао можда из пера самог Еберхарда или некога из њему блиских кругова.

философске мисли утврдили Бејл, Волтер, Еберхард, Кант, Менделсон и Лесинг. Истовремено, контекстуализовањем лингвистичких чињеница у тадашња историографска и етнологска проучавања, пре свега у делима Карла Антона Готлоба, показали смо место Доситејевих идеја у оновременим словенским/ пансловенским и јужнословенским тенденцијама.

С обзиром на чињеницу да је на почетку студије истакнуто да *Писмо Харалампију* сажима три главне теме епохе просвећености: 1. питање (народног) језика, које се у тексту доводи у везу са питањем нације, 2. питање образовања и изграђивања критичког мишљења, и 3. питање религијске толеранције, контекстуализација његових идеја у ондашње идејне токове просветитељске мисли како у западној Европи, тако и на Балкану, али индиректно и у Русији, показала је место манифеста српскоог просветитељства у европском контексту.

Хронолошком систематизацијом анализираних извора⁶⁴⁷, тачно се показује које место *Писмо Харалампију* заузима у контексту западноевропске просвећености и у којем тренутку просвећеност на простору Балкану хвата *програмски корак* са западноевропским просветитељским тенденцијама.

1. 11. фебруара 1783. Јохан Август Еберхард је у Халеу одржао јавно предавање *О обележјима просвећености нације*.

2. 13. фебруара 1783. је Карл Готлоб Антон у Горлицу завршио предговор за дело *Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse*, које ће до почетка априла бити одштампано у Лајпцигу.

3. Почетком марта 1783. у Халеу је одштампано предавање Јохана Августа Еберхарда *О обележјима просвећености нације*.

4. 13. априла 1783. Доситеј Обрадовић је у Лајпцигу завршио *Писмо Харалампију*.

5. 15. августа 1783. Доситеј Обрадовић је у Лајпцигу завршио „Предисловије“ за први део аутобиографије *Живот и прикљученија*, која наставља идејну линију *Писма Харалампију*.

6. У децембру 1783. у Берлину је Јохан Фридрих Целнер у часопису *Берлинише Монатсцирифт* поставио у једној фусноти провокативно питање „Шта је просвећеност?“

7. У септембру 1784. такође у Берлину, Мозес Менделсон у часопису *Берлинише Монатсцирифт* објављује текст „О питању: шта значи просвећивати?“

8. Готово истовремено, у септембру 1784. у Кенигсбергу је Имануел Кант написао текст „Одговор на питање: Шта је просвећеност?“, који ће бити штампан у Берлину у децембру 1784. у часопису *Берлинише Монатсцирифт*.

Боравком у Халеу и Лајпцигу Доситеј је добио прилику да се нађе у средишту расправа о терминологији и поетици просвећености, што се свакако одразило на

⁶⁴⁷ Видети прилоге 27-37 у поглављу „Прилози“.

његову делатност, те отуда постаје јасно у којој мери је Доситејев боравак у овим градовима био од важности не само за настанак *Писма Харалампију*, него и за читаву поетику српског просветитељства коју је управо ово његово дело донекле одредило.

На основу овако систематизоване хронологије настанака и објављивања текстова постаје јасно како је могуће да је Доситеј не само у *Писму Харалампију* изнео кључне идеје које стоје у основи западноевропске полемике око програмских оквира просвећености, него и објашњава чињеницу да је и у „предисловију“ своје аутобиографије *Живот и прикљученија*, које је уследило одмах после *Писма Харалампију*, „употребио исту метафору којом ће Кант годину дана касније у свом чувеном *Одговору на питање: Шта је просвећеност?* дефинисати просвећеност као излазак из стања незрелости, самоскривљене одсуством храбрости да се употребљава сопствени разум.“⁶⁴⁸

⁶⁴⁸ Ненад Николић, „Доситеј, Србија и Камчатка или о просвећеном национализму“, у: Ненад Николић, *Меандри просвећености*, 90.

VII

СВИ ДОСИТЕЈЕВИ СОКРАТИ ИЛИ О КРИТИЧКОЈ ОШТРИЦИ ДОСИТЕЈА

1. *Sittenlehre der Vernunft*

Дело *Sittenlehre der Vernunft zum Gebrauch seiner Vorlesungen* Јохан Август Еберхард је објавио 1781. године у намери да га користи као уџбеник за предмет философије морала, а 1786. године је објавио допуњено издање. Иако је издање из 1786. године потпуније, с обзиром на чињеницу да је Еберхард Обрадовићу у зимском семестру 1782/83 предавао на основу првог издања свог уџбеника, као и да су поједни професори на Универзитету у Лајпцигу у тренутку када је Обрадовић тамо студирао, користили такође прво издање Еберхардовога уџбеника, за потребе ове дисертације урађено је упоредно истраживање оба издања, али смо се доследно придржавали само првог – тј. оног које је користио Обрадовић.

У односу на прво издање у другом издању нема суштинских промена. Допуне указују да је између два издања Еберхард прикупио више материјала за одређену проблематику, што се огледа у навођењу више илустративних коментара и одговарајућих цитата из литературе код појединих појмова. Структура уџбеника је иста у оба издања – 189 кратких поглавља је распоређено у два дела, унутар којих су поглавља организована према тематским целинама: развој општих основа моралности слободних радњи, о моралности слободних радњи по себи, о учтивости/љубазности, о моралном осећању, о моралним законима, о исправности и савести, о дужности, о врлини, о греху, о спољашњем моралном стању, историја моралних наука, о дужности према богу или религији, о дужности према себи, о дужности према људима. Уколико се ближе погледају наслови поглавља распоређени унутар тематских целина, могуће је уочити појмове и теме које су поред овог, биле обрађене и у уџбенику из натуралне теологије и из метафизике.

Како у „Предговору“ уџбеника *Sittenlehre der Vernunft* стоји, на основу предавачке праксе Еберхард је схватио да је боље да сам напише уџбеник за потребе својих предавања него да стално проширује и допуњава списе и уџбенике других аутора, као што је до тада чинио. Као разлог за то опредељење Еберхард наводи да професор најбоље познаје потребе и жеље својих студената и да је предавачко искуство најбољи учитељ који га може усмерити на чега да се фокусира у огромном пољу науке коју предаје. Спрам тог искуства, професор најбоље може закључити и у

којем поретку треба да представи одабране лекције и како да међу њима успостави везу, како би студенти најлакше усвојили градиво. На основу добро одабраних и представљених основних појмова једне науке, вредни и заинтересовани студенти ће умети даље сами да прошире градиво. Анализа Обрадовићевог дела *Совјети здраваго разума* показује да је он без сумње био вредан и добар студент, који је зналачки рецепирао предавања, а Еберхардов „Предговор“ за *Sittenlehre der Vernunft* се може сматрати готово програмским и за комплетну Обрадовићеву списатељску методологију.

Разлику своје методологије у односу на остале професоре и ауторе уџбеника, Еберхард је видео у томе што је он ујединио аналитички приступ студирања са синтетичким. Према његовом мишљењу, приликом проучавања етичких принципа и моралних истраживања синтеза та два приступа потребнија је него при студијама других области. Фузионисањем теоријских принципа на којима се заснива научна анализа са одговарајућим илустративним примерима из праксе настаје синтеза која у својим есенцијалним вредностима излази из научних оквира и може наћи примену и у обичном животу. Такав приступ је условио и природу текста уџбеника, јер је Еберхард комплексне формулације и расправе о одређеним појмовима допуњавао коментарима, којима је настојао, како сам каже, да почетницима у науци „упре прстом“ на одређене проблеме и сувопарну теорију учини употребљивом.

Уколико се анализира структура уџбеника и извори које је Еберхард користио за писање, а који се откривају кроз велики број цитата и листе литературе, може се закључити да је и овај уџбеник, као и уџбеник из натуралне теологије заправо својеврсна хрестоматија и представља најрепрезентативније изводе из литературе о датом предмету, коју је Еберхард преводио и тумачио у својим коментарима и тако поједностављивао и прилагођавао садржаје својој публици. У „Предговору“ образлаже да је на тај начин у предавања увео неке од најистакнутијих списа о том проблему, и да је апстраховањем кључних теоријских места кроз примере из искуства на један популаран начин покушао да представи комплексну материју⁶⁴⁹. Искуство је веома важан елемент у процесу рада на себи и (само)усавршавању и Еберхард истиче и овде, као што је претходно истакао у уџбенику из натуралне теологије, да људи морају што

⁶⁴⁹ Johann August Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft*, „Vorbericht“, Halle, 1781, 4. [Nenumerisana strana] (vierte Seite des unpaginierten „Vorberichts“: „[Ich will] die tief sinnige Gründlichkeit des Einen mit dem Erfahrungsschatz, dem Popularen und Praktischen der Andern verbinden.“

више то „упознати из искуства.“⁶⁵⁰ Он је пишући уџбеник делимично поступао као преводилац са латинског, француског и енглеског језика⁶⁵¹, али у већој мери и као културни преводилац, јер је конкретна дела прилагођавао потребама својих предавања а пре свега хоризонту разумевања својих студената. При томе се на крају „Предговора“ оградом изјавом да је потпуно свестан да се одабир аутора који је он начинио, као и начин на који је „превео“ тј. апстраховао суштину, истумачио и прилагодио је за потребе својих студената, може за потребе неког другог предавача проширити и побољшати. Услед таквог методолошког приступа Еберхард је у литератури окарактерисан као „еклектички скрибоман.“⁶⁵² Његовој философији је најчешће замеран недостатак оригиналности и самосталности, што се испоставило нетачним у истраживањима Манфреда Гавлине.⁶⁵³ Он је у обимној студији контрастивном анализом Кантове и Еберхардове философске мисли покушао да разбије те уврежене ставове из литературе.

Имајући у виду „методологију“ Обрадовићевог превођења описану у истоименом поглављу ове дисертације, са једне стране, и Еберхардове ставове у „Предговору“, са друге, може се закључити да је Обрадовић у Јохану Августу Еберхарду видео не само „славнејшег професора“ него је његову предавачку праксу и пратеће уџбенике препознао као идеалан узор и за своју будућу списатељску праксу, коју је најавио у *Писму Харалампију* – „мислим [...] дати на штампу, с грађанским словима, на наш прости српски језик, једну књигу која ће се зват[и] ‘Савет здраваго разума’ [...] за сав, дакле, српски род *ја ћу преводити славни(x), премудри(x) људи мисли и совете*, желећи да се сви ползују.“⁶⁵⁴

Ако је Обрадовић као своје прво дело желео да објави *Совјете здраваго разума*, односно дело које је насловио преводом наслова Еберхардовога уџбеника из којег је студирао, а истовремено ту своју намеру образложио да ће *преводити* мисли и савете али не само једног славног и премудрог човека, професора Еберхарда, него више њих – јер је исказ у множини, да ли то значи да је Обрадовић био свестан методологије коју је

⁶⁵⁰ Johann August Eberhard, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, §30,1. „...aus der Erfahrung kennen lernen.“

⁶⁵¹ Са енглеског језика је највише преузимао од Адама Смита и Франциса Хачесона (Adam Smith, Francis Hutcheson).

⁶⁵² Max Frischeisen-Köhler, Willy Moog, „Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie“, Dritter Teil, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1957, 473. „eklektischer Vielschreiber“.

⁶⁵³ Manfred Gawlina, *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, Berlin, New York, 1996.

⁶⁵⁴ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 17-18. Истакла Д. Г.

у предговору свог уџбеника *Sittenlehre der Vernunft* Еберхард објаснио? Обрадовић је као слушаалац Еберхардових предавања сигурно могао чути много више од онога што смо ми данас као читаоци тог уџбеника у прилици да реконструишемо на основу непотпуног навођења цитата и листа литературе. Управо због тог компилаторског метода и двоструког културног превођења – у првом реду Еберхардовога стране литературе коју је користио, а затим и Обрадовићевог, досадашњим истраживачима није полазило за руком да утврде све изворе за Обрадовићева дела. Већина се држала искључиво основног текста уџбеника, тражећи аналогije методологијом лингвистичког превођења и хипотетичко-спекулативном интерпретацијом. Међутим, уколико се истраживање уоквири методологијом културног а не лингвистичког превођења, изворишта, правци и резултати културног трансфера се јасно показују.

У том кључу се Еберхардов уџбеник *Sittenlehre der Vernunft* показује не само као предложак за лингвистичко превођење, али у маниру у којем се у 18. веку преводило тј. које је дозвољавало слободнији однос према изворишном тексту, а што је резултирало *Совјетима здраваго разума*, него и као „теоријска основа“ за низ практичних илустративних примера конкретних моралних особина и религијских инстанци описаних у *Животу и прикљученијима*. Јер, као што је Еберхард истакао – научено из искуства има већу тежину него савладана теорија. Са тим у вези је од највећег значаја део у уџбенику који се односи на емпиријску психологију (*die empirische Psychologie*), јер као последица деловања њених механизма кроз човеково понашање настаје „материјална“ потврда усвојених знања о самоусавршавању, а истовремено етички принципи у спрези са развијеним и усвојеним психолошким обрасцима непогрешиво усмеравају човека на прави пут врлине. Тако *Совјети здраваго разума* ослоњени на *Sittenlehre der Vernunft* као дело о философији етике представљају морална осећања као централне и основне покретаче свих човекових радњи, јер је морал као „уметност досезања блаженства“⁶⁵⁵, а „религија је један конститутивни елеменат етике.“⁶⁵⁶

2. *Совјети здраваго разума*

У досадашњим проучавањима утицаја Јохана Августа Еберхарда на дело Доситеја Обрадовића, највећа пажња је посвећена односу између Еберхардовога

⁶⁵⁵ Johann August Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft*, §1 „Sittenlehre als „die Kunst der Glückseligkeit.“

⁶⁵⁶ Giovanna D'Aniello, „Von der Religion zur Theologie. Schleiermacher als Schüler Eberhards?“, у: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 168.

уџбеника *Sittenlehre der Vernunft* и Обрадовићеве збирке есеја *Совјети здраваго разума*. Истраживачи су углавном покушавали да утврде конкретна места или бар хорзонт идеја у Еберхардовом делу које је Доситеј превео или преузео. Предмет овог истраживања није само идентификовање подударних места и анализа Обрадовићевог лингвистичког превођења или преузимања идеја и њихово прилагођавање новом контексту, него пре свега Обрадовићево „поунутрашњивање“ етичких идеја из Еберхардовог уџбеника. Анализом механизма превођења и прилагођавања Еберхардовог текста показује се истовремено и модус Обрадовићевог „превођења“ идеја из теорије у праксу, из уџбеника у живот, односно показује се веза између научно-есејистичког и аутобиографског дискурса лајпцишког опуса.

Совјети здраваго разума имају дупло мање страница (119) него уџбеник *Sittenlehre der Vernunft* (217) или *Vorbereitung zur naturalischen Theologie* – а штампани су у истом формату, те се доима као да је Обрадовић покушао да у својих пет есеја пренесе суштину оба Еберхардова уџбеника истовремено. С обзиром на чињеницу да је основна тема *Совјета* етика, Обрадовић је лако могао повезати основне принципе практичне теологије тј. етике са моралном философијом рационализма. Кроз примену моралних начела, заједничких свим вероисповестима у животној пракси, Обрадовић је на личном примеру који израста из описа у аутобиографији, појединих есеја у *Совјетима* и наравоученијима уз *Басне*, показао модус не само образованог и рационалног него и толерантног живљења, будући да је поштовање етике један од основних „закона“ *свих религија*. Начин на који је сажимао кључна места ових уџбеника, и тиме показао да је одличан студент који не само да је разумео и био у стању да репродукује градиво, него и да повезује и интерпретира различите предмете и области, може се илустровати следећим примерима.

Обрадовићево савладавање градива из Еберхардовог уџбеника се може пратити на три нивоа – 1. превођењем исходног текста, 2. уопштавањем и превођењем хоризонта идеја, и 3. превођењем идеја у своју животну праксу. С обзиром на бројност илустративних примера за сваки од ових аспеката у лајпцишком опусу Доситеја Обрадовића, фокус анализе ће бити на:

1. есеју „О добродјетели. Добродјетель је избирати најбоље“, јер се услед чињенице да Обрадовић дефиницијама из овог есеја имплицитно дефинише и наслов целе збирке, покрива и највећи број додирних тачака између његовог и Еберхардовог дела;

2. групи поглавља из Еберхардовог уџбеника која се могу видети као својеврсна теоријска основа Обрадовићевих аутобиографских записа;

3. упоредној анализи поглавља о молитви из Еберхардовог уџбеника и епизоде из *Живота и прикљученија* о проживљеној бури на Црном мору, чиме се преко једног примера заокружене минијатурне структуре, огледа принцип „поунутрашњивања“ усвојеног градива и културног превођења.

2.1. Дефиниција насловног појма

У теорији културног превођења, *превод наслова* као први корак при деконтекстуализацији изходног садржаја и покушаја његовог реконтекстуализовања у нови лингвистички и културни миље заузима значајно место. Као што је много пута у литератури истакнуто, Обрадовић је збирку есеја насловио *Совјети здраваго разума* према наслову Еберхардовог уџбеника *Sittenlehre der Vernunft*, на који се при писању овог дела ослањао. Иако је подударност у насловима очигледна, поједини истраживачи су, поред Еберхардовог уџбеника видели и друге потенцијалне узоре за овај наслов. „Израз ‘здрав разум’ у Доситејевом наслову подсећа пре на израз ‘gesunder Menschenverstand’ који је био примљен у немачкој верзији филозофије ‘здрвог разума’ (common sense) Томаса Рида (Thomas Reid) него на Еберхардов наслов *Sittenlehre der Vernunft*, са којим се Доситејев наслов обично доводи у везу.“⁶⁵⁷

Обрадовићева практична намера да својим делом пружи *поуку* и понуди конкретно решење проблема за разлику од намере његовог професора који је написао уџбеник како би пружио преглед дотадашњих размишљања о датим појмовима, огледа се и у њиховом различитом насловљавању. „Док Еберхард пише *науку* разума (*Sittenlehre*), Доситеј се ограничава на *совјете* разума. При томе Доситеј, кроз конкретне примере и нарочито помоћу функционализације властитог живота, наводи читаоца на конкретна питања и истине, одричући се имплицитно догматике и систематике. Његови примери нису посебне дидактичке илустрације вечних истина, него много више израз тога да се морално деловање коначно може само контекстуално одредити.“⁶⁵⁸

⁶⁵⁷ Вера Јаварек, „Доситејево интересовање за дела енглеских моралиста XVII и XVIII века (гледано кроз његове Совјете здраваго разума)“, у: Милорад Павић (ур.), *Од барока до класицизма*, 353-363, 354.

⁶⁵⁸ Robert Hodel, „Филозофија Доситеја Обрадовића на размеђу рационализма и сентиментализма“, у: Robert Hodel, *Дискурс (српске) модерне*, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Институт за књижевност и уметност, Ћигоја штампа, Београд, 2009, 7-13, 10.

Уместо да именицу женског рода *Vernunft* преведе речју *ум*, он се определио за превод синтагмом *здрав разум*. Семантички потенцијал синтагме *здрав разум* је услед њене употребе и у разговорном језику просечном читаоцу сигурно морао бити много и јаснији и прихватљивији од значења апстрактне именице *ум*, а што је као лексички избор било сасвим у складу са Обрадовићевом намером објављеном претходне године када је у *Писму Харалампију* најавио *Совјете здраваго разума*.

Разлог за такво опредељење није био искључиво лингвистичке природе. Развој лексичког фонда и техничку описмењеност било је неопходно да прати и суштинска функционалност пимености, односно оно што је Обрадовић у својим делима именовано „о свему прочитаном слободно мислити и критички расуждавати“. По свему судећи, у тренутку објављивања Обрадовићевог првог дела у Лајпцигу српском народу је изгледа управо то недостајало. „Доситеј је ... почео свој рад са извесним научно-философским претензијама. Његови *Совјети* требало је да садрже основе моралне философије, етике. Али осећајући да његов читалац није припремљен да прими научну истину, Доситеј је пре Совјета дао *Живот и прикљученија*, дело које је, с једне стране, непоштедна критика свега онога што је спутавало мисао његовог читаца, а с друге стране, одушевљена апологија науке и слободног мишљења. Тек после тога су дошли *Совјети* са теоријским расправама о етичким проблемима. Али и у њима је настављена дискусија о слободном мишљењу.“⁶⁵⁹

Од самог почетка Обрадовићев циљ је био што јасније и разумљивије писати и „дати на штампу, с грађанским словима, на наш прости српски језик, једну књигу која ће се звати „Савет здраваго разума“, на ползу мојега рода, да ми није залуду мука и толико путовање. Моја ће књига бити написана чисто српски какогод и ово писмо, да је могу разумети сви српски синови и кћери, од Црне Горе до Смедерева и до Баната.“⁶⁶⁰ Пошто је у *Писму Харалампију* најавио⁶⁶¹ *Совјете* и већ ту детаљно образложио општи контекст и намеру свог *преводиљачког* рада, у врло кратком „Предисловију к читаатељем“ *Совјета здраваго разума* Обрадовић је осетио потребу само још да прецизира значење наслова: „Под овим *титлом* много се даје бесједити; и што се год о *благодарицију* и *добродјетели* говорити може, све се то *под именом здраваго разума совјетов содржава*. Зато, ако ме промисал неба сподоби, о подобној

⁶⁵⁹ Јован Деретић, *Поетика Доситеја Обрадовића*, 60-61.

⁶⁶⁰ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 2007, 17.

⁶⁶¹ Отуда је у литератури примећено да се *Писмо Харалампију* може читати и као предговор *Совјетима здраваго разума*. Мирјана Д. Стефановић, „Један непознат предговор Доситеја Обрадовића“, у: Зоја Карановић, Радмила Гикић-Петровић (ур.), *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности*, 103-117.

материји и унапредак ћу *састављати и издавати*⁶⁶². Ова дефиниција наслова збирке из предговора *Совјетима* иако се на први поглед чини сасвим једноставном и обичном, садржи заправо два важна елемента која имају програмску тежину – најпре то је 1. одређење кључног појма *здрав разум*, а затим и 2. самоодређење профила аутора, као састављача а не писца или преводиоца!

2.2. Здрав разум = врлина

Први део горенаведене Обрадовићеве дефиниције природно се може проширити дефиницијом појма *добродетељ* коју је пружио у последњем есеју *Совјета здраваго разума* – „О добродетељи“. Како се из ове кратке дефиниције из „Предговора“ види он је поставио знак једнакости између појма *здравог разума* и *врлине (добродетељи)* – „што се год о *благодарију* и *добродјетељи* говорити може, све се то *под именом здравога разума совјетов содржава*.“ Отуда је и дефиниција добродетељи у *последњем есеју* збирке важна, јер она поред тога што дефинише наслов тог есеја, истовремено дефинише и на нови начин расветљава и *наслов целе збирке*. Тим кратким образложењем у предговору Обрадовић је *између наслова* *целе збирке* и *последњег есеја* повукао линију којом је затворио семантички круг.

У есеју „О добродјетељи“ Обрадовић констатује слично овоме у предговору да је основ и „почетак добродјетељи просвештеније разума“, јер човек може спознати тек „помоћу просвештенога разума што је и у чем се састоји добро.“⁶⁶³

Готово идентичан став постоји у осмом делу Еберхардовога уџбеника – „О врлини“ (VIII Hauptstück. Von der Tugend). Пошто се врлина састоји од слагања способности људске душе са природним законима, а природни закони се спознају путем разума, онда је следствено томе и врлина усаглашавње тих способности са разумом. Разум отуда кроз врлину поприма своју највишу савршеност.⁶⁶⁴ Као што се разликују (природни) закони, тако се разликују и врлине. Пошто је природна врлина спремност за самоусавршавање према природним законима, то је онда средство и за блаженство, а пошто је самерена божијим законима, отуда она није порочна. Еберхард још истиче да се у ширем смислу праведност поистовећује са врлином, а праведност је спремност да увежбавамо наше дужности према другима. Човек испуњен врлином или праведник, посматра дужности према другима из љубави, што значи да су њему ти

⁶⁶² Доситеј Обрадовић, „Предисловије к читатељем“, у: Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 2007, 9. Истакла Д. Г.

⁶⁶³ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 56.

⁶⁶⁴ Johann August Eberhard, наведено дело, 95.

спољашњи закони корисни али не и нужни. Само привидно праведан човек није увек и суштински праведан и испуњен врлином. Све ове Еберхардове принципе Обрадовић је сажео свега у неколико реченица уводног дела свог есеја.

„Суштество добра состоји се у совршенству и благосогласију вешти. [...] Из тога слједује да је основаније и почетак добродјетели просвештеније разума; [...] и да ми исти по внутрењем увјеренију и свидјетелству совести наше, не само за време овога краткога живота, него и по смрти, да душа наша, вовјек с наши дјели и поступки задовољна буде; [...] Кад човек, с помоћу просвештенога разума, јасно и извесно спозна што је и у чем се састоји добро, у исто време предвиди да к исполњенију добра, изискују се неке вредности и способности, без којих нити се што добро може почети ни свршити; [...] можемо ово опредјеленије добродетели дати: ласност илити готовост из својственога увјеренија, следујући добрим зактевањем делати. [...] Рекли смо ласност и готовост [...] придодали смо: из својственог увјеренија, то јест савршеним својим знањем и избранијем [...] Ко жели дакле на путу добродјетели успјевати и напредовати, дужан је чиста поњатија о совршенствима божијим имати; и његову безгрешну вољу за всегдашње правило, по ком сва своја дела мора управљати, себи предложити; то јест, све што намјерава предузети, на мјерилу здравога разума измјеравати и као о камен испитанија, чисто злато искушавати, сам у себи овако расуђавајући и говорећи: Може ли ово моје дјело, вјечној божијој правди и доброту угодно бити?“⁶⁶⁵

За разлику од уводног дела есеја „О добродјетели“ у којем је сажето препричао три тематски сродна поглавља „О врлини“ из Еберхардовога уџбеника, Обрадовић је централни део есеја развио доста самостално⁶⁶⁶. Међутим, и у централном делу есеја је такође препричавао кључне Еберхардове ставове из других поглавља, које је поред тога још и допунио на основу референци које је предложио Еберхард. Један аспект овог поступка је осветлила Вера Јаварек у истраживањима Обрадовићевог односа према енглеским моралистима, а у вези са овим Еберхардовим уџбеником као потенцијалним извором.

Поред тога, прецизном контрастивно-компаративном анализом се у Обрадовићевом тексту уочавају подударности не само са другим поглављем Еберхардовога уџбеника из етике, него чак и са уџбеником из натуралне теологије *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, посебно другим делом „II. Abschnitt. Von der

⁶⁶⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 56-57.

⁶⁶⁶ У методолошком погледу на веома сличан начин је Обрадовић поступио у есеју „О славним женама“ објављеном у оквиру *Собранија разних наравоучителних вештеј*, где је као основу свог текста узео програмске ставове из Фенеловога *Трактата о образовању девојака. (Traité de l'Éducation des filles)*. Више у: Dragana Grbić, “Telemachus – Dositej Obradovic’s Last Wish. The Serbian Reception of Fénelon.” у: Ch. Schmit-Maaß, St. Stockhorst, D. Ahn (Eds.), *Fenelon in The Enlightenment. Traditions, Adaptations, and Variations with a preface by Jaques Le Brune, Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2014, 237-262.

Irrthümern die der wahren Religion entgegenstehen“ (О заблудама које се супротстављају правој религији), који се у највећој мери поклапа са Обрадовићевом критиком сујеверја.

За разлику од Обрадовића чији је списатељски простор ограничен у првом реду економским разлозима, а о чему је обавестио читаоце у другом есеју „Не кај се добро чинећи“, Еберхард је у три кратка поглавља (§96 Begriff, §97 Verschiedene Benennungen der Tugend nach den Gesetzen §98 Gerechtigkeit) која чине осми део „Von der Tugend“ објаснио појам који је Обрадовић дефинисао само у неколико реченица. У којој мери је овај економски фактор можда „диктирао“ и структуру Обрадовићевог дела огледа се у чињеници да су у есеју „О добродетељи“ у свега неколико реченица сажети не само кључни ставови ова три Еберхардова поглавља, него да је Обрадовић објашњавајући различите аспекте врлине, концизно представио основне закључке и из других поглавља Еберхардовога уџбеника који се односе углавном на различите видове *човекових дужности* (VII Hauptstück. Von der Pflicht, §83-§95):

1. према богу и религији (Von den Pflichten gegen Gott, oder der Religion, посебно §134 Irthumer in der Religion, §138 Dienst Gottes. Innerer, §143 Gebet, §144 Verbindlichkeit zum Gebet, §145 Inneres und äusseres Gebet, §148 Äusserer Gottesdienst);

2. према себи (Von den Pflichten gegen sich selbst, I Abschnitt Von der Erkenntniß seiner Selbst, посебно §158 Selbstprüfung §159 Ueberdenken des Lebens; II Abschnitt Selbstliebe §166 Verbindlichkeit zur Selbstliebe, §167 Wohlgeordnete Selbstliebe, §168 Sorge. Selbstbeherrschung);

3. према другим људима, законима и држави (III Hauptstück. Von den Pflichten gegen andere Menschen, посебно §184 Menschenliebe, §185 Ausdruck der Menschenliebe, §189 Menschenkenntniß, Schmeichelei. Dienstfertigkeit).

Основне Еберхардове идеје из ових поглавља али и закључке које је Еберхард донео поводом резимирања ставова других аутора од антике до свог времена, обрадио је Доситеј поред есеја „О добродетељи“ и у другим есејима *Совјета здраваго разума*, пре свега у есеју „О љубави“ и у мањој мери „(О злоби)“. Посебно је занимљиво што се неке од тих дефиниција и објашњења могу препознати у *Животу и прикљученијима* и другим аутобиографским записима као конкретан пример примене теорије у животној пракси. С обзиром на испреплетаност дисциплина – етике као оновремене „заједничке“ дисциплине философије и теологије, па и педагогије која се као наука тада тек била утемељила, важно је подсетити на чињеницу да је Обрадовић својом преводилачком

„методологијом“ поменута поглавља из Еберхардовога уџбеника *Sittenlehre der Vernunft* оплеменио ставовима и из уџбеника натуралне теологије.

У делу којим се затвара последња књига лајпцишког опуса – *Басне*, Обрадовић је у закључку последњег предговора тј. последњег програмског текста лајпцишког опуса сажето дао општу дефиницију *добродетељи*. Он је експлицитно изнео следећу поруку својим читаоцима као својеврсни закључак свих дела објављених не само у овом издању из 1788. године него у протеклих пет година. Поред тога што је укратко поновио кључне ставове из есеја „О добродетељи“ из *Совјета здравога разума* да је добродетељ „у словесном човеку [...] да сва своја зактевања и способности тако управља да су согласни с разумом, поштењем, с правдом, како на своју тако и на општу ползу“⁶⁶⁷, Обрадовић је последњу дефиницију добродетељи у лајпцишком опусу поентирао не философским и моралистичким принципима, као у *Совјетима здравога разума*, него сасвим у духу хришћанских заповести. Као последњи апел својим читаоцима Обрадовић поручује: „Сума правде: што себи не желиш, не чини другому; а добродјетељи: ‘Јелика хоштете да творјат вам прочи человјечи, творите и ви им подонаја.’ Речи су вечне истине и наука!“⁶⁶⁸ Интензитет се појачава благосиљањем читалаца, уколико га буду послушали – „‘Ашче сија вјесте и сотворите, блажени будете.’“⁶⁶⁹ Та афирмација врлине из *Басана*, ослоњена са једне стране на философски, а са друге на религијски контекст, истовремено рефлектује Обрадовићево удаљавање од Еберхарда, чијих се извора 1783. и 1784. године придржавао много чвршће него четири године касније.

*

С обзиром на овако уопштено али истовремено комплексно одређење појма *добродетељи*, Обрадовић је у датом есеју *Совјета здравога разума* рашчланио дефиницију на „предуготовителне“ и „дјејствителне и исполнитељне“ добродетељи тј. врлине и у градативном поретку развио и објаснио сваки њихов аспект. Као први и неопходни вид добродетељи Обрадовић издваја човеков рад на „совршенству самога себе, сиреч у придобитку такови[х] вредности и способности, кроз које мећемо сами себе у состојаније, умети и моћи похвална дјела познавати, избирати, предузимати и исполњавати.“⁶⁷⁰ Исправно самоусавршавање је могуће само ако човек осећа „страх и љубав“ према Богу, и ако развија „благоразумије [...] остроумије [...], трудољубије [...]

⁶⁶⁷ Доситеј Обрадовић, *Басне*, 218.

⁶⁶⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 218.

⁶⁶⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 218.

⁶⁷⁰ Доситеј Обрадовић, *Совјети здравога разума*, 57

умереност [...] постојаност [и] мужество.⁶⁷¹ Обрадовић, дакле, сматра да се добродетелъ човека огледа у његовој разумности, правичности, обзирности, марљивости и спремности да помогне другоме, јер су све мисли благоразумног човека тј. човека који добро мисли као и „желанија, сва дјела и упражњенија к општој ползи управљена.“⁶⁷²

Оваква подела врлине на оне које се развијају, са једне стране, у човековом *приватном* односу према самоме себи, а са друге, у његовом одношењу према спољашњем, *јавном свету*, одговара ономе што је Шафтсбери именовао „‘приватним’ и ‘јавним’ наклоностима“ од чијег „‘подесног спајања’ зависи врлина.“⁶⁷³ Због ове и низа других подударности које је у свом истраживању утицаја енглеских моралиста на дело Доситеја Обрадовића установила, Вера Јаварек је закључила да је „Доситејево последње (пето) поглавље ‘О добродјетели’, добрим делом састављено од идеја из Шафтсберијевог дела *Inquiry concerning Virtue*. Доситејев наслов поглавља одмах указује на извор, а његов поднаслов ‘Добродјетелъ је избирати најбоље’ изражава Шафтсберијеву теорију да врлина зависи од вежбања ‘моралног осећања’.“⁶⁷⁴ С обзиром на чињеницу да Обрадовић тада још није знао енглески, „идеје које је очигледно усвојио из дела енглеских писаца [...] могле су му бити познате преко немачких превода или преко немачких дела о моралној филозофији, као и преко Еберхардовог учења.“⁶⁷⁵ Претходном анализом поглавља из Еберхардовог уџбеника је показано да је претпоставка Јаварекове, сасвим тачна.

2.3. Доситеј пчела. Самоодређење као други део дефиниције.

Овакав приступ изворима омогућила је Обрадовићева „методологија превођења“ која се у унајкраће речено, може представити алегоријом пчеле како је он сам себе идентификовао у својеврсној *скици аутопортрета* коју је дао у *продужетку дефиниције добродетели* у истоименом есеју. У наставку Обрадовићеве дефиниције добродетелног човека тј. човека испуњеног врлином, као да се огледа он сам.

„Он нити је рад, нити има кад, у од ништа после мешати се; он добро познаје предрагу цјену златнога времена, нити га пушта да му залуду пролази, и колико је кратко и наглотекуће, његовом је неуспаватом трудољубију довољно за вјечност ш њим придобити: *пчели трудољубивој подражателъ и подобан,*

⁶⁷¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 58-60.

⁶⁷² Доситеј Обрадовић, наведено дело, 58.

⁶⁷³ Вера Јаварек, наведено дело, 359.

⁶⁷⁴ Вера Јаварек, наведено дело, 358.

⁶⁷⁵ Вера Јаварек, наведено дело, 354.

догод дни живота његова цветају, он слатки мед добродјетели из њи[x] сиса и за ону блажену и слатку вјечност сабира и сокровиштествује. Нек премине и прелети пролеће његово, нек увене и опадне красно цвеће дана његови[x], ништа он при том не штетује ни губи, јер је он, с својим премудрим трудољубијем, сав мирис, сав мед и сав плод цвјећа своји[x] у вечност претпослао и бесмртију посветио и на сохрањеније предао.⁶⁷⁶

У овом опису пчеле као да се препознаје аутопортрет Обрадовића из аутобиографије. У целом опусу могуће је идентификовати низ описа сличних овом, које је Обрадовић изнео али не у теоријском, него, пре свега, у искуственом контексту. Такође, у алегоријској представи живота једне пчеле у којој се огледа и живот добродетелног човека тј. човека испуњеног врлином, Обрадовић је сигурно видео и себе, јер је још у закључку манифеста своје просветитељске делатности *Писму Харалампију* једино то као „плату“ за своје добродетелно и на ползу других деловање тражио.

„Ја сам искуством познао жељу, љубов усердије и ревност господара Новосађана Осечана, и у Далмацији Сарајлија и Херцеговаца, како горећим срцем желе науку својој деци; нигди нисам био гди нису ме желили и устављали. Како би(х) ја, дакле, могао одговорити на љубов и пријазност мојега љубезнога рода, разве трудећи се, колико могу, за просвештеније јуности? А то што желим, никако боље не могу учинити него преводећи на наш језик златне и прекрсне мисли учени(х) људи [...] Ево ти, брате, моје намереније у Лајпцигу.“⁶⁷⁷

Совјети здраваго разума садрже по својој жанровској природи и структури текстова нешто од те „пчлиње природе“ са којом је своје ауторство у есеју „О добродјетели“ упоредио, и то вишеструко. Пре свега, истакавши у *Писму Харалампију* да пише „за сав свој род“, окупио је Обрадовић у своју *кошницу* све који су говорили и разумевали исти језик, а који су сплетом историјских околности били насељени у три различите државе са три различите вероисповести. Затим, имајући у виду да су *Совјети* проистекли из једног уџбеника хрестоматијске природе, какво је било Еберхардово дело *Sittenlehre der Vernunft*, јасно је да је Обрадовић поред овог извора, пишући своје дело прикупљао као пчела корисне сокове и са извора на које је његов професор упућивао.

Као што се из предговора *Совјетима здраваго разума* види, Обрадовић је у другом делу насловне дефиниције себе одредио као *састављача* – „о подобној материји и унапредак ћу састављати и издавати“. За разлику од тога, годину дана

⁶⁷⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 58-59. Истакла Д. Г.

⁶⁷⁷ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 19-20.

раније је себе у *Писму Харалампију* експлицитно најавио као будућег *преводиоца* – „За сав, дакле, српски род, ја ћу преводити славни[x] и премудри[x] људи мисли и савете желећи да се сви ползују.“⁶⁷⁸ Имајући у виду да је *Писмо Харалампију* писано са намером да најави *Совјете здраваго разума*, семантичко поље употребљене именица *састављач* у „Предисловију“ *Совјетима здраваго разума* се може проширити тако да укључи Обрадовићев аутобиографски доживљај себе и као 1. преводиоца и као 2. приређивача и, најзад, као 3. аутора. Обрадовићева улога у *Совјетима здраваго разума* може бити схваћена, дакле, као приређивач-преводац који је дошао до изражаја у есејима „О љубави“; „(О злоби)“ и „О добродјетели“, док се као аутор показао у есејима „Не кај се добро чинећи“ и „Право реци, па гледај те утеци“. Поготово што је у есеју „Право реци, па гледај те утеци“ у полемици са Серафимом себе одредио чак и као *занатлију* – „право је да ја с мојим занатом што за њи[x] урадим, да што саставим и напишем што ће потребно и полезно бити за њи[x]ову благороднију част себе, сиреч за срце, словесност и разум. Ово је мој занат!“⁶⁷⁹

Тим програмским исказом у „Предисловију“ *Совјетима здраваго разума* одређен је Обрадовићев *однос према оригиналу* као исходном тексту, чиме је истраживачима имплицитно сугерисано да приликом анализе овог дела не треба трагати за изворима само у уџбенику Јохана Августа Еберхарда, иако је он био најдоминантнији, што је Обрадовић и насловом истакао, него да пре треба разумети да је Обрадовић и у складу са Еберхардовим предавањима али и предавањима својих професора на Универзитету у Лајпцигу уџбеник проширио према изворима којима су сви они тај уџбеник у циљу што јаснијег представљања грађе илустративним примерима допуњавали.

Већ је Еберхард у првом издању уџбеника *Sittenlehre der Vernunft* 1781. године навео преко тридесет аутора на немачком, енглеском, француском, италијанском, старогрчком и латинском језику, чија је дела сматрао релевантним за проблематику о којој је писао. Имајући у виду да се у предговорима уџбеника оградио исказима да не жели да пружи комплетан преглед и историју једне науке, него само најважније ставове савремених аутора, Еберхард је, сходно томе, у уџбеник из етике укључио само незаобилазне ауторе антике – попут Аристотелове *Никомахове етике* и *Политике*, Плутархових *Животописа*, Платоновог *Федона*, Ксенофанових *Успомена о Сократу*, Цицеронових *Посланица* и *Расправа у Тускулу* и аутобиографско-мемоарских записа

⁶⁷⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 18.

⁶⁷⁹ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 32.

Марка Аурелија *Самоме себи*. Сви други поменути аутори, било као цитати било као библиографске јединице за препоручену литературу односили су се на његове савременике, међу којима су најфреквентније помињана дела енглеских и шкотских моралиста – Томаса Хобса, Франциса Хачесона, Шафстберија, Адама Смита и Дејвида Хјума, затим немачких и швајцарских филозофа и теолога попут Пуфендорфа и Шпалдинга, од француских Монтескјеа, а у нешто мањој мери Адама Фергусона, Денија Дидроа, Жан-Жак Русоа, Мозеса Менделсона, Џејмса Фостера, Сулцера, Гешнера, Лидкеа и Исака Изелина.

С обзиром на Обрадовићево знање страних језика, јасно је да је велики број овде поменутих аутора које је препоручио Еберхард, он могао читати у оригиналу, а вероватно се са њиховим делима, посебно античких аутора, сусрео и пре студија у Халеу. У контексту Еберхардовога прегледног списка релевантних аутора важно је још напоменути да је код дела која су већ тада била доступна и у преводу на немачком језику поред оригиналног наслова упућивао и на одређено немачко издање. Познато је да је и сам Еберхард преводио са француског и енглеског језика на немачки, и та дела анонимно или јавно објављивао. У Обрадовићевом случају је ова чињеница од значаја, пре свега, за литературу на енглеском језику, јер је енглески савладао тек током свог боравка у Лондону након студија на универзитетима у Халеу и Лајпцигу. Али то не значи да се тек тада први пут сусрео са делима аутора који су писали на енглеском.

Совјети су и по структури збирке подсећали на кошницу али и на цветно поље са којег се сакупљао нектар, пошто су текстови били на размеђи између уџбеника и збирке есеја и подсећали на један тип популарних издања у српском народу у 18. веку – какав су представљали *цветници* и *собранија*. Обрадовић је својим наредним делом сродне природе већ у самом наслову истакао управо тај жанр зборничког типа – *Собранија разних наравоучитељних вештеј*. Ово Обрадовићево програмско алегоричко поређење са пчелом, пренето на структуру његових дела може се развити и даље у правцу следеће хипотезе.

Наиме, цветници и собранија у српској књижевности 18. века су услед економских и политичких прилика (одсуство штампарије услед забране Бечког двора и строге цензуре) често својом природом текстова вршили функцију какве су у земљама Западне Европе и Руског царства имале периодичне публикације попут магазина, алманаха и новина. Отуда је за претпоставити да је Обрадовић добио од Зорића, који је финансирао штампање *Совјета*, и штампарију којој се надао или да је добио мало више пара, можда би у покренуо новине по узору на моралистичке недељнике и

месечнике који су излазили на немачком, француском и енглеском језику, а из којих је он сам преводио текстове и једним таквим преводом алегоријских прича из *Рамблера*, придавши им аутобиографско значење, управо и заокружио свој лајпцишки опус. Услед такве намене и тематске и жанровске природе, неколико британских и немачких моралистичких часописа имали су наслов баш пчела *The Bee, Die Bine*, а у 19. веку ће тако бити насловљен и један српски алманах у којем је Обрадовићев опус имао знатну рецепцију – „Српска пчела“. Наслови моралистичке периодике на немачком језику тог времена, уколико би се изузеле жанровске одреднице чак и насловом би личиле на Еберхардово и Доситејево дело – *Moralische Wochenschriften*.

2.4. Пчелиња жаока. Критикујем јер љубим.

Поред одређења своје улоге као „састављача“ Обрадовић је даље у „Предисловију к читатељем“ објашњењем синтагме *здраваго разума совјети* дефинисао и поље свог деловања као потписника дела *Совјети здраваго разума*. Ту је себи поред горепомнутих улога приписао још једну нову улогу – *саветодавца* свог народа. У том виду самоодређења лежи и кључ за његову ауторску улогу у овом делу, а оригиналност ауторства, као и увек, може проистећи на најбољи начин само из личног искуства. У домену развијања овог дела уводне дефиниције од највећег значаја се показује Обрадовићев лик у два аутобиографска есеја „Не кај се добро чинећи“ и „Право реци, па гледај те утеци“, чиме се ово Обрадовићево дело имплицитно повезује са критичким тоном аутобиографије, али и подтекстом превода *Слова поучителног господина Георгија Јоакима Цоликофера*.

Објаснивши да се „под именом здраваго разума совјетов содржава“ све оно „што се год о *благонравију* и *добродјетељи* говорити може“, Обрадовић је истовремено себи као писцу *Здраваго разума совјетов* доделио улогу којом је развијао и јачао код народа правичност, разборитост (*благонравіе* – стр. сл. правичности, разборитост) и врлину (*доброд Ђтель* - стр. сл. врлина). Тиме је желео показати „да род мој љубим са свим срцем и душом, од којег ништа друго развје то исто желећи остајем.“⁶⁸⁰

Као што је „искуством познао“ и жељу Новосађана, Осјечана, Далматинаца, Херцеговаца и других не само да просвету желе, него да истим језиком као и он говоре, што га је мотивисало и навело да баш за ту читалачку публику почне писати и

⁶⁸⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 9.

објављивати, Обрадовић је и у другим аспектима инсистирао на емпирији, јер је схватио да су теоријске чињенице допуњене примерима са искуственог хоризонта много прихватљивије. Отуда и *Совјети здраваго разума* поред низа теоријских објашњења, садрже и низ конкретних и практичних савета и били су испреплетани примерима из његовог личног живота, у толикој мери да су у литератури есеји у збирци подељени на 1 теоријске и 2. аутобиографске. „Уз три теоријске расправе које се баве етичким појмовима, врлином, пороком и љубављу, *Совјети здравог разума* садрже и два аутобиографска есеја који су насловљени народним пословицама: Не кај се добро чинећи и Право реци, па гледај те утеци. Логички поступак у извођењу мисли истоветан је у све три теоријске расправе. Он садржи ... два битна елемента: дефиницију и класификацију. У аутобиографским есејима поступак је дијаметрално супротан. ... У оба случаја, међутим, догађаји о којима је реч нису предмет приказивања него само повод да се поставе нека питања која се тичу подједнако писца и његовог дела и публике којој је то дело намењено.“⁶⁸¹

Узевши у обзир став из „Предисловија к читатељем“ којим је себе одредио као саветодавца, са једне стране, а садржај *Совјета здраваго разума* и оштар критички тон појединих есеја из ове збирке, са друге, Обрадовић се показује не само као *саветодавац* него и као *учитељ* свог народа, па чак и као идеолог. Он је заправо, као и сваки прави васпитач који из љубави према својим ученицима и желећи њихово добро и напредак, критикује њихове мане и исправља њихове погрешке, указао свом народу на погрешке. Идеолошки профил Обрадовића се огледа у томе што сви ти његови савети, засновани на етичким (највиши морал), религијским (толеранција) и културним (језик) основама имају и јасан политички карактер – са циљем уједињења. Пишући ово дело, а посебно поменута два аутобиографска есеја, Обрадовић је пружио народу *Совјете* за исправан пут. Ово је учинио одлучно и без двоумљења, иако је на основу прве рецепције *Живота и прикљученија* знао да ће му овде још оштрији тон сигурно бити замерен. Међутим, поуздао се као и Сократ, да ће свако ко као и он, „просвештеније разума пристојно почитује, добродјетелъ љуби и истину жели и тражи, да ће радо и драговољно ово моје сочињеније читати.“⁶⁸² Другим речима да ће прихватити оно што је он написао, јер је Обрадовић кроз своју критику само вербализовао оно што већина народа сматра исправним тј. оно што се у народу назива здрав разум – *common sense*.

⁶⁸¹ Јован Деретић, наведено дело, 92-93.

⁶⁸² Доситеј Обрадовић, наведено дело, 9.

Отуда се чини да је баш таквим насловљавањем Обрадовић имплицитно сугерисао да је његова критика не само (само)критика једног појединца и бившег монаха који то дело потписује, него да је она заправо присутна и као *мишљење већине* – *common sense*, само што се народ можда плаши или није способан да то мишљење јавно и на тај начин вербализује. Другим речима, крстећи своје првожељено дело именованом *Совјети здраваго разума*, Обрадовић као да је послао поруку јавности да су се пред крај 18. века (1783/84) прилике у српском народу у понечему измениле у односу на половину 18. века тј. у односу на време када је он припадао клерикалним круговима и имао прилику да као монах ситуацију сагледа изнутра. Именујући збирку оштрих критичких есеја *Совјети здравог разума*, при чему је велики број илустративних примера био заснован на његовом личном искуству из „пређашњег“ живота, Обрадовић је поручио да су се прилике сада промениле и да је оно што је некада било његово усамљено мишљење појединца који је напустио манастир, сада постало можда мишљење прихваћено од стране већине. Потврду овог уверења добиће Обрадовић двадесетак година касније када га вођа Првог српског устанка буде позвао да дође у Србију и када га чак и митрополит Стратимировић прећутно буде прихватио.

Овакво значење здравог разума (*common sense*) овој синтагми је приписао Џон Лок у *Огледу о људском разуму* (John Locke, *An essay concerning human understanding* 1690), којег је и Еберхард поменуо у свом уџбенику. У 54. поглављу говорећи да „морална расуђивања леже у унутрашњем осећају душе и да су у том смислу урођена човеку“ Еберхард је прихватио Шефтсберијево становиште о постојању „урођеног моралног чула насупротив Локу.“⁶⁸³

За Доситеја Обрадовића је овај став веома важан, јер урођен осећај за моралност заједно са урођеним разумом, као два божанска дара, поред тога што разликују човека од животиње, јесу основа за човеков рад на себи и (само)просвећивање. Пошто су као божански дарови урођени свим људима, они стоје изнад свих догми и религијских пракси, те отуда разумно понашање и етичност чине полазишну основу религијске толеранције. *Common sense* у епохи просветитељства је био став да човек мора свој разум просвећивати и не плашити се да га употребљава, када га је већ као дар од бога добио.

⁶⁸³ Johann August Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft*, 1781, 50-51. „Die moralischen Urtheile liegen in den innern Empfindungen der Seele eingewickelt, und sind also in diesem Verstande angebohrt. ... In diesem Sinne behauptete Shaftesbury einen angebohrnen moralischen Sinn gegen Locke. S. Letters to young Nobleman“

2.5. Узлетање или о храбрости здравог разума.

У намери да дефинише појам здравог разума у Обрадовићевом опусу, а у контексту односа разума и вере, Радован Биговић је закључио да је „Доситеј Обрадовић имао неограничено поверење у људски разум“, те да је „зато једно од његових најзначајнијих дела *Совјети здраваго разума*.“⁶⁸⁴ Разум је један од најважнијих дарова којима је Бог благословио човека: „Јелинска антика поистоветила је разум и размишљање и то изразила појмом логос. То је била конститутивна способност људског бића којом оно на постепен и дискурзиван начин сазнаје и просуђује стварност. [...] То је поред слободе један од најзначајнијих дарова божијих човеку. Кроз разумност се манифестује иконичност божја у човеку.“⁶⁸⁵

У епохи просветитељства један од најилустративнијих примера просвећивања разума и човекове храбрости да се просвећеним разумом користи у којем се показује начин и думети човеквог развијања и неговања овог божанског дара јесте конструисање балона на врућ ваздух, којим је човек и физички досегао божанство. Помоћу балона је човек успео да се вине у небеске сфере до тада резервисане искључиво за божанске манифестације. У узлетању балона на врућ ваздух у касно лето 1783. године у Анонеју у Француској се у правом смислу те речи показала трансформација Лајбницевог идеје о теодицеји у технодицеју.⁶⁸⁶

Спектакуларна вест о балону на врућ ваздух који се 1783. године винуо у небеса изнад Париза, муњевитом брзином се ширила Европом. То потврђује и Доситејев запис у *Совјетима*, који је већ 12. јануара 1784. године као једну од мотивација да из Лајпцига крене даље, и то баш пут Француске, навео управо тај догађај, о којем је могао бити информисан и путем штампе. „Било ми је негде у торби јошт око педесет дуката, но ове сам рад био заштедити, да ш њима идуће јесени у Париз пођем, да се тога чуда нагледам: како Французи, ка и остали људи без перија, пак као виле по воздуху лете.“⁶⁸⁷ С обзиром на чињеницу да је у периоду Обрадовићевог путовања по Француској и Енглеској у овим земљама „до краја 1784. године, друге године велике

⁶⁸⁴ Радован Биговић, „Појам 'здравог разума' у делима Доситеја Обрадовића”, у: Душан Иванић (ур.) *Доситеј у српској историји и култури*, 683-695, 693.

⁶⁸⁵ Радован Биговић, наведено дело, 693.

⁶⁸⁶ Hans Poser, „Von der Theodizee zur Technodizee. Ein altes Problem in neuer Gestalt“, у: *Information Philosophie. Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert*, Hf. 3. 2011, <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=5357&n=2&y=4&c=95&o=5> 15. 01. 2016.

⁶⁸⁷ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 21

помаме за балонима, забележен 181 лет с људском посадом⁶⁸⁸, сигурно се тог чуда и могао нагледати. У овом контексту је сасвим разумљив и савет Фридриха Великог младим људима да путују у ова два града, јер је удисање ваздуха у Паризу и Лондону много „просвећеније“ него у Берлину. „Ваздух који човек удише у Лондону и предах у Паризу / [...] више ће рафинирати [путника] него онај у Берлину.“⁶⁸⁹

Већ крајем те исте године, како показују децембарски бројеви дневних новина *Hallische Zeitungen*, узлетање балоном је постало раширена експериментаторска пракса широм Европе, а сличних покушаја је било и у Халеу, где је и Доситеј непосредно пре тог догађаја живео. У броју од 30. 12. 1784. године *Hallische Zeitungen* пише се о једном Монголфијеовом покушају лета балоном на некој пољани у Халеу.⁶⁹⁰ Много занимљивија чињеница, за коју сазнајемо такође из периодике, јесте да је у тренутку Обрадовићевог боравка у Енглеској италијански балонар Винсент Лунарди, „мајстор публициитета организовао да нови и већи штрафтасти балон виси изнад Пантеона, у Лондону, током зимске сезоне 1784. године, обећавајући, још пустоловина по ваздуху у следећој години“⁶⁹¹. С обзиром на чињеницу да је Обрадовић, како сам каже, баш тада стигао у Енглеску – „1. децембра 1784. дођем у први Инглитере град Довер“⁶⁹², једна од првих ствари коју је, дакле, по доласку у Лондон могао видети јесте био тај Лунардиев балон.

Пре тога, Лунарди је поводом својих небеских авантура дао велики интервју за *Morning Post* насловљен „Лунардиев небески излет“, а непосредно пред смрт и чувени др Џонсон, који је претходно објављивао у британској периодици подсмешљиве приповетке о последњем француском чуду технике, постао је опчињен балонима и записао: „Ми сад знамо метод за пењање у ваздух и мислим да није вероватно да ћемо сазнати више... Сад бих радије пронашао неки лек за олакшавање астме.“⁶⁹³ Џонсонова иронична опаска о човековом пењању у небеске сфере сасвим је у духу Сократове чувене максиме о „спуштању“ философије на земљу, односно да је човек посао да се бави својим а не божанским стварима. Будући да је Обрадовић Лондон напустио 27. маја 1784. године, Обрадовић није могао видети узлетање Лунардија са глумицом Сејд, која је због тога прозвана „прва ваздушна жена.“⁶⁹⁴ Остаје само да спекулишемо какав

⁶⁸⁸ Ричард Холмс, *Доба чуда*, превод Невена Мрђеновић, Завод за уџбенике, Доситеј, Београд, 2011, 164.

⁶⁸⁹ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 101.

⁶⁹⁰ *Hallische Zeitungen*, den 30. Dezember 1784, Halle.

⁶⁹¹ Ричард Холмс, наведено дело, 158.

⁶⁹² Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 136.

⁶⁹³ *Collected Letters of Samuel Johnson*, Ed. Bruce Redford, vol. 4, Letter from the 6th October 1784, 415.

⁶⁹⁴ Ричард Холмс, наведено дело, 160.

би тек то утисак на њега могло оставити да се на једном просвећеном крају Европе, жене и у небса узносе, док он у *Совјетима* мора свој народ да убеђује да је потребно да се кћери српске школују.

Оно о чему је Обрадовић сигурно био обавештен из периодике, ако већ није и сам био у публици, јесте прелетање Ламанша балоном. Из Довера, где се Обрадовић прешавши Ламанш искрцао на тле Енглеске, 7. јануара 1785. године један Француз – Жан Пјер Бланшар и један Енглеz – Цефриз укрцали су се у корпу балона и полетели са доверске литице. У року од три сата, после низа неизвесних ваздушних авантура, дотакли су француско тле у једној шуми у близини Калеа, чиме су ушли у историју као први прелет балоном преко мора. Управо тај чин био је један од главних циљева свих летача балоном у то време.

Чињеница да су Ламанш први пут прелетели Енглеz и Француз заједно, није случајност. Питање која ће нација прва успети да прелетети море и из ваздуха се спусти на тле својих вечитих ривала било је више од научног питања како савладати и укротити ваздушне и морске струје. „Било је ту и јасно, мада непризнато подразумевање трке у наоружању: која нација ће заповедати новим елементом ваздуха у случају инвазије? Изазов је брзо постао предмет неформалног националног такмичења, с покушајима Британаца и Француза с обе стране воде. Сматрало се да је то истовремено научна, дипломатска и спортска утакмица.“⁶⁹⁵ Отуда не изненађује једна белешка политичке конотације у Цефризовом дневнику, поводом коментара војводе од Дорсета, који је у том тренутку био енглески амбасадор у Француској и који је заједно са Бенцамином Френклином, члановима Француске академије наука и другим одушевљеним грађанима Париза дочекао ваздухопловце. „Војвода ми је рекао да је јако задовољан што нисам допустио да Француз пређе преко сам.“⁶⁹⁶

Одмах по патентирању балона, веома далекосежно је његову употребу у војне сврхе предвидео управо Бенцамин Френклин, који се тада као амерички амбасадор налазио у Паризу. Једном приликом док је посматрао узлетање, забележио је да би извиђање било сасвим очита сврха новог изума који би могао да врши „подизање инжењера да баци поглед на непријатељску војску, опрему итд., или да пренесе обавештење у опседнути град или из њега.“ Френклин је отишао и корак даље разрађујући читаву војну стратегију напада помоћу балона. „Пет хиљада балона способних да понесу по два човека [...] могу брзо да пренесу силу од десет хиљада

⁶⁹⁵ Ричард Холмс, наведено дело, 167.

⁶⁹⁶ Наведено према: Ричард Холмс, наведено дело, 170.

војника на ратиште, прелазећи реке, брда, или чак мора, брзо и безбедно. Они не би могли да коштају више од пет линијских бродова. Десет хиљада људи који силазе с облака могли би на многим местима да направе небројена непочинства пре него што се окупи редовна војска да их отера.⁶⁹⁷

Дакле, недуго пошто је у *Совјетима* (почетком 1784. године) као мотивацију да крене даље на пут Доситеј навео управо жељу да види узлетање балоном, он је, по свему судећи, тај исти догађај који га је мотивисао за даља путовања, могао видети у Лондону. Пример Доситејевог усхићења тек конструисаним балоном на врућ ваздух показује у којој мери је Доситеј пратио и био у току са збивањима свог времена и колико је заправо био близак изворима просветитељства и просвећеним умовима. Он је кренуо пут Француске и Британије, али не само да би видео једно образованим и просвећеним умом смишљено а вештом руком конструисано чудо – балон на врућ ваздух, него и да би се поклонιο сенима чувеног Фенелона и научио језик Ричардсона, Едисона и др Џонсона. Пошао је из Лајпцига у Париз и Лондон, развијајући даље своју „сложену и волновидну“ путању и уписујући на своју мапу путовања централна места са карте просвећене Европе.

Чињеница да је крајем 1784. Доситеј одлучио да напусти „седиште муза“ и кренуо пут Француске и Британије, које су тада заузимале централна места на карти просвећене Европе, потврђује не само да то ипак није била једина Доситејева мотивација, него да се то узлетање балоном може метафорички схватити као његова чежња за путовањем ка оним местима где су се просвећени ум и дух својим изумима буквално и метафорички *уносили у висине*. У том смислу се и Доситејев лични ентузијазам, као неопходан услов сваког суштински прогресивног кретања, приликом његовог првог путовања и искорака из манастирских зидина тј. бега из манастира у „слободан свет“, може симболички схватити управо као тај позитивни *психолошки импулс* и *узлет духа* који аутобиографског субјекта развојно покреће, а који је у *Животу и Прикљученијима* представљен „(уз)летом“ аутобиографског субјекта на Пегазу: „Пролеће, красота време! Све певајући да се горе и долине разлежу! Јошт да нисам се гди гди пастирских паса плашио, чинило би ми се као да на Пигасу, Велерофонтову коњу, јашем.“⁶⁹⁸

Осећање слично овом Обрадовићевом *унутрашњем* узлету забележио је творац првог балона на водоник – Александар Шарл поводом свог првог и јединог лета.

⁶⁹⁷ Наведено према: Ричард Холмс, наведено дело, 154. Истакла Д. Г.

⁶⁹⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 112.

„Никада се ништа не може заиста приближити том тренутку *усхићености* који ми је испунио цело тело у тренутку узлетања. Осећао сам како се удаљавамо од земље и свих њених невоља, заувек. Није то било пуко уживање. Била је то нека врста физичке екстазе. Мој компањон, г. Робер, промрмљао је – Завршио сам са земљом. Од сада, небо је за мене права ствар! Какав врхунски мир! Каква безграничност!“⁶⁹⁹ Ту препорађајућу снагу која проистиче из директног сусрета човека са небеским сферама сасвим добро је поводом истог тог Шарловог узлета балоном забележио Бенџамин Френклин, који је кроз телескоп са прозора своје кочије посматрао балон који се уздиже ка небу. „Неко ме је питао – каква корист од балона? А ја сам одговорио – каква корист од новорођене бебе?“⁷⁰⁰

Балон на врућ ваздух као производ једног не само образованог и просвећеног ума који се, како је Кант саветовао, усудио да мисли и своје образовање конструктивно и иновативно искористи, него исто тако и производ једног одважног човека који се усудио да крочи у небеске сфере, показује се заправо као „крајњи“ обрачун просвећеног ума са сујеверјем, што се огледа и у Доситејевом поређењу „просвећених Француза“ са вилама које по ваздуху лете. На једном другом месту, Доситеј узвикујући прозива (су)јерне и позива их да се запитају: „[х]оће ли православије пропасти ако народ не буде веровати да има вампира, да има вештица, да има врачарица и *по ваздуху митарства*?“⁷⁰¹ Критика ове *врсте (су)јевеерних* чуда, која се разликују од *научних чуда* – попут балона на врућ ваздух, уклапа се заправо у расправу о чудима које су у западноевропским просветитељским оквирима вођене у контексту *религије открочења*.⁷⁰²

И још нешто, можда још важније од инструментализације балона у функцији критике сујеверја, јесте употреба балона као примера за демократизацију знања (јер тај пример показује да се свако, па чак и припадници нижег слоја као што су то била браћа Монголфије, може винути у небеске сфере, само ако се одважи, најпре да изобрази свој ум и конструише балон, а затим и да просвети свој ум и дрзне се да крочи у једну до тада забрањену зону. И такође, поред демократизације знања и демократизацију у политичком смислу, која ће се убрзо потом, само 6 година после првог узлета балона,

⁶⁹⁹ Raymonde Fontaine, *La Manche en Ballon*, Paris, 1980. Наведено према: Ричард Холмс, наведено дело, 150.

⁷⁰⁰ Наведено према: Ричард Холмс, наведено дело, 150.

⁷⁰¹ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 75. Истакла Д. Г.

⁷⁰² Више у: Драгана Грбић, „Писање о чудима у првим српским новинама“, у: Татјана Јовићевић (ур.), *Традиција просвећености и просвећивања у српској периодици*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2012, 79-91.

манифестовати у Француској револуцији која је тежила да укине класне поделе. Индикативно је и да се 1. децембра 1783. године у парку Тиљери у Паризу приликом узлетања Александра Шарла и његовог научног шегрта Робера у правом балону са водоником окупило више од 400000 људи што је била половина тадашњих становника Париза, а та „маса света се процењује на највећу окупљену у пререволуционарном Паризу.“⁷⁰³

У књизи о хроници Француске револуције у намери да укаже на појаве које су јој претходиле и наговестиле Симон Шама, узима за пример и конструисање балона и каже: „Уместо да буде предмет привилегованих погледа – на простору Версаја – *Балон* је нужно био *визуелно власништво свих присутних у гомили*. На земљи је то још увек, у извесној мери, био *аристократски спектакл*; у ваздуху је постао *демократски*.”⁷⁰⁴ Управо та врста „демократизације“ и тенденције за лабављењем социјалних разлика као важних политичких последица доба разума, према мишљењу одређених савремених критичара се и сматрају одговорним за револуционарне промене које су на крају 18. века (а код нас почетком 19. века) обележиле европски и амерички континет.

Отуда овај пример балона, поред тога портрет путника и слику путовања растеже до у том тренутку крајњих могућих, скоро (научно)фантастичних граница, он у себи сажима и основне идеје Доситејеве поетике: неопходност одважности и критичког мишљења; критику сујеверја, а имплицитно указује и на демократизацију знања. Кроз тај један аутобиографски податак којим је мотивисао свој одлазак из Халеа и Лајпцига у есеју у *Совјетима здраваго разума* спојила су се два ток – психолошко-антрополошки својствен аутобиографији *Живот и прикљученија* и научно-критички, ослоњен на уџбенике из натуралне теологије и етике, усмерен на критику сујеверја и истицање моралних вредности.

2.6. Спуштање на земљу или унутрашња молитва

Обрадовић ипак није био баш толики авантуриста да се и сам балоном отисне у небеске сфере. Остао је привржен копненим путовањима и морепловљењима која нису била ништа мање ризична од ваздушних. Колико се у мотиву балона непосредно разоткрива тај директни дијалог човека са богом који је „закорачио“ у његово станиште, исто толико и морепловљење враћа субјекта назад к себи и усмерава га на унутрашњи дијалог.

⁷⁰³ Ричард Холмс, наведено дело, 149.

⁷⁰⁴ Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, New York, 1989, 124. Превод Д. Г.

Пишући о унутршњим манфестацијама божије службе, Еберхард објашњава да се оне тичу унутрашњих душевних радњи, које се заснивају на спознаји божанске савршености⁷⁰⁵, и тиме отвара могућност за директну комуникацију човека са богом која се одвија без посредника само у дијалогу душе са свевишњим, а тај дијалог је заправо *молитва*. Управо на ту непосредну комуникацију која се одвија између душе и бога као својеврсни унутрашњи „дијалог“ мислио је Доситеј Обрадовић када је, пловећи по Црном мору, пољском прелату одговорио – „Што ћу ја с богом говорити? Зар је бог као човек? Он боље види и познаје што је у срцу моме него ја исти.“⁷⁰⁶

У епизоди буре на Црном мору, описаној у деветом писму другог дела аутобиографије, Доситеј Обрадовић као да је кроз један конкретан пример из личног живота илустровао неколико теоријских начела о етичким принципима унутрашње религије и молитиве представљене у првом реду у Еберхардовом уџбенику *Sittenlehre der Vernunft* у оквиру целине „О дужностима према богу или према религији. Унутрашња религија“ (Von den Pflichten gegen Gott, oder der Religion. Erster Abschnitt – Innere Religion). Комплексност Обрадовићеве рецепције се огледа у чињеници да се Еберхардови ставови из овог уџбеника, који се пре свега односе на етичке оквире религије, у његовом опису представе буре допуњују општим теоријским начелима описаним у уџбенику *Vorbereitung zur Natürlichen Theologie*. О односу праве религиозности и заблуда у практиковању религије и сујеверју писао је Еберхард опширно у другом делу уџбеника натуралне теологије „О заблудама које стоје насупрот правој религији“ (Von den Irrthümern die der wahren religion entgegenstehen), док је у уџбенику из етике у оквиру целине „О дужностима према богу или према религији. Унутрашња религија“ ове теме дотакао у појединим поглављима, а посебно у готово истоименом 128. поглављу „Заблуде у религији“ (Irthümer in der Religion). Основни принцип и предуслов сваке праве тј. унутрашње религије јесте да човек мора настојати да се ослободи свих предрасуда о религији проистеклих из незнања, и да се сам мора постарати да дође до исправне спознаје Бога, на чему почива истинска религиозност.⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ Johann August Eberhard, наведено дело, §138. „Dienst Gottes. Innere. Liebe Gottes“, „Da der innere Dienst Gottes alle die innern Handlungen der Seele in sich begreift, die in der Erkenntniß der Vollkommenheiten Gottes gegründet sind, so gehören dahin alle zu dieser Erkenntniß erfordernten Empfindungen und Gesinnungen“, 149.

⁷⁰⁶ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 130.

⁷⁰⁷ Johann August Eberhard, наведено дело, §134 Irthümer in der Religion.

Таква религиозност појединца се показује као једноставна радња његове душе, и Еберхард је назива унутрашњом религијом⁷⁰⁸. Предуслов за такво религијско искуство јесте да човекова спознаја бога мора бити *жива* односно да мора проистећи из самог живота. „Наша спознаја бога мора бити животна. То значи да она мора садржати мотивационе моћи нашег карактера/душе. Ми се морамо сами старати да 1. наша спознаја религије не буде једна проста спознаја тј. једна просто симболичка без значајних увида. Унапређење наших погледа при спознаји религије је надоградња, која може бити чулна и разумска. Ми морамо, дакле, сами себе и друге покушати да надоградимо. 2. Да није просто спекулативна, него такође и практична.“⁷⁰⁹

У настојању да умири престрављеног прелата који је у бури „видео“ лице смрти, а самим тим и себе у ситуацији полагања својих рачуна Богу у ишчекивању крајњег суда, Обрадовић се позива управо на своје животно искуство које га је научило безусловном поверењу у божју промисао. У дубокој унутрашњој уверености и препуштању Богу у свакој ситуацији и јесте извориште његове сталожности и смирености чак и у ситуацијама када око њега влада општи хаос.

„П[релат]: ‘А није ли ти жао да те рибе изеду?’

Ја: ‘Шта сам га и ја риба изео, које чудо да и оне мене једанпут изеду!’

П[релат]: ‘Али су рибе за човека створене, а човек није за рибе.’

Ја: ‘Ако се овде утопимо, онда ћемо бити баш за рибе и за морске раке. Душа моја знам да није за њи[x], то ми је доста знати; а за тело, та га црви изели, та рибе, мени је то свеједно. [...] Не бојмо се, господине’, речем му, ‘ја моју главу полажем да се нећемо утопити.’ Заклиње ме да му кажем како ја то знам. ‘*Искусвом*’, одговорим му [...].’⁷¹⁰

Унутрашња спознаја Бога на којој се заснива истинска религиозност, а из које проистиче права служба богу, јесте главни пут за борбу против сујеверја. И то не само за борбу против погрешних уверења о религији и Богу него и сујеверних радњи које се неретко препознају у религијској пракси у оквиру службе Богу. У том смислу се Обрадовићево понашање и држање у описаној епизоди буре на Црном мору може интерпретирати као демонстрација његовог учења о унутрашњој религији а против сујеверја, чиме аутобиографски субјекат својим личним примером показује примену у пракси теоријских начела.

Еберхард закључује да се у служењу Богу огледа суштина свих добрих радњи, јер човек при томе добија покретачке мотиве за спознају бога, а да се при внутреној служби Богу досежу све унутрашње душевне радње, које су засноване на спознаји

⁷⁰⁸ Johann August Eberhard, наведено дело, §128 Innere Religion.

⁷⁰⁹ Johann August Eberhard, наведено дело, §137 Leben.

⁷¹⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 130-131. Истакла Д. Г.

божијег савршенства. Служење богу односи се такође и на владавину Божију која је савршена ... Божија воља се нама открива кроз знање и кроз природу самих ствари и посматрање природних закона који су једно средство у постизању душевног спокојства.⁷¹¹

Тако је и Обрадовић, посматрајући свет око себе, научио да из њега да чита Божију вољу као из неке отворене књиге – Књиге природе, се којом се први пут сусрео приликом доласка у Хопово. Обрадовић је досегао то душевно спокојство увидом у беспрекорност и непогрешивост божанског промисла, који се огледа у савршеном „инжињерингу“ Природе. Такав „освешћен“ приступ збивањима у души Еберхард назива религијом разума односно разумским богослужењем, које настаје у јасној спознаји узајамних односа добрих радњи према исправним знањима о савршености божијој. Основно средство за досезање задовољства Богом је исправна спознаја људског спокојства.⁷¹² Да би тај разумски приступ Богу био одржив, потребно је да човек из срца или из дубине душе осети безусловно поверење у Бога, што је заправо други део унутрашњег богослужења – богослужења душом. Тој унутрашњој служби божијој припада такође и поверење/вера у Бога или уверење да ће нам Бог онолико добра дати колико највише добра може бити. Захвалност према Богу или животна спознаја да је Бог творац свих добрих ствари које ми уживамо, осетљива нежна љубав према богу (*Dilectio Dei*) или тежња богу из љубави, предавања божијој вољи⁷¹³ јесте суштина.

Еберхард објашњава да је један део унутрашње божије службе унутрашња молитва. Ако желимо нешто од некога ко нас воли, онда му се молимо за то. Од бога молити нешто, значи обратити му се, позвати га. Тај позив богу је *радња наше душе*, и то је наша *молитва*. То значи молитву у посебном смислу, ако желимо добро за себе или посредовање ако се молимо за друге. При потпуном предавању божијој вољи, Бог никада неће пречути нашу молитву. Неповеће да ће наша молитва бити услишена настаје из човековог незнања и непознавања истинске доброте. Све у свету је само посредовање међуодноса у којем се огледа доброта и то се не може превидети (138, ком. 3) Наша молитва ће бити услишена само онда када се молимо за оно што је за нас заиста најбоље и што бог онда допушта да се према највишем добру и мудрости

⁷¹¹ Johann August Eberhard, наведено дело, §138 Dienst Gottes. Innerer.

⁷¹² Johann August Eberhard, наведено дело, §138 Dienst Gottes. Innerer.

⁷¹³ Johann August Eberhard, наведено дело, §139 Frommes Vertrauen, Dankbarkeit, Liebe und Ergebung in den Willen Gottes.

деси.⁷¹⁴ Поенту поглавља о молитви Еберхард не доноси у Библијском кључу или кроз списе хришћанских мислилаца, него цитирајући речи једног пагана – Сократа. Својим судентима апсолутно поверење у Бога и препуштање вољи божијој саветује уз молитву коју је препоручивао Сократ, према речима које је збележио Платон. „Darum empfiehlt Socrates folgendes Gebet: Gieb uns, o Gott! erflechet und nich erflechet,/ das Gute/ aber das Böse wend‘ ab, wenn wir es von dir erflechen. Plato Alcib. 2.”⁷¹⁵ Тим чином као да је још једном и у овом уџбенику стао у одбрану овог мудраца, као што је то учинио у *Новој апологији Сократа*, или када је у *Аминтору* поставио Сократа раме уз раме са Христом.

У Обрадовићевом коментару да га је прелат оптужио да се није богу молио – „Виче прелат на ме зашто се и ја богу не молим, него се јоште смејем“, имплицитно стоји хришћански постулат о обавезности молитве⁷¹⁶. Истински религиозан човек је обавезан да се моли јер тиме 1. себе обавезује да и за друге жели добро од бога јер нас он воли, 2. а избегавањем предвиђања будућих ствари и препуштањем поверењу у изговорену молитву избегава се брига или равнодушје. Тиме човекова спознаја савршености божије се обогаћује и постаје животнија. Али је суштина да се молитва мора одвијати у потпуној преданости вољи божијој и без нестрпљења и исхитрености, а никако не у паници како се у бури молио прелат – „Кад би се год пењали узбрдо, онда ти мој прелат чита брзо, брзо, баш као да се с морем утркује; а кад би доле полетели, онда би заборавио читање, и стајало би га вика: ‘Карисиме, одосно, пропадосмо!’“⁷¹⁷ Суштина Обрадовићеве критике се заправо у овој сцени односи на *техничку молитву* – „молитву уста“, како ју је именовао Еберхард, која као спољашња и често „испражњена“ манифестација квази вере, стоји на супрот правој унутрашњој молитви срца. Та „молитва која просто из погледа молећег проистиче је унутрашња молитва или молитва срца (**preces mentales**).“⁷¹⁸

Због готово идентичног понашања главног лика у ситуацији буре према принципима наведеним у поглављу Еберхардовога уџбеника о унутрашњој молитви, навешћемо тај цитат у целини: „Они који су са представама знака молећег повезани јесте спољашња молитва или молитва кроз речи – проста спољашња молитва без унутрашњег погледа и свести је проста *молитва УСТА*, тј. блебетање. Та спољашња

⁷¹⁴ Johann August Eberhard, наведено дело, §143 Gebet.

⁷¹⁵ Johann August Eberhard, наведено дело, §143 Gebet.

⁷¹⁶ Johann August Eberhard, наведено дело, §144 Verbindlichkeit zum Gebet.

⁷¹⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 130.

⁷¹⁸ Johann August Eberhard, наведено дело, §145 Inneres und äusseres Gebet.

молитва је повезана или са претходно састављеним и наученим речима или са речима које човеку долазе на ум док се моли. Прва је формулаична молитва, а друга је молитва из срца. 1. Молитва из срца може се у смислу, у којем је овде објашњена, и у којем је и сами мистичари негују бити само у једном трептају. Ми не можемо без знакова мислити, те на исти начин је случај и са речима које не изговоримо. Отуда се негује често молитва без изговорених речи само са мислима, које као молитва проистичу из срца. 2. Формулаична молитва не подразумева обавезно и преданост богу/тј. мисао на бога и такође није мерљиво да ли је молитва из срца немогућа или се ипак са више непријатности она саставља (формулише).⁷¹⁹

Прелатово читање молитве на глас и „утркивање“ са божијом вољом, која се – како је он доживљава – манифестује у таласима и сили природе, равно је, према Еберхардовом објашњењу, „блебетању“, што је Обрадовић хумористичким описом додатно нагласио. За разлику од њега, Обрадовић се безусловним поверењем и предавањем Божијој вољи у ствари моли у тишини из дубине свога бића. „У оваквим опстојатељствима ја за друге молитве нећу да знам разве ‘Благи премудри создатељу боже, буди света воља Твоја! Ако допустиш да се утопим, прими у милост и у отеческа твоја недра душу моју!’ ‘Ниси ни то говорио’, вели ми. Молим га да ме се прође: ‘Што ћу ја с богом говорити? Зар је бог као човек? Он боље види и познаје шта је у срцу моме него ја исти.’“⁷²⁰

Уопштено, према начелима поделе спољашњег и унутрашњег практиковања религије, Еберхард је тврдио да су спољашња обележја често један од основних елемената који води ка претеривању и сујеверју, а управо према тим спољашњим различитостима религијских пракси, религије се међусобно разликују, што је и узрок вишевековних сукобљавања међу верницима. Сажето, оваквим ставом се имплицитно доводи у везу овај Еберхардов став из натуралне теологије и спољашње односно унутрашње молитве као индивидуалне религијске праксе.

Да би таква унутрашња молитва била услишена, молећи субјект мора бити уверен у своју исправност и врлину, односно мора бити спреман да се без престанка духовно усавршава и исправља. „Дакле ми се сами морамо вежбати у том усавршавању да се досегне та вештина. Ми смо дакле чистоћи, континуитету и предности у тој

⁷¹⁹ Johann August Eberhard, наведено дело, §145 Inneres und äusseres Gebet.

⁷²⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 130.

скромности обавезани и морамо нечистоћу, дисконтинуитет и непреданост тј. лошу нарав избегавати.”⁷²¹

Дакле, да би имао право да очекује да ће му молитва бити услишена, човек заузврат мора испунити своју основну *дужност према Богу и према себи* и стално радити на сопственом усавршавању врлине тј. добродетељи. У том смислу активним ангажманом своје душе и срца човек заправо врши радњу која је комплементарна основном начелу просветитељске философије – активном ангажовању ума. На тај начин Еберхард показује да су основни принципи из његовог уџбеника наравоучителне философије, истовремено у функцији основних постулата уџбеника из натуралне теологије и обратно. *Етика је основ природне религије.*

Пловидба бродом је подједнако неизвестан чин као и летење балоном. Овде субјекат нема чврсто тле под ногама и сваки час, услед превртања брода, може га прогутати утроба земље. За разлику од тога, субјекат који лети балоном не зна шта је изнад њега и може сваки час бити спржен ударом муње или усисан у небеса јаким налетом ветра. Зато је кључно да субјекат у сваком тренутку буде начисто сам са собом и чист пред богом и спреман да Себи и Њему у сваком тренутку положи рачуне, а то постиже самопреспитивањем, при чему је писмени облик *самотематизирања* најјасније огледало те рачунице. Човек најпродуктивније исправља своје мане и усавршава врлине, односно најбрже и најлакше своди своје рачуне уколико се континуирано самопреиспитује и самопромишља, а најбољи начин за то јесте, како каже Еберхард, писање о сопственом животу.

2.7. Превођење теорије у животну праксу

У другом делу уџбеника из етике насловљеном „О дужностима према самоме себи“ (Von den Pflichten gegen sich selbst) Еберхард у оквиру целине „О спознаји самога себе“ (Von der Erkenntniß seiner selbst) пише поглавље „Промишљање о животу“ (§ 159 Ueberdenken des Lebens) које може имати својеврсну програмску тежину у Обрадовићевом случају. Да би радио на самоусавршавању, човек најпре мора упознати самога себе – сазнати ко је он заправо, те зато стално мора тежити што прецизнијој самоспознаји. Један од кључних елемената према Еберхарду јесте човеково (само)освешћивање сопственог моралног стања, јер се у моралу огледа човеков однос

⁷²¹ Johann August Eberhard, наведено дело, §146 Geistliche Fertigkeiten.

како према врлини тако и према злу. То човек постиже рефлектовањем о сопственом животу – како садашњем, тако и о прошлом али и о будућем, а главно средство самоспознаје јесу *белешке о сопственом животу*. За Еберхарда није важно ког типа су те белешке – да ли их човек пише свакодневно водећи дневник или ретроспективно пишући аутобиографију. Битно је једино да *рефлектује самога себи у писаној форми*.

На тај начин човек трага и упознаје како своје прошло ЈА, тако и садашње али и будуће ЈА. Освешћујући свој прошли живот, човек се самоупознаје и олакшава тиме себи будући живот. Оно на чега се посебно мора обратити пажња приликом вођења дневника јесте 1. морално стање у којем се човек у датој ситуацији налази, затим 2. оно што побуђује најснажнија осећања код човека, и 3. на основу расуђивања покушати извући закључке о будућим последицама конкретних радњи. Еберхард вођење дневника као својеврсно свакодневно преиспитивање препознаје као успешну праксу питагорејске философске школе, а као најбољи пример самопосматрања у писаној форми и образац на који би сви требало да се угледају наводи дело Марка Аурелија *Самом себи*. Кроз спознају себе упознаје човек сопствене врлине и мане, и тако оцењује себе, при чему је кључ тог процеса да што објективније самооцењује *прошлог и садашњег себе* како би помогао *будућем себи*.⁷²²

Записи о себи без обзира на жанровски облик (аутобиографија, дневник, мемоари, писмо) као пракса самотематизирања постала је веома популарна током епохе просветитељства а „тај процес саморасветљавања, који се већином одвијао за самим писаћим столом и кроз писање, претворио се у чин ослобађања од родитељске, градске и црквене традиције.“⁷²³ Најбољи пример ове врсте у српској књижевности 18. века, којим је истовремено и устоличена аутобиографија као централни жанр самотематизације јесте дело *Живот и прикљученија* – дело које је Обрадовић писао и објавио *припремајући Совјете здраваго разума*. Отуда се може поставити слободнија хипотеза да су поглавља из ове целине Еберхардовог уџбеника Обрадовићу могла послужити као својеврсна *теоријска платформа* за описивање практичних примера из сопственог живота и у аутобиографији.

У поглављу „Процењивање самога себе“ Еберхард истиче да спознајом себе стичемо свест о сопственим савршеностима односно несавршеностима. Када се не желимо одмах фокусирати на све наше особености, морамо се фокусирати на оне увиде

⁷²² Johann August Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft*, 176-181. (Von der Erkenntniß seiner selbst: Begriff §157, Selbstprüfung §158, Ueberdenken des Lebens §159, Beurtheilung seiner selbst § 160)

⁷²³ Richard van Dülmen, *Otkriće individuuma 1500.-1800*, 71.

и оне спознаје које су нам најкорисније (најнеопходније). Те спознаје су и за будућност важне, јер представљају истовремено и покретачке основе свих наших радњи.⁷²⁴ Управо тај савет као да је послушао и Обрадовић бирајући само поједине епизоде из свог живота, и то оне у којима су се најинтензивније манифестовале кључне црте његовог карактера – било оне добре било оне лоше. Нештедећи ни себе али ни своју околину оштре критике и иронијских коментара, Обрадовић је настојао да прикаже своју личност у правом светлу, чиме је показао да је савладао оно што је Еберхард именовано *вештином самопроцењивања*. „Вештина да се сопствена савршеност добро процени, јесте заправо права вештина самопроцењивања, своје несавршености на прави начин увидети и проценити, које и *понижавају*; ово је једна вештина која када се једна посебна несавршеност спозна, заправо се и једна општа несавршеност присутна у свим другим несавршеностима открива.“⁷²⁵ Као доминантну негативну особину која се манифестује у различитим видовима последица Обрадовић је, како се види из првог дела *Живота и прикљученија*, истакао *одсуство сваке сумње, слепо веровање и религијску занетост*, што је била последица неразвијеног критичког мишљења.

Еберхард ово поглавље закључује констатацијом да је „самоспознаја истовремено и спознаја мана и понижења које нас самим тим што смо га спознали, подстиче на исправљање и на добро, на учење и захвалност према настави и исправном саветовању које ће нас побољшати, и то је у основи узрок зашто је светски распрострањено да УПОЗНАЈ САМОГ СЕБЕ као и хришћанска наука о моралу које понижење као средство за досезање савршености сматрају.“⁷²⁶ Описавши себе у првом делу аутобиографије у негативном светлу, Обрадовић је пружио себи шансу да се у другом делу покаже као позитиван лик, односно у оном светлу и са оне дистанце са које је своју погрешност „у пређашњем животу“ сада у Халеу и Лајпцигу сагледавао и описивао.

Као најнегативнију своју особину у првом делу Обрадовић је истакао склоност ка претеривњу и религијски занос. У наредном поглављу Еберхардовога уџбеника 161. Претеривање. Недостатак. Осредњост (Uebermaß. Mangel. Mittelmaß) Еберхард истиче управо то – „Постоје врсте дужности у којима нисмо у највећем могућем степену везани за радњу онолико колико нам је физички могуће. То су све оне дужности изузев оних без којих највиша религија заиста не може. Степен радњи које су више него што

⁷²⁴ Johann August Eberhard, наведено дело, §160 Beurtheilung seiner selbst.

⁷²⁵ Johann August Eberhard, наведено дело, §160 Beurtheilung seiner selbst. Истакла Д. Г.

⁷²⁶ Johann August Eberhard, наведено дело, §160 Beurtheilung seiner selbst.

је морално могуће, јесте морално претеривање (Excessus), а које су мање, јесте морални недостатак у правом смислу (Defectus).⁷²⁷

Уколико се мане и недостаци освесте, природно је да ће индивидуа осетити импулс за самоусавршавањем, а управо је то предмет наредне целине уџбеника о самољубљу –

„Радост због наше савршености јесте самољубље – љубав према себи, за коју смо везани (види §37 Извори природне одговорности). Самољубље нас обавезује да се старамо о савршености сопствене свести. 1. [...] оно садржи покретачке узроке; 2. практично, нас то учи не само просто шта је добро или зло него, такође шта чинити и шта не чинити [...] 4. следити чисту савест.“⁷²⁸ Човеково самољубље је прихватљиво само уколико је, како каже Еберхард, самерено општим законима. А општи закони у вези са којима се доводи у везу самољубље манифестују се у човековом осећању човекољубља и његовог испуњавања дужности не само према себи и богу, него и према другим људима. А управо та подела љубави је предмет првог Обрадовићевог есеја „О љубави“.

Уколико би се обрнула перспектива у Обрадовићевом опусу и испред аутобиографије поставили *Совјети здраваго разума* односно *Sittenlehre der Vernunft* испада као да је Обрадовић структурирао своју аутобиографију и развијао свој аутобиографски лик према „упутствима” које је Еберхард дао у овој целини уџбеника. Односно, делује као да се Обрадовић као и сваки добар студент који учи са разумевањем, идентификовао са градивом и да је, читајући Еберхардов уџбеник или слушајући предавања, поједине његове делове препознавао у својој животној пракси коју је према савету из уџбеника свог професора, најпре корак по корак описао, а потом и објавио.

Да ли је следећи упутства за самопреиспитивање која Еберхард даје и следећи Еберхардово учење о моралу, преиспитивању сопствених мана и врлина Обрадовић приступио преиспитивању себе у писменој форми? У том смислу се *Совјети здраваго разума* као теоријски сажетак Еберхардовог уџбеника може разумети као теоријска платформа документарно-књижевном делу *Живот и прикљученија*. Отуда је у контексту генезе лајпцишког опуса могуће закључити да *Совјети* ипак претходе

⁷²⁷ Johann August Eberhard, наведено дело, §161 Uebermaß. Mangel. Mittelmaß.

⁷²⁸ Johann August Eberhard, наведено дело, §166 Verbindlichkeit zur Selbstliebe.

Животу и прикљученијима, баш онако како их је Обрадовић у *Писму Харалампију* и најавио, иако су административно посматрано, објављени тек после тога.

На основу анализа могуће је закључити да су везе између Еберхардовог уџбеника *Sitten Lehre der Vernunft* и Обрадовићевог лајпцишког опуса много поливалентније од до сада у литератури једносмерно истраживаних веза у погледу *Совјета здраваго разума*. Поред идејног хоризонта и тематских преклапања показано је да Обрадовић није само селективно „превео“ Еберхардов уџбеник, него да оквири његових механизма кулурног превођења обухватају много комплекснија преклапања. Та додиривања се огледају на:

1. програмском нивоу – а) у погледу самоодређења Обрадовићевог професионалног идентитета у „Предговору“ као преводиоца, састављача, приређивача и занатлије; али и б) теоријским постулатима из Еберхардовог уџбеника као програмској платформи за централно дело Обрадовићевог лајпцишког опуса – аутобиографију *Живот и прикљученија* и одређене поступке самотематизације.

2. Насловљавању збирке и дефиницији главне етичке категорије у вези са насловом – врлине тј. добродетељи.

3. Инкорпорирању одређених теоријских ставова из уџбеника у аутобиографију, као што је показано на примеру епизоде о бури на Црном мору. Кроз овај пример из аутобиографије као и кроз пример балона као аутобиографски елемент мотивације за одлазак из Пруске у Француску присутан у збирци есеја види се узајамност и функционисање уџбеника као „теоријске“ платформе у различитим формама аутобиографског дискурса у лајпцишком опусу.

2.8. Прва реакција на прву рецепцију

Ауторски печат културном преводу овог Еберхардовог уџбеника Обрадовић је дао експликацијом и илустрацијом те основе аутобиографским елементима, али не само у аутобиографији, него и у *Совјетима здраваго разума*. Осим неколико минијатурних епизода и реминисценција на пређашњи живот, кључни примери аутобиографске амплификације теоријске платформе обликовани су у другом и трећем есеју – „Не кај се добро чинећи“ и „Право речи, па гледај те утеци“, и то у епистоларној форми, у којој је четири године касније обликовао и други део аутобиографије.

Писмо Симеона Зорића и Обрадовићев одговор на њега, које је у целини објавио у есејеју „Не кај се добро чинећи“, као и препричано писмо оца Серафима на које је у

својеврсном есеју-епистоли одговорио у поглављу „Право речи, па гледај те утеци“, могу се читати као прва реакција на дела објављена 1783. године – *Писмо Харалампију* и *Живот и прикљученија*. Резултате прве рецепције, од које се, како се из разговора са Зилотијем у „Закљученију прве части“ *Живота и прикљученија* види, није баш добром надао, добио је, дакле, већ почетком наредне, 1784. године.

На питање да ли се има чему добром надати након објављивања манифеста свог просветитељског програма и аутобиографије, добио је од самога себе обесхрабрујући одговор, саопштен кроз уста лика свог „поборника и браниоца“ – разумног, умереног, просвећеног и правдољубивог ревнитеља Зилотија.

„Да ти пишеш за један народ који сваку ствар мери, суди и расуждава следејући правилам здравога разума, ја не би[х] имао ништа против твојега писанија рећи, будући да сам и сам тога мњенија да само они народи могу се надати да ћеду благополучнији постати који, просвештавајући се науком, од дан до дан исправљају се и на боље предустепају, распознавајући и претпочитавајући полезније од неполезнијега и боље од горега. [...] Ти, хотећи да у омразу метнеш злоупотребљенија и којекакве сујеверице, бојим се да самога себе у омразу не метнеш. [...] Али ништа, с пребијени леђи добити чест да се српски Сократ назовеш, опет много више добијаш.“⁷²⁹

Pro et contra ставови које му је предочио Зилотије, неколико месеци касније, на крају првог дела аутобиографије, као у огледалу су пресликани у *Совјетима здравога разума* у подршци коју му је пружио генерал-мајор Симеон Зорић, односно у оштром нападу, критици и претњама које је добио од часног оца Серафима. Писмо које је Симеон Зорић још 30. новембра 1783. послао из Шклова обрадовало је Обрадовића 12. јануара, и на почетку нове, 1784. године, улило му наду и охрабрило га да су његова дела објављена половином претходне године ипак нашла своју публику. У том смислу се писмо Симеона Зорића и Обрадовићев одговор на њега могу разумети као одјек изузетно *позитивне рецепције*, коју су Обрадовићева дела имала међу припадницима грађанске класе која је тада тек почела стасавати и која је убрзо од дела и лика Доситеја Обрадовића начинила свог *хероја*⁷³⁰. Са друге стране, писмо оца Серафима, којег Обрадовић назива још и својим „братом“, алудирајући тиме да је и сам такође припадник клера, представља огледало *негативне рецепције* која је углавном потицала од стране његове духовне сабраће – од стране цркве. Имајући у виду оштрину напада и претњи које су му стизале са те стране, не изненађује чињеница да је те исте године,

⁷²⁹ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 73.

⁷³⁰ Већ у наслову своје монографије Фишер је одредио Обрадовића као културног хероја грађанске класе. Више у: Wladimir Fischer, *Dositej Obradović als Bürgerlicher Kulturheld*, Peter Lang, Frankfurt/M, 2007.

чим су и *Совјети здраваго разума* изашли из штампе, Обрадовић осетио потребу да сам напише једно писмо тадашњем епископу бачком – Јосифу Јовановићу Шакабенти. Он је апеловао на свог давнашњег пријатеља да „Ваше добро и патриотическо срце и Ваш природно здрави разум и оштроумије“⁷³¹ исправно прочита и на прави начин оцени „два првородна чада [порођена из] пера“⁷³² једног бившег монаха.

Тиме се та својеврсна Обрадовићева епистоларна триологија из 1784. године –

1. „*Писмо Их Екселенцији Господина Генерал-мајора и разних Орденос Кавалера Господина Симеона Зорича* и Обрадовићев *Одговор*, које отпочиње интитулацијом свог новог мецене „Ваша екселенција, милостивејши Патрон!“;

2. „једно писмо пуно вике и укора, и што је јошт смешније, претње!“⁷³³, које му је упутио чесни отац и брат Серафим, и Обрадовићев одговор на њега;

3. Обрадовићево писмо које је 5. јула 1784. из Лајпцига упутио Јосифу Јовановићу Шакабенти – може читати као лична реакција ауторског Ега на први талас рецепције тек отпочетог лајпцишког опуса. Проблемски фокус те рецепције осветлио је Обрадовић поново гласом аутобиографског приповедача који се сада огласио унутар једног научног контекста – *Совјета здраваго разума* – у одговору на писмо оца Серафима.

2.9. Доситеј (,) магарац и дуга

Илустрацију погледа на свет Обрадовићевих противника, репрезентованих у лику часног оца Серафима и њему сличне братије, попут игумана једног црногорског манастира, представио је Обрадовић у аутобиографски исприповеданој епизоди о дуги, коју је уметнуо у писмо Серафиму тј. есеј „Право реци, па гледај те утеци“.

„Тако ти вјере, дијаконе, упитај овог игумана шта је дуга, и зашто је шарена.’ Ја јошт нисам познао био лукави обичај владике Василија, који би всегда радио међу друге заметути кавгу, само да се има чему смијати: једва дочекам да ми то наложи [...] истрчим као *петао* и начнем овако: ‘Оче игумане, кажи ми, молим те, шта је дуга, и зашто је шарена?’ Почео сам се већ био осмијавати, како ће се смести, и неће ми знати шта одговорити, и једва сам се од већег смеја уздржавао. Ови да ти се сметне, не би био прави Црногорац. У[х]вати се с широком шаком за бешчислену браду, погледа мало на дугу, пак ти превали на ме некакве страшне црне велике очи: Невтон би се од њи[х] препао био, пак наместо одговора ово ми питање учини. Иг(уман): ‘Видиш ли ти оно моје магаре?’ Ја: ‘Видим, али није моја реч о њему била; гди дуга гди ли магаре?’ Иг(уман): ‘Знам ја шта је твоје питање али је потреба да ти повједам да

⁷³¹ Доситеј Обрадовић, *Песме, писма, документи*, 35.

⁷³² Доситеј Обрадовић, наведено дело, 35.

⁷³³ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 29.

је оно моје магаре далеко од тебе паметније.’ Ја: ‘С каквом мјером мјериш моју и магарећу памет, рад би[x] знати?’ Иг(уман): ‘Слушај, пак ћеш, вјера ти божа, знати!’ Оно магаре познаје плеву која је пред њим, и ако не вјерујеш, ено гледај како је гризе; а ти толики не знаш јошт шта је дуга! Дуга је дуга, није качни обруч! А питаш зашто је шарена. Та зла ти срећа, може ли бити дуга да није шарена? Или си ти зар ђе видио и чрну?’ Епископи су мислили пукнути од смеја, а мени се заврти чардак око мене, и дуга ми од тешке срамоте поцрни пред очима, гди ме човек лепо на очигледце сравни да барем коњу или вољу, не би[x] толико марио, него управ *магарету*; а он ти пун задовољства кад један кад други брк засукује с таквим дичењем као да Клеопатру на тријумфу носи.⁷³⁴

Обрадовићев разговор са игуманом о дуги доима се као каква *басна* у којој је се главни лик Доситеј показао најпре у улози *петла*, а затим и *магарца*. За ту је лично проживљену „басну“ дорастао да напише одговарајуће „*наравоученије*“ тек деветнаест година касније. Оно што није знао у Црној Гори да одговори игуману, течно је срочио у свом одговору на оштру критику оцу Серафиму у *Совјетима здраваго разума*, чиме је њега и њему сличне имплицитно изједначио са црногорским игуманом. На основу контекста целине есеја, јасно је да Обрадовић знак једнакости између црногорског игумана и Серафима не поставља на основу припадности клеру, у који се и сам убрајао, него пре свега према истом принципу (не)размишљања.

„Сад видиш, Серафиме мој, да игуман Црногорац није у свему криво имао; зашто, да магаре познаје плеву, да дуга није качни обруч, и да је шарена, ко може томе противоречити? Али све се то не зове мислити ни расуђавати, него само чувствовати: а разумно и пристојно сврх свачеса што год видимо и што год чујемо и осећамо мислити, судити, расуђавати, једно с другим сприлажући распознавати и пристојна закљученија отуда производити, овде се [x]оће много више него чувствовати, – ово је посао ума, памети и разума; ово су три врховне и дјествителне силе душе наше; но ове исте силе остају слабе, детињске и замршене, ако се чрез дугу науку, упражњеније и искуство не размрсе, не провете и у совршенство не доведу.“⁷³⁵

Била је, дакле, потребна светлост ума да би се разумела дуга као „загонетка“ светлости. А управо се дуга, условно речено, може схватити као кључ за разумевање кључног мотива поетике просветитељства. Наиме, крајем 17. века са експериментима Исак Њутна, на којег се овде, сигурно не случајно, позива и Обрадовић, почиње *модерно разумевање светлости* и то баш у вези са његовим делом објављеним 1672. у којем је објаснио преламање (рефрактовање) светлости кроз стаклену призму приликом чега се бела светлост рефрактује у боје – црвену, наранцасту, жуту, зелену, плаву и љубичасту тј. у исти спектар боја које садржи дуга.

⁷³⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 33-34. Истакла Д. Г.

⁷³⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 34-35.

За разлику од средњовековне *светлости просветљења* која се готово без изузетка представљала белом ауром или златним ореолом модерна тј. *просветитељска светлост* је „шарена“. У свом јединству беле боје она је заправо *нијансирана* као и критичко мишљење, које у аналитичком процесу најпре мора да се растави на компоненте како би се у синтези стопило у јединствени критички суд. Да ли на то заправо упућује та имплицитна идентификација у овом Обрадовићевом опису себе самога са Исаком Њутном? Исаак Њутн, аутор теорије модерне светлости и теорије о дуги, чији је чланак вероватно био објављен у свешцици руског месечног часописа *Јежемесечна сочињенија*, који је донео владика Василије из Русије, а који је читао тада и Обрадовић, такође би се препао од игуманове глупости и нерасуђивања као што се препао и Доситеј.

Читав век након Њутновог открића критичка просветитељска свест представљена симболизмом светлости кулминирала је у „метафорама светлости која савлађује таму [...] које су доминирале свуда око 1789.“⁷³⁶ Фихте је, пар година након тога, оценио да се „Француска револуција тиче целог човечанства“⁷³⁷, а не само Француза, што се показало тачним посебно у случају Балкана, када је после Српске револуције, како је Леополд Ранке именовао Први српски устанак, и Обрадовић добио шансу коју је, како је приметио Јован Деретић, сваки просветитељ само прижељкивати могао, да реализује своје идеје у пракси.

Метафору светлости која побеђује мрак, представљену у слици подземног живота једне кртице, употребио је Обрадовић још једном такође у епизоди разговора са истим игуманом са којим је дискутовао о дуги, али овај пут у „Наравоученију“ уз басну *Кртица и мати њена*. Слика Обрадовићевог боравка у Црној Гори, који је у аутобиографији поменуо у свега једном пасусу, допуњена је сада са две кратке епизоде – једном, претходно описаном из *Совјета*, а другом из *Басана*. Његово кратко објашњење у аутобиографији да је целу јесен и зиму морао у Црној Гори провести због болести и да је управо ту понео мантију, кад га је владика Василије запопио са напоменом „барем да знаш да си у Црној Гори био“⁷³⁸, семантички је изнијансирано у ове две допунске аутобиографске епизоде, као што је нијансирана и светлост дугиних боја.

⁷³⁶ Jean Starobinski, “Reflections on some symbols of the revolution”, translated by John D. Lyons, u: *Yale French Studies: Literature and Society, Eighteenth century*, No. 40, 47-61, 51.

⁷³⁷ Jean Starobinski, наведено дело, 52.

⁷³⁸ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 92.

„Случи ми се у Црној Гори читати у некој књиги да од свију знања најбоље је човеку знати да ће поћи с овог света с добром совестију, кад је у општеству у кому је живио своју дужност совршено испољњавао. По обичају кажем то владики Василију, јер би ме он свагда питао шта сам читао. Сутрадан одемо на ручак у манастир оног истог игумана с ким сам се о дуги приговарао. Овде, за испунити епископову вољу, опет упитам игумана шта је најбоље знати. А ови, нимало не мислећи, намах ми одговори: „Вера ти божа, ако и то не знаш, баш си прави ћук! Најбоље ти је знати да имаш новаца у кеси, а најгоре да нејмаш!“ Загрми трпеза од смеја. Мени је пало на ум да му речем: а како је кад имаш у кеси а нејмаш у глави! Али сам премучао, знајући да ко нема у глави, он мисли да има више него сви други. А игуман, дичећи се, пита намесника: Јесам ли му како одговорио? „Мајде! (отвешта онај) омаће гди год дође шта побједати. Он мисли гди ми не читамо којекакве књиге, да ми ништа не знамо. „Ево овакови људи, кад што смешно знаду казати, мисле у себи да све знаду, и мораду тако мислити, зашто не имаду никаква поњатија о оном што не знаду. Природни у њима леп разум, остроумије прекрасно, али је све то како добра земља, но без руку земљедјелца дивја. Нек им се даде наука, бићеду украшеније човеческога рода.“⁷³⁹

Дигресивна амплификација полазне анегдоте из *Совјета здраваго разума*, која је четири године касније допуњена најпре кратким описом боравка у Црној Гори у аутобиографији, а потом и опширним у „Наравоученију“ уз басну *Крина и мати њена*, јасно показује развојни „преокоружнооколни“ ток јединствене генезе лајпцишког опуса. Аутобиографска доминанта све дигресивне канале Обрадовићеве наратије спаја на крају у један, који је у функцији илустрације основне идеје његовог просветитељског програма – здраворазумског расуђивања. Тако се „пратећи“ упутства из Еберхардовог уџбеника о неопходности саморефлексије Обрадовић целином лајпцишког опуса бавио Собом, али и рефлексijом сопствене интеракције са Другим(а) кроз коју се 1. или мењао он сам, или 2. настојао да промени друге.

3. Фридрих Велики

Праћењем човековог израза лица, на илустрацијама настајалим током векова, док посматра небо и небеске појаве, могу се уочити смене у поетикама главних епоха. Крајем 17. и почетком 18. века израз лица посматрача *комета* или *дуге*, на пример, одавао је страх и забринутост, да би се постепеним прихватањем Њутнових, Хојгинсових, Месијеових или Халејевих објашњења те разрогачене очи и широм отворена уста публике полако трансформисала у задовољни смешак разумевања. Чињеница да Обрадовић као објекте опсервације на небу бира баш *балон* и *дугу*, као 1. објекат који је човек створио и на небо лансирао, односно 2. као небеску појаву коју је

⁷³⁹ Доситеј Обрадовић, *Басне*, 91-92.

човек са земље је посматрајући до краја прозрео и објаснио врло илустративно показује његово опредељење и прихватање најзрелијих увида и конструката просвећеног ума. Кроз човеков однос према небесима у 18. веку се јасно оцртавао развој и зрење просвећеног ума и његова „мисионарска“ борба против мрака незнања, предрасуда и сујеверја, што је као циљ свог укупног просветитељског бављења формулисао и Доситеј Обрадовић, цитирајући баш стихове Фридриха Великог о *небу*. У делу које је Обрадовић прво намеравао да објави у Лајпцигу, у једном програмском цитату амбициозно је изнео циљ своје целокупне списатељске делатности.

„Laissons dans les cieux les sciences tres sublimes,
Travaillons dans le monde à detruir le crime.

Превисока мудрост нек на Небу стоји,
Истребити с света Злобу, то су труди моји.⁷⁴⁰

У преводу ова два стиха са француског на српски и њиховим тумачењем у првој реченици есеја „(О злоби)“ у *Совјетима здраваго разума* Обрадовић је сажео свој просветитељски програм и образложио га на следећи начин: „Једног премудрога и храброга краља реч, коју, како сам у његовој књиги Философ Сансуци нареченој, прочитао, ово сам намјереније зачео: ако ме кад промисал неба сподоби за општество што саставити и списати, против будалаштина и злоба писати ћу.“⁷⁴¹ С обзиром на програмску тежину коју је стиховима таквим коментаром аутор приписао, они се могу читати као мото-стихови не само тог есеја или *Совјета здраваго разума*, него и његовог лајпцишког па чак и комплетног опуса.

Као извор за ове стихове Обрадовић је, што је иначе врло ретко чинио, упутио на тада врло популарно дело Фридриха Великог – *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci*, али није пружио податак о песми из које је стихове преузео. Систематским и упоредним истраживањем свих издања овог дела до 1784. године тј. издања која је Обрадовић могао имати на располагању, утврдили смо тачно место ових стихова. Они су саставни део „Пете посланице Фридриха Великог маркизу Д'Аржансу“ која носи

⁷⁴⁰ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, Лајпциг, 1784, 71. Видети прилог бр. 7 у поглављу „Прилози“. Овде се цитат доноси у транскрипцији савременим правописом према оригиналном првом издању из 1784, јер је у приређивању у издању Сабраних дела из 1911, 1961, 2007. године, променом интерпункције после првог стиха сасвим промењен смисао. Наиме, на крају првог стиха припеђивачи су „“ заменили двотачком „:“ на основу чега произлази да на небу као таквом Обрадовић жели да испише своју девизу: „Превисока мудрост нек на небу стоји:/ Истребити с света злобу, то су труди моји“. Значење стихова у оригиналу као и у Обрадовићевом преводу, сасвим је, као што ће се из даље анализе видети, другачије.

⁷⁴¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 45.

поднаслов: *Sur la faiblesse de l'Esprit humain* (О слабости људског духа) и у оригиналу гласе:

„Oui, laissons dans les cieux la science sublime,
Travaillons dans le monde à détruire le crime;“⁷⁴²

Одмах се уочава да су стихови у *Совјетима здраваго разума* на француском готово идентични стиховима у оригиналу, изузев три разлике – потврдне речце „Oui“/„да“ коју Обрадовић изоставља, јер не преводи цео контекст на који се у оригиналу потврдна речца надовезује. Затим уместо облика једнине именице „la science“ из оригинала, Обрадовић погрешно цитира именицу у множини и у складу са тим врши и деклинацију придева, али је преводи у једнини тј. исправно како стоји у оригиналу – „превисока мудрост“, а не „превисоке мудрости“ како је он цитирао. Иако није познато којим се тачно издањем Обрадовић користио, у свим издањима која је могао имати на располагању ови стихови су идентични. Та минијатурна одступања могу сугерисати да је Обрадовић можда цитирао по сећању, односно да није имао оригинал исред себе, или да је случајно настао *lapsus calami* при преписивању? Последња разлика код Обрадовића у односу на оригинал јесте да он семантички потенцијал целе синтагме додатно истиче интензификатором „tres“ – „les sciences tres sublimes“, што је у свом преводу решио превикусом „пре“ у суперлативном значењу – „превисока мудрост“.

На основу детаљних анализа Обрадовићевих превода са француског језика – Мармонтелове две приповетке *Лаузус и Лидија* и *Аделаида, настирка алпијска*, као и одломака из Фенелоновог дела *Дијалози мртвих* и Дарноове приповетке *Џу-И или ти философ*, Ненад Крстић је оценио да је „Доситеј добро знао француски језик“⁷⁴³ и додао: „кад се држи оригиналне приче, његов превод је сасвим адекватан и тачан. Али он се није увек задовољавао улогом преводиоца. Тада преузима улогу писца, понекад изоставља неке речи, али много више тога додаје, мења, уноси оригиналне мисли, објашњења, и односе међу личностима, и измене које често доносе веома добра решења.“⁷⁴⁴ Крстић није анализирао Обрадовићев превод Фридрихових стихова, али се

⁷⁴²[Friedrich der Grosse], „Epitre V. A D'ARGENS, Sur la faiblesse de l'Esprit humain“, [Friedrich der Grosse], *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci*, Potsdam Et se trouve a Amsterdam chez J. H. Schneider, 1760, 98. Видети прилоге бр. 25-26 у поглављу „Прилози“.

⁷⁴³ Ненад Крстић, „Доситеј Обрадовић као преводилац из француске књижевности“, у: Ненад Крстић, *Француска књижевност у српским преводима (1775-1843)*, Светови, Нови Сад, 1999, 156.

⁷⁴⁴ Ненад Крстић, наведено дело, 156.

његов коментар може применити и у овом случају, упркос малим разликама између оригинала и превода.

Обрадовић овде заправо *не преводи погрешно* него *цитира оргинал различито* у односу на изворно издање⁷⁴⁵. С обзиром на минијатурност грешке, да ли је тај детаљ последица случајне омашке или ауторове свесне варијације? Ову недоумицу додатно наглашава чињеница да је Обрадовић у есеју „(О злоби)“ још два пута поновио те Фридрихове стихове, али сваки пут различито у односу на првобитан превод мото-стихова са почетка есеја. Полазећи од теорија културног превођења, јасно је да сваки оригинални садржај након лингвистичког превођења, а затим и деконтекстуализације и реконтекстуализације настале као последица културног превођења развија нову семантику. Ово последње посебно долази до изражаја, уколико је приликом прилагођавања новом контексту било потребно одређене елементе из оригинала променити.

Сасвим природно, на почетку есеја Обрадовић је изоставио потврдну речцу „Oui“/„да“, јер не постоји контекст на који би се у потврдном тј. закључном значењу речца надовезала, као што је то случај у делу Фридриха Великог. „Философ Сансуци“ ова два стиха наводи на почетку претпоследње строфе стиховане *Посланице маркизу Д'Аржансу* као закључак размишљања развијеног у свим претходним стиховима о теми одређеној поднасловом – *немоћ и слабост људског духа да до краја појми метафизичке категорије*.

Синтагма из оригинала „la science sublime“, коју је Обрадовић превео као „превисока мудрост“, заправо је *наука о узвишеном*, што потврђује и Фридрихов превод са француског на немачки језик: „Ja wir wollen die erhabene Wissenschaft in dem Himmel lassen, / und uns bearbeiten, wie wir das Lasier zerstören.“⁷⁴⁶ Дакле, најадекватнији превод ових синтагми – la science sublime / die erhabene Wissenschaft на српски језик је *узвишена наука/наука о узвишеном*, али пошто је Обрадовић „погрешно“ цитирао извор у облику множине – les sciences tres sublimes / Wissenschaften von Erhabenen, исправан превод би био *узвишене науке / науке о узвишеном*. Данас свакако архаично, али у духу оновремене лексике синтагма *узвишене* или *сублимне науке* је означавала *теологију, метафизику* и/или *философију*. Та семантика је происходила из супротстављања

⁷⁴⁵ Није нам познато које је тачно издање Обрадовић користио, али будући да су *Coeuvres* објављени 1784. године, а да је он цитирао на француском језику, вероватно је имао издање из 1760. године објављено у Потсдаму – [Friedrich der Grosse], *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci*, Potsdam, 1760, 299. Ово издање је Фридрих Велики сам превео на немачки и објавио исте године.

⁷⁴⁶ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 1760, 131. Истакла Д. Г.

спекулативног дискурса ових дисциплина практичним наукама и уопште практичној егзистенцији на земљи. Обрадовић је можда због могућности њиховог третирања одвојено *или/или* али и заједно *и/и* у традицији и литератури оног времена у оригиналу цитирао стихове у облику множине, пошто је био свестан да се једном синтагмом *узвишена наука* обухватају заправо три именице и у француском и у немачком језику, којима се именују науке о апстрактним појмовима – *метафизика, религија и философија*.

Овај наизглед неважан детаљ о неподударању граматичких категорија у изходном и преведеном тексту не пружа неко спектакуларно лингвистичко знање о Обрадовићу као преводиоцу, али у контексту културног превођења указује можда на ауторову свест о лексичкој (не)зрелости свог матерњег језика. У складу са тврдњом да се на српски језик све може превести, Обрадовић је избегао да употреби било коју од ове три именице страног порекла или још необичнију реч латинског порекла – *сублимно/sublimis*. На основу истраживања Херте Куне, Хелмута Кајперта, Герхарда Невенклоовског и других проучавалаца Обрадовићевог језика, једноставним статистичким прегледима показано је да је у случају апстрактних именица и разних стручних термилошких решења Обрадовић ипак често посезао за позајмљеницама. У овом случају Обрадовић је начинио елегантно компромисно решење и синтагму „*la science sublime*“ дословно превео као „превисока мудрост“, избегавши да употреби страну, и обичном народу, сигурно непознату реч *сублимно*. Истовремено, таквим решењем лингвистичког превођења стихови на српском језику су попримили много општије значење у односу на оно које су имали у оригиналу, чиме је отворен нови курс за културно превођење. Обрадовић је таквим преводом чак толико уопштио смисао, да би се *променом* још само једног *интерпункцијског знака* *иза те синтагме*, суштински *сасвим променило* значење.

Приређивачка пракса овог Обрадовићевог дела је показала да се заменом запете „,“ двотачком „,“ на крају првог стиха – „Превисока мудрост нек на небу стоји:/ Истребити с света злобу, то су труди моји“⁷⁴⁷, у толикој мери помера изворно значење стихова, да се они могу разумети као Обрадовићева жеља да *на самом небу испише циљ своје просветитељске делатности!* Тада се мото Обрадовићевог стваралаштва може разумети заправо као његова јасна порука свима, (да је сви виде), шта својим делом

⁷⁴⁷ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 2007, 45. Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела I 1811-1961*, прир. Ђуро гавела, Просвета, Београд, 1961, 342; Доситеј Обрадовић, *Дела Доситеја Обрадовића – пето државно издање, издано о стогодишњици смрти Доситеја Обрадовића*, Београд, 1911, 118.

жели да постигне. Као што ће се из даље анализе видети, значење ових стихова у оригиналу из издања из 1784. године, као и у Обрадовићевом преводу, међутим, сасвим је другачије. На чега се, дакле, односи семантички потенцијал ове синтагме било у француском оригиналу или у немачком и српском преводу и како уопште треба разумети ове стихове?

У оригиналу речца *да* својом закључном функцијом упућује на контекст који јој претходи, а у строфи пре ових стихова Фридрих Велики инвоцира мудрог Цицерона. Наиме, он моли Цицерона да га предводи и саветује у замршеним расправама и спекулацијама о „небеским питањима“, о којима је писао у целој песми, и покаже му на крају, јер су то закључни стихови посланице, пут ка истинској срећи.

„О мудри Цицero, буди предводник мојих расправа, буди моја Уранија и моја Минерва! Ти чија је речитост у пуном сенату разбојничког Фереса и ужасног Катилину укротила; ти касније у повучености у свом Тускулу живећи, учио си лаковерни свет да сумња, и стварајући врлину у свој њеној лепоти, показао си пут за срећу. Да, ми желимо узвишену науку оставити на небу и себе обратити, како бисмо уништили ману-зло.“⁷⁴⁸

Колико је Фридрихов „имплицитни дијалог“ са Цицероном у овој песми метафизичке тематике можда и дубински мотивисан краљевим дивљењем овом античком аутору чак и у погледу сасвим приватних (метафизичких) питања – попут чина смрти, сахрањивања и живота душе после смрти, показује један детаљ из Фридрихове преписке. „У случају да паднем, моја је воља да мој леш према римским обичајима буде кремиран и у урни постављен у Рајнсбергу. Кнобелсдорф треба да ми исклеше споменик као што је Хорацијев у Тускулу.“⁷⁴⁹

Инвокацијом Цицерона и његове реторске вештине, и то оне коју је демонстрирао у парламенту и познатим расправама које је написао када се повукао у Тускуланум, Фридрих Велики је имплицитно позвао у помоћ баш сократовску философију. Иако нигде није ни споменуо Сократа, Фридрих Велики је суптилно разоткрио позадину стихова: „Ja wir wollen die erhabene Wissenschaft in dem Himmel lassen“ („Да, желимо оставити узвишену науку на небу“), тиме што је у претходној

⁷⁴⁸ „O weiser Cicero, sey Vorsitzer meiner Abhandlung,/ Sey meine Uranie, sey meine Minerve! Du, dessen Beredsamkeit im vollen Senat/ den räuberischen Verres, den gräulichen Catilina bändigte;/ der Du hernach in der Eingezogenheit auf deinem Tusculan lebend,/ der zu leichtgläubigen Welt zweifeln lernetest/ und die Tugend in aller ihrer Schönheit bildend,/ den Weg zur Glücklichkeit zeigtest./ Ja wir wollen die erhabene Wissenschaft in dem Himmel lassen, / und uns bearbeiten, wie wir das Lasier zerstören.“ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 1760, 130-131.

⁷⁴⁹ Schreiben Friedrichs II. an den Kabinetminister von Podwils, März 1741 (Werke, Bd.7, S.274) Овде према дигиталном издању Универзитетске библиотеке у Трипу: <http://friedrich.uni.trier.de> 15.01.2016. „Falle ich, so ist mein Wille, daß mein Leib nach Römerart verbrannt und in einer Urne in Rheinsberg beigesetzt werde. Knobelsdorff soll mir ein Grabdenkmal errichten, wie das des Horaz in Tuskulum.“

строфи упутио на Цицеронове *Расправе у Тускулу*. Сваки истински образовани интелектуалац епохе просветитељства, који је познавао антику, морао је ову загонетку разумети.

Наиме, у петој књизи Цицеронових *Расправа у Тускулу*, која носи назив „Врлина је довољна за срећан живот“, а на коју Фридрих овде имплицитно реферише, јер Цицерон елаборира насловну максиму кроз низ примера из философије, а што је у духу закључних разматрања у *Посланици маркизу Д’Аржансу*. У дестом ставу шестог поглавља пете књиге Цицерон пише: „Но, старија философија, све до Сократа, који је слушао Архелаја, Анаксагориног ученика, испитивала је бројеве и кретања, и одакле све настаје и куда одлази; философи су ревносно испитивали величину звезда и време њихових путања. *Сократ је међутим први скинуо философију са неба*, настанио ју је у градовима и увео чак у домове, и натерао ју је да испитује живот и обичаје, добро и зло.“⁷⁵⁰

Сократовску оријентисаност ка практичном животу, ка етици која човеку помаже у свакодневном битисању насупрот метафизичким и философским спекулацијама које само мистификују већ довољно компликован живот, истакао је Фридрих Велики пре него што ће своја размишљања поентирати горенаведеним Цицероновим речима. „Човек је створен да ради а не да философира. Наши екстремитети, Д’Аржанс, били би другачије формирани ако би човек био створен за метафизику. Онда би се наш дух, ослобођен земаљских веза, могао узнети у небеса.“⁷⁵¹ На самом крају посланице краљ је поентирао своја размишљања изјавом да једино морал и снажење моралних вредности, пружа путоказ за непроходне и конфузне путеве човековог живота на земљи, спасава и води ка врлини. „О небески моралу, просветли моје стихове раскрчи ми пут који до врлине води, што га човек више слаби, то ће он бити проходнији.“⁷⁵²

Из овог и других мотива односно из контекста целе *Посланице* произлази суштина семантичког потенцијала стихова које је Обрадовић одабрао за мото свог стваралаштва. Он је, наиме, као и Сократ, Цицерон и Фридрих Велики пре њега,

⁷⁵⁰ Цицерон, *Расправе у Тускулу*, превео Љубомир Црепајац, Српска књижевна задруга; Београд, 1974, 154. Истакла Д. Г.

⁷⁵¹ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 129. „Der Mensch ist gemacht, um zu arbeiten, und nicht um zu philosophieren./ Unsere Gliedmaßen, D’ARGENS, würden von einer anderen Bildung seyn./ Wenn der Mensch für Metaphysik gemacht worden wäre;/ unser von denen irdischen Banden gelöseter Geist/ könnte sich in das Luftreich erheben.“

⁷⁵² [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 131. „O himmlische Moral, lautere meine Verse [...] bereite den Weg, welcher zur Tugend führt/ je mehr man ihn erweichen wird, je mehr wird er gebähnet seyn.“

поручио – оставимо на миру небеса и науке о небесима тј. теологију, философију и метафизику, а позабавимо се практичним стварима и конкретним проблемима на земљи. А успешан рецепт за то је, следећи Сократа и Цицерона, понудио Фридрих Велики, предложивши као компатибилну замену небеских наука „*науком о животу*“ односно *етиком* и *моралом*. Имајући у виду да је Доситеј Обрадовић место овим Фридриховим стиховима одредио унутар *Совјета здраваго разума* као дела које је написао на основу уџбеника из етике свог професора Еберхарда, сасвим природно је баш таквом контекстуализацијом послушао поменути Фридрихов савет. Али није то био само искључиво краљев савет. Уколико се књижевни контекст ове *Посланице* прошири и на религијско-философски контекст епохе, јасно се показује да је краљева порука маркизу Д'Аржансу потпуно у духу просветитељске критике религије која је кулминирала у делима њиховог заједничког пријатеља и члана дворског кружока – Волтера. Обрадовић је, дакле, овим стиховима дефинисао себе у првом реду као етичара, што је његов комплетан опус и потврдио. Поред *Совјета здраваго разума* у којем је сажето представио основе етике преко три кључна појма – љубави, зла и добродетели, Обрадовић се проблематиком етичке природе бавио и у другим својим делима, а својим последњим за живота објављеним делом – *Етиком* (1803, Венеција) као да је хтео да ревидира и допуни *Совјете здраваго разума*, као прво дело које је у Лајпцигу био намерио да објави.

3.1. Сократ, Ксенофан и Цицерон између редова Фридриха Великог

Из ове анализе происходи да је Обрадовић, позајмљујући стихове „философа Сансуција“ за програмски мото свог стваралаштва, двоструким индиректним цитатом преко Фридриха Великог и Цицерона у ствари узео кључни савет свог омиљеног философа – Сократа. Да ли је тога био свестан?

Имајући у виду његово образовање на грчким острвима, у Смирни, на лицејима у Модри и Братислави, којим се одлично припремио за читање антике, литратуре на класичним и страним језицима и студирање на универзитетима у Халеу и Лајпцигу, могуће је претпоставити да је ово, иначе често цитирано место једног од омиљених просветитељских античких аутора – Цицерона о другом омиљеном просветитељском лику из античке епохе – Сократу, Обрадовићу могло бити познато. Уколико се, међутим, пре доласка у Хале и Лајпциг Обрадовић ипак није био сусрео са Цицероновим делом *Расправе у Тускулу*, на једном од предавања на Универзитету у

Лајпцигу непосредно уочи објављивања *Совјета здраваго разума* он је могао чути просветитељску интерпретацију ове чувене античке лектире.

Као што је у поглављу „Фактографија Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу“ претходно детаљно представљено, познато је на основу извода из Штампарских књига фирме Брајткопф⁷⁵³, да је 26. фебруара 1784. године Обрадовић однео у штампарију само једно, и то прво поглавље „О љубави“ из *Совјета здраваго разума*, и тиме отпочео штампање овог дела. Започињући рад на објављивању новог дела на почетку летњег семестра 1784. године, Обрадовић је у наредним поглављима *Совјета здраваго разума*, градиво које је претходно савладао код професора Еберхарда и искористио за писање ове књиге, могао допуњавати адекватним подацима са предавања на Универзитету у Лајпцигу. Ако се имају у виду чињенице описане у поглављу „Фактографија“ да су поједини професори на Универзитету у Лајпцигу одређене лекције предавали на основу Еберхардовог уџбеника и допуњавали примерима из античке лектире, указује се један сасвим нови путоказ за својеврсну „интертекстуалност“ коју је потребно имати на уму приликом херменеутичког приступа Обрадовићевом „(културном) преводу“ Еберхардовог дела *Sittenlehre der Vernunft* који је резултирао *Совјетима здраваго разума*.

Како се из наставних програма Универзитета у Лајпцигу види, професор Ернести је поред тумачења Ксенофанових *Спомена о Сократу* и Хорацијевог песништва, баш у том семестру држао предавања и о тумачењу поменутог Цицероновог дела – *Расправе у Тускулу*. „Io. Christ. Ernesti, Ph. P. E. publice binis d. h. IX Xenophontis Memorabilia explicabit. Privatim binis d. h. II. primam Tusculanam Ciceronis interpretabitur.“⁷⁵⁴ Поред те информације из наставног програма, распоред предавања показује да је професор Ернести заиста направио компатибилан одабир лектире и своја излагања о Сократовој смрти, упечатљиво описаној управо у овом Ксенофановом делу, надопунио баш Цицероновом расправом о смрти представљеном у првој књизи *Расправа у Тускулу*, која носи назив „Смрт треба презирати“. „Ernesti, J. C. P. E. 2. U. 2. T. über **das erste Buch** der Tusc. Quaest. Cicer.“⁷⁵⁵

Да је Обрадовић не само био упознат са Цицероновим односом према Сократу, него да је био веома свестан и имплицитног смисла Фридрихових стихова и да је

⁷⁵³ Алојз Шмаус, „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Бреиткопф“, 38-39.

⁷⁵⁴ *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Universitate Lipsica per aetatem MDCCLXXXIV habendarum.*

⁷⁵⁵ *Verzeichniß der für dieses Sommerhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen, Im Monat März 1784.* Истакла Д. Г.

разумео то краљево палимсестно поигравање философским и песничким делима антике, чиме је оправдавао заслужено стечени имиџ „краља философа, уметника и интелектуалца“⁷⁵⁶, потврђују следећа места из Обрадовићевог опуса.

У делу којим је затворио лајпцишки опус у „Наравоученију“ уз последњу 160. басну *Ластавица и проче птице* Обрадовић, је описао Сократа баш тим! Цицероновим речима, иако Цицерона није уопште поменуо: „Добродјетели Сократ, о којему је целој Грецији сведоџба делфинскога Аполона позната била: да је ‘Σωκράτης ἀλάντων των Ελλήνων ο σοφώτατος’, то јест: ‘Сократ од свију Греков премудрејши’, страхан непријатељем отечества у ополченију и војни, страхан истим мучитељем у бедном граждана својих междусобном раздору, страхан навластитом жрецем, лажефилософом и сујеверија заштититељем, – *но најпосле он исти, који је мудрост с неба међу људе донео*, осуђен је од својих грађана у време старости своје отров пити! После не прођу два-три дана: јао и помагај! Вечне срамоте и покора шта то учинисмо? Дај, сазидајмо му храм, воздвигнимо му алтаре! Кољимо сто јунаца на жртву његовој праведној души! Све то већ касно и у невреме.“⁷⁵⁷

У овој скици за Сократов портрет Обрадовић је у свега неколико реченица сажео биграфију славног философа засновану на различитим античким изворима, између осталог и на Цицероновом коментару али и на Платоновом и Ксенофановом опису Сократове смрти. Овај цитат врло илустративно показује комплексност Обрадовићеве рецепције античке лектуре која је, као што је горенаведено, била у универзитетском наставном програму. Чињеница да је скицу Сократовог портрета објавио у последњем „Наравоученију“ последњег дела из лајпцишког опуса, сасвим је у складу са намером коју је Обрадовић саопштио и у последњем писму своје аутобиографије. Као што је познато, он је желео да после *Басана* и „другог дела“ *Живота и прикљученија* као следеће дело објави биографије знаменитих људи: „на лето [1789. године] историје неки[х] знаменити[х] људи издати, за представити нацији нашеј у примеру славни[х] и великих лица ону исту науку коју сам у „Наравоученијам“ изјашњавао.“⁷⁵⁸ У контексту ове анализе и централне хипотезе дисертације о

⁷⁵⁶ Више о краљевом креирању сопственог имиџа у: Andreas Pečar, Jürgen Luh (Hg.), *Repräsentation und Selbstinszenierung Friedrichs des Großen*. Öffentliche Tagung des Interdisziplinären Zentrums zur Erforschung der Europäischen Aufklärung an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg im Potsdam Museum – Forum für Kunst und Geschichte vom 28.- 29. September 2012. http://www.perspectivia.net/publikationen/friedrich300-colloquien/friedrich_repraesentation. 15.01.2016.

⁷⁵⁷ Доситеј Обрадовић, *Басне*, 199. Истакла Д. Г.

⁷⁵⁸ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 154.

јединственој генези лајпцишког опуса, из које происходи и његова целовитост, занимљиво је да се Обрадовић на крају своје аутобиографије експлицитно позвао на наравоученија у *Баснама*!

Тек пет година касније Обрадовић је само делимично реализовао своју намеру о развијању скице Сократове биографије започету у „Нравоученију“ уз басну *Ластавица и проче птице* у прави биографски портрет. У оквиру шесте главе *Собранија разних наравоучителних вештеј* – „О историји и о помињању славни[x] људи“ Обрадовић је од своје амбициозне намере успео да реализује само један део, одлучивши се да од свих знаменитих људи најпре представи најважнијег – Сократа. Будући да је у овом поглављу *Собранија* имао више простора него у поменутом „Нравоученију“, Обрадовић је као један од извора за Сократову биографију експлицитно именовао Цицерона. Ако се горенаведени цитат из *Расправе у Тускулу* упореди са овом Обрадовићевом дескрипцијом Сократа, сличности су више него очигледне⁷⁵⁹:

„Сократ имао је за учитеља пресловутога философа Архелаја који, познавши високи ум свога новог ученика, зачне к њему таково пријатељство, каквога он достојан бјаше. Он почне своју науку од физике, по обичају школа тадашњега времена, када ову част науке у то време јоште тамну и несовершену за философију почитоваху. Сократ, познавши колико је ова наука јоште тада сумнителна и неизвесна, воопште човеческом роду мало полезна, он (да с Цицероновима речемо реч[и]ма) сведе нову философију с неба, уведе је у градове и постави је међу људе, учећи и[x] како могу постати праведни, разумни и добродетелни, и ово је наравоучителна философија“⁷⁶⁰

Обрадовић, дакле, сада у *Собранију* закључак о сврховитости Сократове философије поентира идентично као и Фридрих Велики на крају *Посланице маркизу Д'Аржансу* – уместо тражења одговора у сублимним спекулацијама решење за човекове проблеме се крије у *познавању и придржавању* принципа наравоучителне философије односно етике. Оно што услед економским околностима условљеним ограничењима у погледу штампаног простора, није могао да развије у *Совјетима здраваго разума* Обрадовић је допунио у поглављу „О историји и о помињању славних људи“. Ово поглавље *Собранија* које је, како је на крају аутобиографије написао, доживљавао наставком лајпцишког опуса на својеврстан начин илустративним

⁷⁵⁹ О другим античким делима као потенцијалним изворима за Обрадовићеву биографију Сократа више у: Миодраг Стојановић, *Доситеј и антика*, 178-197.

⁷⁶⁰ Доситеј Обрадовић, *Собраније разних наравоучителних вештеј*, прир. Мирјана Д. Стефановић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 30. Истакла Д. Г. Сви цитати се наводе према овом издању, уколико другачије није назначено.

примерима моралног живљења врлог појединца, у овом случају Сократа, употпуњава контекст културног превода Еберхардовог уџбеника из етике – *Sittenlehre der Vernunft*. По свему судећи поједина поглавља за ту планирану историју славних људи Обрадовић је вероватно већ тада у Лајпцигу био написао, од којих је једно поглавље вероватно било та биографија Сократова објављена касније у *Собранијима*, те се она, иако је објављена тек 1793. године и то у Бечу, ипак може сматрати као део генетичке нити Обрадовићевог лајпцишког опуса.

3.2. Трудни послѣ моји

Однос извора *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci* и *Sittenlehre der Vernunft*, као два узорна модела интелектуалаца – просвећеног краља-философа и „славнејшега у Германији философа, професора Еберхарда“ – која је Обрадовић глорификовао, симболично се рефлектује и у структури есеја (*О злоби*). Као некакав рефрен који понављањем сугерише да је поруку важно запамтити, Обрадовић у есеју укупно **три пута** понавља и при понављању варира претходно анализирани стихове Фридриха Великог. Први пут стихове наводи на почетку есеја као мото; други пут на крају уводног дела есеја и трећи пут на крају есеја користи стихове у функцији закључка. Између првог и другог навођења стихова у функцији дефинисања циља свог деловања, Обрадовић је понављањем цитата као својеврсним структурним гестом, омеђио уводни део есеја у којем је сажето реципирао Фридрихову *Посланицу маркизу Д'Аржансу*. У централном делу есеја развијеном између другог и трећег „рефренског“ мотивисања делатности, Обрадовић је сажето представио неколико поглавља из уџбеника свог професора Еберхарда.

На крају уводног дела есеја, након што је поставио тему и кроз неколико аутобиографских елемената приближио *злобу* као философски појам обичном читаоцу – Обрадовић је закључио: „Сви људи могу добри бити, и сви су за то од Бога создати; но за доћи к добродјетели, ваља најпре истребити злобе. Сад сваки нек расуди колике су похвале и славе достојни цари и судије, архијереји и свештеници, који се о том старају и настоје, и зато на свету живу, за истребљавати злобу и уводити добродјетел, кад њи[х]ова човекољубна, отеческа срца то желе, за тим теже, и с премудрим Сансуци то дан и ноћ вопију: *Истребити с света злобу, то су послѣ наши!*“⁷⁶¹

⁷⁶¹ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 46.

У односу на мото-стихове са почетка – *Истребити с света злобу то с труди моји*, Обрадовић је у другом понављању за нијансу изменио реченицу. У намери да, вероватно, разбије стилистичку монотонију, употребио је синонимну реч како би изразио објекат – уместо *труди* стоји *посли*. Међутим, индикативно је да је он овде варирао и субјекат, који није више у једнини, него је у множини! Уместо почетног *труди моји*, Обрадовић на крају увода а пре него што развије тему у централном делу есеја каже – *посли наши*. Зашто? Да ли такво нијансирано варирање „рефрена“ указује на скривени семантички потенцијал?

За разлику од речи *труд(и)* која поседује личније, приватно а често и сасвим индивидуално значење и у овом контексту упућује на прегалаштво једног појединца (јер обично се каже да се трудим ЈА као појединац, а ретко се труди нека институција или држава), реч *посао* ипак садржи званичну – јавну конотацију (посао неке институције, државе и сл.). Тај *јавни аспект своје програмске намере* Обрадовић јасно истиче у реченици која претходи другом рефренском понављању. Али је важно уочити да овде више није реч само о намери њега као појединца, него да он поручује да ангажман на истребљивању злобе треба да буде организован, институционализован и руковођен од стране владара као највише државне инстанце, и спровођен на свим нивоима – *судство и црква*: „[...] цари и судије, архијереји и свештеници, који се о том старају и настоје [...] и с премудрим Сансуци то дан и ноћ вопију: *Истребити с света злобу, то су посли наши!*“⁷⁶²

Један детаљ у другој варијацији рефренског понављања шаље имплицитну аутобиографску поруку, а која је донекле у вези са примером из Обрадовићевог живота претходно описаног у уводном делу есеја. Чињеница да је Обрадовић облик присвојне заменице „моји“ варирао обликом „наши“, а не „ваши“ имплицитно упућује на то да је он себе и даље, сматрао припадником једне од тих институција које је претходно именовао. Иако је у Халеу свукао мантију и обукао се у „светске грешне хаљине“ у тренутку док је писао *Совјете* он је себе очигледно и даље сматрао архијерејем и припадником свештенства, што у есеју „(О злоби)“ овим суптилним гестом варијације заменица имплицитно сугерише, а у есеју „Право реци, те гледај те утеци“ и експлицитно потврђује – „Еда ли сам закон мој и вјеру изменио? Нисам, нити ћу док сам год жив.“⁷⁶³

⁷⁶² Доситеј Обрадовић, наведено дело, 46.

⁷⁶³ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 30.

Трећи и последњи пут, своју програмску поруку о неопходности организованог делања на ширењу просветитељских идеала, а против сузбијања злобе, Обрадовић је поновио у последњој реченици есеја. У трећем „рефрену“ као да је фузионисао синтагме из мото-стихова са почетка есеја и другог рефрена на крају уводног дела есеја, јер каже: „А ви владјетељи, архијереји и свештеници! Онда сте само прави пастири и достојни високог почитанија, кад то желите, о том настојите и то дјелом и словом осведочавате, говорећи: „Истребити с света злобу, то су *труди наши*.“⁷⁶⁴

Шта је тим варијацијама мото-стихова Обрадовић заправо поручио? Ако се узме у обзир да он најпре бира стихове Фридриха Великог и својим коментаром и тумачењем у првој реченици есеја придаје им програмски карактер који се односи не само на *Совјете здраваго разума* у којима је овај есеј објављен, него на читаво његово стваралаштво, а да је даље семантички потенцијал тих стихова варирао и интензивирао у два наредна рефренска понављања – можда је ту ипак скривена и нека порука? Можда је суптилна варијација тих мото-стихова само случајна? Можда је тој стилској варијацији прибегао само да би избегао монотонију? А можда је променом почетне синтагме *труди моји* у синтагму *посли наши* на крају увода и њиховим крајњим „фузионисањем“ у *труди наши* у закључку есеја Обрадовић ипак суптилно, можда чак и несвестан да то чини, послао читалачкој публици основну просветитељску поруку?

Заједничко за све просветитељске расправе о напретку⁷⁶⁵ било је инсистирање на индивидуалном самоусавршавању које води ка колективном просперитету. *ЈА*, иако сам део целине, најпре морам сам да се потрудим и порадим на сопственом усавршавању, како бих својим личним просвећењем дао допринос просвећењу целине тј. оног *МИ/НАС*. Зато је у закључном понављању поново употребом именице у множини – *труди*, изнова активирана свест о *индивидуалном напору* који сваки појединац мора сам за себе да учини, радећи на свом просвећивању, како би се просвећеност и на *општем, колективном плану* рефлектовала. Спектар тема у овом контексту у Обрадовићевом лајпцишском опусу покрива различиту проблематику, али се могу издвојити три доминанте које је мање-више дефинисао најављујући још објављивање *Совјета здраваго разума* у *Писму Хараламтију*. То су инсистирање на 1. развијању критичког мишљења, 2. религијска толеранција и 3. борба против сујеверја.

⁷⁶⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 54.

⁷⁶⁵ Reinhart Koselleck, „‘Fortschritt’ und ‘Niedergang’ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe“, у: Reinhart Koselleck, Paul Widmer (Hg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, 219.

3.3. Фридрих Велики између редова Јохана Августа Еберхарда

Кроз критичку призму развијени мотиви и теме попут сујеверја, просвећеног расуђивања, критичког мишљења, религијске толеранције и религијске праксе, који су доминантно обележили тематску генезу лајпцишког опуса, у есеју „(О злоби)“, са једне стране, ослањају се на поменуто дело Фридриха Великог, а са друге, на уџбенике Јохана Августа Еберхарда.

Појам *злобе* као објекат против којег се бори и усмерава циљ свога свеукупног делања Обрадовић у истоименом есеју дефинише на следећи начин:

„Злоба је, обикновеније, са знањем, намјереније таква дјела предузимати, из који[х] се зла сљедованија рађају, илити: злоба је постојани обичај и готовост, против разума, и закона поступати, и на вред и злополучије другога дјела своја управљати. За познати савршено, је ли један човек зао, ваља позадуго сматрати његова дјела и обичаје; ваља добро сазнати, чини ли он зло са знањем и намјеренијем или из обичаја. Потреба нам се чувати да не помјешамо слабости и погрешке, које из незнанства бивају са злобом.“⁷⁶⁶

У ове три реченице сажео је Обрадовић суштину девет поглавља из којих се састоји осми део под називом „Von der Sünde“ (О греху) у уџбенику *Sittenlehre der Vernunft*. Своју дефиницију је у највећој мери ослонио на поглавља: 101. „Grade der Bösheit und der Nachlässigkeit“ (Степени зла и немарности) у којем Еберхард представља степене зла према виду сагрешења, при чему се у 104. поглављу „Grade der Sündhaftigkeit“ (Степени сагрешења), након што је набројао врсте злобних радњи, осврнуо и на ставове стоичких философа да је свако зло подједнако велико зло, закључивши да је то заблуда. Наиме, Еберхард је мишљења да почињена зла нису сва иста, него да их треба разликовати према „степену сагрешења као и моралности.“⁷⁶⁷ У томе се донекле препознаје Обрадовићев апел да је пре доношења сваког суда о томе „је ли један човек зао“ потребно „позадуго сматрати његова дјела и обичаје.“

О свесном предузимању злих радњи и намере да се некеме или нечему нанесе штета тј. „на вред и злополучије другога дјела своја управљати“ Еберхард је писао у поглављу 106. „Begriff einer Beleidigung“ (Појам увреде) и 107. „Ungerechtigkeit“ (Неправда). Овде је посебно занимљиво обратити пажњу на лексику. Именица женског рода *Beleidigung* значи *вређање, увреда*, а Еберхард је користи у поглављу у којем расправља о различитим видовима повреда религијских, етичких, правних и социјалних дужности и закона. Обрадовић за исти контекст такође бира именицу која у

⁷⁶⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 47.

⁷⁶⁷ Johann August Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft*, 103.

српском језику у погледу семантике има исти етимон као и немачка реч и дословце каже „на *вред* и злополучије другога дјела своја управљати“. Поред те лингвистичке подударности која и не мора неизоставно да указује на додиривања Еберхардовог и Обрадовићевог текста, односно не мора неизоставно да важи као показатељ начина на који је Обрадовић размишљао као преводилац, много експлицитније се смисаона подударна између текста професора и његовог студента показују кроз наредне две дефиниције: „Увреда у ужем смислу је грех који је супротстављен дужностима/обавезама према другим људима.“⁷⁶⁸ Следеће поглавље ту дефиницију проширује: „Неправда, шире схваћено, спремност је на сагрешење према другим људима или друге људе повредити.“⁷⁶⁹

Узевши овде као пример за анализу само један кратак пасус од три реченце којима је Обрадовић дефинисао насловни појам есеја, врло илустративно се и на лингвистичком и на културолошком нивоу показао метод функционисања Обрадовићевог превођења. Оно што је важно у вези са овде одабраним цитатом у којем Обрадовић дефинише злобу истаћи, а поводом контекстуализације смисла са претходно анализираним стиховима Фридриха Великог, јесте инсистирање сва три аутора на *практичном* аспекту. Наиме, Еберхардово објашњење почињеног зла као повреде религијских закона оличених у етичкој норми, или повреде друштвених закона регулисаних правном нормом односе се на регулативу којој је *индивидуални (етика) и друштвени (право) аспект практичног живота* на земљи уређен. У том смислу се Еберхардове, а самим тим и Обрадовићеве, дефиниције могу довести у везу са Фридриховим апелом за опонашање Сократовог чина „свлачења философије са небеса на земљу“ односно следовања идеала зрелог материјалистичког просветитељства које се, не философирањем и метафизичким спекулацијама, него инсистирањем на *унапређивању конкретних и практичних аспеката живљења*, развијало и остваривало своју сврху.

3.4. Од животиње до човека или еманципација путовањем

Један од честих примера материјалистичке рационалистичке философије јесте контрастирање човека и животиње преко истицања здравог разума, којим је Бог

⁷⁶⁸ Johann August Eberhard, наведено дело, §106 Begriff der Beleidigung, 104. „Eine Beleidigung in engerer Bedeutung ist eine Sünde, welche den Pflichten gegen andere Menschen entgegengesetzt ist.“

⁷⁶⁹ Johann August Eberhard, наведено дело §107 Ungerechtigkeit, 105. „Die Ungerechtigkeit im weitern Verstande ist die Fertigkeit in den Sünden gegen andere Menschen, oder andere Menschen zu beleidigen.“

обдарио једино човека. Еберхард у 110. поглављу „Thierischer, menschlicher Zustand. Stand der Natur“ (Животињско, људско стање. Стање природе) десетог дела *Sittenlehre der Vernunft* под називом „Von den äussern moralischen Zuständen“ (О спољашњим моралним стањима) обрађује ову тему. Исти мотив користи и Фридрих Велики у *Посланици маркизу Д'Аржансу*, поредећи младог тј. беспомоћног човека/дете које није у стању да храбро користи свој разум и које је отуда блиско животињи. „Та виспреност је за нас била неопходан поклон/ и небо је дужно људској невољи./ Ми немамо ту животињску снагу / човек би морао подлећи количини њиховог зла [али зато што има ум, он их ипак побеђује упркос физичкој слабости].“⁷⁷⁰

Много развијеније поређење човека и животиња, кроз које се у неколико примера готово могу препознати замеци басана, Обрадовић је навео у вези са темом свесног односно несвесног злог/лошег поступања. Као што је и број примера из фауне код њега много већи, односно није уопштен и сведен само на основну разлику разум/безумље на којој инсистирају Еберхард или Фридрих Велики, тако је и смисао тог поређења сада код Обрадовића реконтекстуализован културним преводом, постао донекле продубљенији. Његово поређење је, за разлику од спекулисања о философским категоријама код ове двојице, инструментализовано у функцији практичне поуке. Наиме, он тврди да чак и добра дела ако се чине без неговања врлине, нису достојна поштовања.

„Да се паун поноси с шареним репом, а јелен с кракати рогови, имаду право: прво, јер су бесловесни и нису способни к већим предностима; а друго, то су њи[х]ове природне ствари; али да се неразумна глава диже и кочи, под великим самур-калпаком, под златокружним шеширом, или ако ће баш и под архијерејском митром, то је крајњег посмејанија достојна вешт: златни крст и омофор нису кадри украсити прси у којима лежи пакосно, среброљубиво и неваљало срце. Благопријатна је телесна красота, но без красонаравија ништа не ваља: паун са свом својом лепотом у авлији по ђубрету ходи, јер му појање ничему не служи. Бесловесна четвороножна животиња цјени се по мјери ползе коју узрокује; у коњма и у пси изискују се неке вредности и способности; колико више мора то при словесном човеку бити!“⁷⁷¹

Пример за човеково бесловесно (неразумно) понашање налик животињи, сасвим у духу просветитељског топоса *малолетности људског ума* наводи на личном примеру Фридрих Велики, којег у томе следи и Доситеј Обрадовић. У уводном делу *Посланице* које у једном аутобиографском опису себе из млађих дана, Фридрих Велики

⁷⁷⁰ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 117. „Dieser Witz war für uns ein nothwendiges Geschenk,/ und der Himmel es dem menschlichen Elend schuldig./ An Stärke niedriger gegen alle Thiere/ würde der Mensch unter der Menge derer Uebel habe erliegen müßen.“

⁷⁷¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 46.

представља себе баш као бесловесног и животињама налик, јер је у свом незнању био „дивљи“ и пун предрасуда. „Што сам у свом нежном младићству био дивљи/ радо осуђивао, била је слабост/ у зрелијем добу увидео сам своје/ заблуде, крајње незнање и охолост учитеља.“⁷⁷²

Схвативши тежину искреног признања сопствене заблуде и незнања, посебно када оно долази од стране најмоћније особе у једној држави, Обрадовић је и у есеју „(О злоби)“ развио линију саморазобличења отпочету у *Животу и прикљученијима*. Обрадовић овде ипак не следи дословце Фридриха Великог, преведећи шта је он написао. Он само опонаша пример просвећеног владара у погледу механизма функционисања поучног ефекта заснованог на снази личног аутобиографског примера, а у функцији приближавања научне и теоријске тематике. Уместо да преведе аутобиографски пример краља Пруске, о којем је српска публика вероватно мало знала, Обрадовић је одабрао да за српску публику опише лични пример заснован на околностима које су они боље могли разумети.

„Ја сам чрез моје то исто искуство, и с мојом великом штетом познао у каквому неизвестију волнује се сиромаш[х] човек, пре него дође к поњатијам чистим, извјесним и постојаним; ваља се као корабљ без кормила, ходи као у помрчини, боји се да о што с челом не лупи, а не види јаму пред ногама. Не једну годину или две, но десет или петнаест читао сам различне ствари рукописне и наштампате, пак сам све чистосрдечно вјеровао; није ми никада ни на ум пало да сврх чесалибо посумњам, и да помислим, да су се могле многе ствари написати и наштампати, које нити су биле нити ће кад бити. Не будући кадар расуждавати, и једно с другим спривајући распознавати, није ми било могуће представљенијама мојима опредјеленија извјесна и постојана дати. Било ми је као једном, који изучи наизуст много речи и разговора туђег језика, а не знајући шта значе и гди је чему мјесто, ни на што служе. Зато, у чему сам сам страдао, умети ћу другим правила к опасности дати. Показати ћу који је почетак и извор злобе, која су њезина сљедовања, у каквому худо и неваљало сосотојаније доводи човека злоба и какво зла узрокује...“⁷⁷³

Личним примером „зла из сопствене праксе“ Обрадовић је поставио основе и приближио смисао теоријске дефиниције злобе коју је потом дао. Суштина злобе, дакле, јесте не само незнање, него и неупоредљивање ума тј. критичког мишљења упркос томе што је, како каже Фридрих Велики, оно један преко потребан поклон човеку како би се разликовао од животиње. Овим мотивом Фридрих Велики је отпочео четврту *Посланицу Ротембургу* која носи поднаслов „О путовањима“, а која је у

⁷⁷² [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 117. „Daß ich hingegen in meiner zarten Jugend wild und vorurtheilig,/ gern Aussprüche that, dies war eine Schwachheit:/ in einem reifern Alter habe ich meine Irrthümer/ meine äußerste Unwissenheit und den Hochmut derer Lehrer eingesehn.“

⁷⁷³ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 47.

збирци претходила *Посланици Маркизу Д'Аржансу*. „Човек је животиња коју руководе навике. Његов дух, савладан слепим предрасудама/ заробљен је свикнутошћу на заблуде.“⁷⁷⁴

Развијање умних способности, храброст да се њиме слободно користи, расуђује и критикује опажајући различитости око себе, човек на најбољи начин развија не само учећи се, него пре свега путујући, јер за онога ко путује – „његова школа је свет.“⁷⁷⁵ Зато, у складу са насловном темом четврте *Посланице*, Фридрих Велики даје савет пријатељу да свог сина пошаље на путовање: „Ваш драги син треба путовати,/ то је сигурно и од давнина прописано средство/ које лечи мозак и даје виспреност./[...] Ваздух који човек удише у Лондону и предах у Паризу/ укоченост температуре једног нездравог мозга/ више ће рафинирати, него онај у Берлину.“⁷⁷⁶ У драгоценост путовања, посебно за младог човека, Фридрих Велики се уверио личним искуством када је као престолонаследник побегао са двора свога оца и искусио драж слободе која мора бити праћена одговорношћу, да би уродила најбољим плодовима.

У контексту аутобиографских елемената развијених у лајпцишком опусу, најинтригантније место *Посланице* „О путовању“ представља Фридрихово поређење људи који не путују са *монасима* који читав живот проводе у манастиру, невидевши света. „Шта може из тог смешног избора настати?/ Малолетан, који се као у манастиру под бичем затворен држи/ и од подозривог и надређеног му љубоморног обешечака/ чува у кући са дуплим бравама,/ и који као из тамнице у тамницу по свету путује,/ могао би баш све делове земље пропутovati/ а ипак би само спољашњост градова,/ спомен-обележја, зидина и старина опазио.“⁷⁷⁷

Као што је Кант дефинисао просветитељство као одуство храбрости да се индивидуа користи сопственим умом, тако је и Фридрих Велики, али двадесетак година пре њега, окарактерисао *непросвећене* као *умно малолетне* и као оне који

⁷⁷⁴ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 101. „Der Mensch ist ein Thier, das von der Gewohnheit geleitet wird./ Sein von blinden Vorurtheilen regierter Geist/ ist durch einen alten Gebrauch an die Irrthümer gefeßelt.“

⁷⁷⁵ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 105. „seine Schule ist die Welt.“

⁷⁷⁶ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 102-103. „ihr lieber Sohn solle reisen;/ dies ist ein sicheres und von langen Zeiten her vorgeschriebenes Mittel,/ welches das Gehirn kuriret, und den Witz giebet. [...] Die Luft, welche man zu Paris schöpfet, und die man zu London athmet,/ wird wol die erstarrten Fibern eines ungesunden Gehirns/ mehr verfeinern als die zu Berlin.“

⁷⁷⁷ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 107-108. „Was kann aus dieser lächerlichen Wahl entstehn? Der Unmündige, der als im Kloster, unter der Ruthe eingesperrt gehalten,/ von diesem argwöhnischen und über seinen Untergebenen eifersüchtigen Schlingel/ in seinem Hause mit doppelten Riegeln verwahret wird/ und von Kerker zu Kerker durch die Welt reiset/ Könnte wol durch alle Erdtheile die Runde gehen/ und würde doch nur höchstens von aussen die Städte,/ die Wahrzeichen, die Mauern und die Alterthümer zu sehen bekommen.“

пристају да живе као у манастиру и да се крећу према унапред одређеним и утабаним стазама. Оваква метафорика и одабир баш манастира и цркве као мотива спрам којих се контрастивно дефинисала основна просветитељска максима о слободи критичког мишљења, била је сасвим природна и у складу са духом епохе, а у многоме је проистекла из протестантског покрета реформације и преиспитивања значаја религијских институција.

За Доситеја Обрадовића ово ипак није била само стилска фигура и адекватно поређење, јер је он у кључној просветитељској метафори препознао свој животни пут на којем је засновао и развио и основни фабуларни обрт своје аутобиографије. За разлику од Еберхардове Филарете, којој је била додељена судбина да као фиктивна јунакиња популарног философског романа *Аминтор*, својим бегом из манастира пропагира и осликава основну просветитељску идеју, касније дефинисану буквално исто тако и у чувеном Кантовом есеју, Доситеј Обрадовић је кључну просветитељску идеју и на њој развијену философску теорију заиста проживео у пракси. Можда се управо због тога Доситеј, за разлику, на пример, од осталих фиктивних јунака који би се, након што би после једног романираног обрта „одрадили“ бег из сакралног простора/манастира, обично скрасили негде у неком профаном простору и као у некој бајци живели дуго и срећно просвећени тим превратничким искуством, никада није задовољавао останком само на једном месту. Димитрије Доситеј Обрадовић је управо постао то што јесте зато што је своје сопство идентификовао са својим *географским ЈА*. Наиме, када би се енергија једног места испразнила, он би одлазио даље, проживевши тако свој животни век путујући, све док се поткрај живота није скрасио у Србији.

Управо из тог разлога је и одлучио да напусти и Хале као „седиште муза“ и Лајпциг као један од највећих просветитељских издавачких центара немачког говорног подручја и да крене пут Париза и Лондона. Иако је баш у Халеу посматрајући своје ново окружење и контрастивно поредећи своје ново студијско искуство са пређашњим животом, испустио уздах и прокоментарисао „камо сад те књиге које имам овде“, Обрадовић је сада читајући неке нове књиге ипак схватио да и од Халеа као „седишта муза“ постоје већи и бољи центри просветитељства. Послушао је савет који је Фридрих Велики дао сину свог пријатеља и кренуо је даље пут Париза и Лондона. „Ваздух који човек удише у Лондону и предах у Паризу/ укоченост температуре једног нездравог

мозга/ више ће рафинирати, него онај у Берлину.⁷⁷⁸ За разлику од помодара које Фридрих Велики критикује и исмева, јер путују у Париз и Лондон да би променили фризуру и гардаробу, Обрадовић је, као уосталом што је и увек чинио, на путовање одлазио као прави *трговац светлости* – по ново знање, ишчекујући нову прилику за (само)трансформацију.

Други Обрадовићев разлог за наклоност мудрог краљу јесте његов имиџ „краља философа“ који је кроз свој списатељски ангажман, однос према уметности и неговању међународних и полиглотских веза унутар интелектуалног кружока, настојао у јавности да приказује. Предуслов да владар буде успешан у вођењу државних послова јесте његово образовање, а као образац за достизање тог идеала Обрадовић је истицао рецепт који је Фенелон пружио у роману *Телемах*. У истој тој посланици Као узор за успешан живот и владање тај пример је свом пријатељу Ротембургу навео и Фридрих Велики, давши му савет да свог сина пошаље на путовање као Телемаха са ментором односно да путује под надзором искусног и образованог професора, као што је тада био обичај Гранд тур (великог путовањ) код племићке класе. „Његов син треба да путује као мудар грађанин./ Има за надређеног једног теолога./ Овај мрзовољни ментор, који овом Телемаху као путовања служи/умеће да га невиног врати на његову Итаку/ и при томе његово срце сачува од искушења.“⁷⁷⁹

Путујући више од четири деценије у потрази за знањем, да би тек пред крај живота дошао у своју Итаку, подсећао је Доситеј Обрадовић донекле и сам на Телемаха. Са друге стране, издржавајући се и омогућујући себи путовања подучавањем младих племића, провео је живот Доситеј Обрадовић као ментор разним „Телемасима“. Са треће стране, имајући на уму политичку важност овог Фенелоновог романа, од свог првог објављеног дела – *Писма Харалампију*, па све до последњег издаха на одру у околностима када је Србија настојала да поврати своју стару славу и да се као држава изгради а он јој у томе помагао, апеловао је Доситеј да се *Телемах* преведе на српски језик. Има у овом чину и извесне симболике с обзиром на чињеницу да је Доситеј по свом доласку у Србију после четири деценије странствовања, као Телемах пред крај живота вратио на Итаку, и као бивши Телемах постао сада ментор једном младом

⁷⁷⁸[Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 103. „Die Luft, welche man zu Paris schöpft, und die man zu London athmet/ wird wol die erstarrten Fibern eines ungesunden Gehirns/ mehr verfeinern, als die zu Berlin.“

⁷⁷⁹ [Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Soucie*, 107. „Sein Sohn soll als ein weiser Bürger reisen./ er hat zum Vorgesetzten einen Theologen;/ Dieser mürrische Mentor, welcher diesem Telemach zum Wegweiser dienet./ Wird ihn auch unschuldig nach seinem Ithaka wieder zurück zu bringen wissen./ und indem er sein Herz vor Verführungen bedeckt hält.“

Телемаху који ће водити државу. Доситеј Обрадовић је постао васпитач и ментор престолонаследника, Карађорђевог сина Александра. Пошто је Обрадовић истовремено био и оснивач Велике школе и министар просвете, могуће је ову „поетску паралелу“ развити и даље и закључити да он не само што је био ментор престолонаследнику, него је постао на неки начин и „ментор српског народа“, као у роману будући врли владар Телемах.⁷⁸⁰ Ова поетска паралела се може заокружити чињеницом да се у духу учитеља немачког народа својом списатељском делатношћу донекле показивао и Фридрих Велики, а важну улогу у том процесу је, према анализи Данијела Фулде⁷⁸¹, имао његов став према матерњем језику, са једне стране, и према француском језику, са друге.

3.5. „Радикални деиста“ маркиз Д' Аржанс

Уместо да именује аутора својих мото-стихова, Обрадовић каже „једног премудрог и храброг краља реч“, и додаје да је та реч објављена „у његовој књиги Философ Сансуци“. Овај гест није био у функцији мистифкације чињеница, јер је 1784. године, када је Обрадовић писао *Covjete*, већ било добро познато да је аутор дела *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci* краљ Пруске – Фридрих Велики. Просто, Обрадовић је ишао за „Предговором“ и поштовао одлуку краља, који је књигу 1750. године објавио анонимно, и то у ограниченом тиражу као приватно издање намењено само најужем кругу његових пријатеља, којима су стиховне посланице и биле посвећене, а односиле су се на заједничке теме које је краљ имао са њима. Такав концепт *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci* је, са једне стране, доприносио „јачању групног идентитета краљевог кружока.“⁷⁸² Са друге, те „песме су истовремено биле

⁷⁸⁰ Више у: Драгана Грбић, „Културно-политички контекст превођења Фенелоновог романа *Телемах*“, 48-61; Dragana Grbić, “Telemachus – Dositej Obradovic’s Last Wish. The Serbian Reception of Fénelon”, 237-262.

⁷⁸¹ Daniel Fulda, „Friedrich als Lehrer der deutschen Nation? Sein Traktat *De la littérature allemande*“, у: Andreas Pečar, Jürgen Luh (Hg.), *Repräsentation und Selbstinszenierung Friedrichs des Großen*. http://www.perspectivia.net/publikationen/friedrich300colloquien/friedrich_repraesentation/fulda_lehrer. 15.01.2016.

⁷⁸² Andreas Pečar, „Wie wird man als König zum Philosophen? Überlegungen zur Autorschaft Friedrich des Großen“, у: Hartmut Dorgerloh (Hg.), *Friederisiko. Friedrich der Grosse, die Essays*, Stiftung Preussische Schlösser un Gärten Berlin-Brandenburg, Hirmer Verlag, München, 2012, 14-37; 22. У току Седмогодишњег рата ово издање које је Фридрих Велики штампао искључиво за своје пријатеље и анонимно, јер је у њему сатирично и оштро критиковао неке од својих савременика, објављено је против његове воље као јавно издање најпре у Лиону а затим и у Паризу од стране његових противника у намери да га дезавуишу. Ово издање је две године касније дотерао и за штампу припремио Фридрихов пријатељ – Волтер.

средство самоинсценације и реторике“⁷⁸³ Фридриха Великог који је за себе одабрао улогу „краља философа“ и „тудио се од самог почетка своје службе да тај имиџ краља-философа подупре својим политичким одлукама“⁷⁸⁴, окупљањем интелектуалаца у кружок око себе, установљавањем Берлинске академије наука, списатељском и уметничком делатношћу. „Фридрхова намера да инсценира себе [као краља-философа] се састојала пре свега од тога да себе прикаже као [...] просвећеног владара који је сасвим усвојио (поунутрашњио) принципе просветитељства“, и који је „прихватио језик философског дискурса – француски.“⁷⁸⁵ Као последица таквог смишљеног интелектуалног и политичког ангажмана, речи Фридриха Великог, који је истовремено наступао у „двојној улози као владалац и као философ [...] стекле су велику пажњу и ауторитет у целој Европи.“⁷⁸⁶

На античким изворима засновану, а религијско-политичким приликама после опозивања Нантског едикта од стране Луја Четрнаестог 1685. године актуелизовану, платоновску идеју о држави коју треба да воде философи, изнео је у својим *Мемоарима* маркиз Д’Аржанс. Као избеглица који се после прогона хугенота испрва настанио у Холандији, а затим на двору краља Фридриха Великог, сматрао је Д’Аржанс да је „рецепт за бољу Европу да друштво мора постати више налик ономе у Холандији – држави философа ‘la patrie des philosophes’“⁷⁸⁷. Баш њему је стиховану посланицу из дела *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci* упутио „мудри краљ“, из које је мото-стихове одабрао Обрадовић.

Пету посланицу у стиху са поднасловом *Sur la faiblesse de l’Esprit humain* Фридрих је наменио свом блиском пријатељу Жан-Баптисту де Бојеру маркизу Д’Аржансу (Jean-Baptiste de Boyer, Marquis d’Argens, 1704-1771) – „у најширим круговима читаном радикалном деисти раног просветитељства у Европи.“⁷⁸⁸ У осамдесет и деветом писму из своје чувене збирке *Кабалистичких писама или философска, историјска и критичка кореспонденција* (1737), маркиз Д’Аржанс је употребио идентичну синтагму коју Фридрих користи у поднаслову ове посланице – о слабости људског духа, да би означио однос философа према математици. Д’Аржанс је математичаре препознао као људе који те слабости познају. Такође је индикативно да је

⁷⁸³ Andreas Pečar, наведено дело, 22.

⁷⁸⁴ Andreas Pečar, наведено дело, 15, 21.

⁷⁸⁵ Andreas Pečar, наведено дело, 17, 25

⁷⁸⁶ Andreas Pečar, наведено дело, 25.

⁷⁸⁷ Jonathan I. Israel, “French Refugee Deists in Exile”, у: Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 575-590, 590.

⁷⁸⁸ Jonathan I. Israel, наведено дело, 586.

тек коју годину након ове Фридрихове збирке, маркиз објавио у Берлину дело сличне тематике у неколико наставака – *Histoire de l'esprit humain* (1765-1768).

Маркиз Д'Аржанс је био изразито антикатолички настројен и у том духу је објавио неколико дела која су била позната и изван Француске и која су привукла пажњу не само широке публике, него и инквизиције. Након прогона хугенота из Француске, маркиза је позвао на двор Фридрих Велики, где је овај провео 27 година и најважнији део своје каријере⁷⁸⁹. Маркиз је дао велики допринос оснивању Берлинске академије наука, чији је испочетка био чак и потпредседник, а остао је упамћен и по залагању за Мозеса Менделсона и уопште промену става према јеврејској философији у оквиру просветитељства⁷⁹⁰. Поред Менделсона, из кружока Фридрихових најближих пријатеља, посебно је неговао контакте са Волтером, а од највећег значаја поред кореспонденције је његово централно философско дело *Philosophie du bon sens* (1737). Ово Д'Аржансово дело у којем је инсистирао на неповерењу и преиспитивању свих врста ауторитета дугује доста Пјеру Бејлу⁷⁹¹, „свецу заштитнику” многих осамнаестовековних мислилаца укључујући Волтера, Дидроа и Холбаха⁷⁹², и његовим, по скептицизму препознатљивим, расправама. Ова идеја зачета у раном просветитељству кулминирала је у зрелом просветитељству у чувеном Кантовом есеју *Одговор на питање: Шта је просвећеност?* И овај пример потврђује у којој мери је Канту терен већ био припремљен сличним идејама које су кружиле међу најистакнутијим интелектуалцима и владарима те епохе.

3.6. Толерантни владар Фридрих Велики

Осветљавање маркизовог положаја у кружоку Фридриха Великог, улоге коју је имао у поступку институционализације неких важних инстанци Пруске државе и контекстуализација Д'Аржансовог дела на хоризонту просветитељских идеја, пре свега у домену религијске толеранције и развијања критичког односа према ауторитетима, можда је допринело томе да је Обрадовић, иако је у збирци коју је цитирао било још неколико песама занимљивих са аспекта генезе његових идеја, ипак мото-стихове

⁷⁸⁹ Видети прилог бр. 24 у поглављу „Прилози“.

⁷⁹⁰ Jonathan I. Israel, *нведено дело*, 589.

⁷⁹¹ Више о односу Д'Аржанса, Бејла и Волтера поводом питање религијске толеранције у контексту француског просветитељства у: Gisela Schlüter, *Die französische Toleranzdebatte im Zeitalter der Aufklärung: Materiale und Formale Aspekte*, 129-131; 228-229.

⁷⁹² Jonathan I. Israel, „Radical Thought in the Early Enlightenment”, у: Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, 3-13;10.

одабрао из посланице која се везује за маркиза. Оно што је пресудно утицало да Обрадовић перципира Фридриха Великог као „мудрог краља“ односно краља философа јесте 1. његово инсистирање на добродетелном деловању и неговању врлине односно етика као универзална пракса свих религија, што је истакао још Сократ „свукавши превелику мудрост на земљу“, и 2. религијска толеранција. Ступајући на престо исте године када и Марија Терезија (1740), Фридрих II је у погледу толеранције заступао драстично другачије ставове него она, а којима ће се својим *Патентом о толеранцији* (1781) донекле приближити тек њен син Јосиф II.⁷⁹³

За Доситеја је можда најупечатљивији пример манифестације „толеранције у пракси“ могао бити Указ о помиловању Кристијана Волфа, којим је Фридрих Други, одмах по свом ступању на власт 1740. године, опозвао одлуку свог оца и претходника на трону – Фридриха Вилхелма. Фридрих Вилхелм је 1723. године, због тврдње коју је професор Универзитета у Халеу изнео на једном јавном предавању да пагани могу бити исто тако блажени и спашени у свом веровању као и хришћани, издао наређење да Волф у року од 24 сата мора напустити Пруску. Након тога се Волф преко ноћи са својом породицом преселио у Марбург, где је предавао на факултету све до Указа Фридриха Великог о помиловању. Одлуком Фридриха Другог 1740. године Кристијану Волфу је омогућен повратак у Пруску и поновна професура на Универзитету у Халеу.

Ову немилу епизоду која је задесила Кристијана Волфа као просветитеља који се усудио не само критички да мисли и расуђује различито у односу на већину у свом окружењу, него да буде и гласноговорник нове истине и тако „квари омладину“ којој је предавао, Обрадовић је реципирао у „Наравоученију“ уз исту басну у којој је парафразирао претходно анализиран Цицеронов опис Сократа. Пример Волфовог прогона, као илустрација за нетолеранцију и критику спутавања слободног и критичког мишљења, само је један од низа примера судбина гласноговорника истине у којима се од Сократа преко Христа па све до других њима сличних просветитеља, препознавао Доситеј, а што је антиципирао у дијалогу са Зилотијем којим је завршио први део своје аутобиографије.

У „Наравоученију“ уз басну *Ластавица и проче птице*, критикујући пијетистичку искључивост која, се према Обрадовићевом мишљењу, није много

⁷⁹³ Више о разликама у концепту толеранције Фридриха Другог и Јозефа Другог, као и о претпоставци да је Јосифово доношење *Патента о толеранцији* било мотивисано пре економским него религијским разлозима видети у: Dorinda Outram, “The rise of modern paganism? Religion and the Enlightenment”, у: Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 116-118.

разликовала од искључивости православних или било којих других „ревносних“ богослова, он је прокоментарисао:

„У овој стотини година Волф, Германије просветитељ, професор халски, прими оштру краљевску заповед: у двадесет и четири сата да се не нађе у Хали ни у Пруским државама, ако хоће да главу на рамени носи. У време љуте зиме, жена хоће да му се породи, – ништа то не помаже! Фурт! Нек се у коли бежећи порађа! А ко ово причињава? Та то се зна, што питаш? Ревносни пастори и богослови, зашто овакови, гди су год и чији су год, свуд су једнаки, нити хоће за шалу да знаду.“⁷⁹⁴

И пре прогона, а поготово после помиловања и Волфовог тријумфалног повратка у Хале, Универзитет у Халеу, а посебно Теолошки факултет, био је на добром гласу јер је инсистирао на „философском образовању и историјско-критичком мишљењу“ будућих теолога, „којима је припадао и Еберхард.“⁷⁹⁵ Таква методологија у приступу религији се заснивала на паралелном проучавању грчких и римских античких писаца са религијским текстовима.⁷⁹⁶ Еберхард је током студија учио метафизику не само из уџбеника Александра Готлиба Баумгартена, коју је касније и сам на предавањима користио, него је могао слушати предавања из теологије код његовог брата, већ остарелог Сигмунда Јакоба Баумгартена. Иако је испрва био пијетиста, Сигмунд Јакоб Баумгартен је својим предавањима много допринео прихватању философских ставова Кристијана Волфа и промени односа према њему.

Отуда није изненађујуће да је следеће велико комешање у јавности, тридесетак година након скандала поводом поменутог Волфовог предавања, изазвало баш објављивање прве монографије бившег студента Универзитета у Халеу – *Нове апологије Сократове (1772)*. За време боравка у Берлину, где је склопио пријатељство са Мозесом Менделсоном и издавачем Фридрихом Николајем, проучавао је Еберхард догматске списе историјско-критичком методологијом, њихов настанак и њихове варијације и као резултат објавио *Нову апологију Сократову* подстакнуту јавном дебатом око Мармонтеловог романа *Велизариј* и Лесинговом полемиком око догме о вечности казне.⁷⁹⁷ У намери да, као и његов претходник Волф, стане у одбрану пагана тј. античких аутора, истакао је Еберхард однос према моралу у античкој лектири и покушао да полемише са хришћанском догмом о колективном проклетству пагана, понудивши могућност да и они, услед неговања врлине, могу бити спашени. Јавна комешања и интриге вођене поводом овог дела, донекле је ублажио гест „мудрог

⁷⁹⁴ Доситеј Обрадовић, *Басне*, 199.

⁷⁹⁵ Gerda Habler, наведено дело, 10.

⁷⁹⁶ Gerda Habler, наведено дело, 10.

⁷⁹⁷ Gerda Habler, наведено дело, 11.

краља“ Фридриха Великог, који се „лично за њега заложиио“⁷⁹⁸, пруживши Еберхарду заштиту и ухлебљење. Упркос противљењу пастве, „добиио је Еберхард коначно место проповедника у Шарлотенбургу [а] мир на овој позицији искористио је Еберхард за редакцију другог дела Апологије Сократове.“⁷⁹⁹ Ову позицију и друштво интелектуалаца из кружока Фридриха Другог Еберхард је напустио када је прешао на Универзитет у Халеу, али је пријатељство са „одабранима“ наставио да негује кореспонденцијом.

Спровођења идеје о религијској толеранцији у пракси и неговања различитости мишљења јесте први разлог да Фридрих Велики буде узор Обрадовићу за идеалног владара. Дакле, не само мит о Волфовом прогонству и тријумфалном повратку у Хале, којег се чак и четрдесет година касније када је Обрадовић студирао у овом граду, јавност сећала, него и приче из личног искуства његовог професора Еберхарда, чију је судбину „блажом“ него што је то била Волфова, учинила једна одлука Фридриха Великог, могла је утицати да Обрадовић суштински и непосредно увери у просвећено владање у пракси и због тога глорификује мудру владавину „краља философа“, а његове стихове баш из песме која се бори против глупости, незнања и сујеверја, а посвећена је и упућена била такође једном прогнаннику и избеглици хугеноту – маркизу Д’Аржансу, узме за мото свог стваралаштва, јер је своју судбину као интелектуалца гласноговорника поистовећивао са судбином интелектуалаца Фридриховог кружока.

Због залагања за принципе толеранције и спремности да и правним актима своје ставове подржи, глорификовао је Обрадовић још једног просвећеног владара апсолутисту – Јосифа Другог, који је Патентом о религијској толеранцији 1781. привукао пажњу јавности. По томе су Јосиф Други као још један просвећени владар на трону који је поступао толерантније у односу на владање свог родитеља тј. мајке, а о чему је било речи у поглављу „Манифест српског просвјетитељства у контексту западноевропске просвећености“, и Фридрих Други, који се такође није слагао са свим политичким одлукама свог оца Фридриха Вилхелма заузели су посебно место у лајпцишском опусу.

⁷⁹⁸ Gerda Haberl, наведено дело, 13

⁷⁹⁹ Gerda Haberl, наведено дело, 13.

VIII МОЋ ЖИВЕ РЕЧИ

1. Доситејев превод Цоликоферове проповеди

Поред *Басана* и две приче из енглеских часописа објављене на крају тог издања, Обрадовићев превод *Слова поучителног господина Георга Јоакима Цоликофера* једино је његово дело у оквиру лајпцишког опуса за које је он на насловној страни експлицитно навео да је превод. На методолошким основама теорије културног трансфера, са једне стране, а у оквирима основних хипотеза ове дисертације, са друге, ово дело се троструко може контекстуализовати и интерпретирати у оквиру лајпцишког опуса.

1. Лингво-семантичком и контекстуалном анализом оригинала и превода *Слово поучително* се показује као идеалан илустративни пример за механизме функционисања културног превођења.
2. На основу анализе посвете и предговора „Предраги читатељи“ као пратећег апарата којим је Обрадовић опремио свој превод проповеди изговорене од стране једног протестантског свештеника, *Слово поучително* се у оквиру лајпцишког опуса може читати и у духу хришћанске реторске традиције, са једне стране, али и у контексту институција и поретка црквене хијерархије осликане кроз реалне (аутобиографске) везе, са друге.
3. Цоликоферова проповед, заснована на интерпретацији библијског стиха из посланице апостола Јакова, у преводу Димитрија Доситеја Обрадовића може се тумачити и кроз призму архетипског портрета Обрадовића као хомо вијатора, са једне стране, и гласноговорника истине и страдалника зарад ње, попут Сократа, са друге.

1.1. Досадашња истраживања

Досадашња истраживања Обрадовићевог превода *Слова поучителног господина Георга Јоакима Цоликофера* веома су малобројна и бавила су се или 1. утврђивањем извора тј. потрагом за Цоликоферовом проповеди коју је Обрадовић превео, или 2. квалитетом превода. Закључци тих истраживања се свде на то да је Обрадовић превео Цоликоферову проповед изговорену поводом тумачења библијског стиха *Wer in keinem Worte fehlet, der ist ein vollkommener Mann* (Jacobi 3. v. 2) (*Ко ни у једној речи не греши,*

тај је савршени човек, Саборна посланица апостола Јакова, 3; 2). Није утврђен тачан датум када је Цоликофер држао ову проповед, али је познато да је она објављена тек постхумно, и да пре тога, колико је истраживачима било познато⁸⁰⁰, највероватније није била објављивана.

У збирци проповеди коју је Цоликофер предао у штампу непосредно пред смрт 1788. године постоји његовом руком писан предговор, али и предговор издавача настао после Цоликоферове смрти у којем су околности предаје рукописа и штампе објашњене. С обзиром на чињеницу да је Обрадовић објавио превод четири године раније, занимљиве су спекулације истраживача како је дошао до оригинала, те тако Иван Шерцер наводи „да је Доситеј морао до ове проповеди доћи у рукопису“⁸⁰¹ и да је „од самог Цоликофера морао затражити рукопис проповеди, јер је имао прилике да га лично слуша.“⁸⁰² Друга претпоставка је да је ова проповед „штампана много пре издавања целокупних дела, било самостално, било у оквиру издања неког његовог другог дела“⁸⁰³ и да је Обрадовић могао прочитати у неком другом извору. Хелмут Кајперт питање изворног текста за превод такође оставља отвореним, али децидно наводи да чак иако данас више није познато издање проповеди или рукописа према којем је Обрадовић преводио, нема никакве сумње да је он имао пред собом неку „ауторизовану форму овог текста коју је такође морао и читати [а не само чути] јер он у свом преводу правилно курзивом истиче исте речи и реченице које су у оригиналу такође истакнуте.“⁸⁰⁴

Што се квалитета превода тиче, Весна Берић-Ђукић на основу упоређивања са оригиналом закључује да „интерлингвална конфронтација ова два текста недвосмислено показује да је Доситеј имао на располагању тзв. оптичко-графички текст који је био основа његовог превода“⁸⁰⁵, затим да се „на три места превода може говорити о промени оригинала текста“, али да је „Доситеј дао квалитетан превод одабране проповеди Георгија Јоакима Цоликофера.“⁸⁰⁶ Хелмут Кајперт је за разлику од Весне Берић-Ђукић много критичнији приликом оцене Обрадовићевог превода ове

⁸⁰⁰ Ivan Šercer, „O Dositeju Obradoviću“, u: *Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 134, 1898, 161-189, 173; Весна Берић-Ђукић, „Доситеј Обрадовић и Georg Joachim Zollikofer“, *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 19/2, 1990, 413. Helmut Keipert, „Dositej Obradović als Übersetzer“, у: R. Olesch, H. Rothe (Hg.), *Festschrift für H. Bräuer zum 65 Geburtstag am 14. April 1986*. Köln-Wien, 1986.

⁸⁰¹ Ivan Šercer, наведено дело, 173.

⁸⁰² Весна Берић-Ђукић, наведено дело, 414.

⁸⁰³ Весна Берић-Ђукић, наведено дело, 414.

⁸⁰⁴ Helmut Keipert, *Dositej Obradović als Übersetzer*, 226.

⁸⁰⁵ Весна Берић-Ђукић, наведено дело, 415.

⁸⁰⁶ Весна Берић-Ђукић, наведено дело, 416.

проповеди⁸⁰⁷ и уопште његове методологије превођења⁸⁰⁸. Кајперт закључује да је „од мањег значаја то што је Доситеј чешће изостављао поједине речи и споредне мисли”, јер је „Доситеј разним допунама више него изгладио такве незнатне недостатке“, али као озбиљну замерку наводи да „циљ проповеди није адекватно формулисан: док је Цоликофер, описујући човека који не греши ниједном речју, хтео да препусти својим слушаоцима да сами просуде *ob er nicht ein vollkommner Mann seyn müsse* [зар не би морао бити савршен човек] оставио је, дакле, одлуку као неодређену, под извесном сумњом, употребом речи *ob* и *nicht* код Доситеја читаоци треба да суде 'да такви човек мора савршен бити', дакле употребом *da* (уместо *da* ли) из исказа је одстрањена свака сумња и остаје да га слушаоци прихвате. Таквих случајева грубог преиначења мисли има на више места у српској верзији.“⁸⁰⁹

Овај случај и сличне промене смисла на које је у Обрадовићевом преводу указао Кајперт, јесу примери и јасни показатељи на које се све начине преко лингвистичке призме развијао виши степен културног превођења. На појединим местима је према Кајпертовом мишљењу значење измењено услед тога што Обрадовић није сасвим испуњавао „неопходан предуслов за успешно превођење [као што] је довољно познавање исходног језика“ и да су омашке „у односу на два правила немачке синтаксе чињеница која сведочи о томе да је морао имати потешкоћа у вези са разумевањем тог језика.“⁸¹⁰ Међутим, важнији и чешћи разлог за одступање од оригинала је настајао пошто је Обрадовић осећао да је за његов народ потребно нешто прецизније објаснити или допунити, те је при превођењу „знатно повећавао обим текста [...] јер на место једне немачке речи ступају два стварна синонима у српском“⁸¹¹, или чак прилагођавао смисао преведеног новом контексту примереном свом народу. И у овом конкретном случају Обрадовићевог правога превођења уочљиво је да су типови одступања од оригинала преко којих се развија културни трансфер врло слични поступцима којима је Обрадовић прибегавао када није била експлицитно реч о преводу – као што је то, на пример, био случај у односу Еберхардовога текста *О обележјима просвећености нације и Писма Харалампију*.

⁸⁰⁷ Helmut Keipert, „Dositiej Obradović als Übersetzer“, 221-236; Хелмут Кајперт, „Колико је добро преводио Доситеј Обрадовић?“ у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Београд, 1990, 391-402.

⁸⁰⁸ Helmut Keipert, „Doppelübersetzungen bei Dositiej Obradović“, у: *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, Vol. XXXI-XXXII, 1985, 215-224.

⁸⁰⁹ Хелмут Кајперт, „Колико је добро преводио Доситеј Обрадовић?“, 394.

⁸¹⁰ Хелмут Кајперт, наведено дело, 394.

⁸¹¹ Хелмут Кајперт, наведено дело, 396.

Врло суптилан, и савременом читаоцу који не разликује сасвим рускословенски од славеносрпског, готово неприметан показатељ једног облика културног трансфера открива се на лингвистичком нивоу. Позната је чињеница да се Доситеј Обрадовић залагао не само за писање на српском народном језику (заправо славеносрпском), а што је подразумевало дерусификацију тадашњег званичног језика српског народа, него и да се у аутобиографији противио доминацији руских, углавном црквених, књига. Парадоксално том експлицитном Обрадовићевом критичком ставу према употреби рускословенског стоје лингвистичке чињенице на које су указали Херта Куна⁸¹² и Хелмут Кајперт⁸¹³ да је он при превођењу заправо користио доста русизама. Да би оправдао своје уверење да се „на наш језик све даје превести“, како је истакао у Предговору *Слова поучитељног*, Доситеј је морао у недостатку адекватних речи, како је запазио Хелмут Кајперт⁸¹⁴, или да сам 1. по узору на немачки језик прави кованице, или да 2. позајмљује речи из руског језика против чијег снажног утицаја је заправо и устао, или да се послужи 3. системом дуплог превода тј. да за једну немачку реч наведе две или чак три речи синонимног значења у српском и тим алтернативним решењима у изходном језику избегне евентуална семантичка размимоилажења са оригиналом. Кајперт сматра да је такво превођење заправо рецидив старе средњовековне традиције удвајања речи истог значења.

Као и Јохан Аугуст Еберхард и Георг Јоаким Цоликофер је своје савременике освајао умећем говорења и важио је за једног од најбољих беседника који јасно и лако могу публици пренети и најкомпликованије интелектуалне садржаје. У том смислу је стил изражавања играо веома важну улогу, те је утолико значајнији Кајпертов коментар у погледу поређења Цоликоферовог и Обрадовићевог стила. „Што се тиче стилистичких предности Цоликоферових проповеди које су савременици хвалили, на то питање ће се, вероватно морати дати негативан одговор. Тиме што такве вишеструке преводе примењује у 95 случајева, Доситеј знатно повећава обим текста. Ако је то увећавање само квантитативно (јер на место једне немачке речи ступају два стварна синонима у српском), онда се ствара утисак „распричаности“ о којем је говорио Шмаус у односу на Басне; ако дупли преводи осим тога садрже, осим тога, нове садржајне нијансе, онда се као и у другим садржајним дивергенцијама, мора утврдити до којег

⁸¹² Herta Kuna, *Jezičke karakteristike književnih djela Dositeja Obradovića*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1970, 287.

⁸¹³ Helmut Keipert, „Doppelübersetzungen bei Dositej Obradović“.

⁸¹⁴ Helmut Keipert, „Dositej Obradović als Übersetzer“, 232.

степенa је преводилац пре 200 година смео да одступа од садржаја оригинала.⁸¹⁵ Истовремено, овај коментар се може интерпретирати и у контексту поетике превођења у 18. веку тј. може разјаснити неке поступке Обрадовића као преводиоца о којима је било речи у вези са теоријама културног превођења.

У којој мери је Доситејев језик био заправо далеко од српског народног језика показује чињеница да је већ крајем 19. века, припремајући Обрадовићева дела за поновно објављивање, приређивач Мијатовић морао „преводити“ Доситејева дела на тадашњи савремени српски језик, који се након Вукове реформе био поприлично удаљио од Доситејевог славеносрпског. На овај изузетно редак пример превођења превода указао је Кајперт, при чему је битно истаћи да је Мијатовић свој „превод“ Цоликоферове проповеди начинио без увида у оригинал држећи се само Доситејевог текста, што би заправо значило да је он Доситејев славеносрпски језик само посрбио.⁸¹⁶ Управо се у овом случају огледа у пуној мери размера културног трансфера, јер после Вукових реформи, који је уз помоћ својих немачких колега спровео до краја оно што је Доситеј инспирисан идејама немачких просветитеља започео, видело се колико је и тај Доситејев језик за који је он сматрао да је народни, заправо био близак рускословенском. Те лингвистичке и културолошке чињенице суптилно потврђују прилике описане у поглављу „Хале пре Халеа“ и о односу руских и немачких утицаја на српску културу и књижевност у 18. и 19. веку. Због тог изузетно великог и снажног утицаја који је руски ауторитет имао у српском народу можда не треба да изненади чињеница да је само четири године пре него што ће Доситеј ову Цоликоферову проповед превести на српски језик, Новиков целу збирку Цоликоферових проповеди превео на руски језик.⁸¹⁷

Поред гореописаног примера двојног традуктолошког и културног трансфера који се развио на Обрадовићевом преводу Цоликоферовог текста, битно је указати на чињеницу да је и проповед Георга Јоакима Цоликофера *Ко ни у једној речи не погрешава, тај је савршен човек* такође својеврсни лингвистичко-културни трансфер. Наиме, Цоликофер свој текст гради на основу интерпретације библијског текста односно једног стиха из треће главе *Саборне посланице светог апостола Јакова*. Сходно томе се може закључити да се у теоријско-методолошким оквирима дисертације у оквиру целог лајпцишког опуса *Слово поучително* показује као

⁸¹⁵ Хелмут Кајперт, „Колико је добро преводио Доситеј Обрадовић?“, 396.

⁸¹⁶ О овом сјајном увиду више у: Хелмут Кајперт, „Колико је добро преводио Доситеј Обрадовић?“, 397-399.

⁸¹⁷ Helmut Keipert, „Dositej Obradović als Übersetzer“, 224.

хибридни пример семантичког трансфера јер најпре 1. Цоликофер својим тумачењем надограђује један део другог стиха треће главе *Саборне посланице светог апостола Јакова*; затим и 2. Обрадовић преводећи Цоликоферову беседу уноси ситне измене које доприносе промени у семантичким нијансама и дописује посвету и предговор, што као пратећи апарат основног текста превода отвара пут сасвим новом виду семантизације проповеди; и најзад 3. преводећи тј. посрбљавајући постхумно Доситејев превод, приређивач Мијатовић продужава век трајања Доситејевим делима и за публику новог, *Буковог доба* како је период после *Доситејевог доба* назвао Драгиша Живковић.

2. Одабир текста за превод као први степен културног трансфера

У кључу анализа културног трансфера као основног методолошког апарата дисертације *чин избора основног текста* проповедника односно преводиоца често се показује пресудним, јер управо из њега као првог у низу било херменеутичких било традуктолошких гестова обично и произлази најважнији оквир нове семантизације. Отуда је важно истаћи не само да је Цоликофер одабрао да тумачи стих баш из ове *Саборне посланице*, него да се и Доситеј определио да преведе баш ту, а не неку другу Цоликоферову проповед, међу многима које је редовним одлажењем у Евангелистичку реформисану цркву сигурно могао чути.

Разлози да се Димитрије Доситеј Обрадовић определи да преведе баш ову, а не неку другу проповед коју је могао чути од Георга Јоакима Цоликофера, могу бити многи и различите природе, а о његовој мотивацији се може само спекулисати. Отуда се у дисертацији полази само од познатих чињеница, при чему је једна од најважнијих та да је стих од којег је Цоликофер пошао у својој проповеди заправо полустих другог стиха треће главе *Саборне посланице св. Апостола Јакова*.

Поред ове чињенице, потребно је још указати и на то да је на Универзитету у Лајпцигу у току зимског семестра 1783/84 године професор Јохан Готфрид Шарфенберг (Johann Gottfried Scharfenberg, 1743-1786) на Филозофском факултету у оквиру предмета библијска филологија држао јавна предавања из тумачења *Прве посланице св. апостола Павла Коринћанима* и баш те *Саборне посланице св. апостола Јакова*. „Io. Gottfr. Scharfenberg, Ph. P. E. Biniis d. publice h. X perget interpretari Pauli

Epistolam I ad Corinthios, atque hac absoluta tractabit Epistolam Iacobi.”⁸¹⁸ *Прву посланицу св. апостола Павла Коринћанима* Шарфенберг је тумачио и у летњем семестру 1783. године, али самостално без допуњавања другим библијским списима, док је у летњем семестру 1784. године тумачио друге две посланице апостола Павла – Ефесцима и Колошанима. Али је о *Саборној посланици св. апостола Јакова* летњег семестра 1784. године предавао магистар Самуел Теофилус Валд (Samuel Theophilus Wald). „VII Philologie [...] d) Allgemeine Einleitung und Hermeneutik des N[eu]en T[estaments] Wald, S. T. M. 3U. 4T. n. Semleri Apparatus nebst Erläuterung des Briefs Jacobi.“⁸¹⁹ Будући да ни Шарфенберг а ни Валд, који је касније објавио неколико важних књига о библијским текстовима, нису предавали на Теолошком него на Философском факултету, битно је напоменути да су они материјал из *Библије* користили за филолошке и стилске анализе, а не за догматику, али су њихова предавања могли пратити студенти оба факултета. Тако је сплетом околности (или не?!) у зиму 1783. и пролеће 1784. године *Саборна посланица св. апостола Јакова* била тема неколико интелектуалаца у Лајпцигу.

У случају да је Обрадовић одлазио не само код Цоликофера него и на предавања Шарфенберга и Валда значило би да је у Лајпцигу почео да учи и хебрејски језик и да се занимао за филолошку херменеутику библијских текстова. То би истовремено значило да је таквим начином читања и интерпретације отворио једно сасвим ново поглавље у вези са читањем *Библије* и религијских списа, које се сада у Лајпцигу поприлично разликовало од начина на који је читао религијске садржаје у манастиру Хопово, а што је у *Животу и прикљученијима* описао на следећи начин: „Ја сам све што год кажу пролози, житија и отачници, слепо, без никаква двојеумија и размишљенија, веровао. Мени би се у то време смртни грех видио сврх часа либо најмање и расуждавати, а некамоли сумњати. Био сам као најпростији и најревнивији Турчин, који, све што год пишу и кажу дервиши, верује; и да му ко рекне да то није могуће, би га нама[x] [x]анцарем пробо.“⁸²⁰ Са дистанце од 26 година, када је у Германији приводио крају први део своје аутобиографије, Обрадовић је поучен студијским искуством на Универзитету у Халеу и Универзитету у Лајпцигу, одушевљен својом новом лектиром и новим приступом читању о себи тада у Хопову иронично прокоментарисао: „С каквим усердијем и топлотом срца сам читао! И све од речи до

⁸¹⁸ *Catalogus Lctionum tum publicarum tum privatarum in Universitate Lipsica per hiemem MDCCLXXXIII habendarum.*

⁸¹⁹ *Verzeichniß der für dises Sommerhalbejahr, auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen, Im Monat März 1784.*

⁸²⁰ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 68.

речи упамтио! Камо тада књиге оне које су данас у рукама! Е, време златно, за вавек изгубљено!⁸²¹ Према Обрадовићевом мишљењу, дакле, не само начин читања него и избор лектуре у процесу формирања једне индивидуе игра пресудну улогу⁸²². Филолошке анализе и интерпретације светих списа су заједно са императивом критичког мишљења обележиле однос према теолошкој литератури у епохи просветитељства.

2.1. Цоликоферов избор библијског стиха

Као тему треће главе *Саборне посланице* „св. Апостол Јаков обличава страст према учитељству (учитељевању, потреби да будемо учитељи другима). Он ту показује какав велики значај у животу има човекова реч, и каква велика морална одговорност лежи на учитељу, и с каквом се, стога, опрезношћу треба прихватити служења као учитељ живота.“⁸²³ С обзиром на чињеницу да тај део *Саборне посланице* тематизује страст подучавања, не изненађује Доситејево опредељење да преведе баш проповед везану за њу, јер је и он страст за путовањима и страст за књигоиздавањем успео у животу да реализује управо захваљујући страсном и преданом подучавању других, што му је обезбедило материјалну егзистенцију.

Још један разлог да се Обрадовић определи да преведе баш ову проповед могао се скривати у чињеници да је *Посланица светог апостола Јакова*, а самим тим и све теолошке и проповедничке интерпретације овог библијског текста, постала врло популарна због лутеранске полемике на одређене теме ове проповеди. Наиме, ову посланицу је Мартин Лутер у закључку „Предговора“ свог првог објављеног превода *Новог завета* 1522. године⁸²⁴ видео као најпроблематичнију. У поређењу са Јеванђељем по Јовану и посланицама Светог апостола Павла – посебно Римљанима,

⁸²¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 62.

⁸²² Више у: Драгана Вукићевић, „Доситеј о читању“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и (српска) школа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 215-223.

⁸²³ Архиепископ Аверкије (Таушев), „Саборна посланица светог апостола Јакова“, у: Архиепископ Аверкије (Таушев), *Православно тумачење Новог завета*, Православна мисионарска штампарија при храму Светог Александра Невског, Београд, 2006, 471.

⁸²⁴ Тај пасус са критичким освртом на *Саборну посланицу светог апостола Јакова* у поређењу са другим посланицама и делима светих апостола постоји само у првом издању, док је у каснијим издањима сам Лутер тај пасус изоставио.

Галатима и Ефесцима, које је сматрао важним текстовима за доктрину, оценио је Лутер *Саборну посланицу светог апостола Јакова* као мање важну и готово излишну.⁸²⁵

Овим Лутеровим коментаром се бави обимна теолошка литература и закључци се најчешће заснивају на интерпретацији да је Лутер проблематичним сматрао однос између *вере* и *дела* како је представљен у овој *Саборној посланици*. Према апостолу Јакову искрена вера се мора потврђивати исправним и добрим делањем, а чињење у складу са вером и врлином јесте оно што води ка спасењу. Каузалност између вере и дела као модус искупљења, опроста грехова и спасења, како стоји у *Саборној посланици светог апостола Јакова*, било је у основи супротно Лутеровом основном учењу да је вера сама по себи довољна и да спасење зависи искључиво од Бога, да човек никако не може утицати на то. *Саборна посланица светог апостола Јакова* је лоше оцењена само у Лутеровом првом „Предговору“, пошто се супротстављала његовим идејама које су се у највећој мери односиле на „материјализацију“ вере, док у наредним издањима његовог превода *Светог писма* овог коментара нема.

Георгу Јоакиму Цоликоферу као проповеднику Евангелистичке реформисане протестантске цркве супротстављене Лутеранској протестантској цркви морао је бити познат овај Лутеров аргумент из „Предговора“ као и бројне теолошке расправе које су се од 16. века тим поводом водиле. Та хипотеза је важна са аспекта анализе првог степена семантичког трансфера који се одвија на нивоу тумачења библијског текста у оквиру проповеди – *Саборна посланица светог апостола Јакова*, са једне стране, а Цоликоферова проповед *Ко ни у једној речи не погрешава, тај је савршен човек* у којој се један полустих *Саборне посланице* интерпретира, са друге.

2.2. Свети Јаков – Хомо Вијатор на путу божије речи

Ауторство *Саборне посланице светог апостола Јакова* на којој је Цоликофер засновао своју проповед, питање је око којег се споре теолози, али се у највећем броју испитивања ауторство приписује Христовом полубрату Јакову (умро између 62. и 69. г.

⁸²⁵ Martin Luther, *Das Neue Testament Deutsch*, „Vorrhede“, Wittenberg, 1522. „Summa, Sanct Johannis Euangeli vnd seyne erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu den Romern, Galatern, Ephesern, vnd Sanct Peters erste Epistel, das sind die bucher, die dyr Christum zeygen, vnd alles leren, das dyr zu wissen nott vnd selig ist, ob du schon kein ander buch noch lere nummer sehest noch horist, Darum ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie, denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat, Doch dauon weytter ynn andern vorrheden.“

н. е.) са очеве стране⁸²⁶. Њега је сам Христ због преданости врлини и аутентичности вере изабрао за првог епископа Јерусалимске цркве и он је, према изворима Климента Александријског, по Христовом Вазнесењу једногласно од стране свих апостола био постављен на ту функцију. Јаков је и аутор прве свете литургије, а њему се по васкрсењу Христ прво објавио, а тек потом и осталим апостолима: „Христос умрије за грјехе наше, по писму, и да би укопан, и да уста трећи дан по писму, [...] А по том се јави Јакову, па онда свима апостолима.“⁸²⁷

У *Оксфордској историји хришћанства* Хенри Чедвик, описујући околности после Христове смрт, поставља „осетљиво питање ауторитета“ и пита се „да ли је представника васкрслог господара требало тражити међу члановима његове породице, конкретно у Јакову, брату господњем?“⁸²⁸ Како житијно предање сведочи, Јаков – Христов брат по оцу Јосифу, љубав према богомладенцу изразио је још пре Христове објаве тиме што је једини од своје браће пристао да подели наследство своје мајке тј. Јосифове прве жене са Христом. Он је прихватио Христа као свог полу-брата (по оцу) на свом делу земље као сунаследника. Јаков је остао до краја веран Христу и као и сам учитељ страдао је у време Васкрса, тако што су га у току проповеди, која је била толико моћна да је још више народ утврдила у вери, фарисеји грунули са крова храма на којем је стајао и каменовали.⁸²⁹

Уз Светог Јакова „брата Христовог по телу“ били су и „апостоли којима је Исус дао у задатак да прогласе доба покајања, имајући у виду скори настанак Божјег царства“⁸³⁰, а међу којима је био и Свети апостол Јаков (умро 45 г. н. е.), син Забедејев и брат апостола јеванђелисте Јована Богослова. Овај Јаков је после пријема Духа Светога проповедао хришћанство све до Шпаније и западних обала европског континента, а због проповедања Божије речи је мученичком смрћу и скончао.

Ова два различита библијска лика – Јаков, брат Христов по телу и Јаков, син Забедејев, којима се често придружује и трећи Јаков, такође апостол и син Алфејев, рођени брат јеванђелисте Матеја, често су у литератури замењивана а дешавало се да се и ауторство *Саборне посланице* припише апостолима Јакову, сину Забедејевом.

⁸²⁶ Архиепископ Аверкије (Таушев), наведено дело, 466; Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet*, prevod Mato Zovkić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993, 371.

⁸²⁷ *Прва посланица Коринћанима светог апостола Павла*, 15; 3-4; 7.

⁸²⁸ Хенри Чедвик, „Рана хришћанска заједница“, у: *Оксфордска историја хришћанства*, прир. Џон Макманрес, прев. Ђорђе Трајковић, Београд, СЛЮ, 2004, 33.

⁸²⁹ Архимандрит Јустин Поповић, „Житије и страдање светог апостола Јакова, брата господњег по телу“, у: Јустин Поповић, *Житија светих*, [за месец октобар.], манастир Св. Ћелије, Ваљево, 1977. 23. октобар.

⁸³⁰ Хенри Чедвик, наведено дело, 33.

Заједничко је, међутим, свој тројици да су били апостоли, Христови изасланици који су ватрено проповедали веру, *веровали у (Живу) Реч*, и као и сам Христ, због *вере у истину и правду*, скончали мученичком смрћу. Отуда се и они као и Христ уклапају у традицију страдалника зарад веровања у истину и јавног исповедања те истине којој је припадао и Сократ, а који је још „четири века пре тога“ прорекао „да би истински праведна особа била у тој мери неприхватљива за људско друштво да би била изложена свим могућим понижењим и на крају распета на крсту.“⁸³¹

Поред консултовања савремене литературе, у дисертацији су горенаведени детаљи намерно дати на основу извора житијне књижевности јер је управо та врста извора – житија, предања, легенде, антички и средњовековни историјски списи, литература која је била позната и Доситеју. Са том литературом Доситеј се упознао још у Хопову и, како сам каже, „житија сва не само читао сам неколико крат, него и свако сам накратко исписивао; и на ови начин знао сам их сва као наизуст.“⁸³² Отуда се може претпоставити и да су му и *Житије и страдање светог апостола Јакова, брата господњег по телу* и *Житије светог апостола Јакова Забедејева* сигурно морала бити позната. Одабирајући за превод баш ову Цоликоферову проповед Доситеј је сигурно имао на уму живот и страдање аутора ове посланице – Светог апостола Јакова. Такође, Доситејево образовање пружа аргумент у прилог да му је био познат не само живот аутора посланице, него и садржај целе *Саборне посланице*, а посебно треће главе која говори о „обуздавању језика и правој и лажној мудрости“ из које је Георг Јоаким Цоликофер преузео дати полустих.

У кључу теорија културног превођења, где је први а често и најзначајнији корак садржан у избору материјала који се преводи, одабир као гест Доситеја-преводиоца може се тумачити као имплицитна порука коју је он као аутор превода желео публици да пошаље. Тај избор чини органско јединство са његовим поетичким ставовима о себи као гласноговорнику истине који не преже од супротстављања неистомишљеницима, нити се плаши да због истине и страда, како и наводи у закључку првог дела своје аутобиографије, поредећи себе са Сократом.

Чињеница да је свети апостол Јаков, син Забедејев, у житију представљен као вешт говорник и непобедив у проповедању истине, који својом аргументацијом може убедити свакога и превести га у своје уверење, као уосталом и Сократ, а да је свети апостол Јаков, брат Христов по телу, у житију својом врлином и аутентичношћу вере

⁸³¹ Хенри Чедвик, наведено дело, 32.

⁸³² Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 69-70.

задобио поверење и постао од Христа одабран, не одрекавши се истине ни под претњама смрћу и бранећи је запаљивим јавним проповедима до самога краја, може ићи у прилог Доситејевој мотивацији да поред претходно образложених аргумената који су у складу са Доситејевом поетиком, одабере за превод баш ту а не неку другу Цоликоферову проповед *која је једина била заснована на јединој Јаковљевој посланици.*

Тема библијског полустиха „Ко ни у једној речи не погрешава, тај је савршен човек“ као и целе посланице али и Цоликоферове проповеди у сагласности је са дијалектиком мишљења и језика као једним од основних начела поетике Доситеја Обрадовића. У наредним стиховима⁸³³ св. Јаков истиче „Значај језика као органа речи у човековом животу“ и „упоређује [га] са уздама, кормилом и ватром. У човековим рукама мале узде приморавају и живахног коња да му се покорава, а мало кормило даје правац великој лађи, без обзира на противно дејство силних ветрова.“⁸³⁴ Дакле, свети апостол Јаков, аутор *Саборне посланице*, као јеруслимски епископ који остаје у свом крају и не путује много, илустративне примере својих поука о неопходности јединства мишљења и говора парадоксално развија преко мотива *кретања* односно *путовања*. Наиме, поред пешачења, коњ као вид бржег кретања копном и лађа као вид човековог успеха да савлада воду и креће се кроз њу, јер је Христ био једини који је могао и по води као и по копну ходити, били су основни видови путовања и у време светих апостола, а остали су то све до Обрадовићевог времена. Године 1783. у Француској, захваљујући одважности и образовању напредног просветитељског ума, човек је патентирањем балона на врућ ваздух савладао и ваздух и закорачио ка седишту божанства. Предавши у штампу баш *Слово поучително* Обрадовић је из Лајпцига пошао у Француску да види то ново превозно средство и чудо осамнаестовековног ума, који се није плашио да материјализује просвећене речи.

За разлику од Јакова брата Христовог по телу, свети апостол Јаков Забедејев напустио је свој родни крај, учио стране језике широм Европе и *путујући ширио Божију реч*. Препешачио је и утабао многе стазе, којима ће, ходочастећи ка његовом гробу вековима касније ходити и многи хришћани. Чињеница да су и Јаков Забедејев и Доситеј Обрадовић били хомо вијатори, који су путујући и учили и просвећивали,

⁸³³ „Јер гле, и коња мећемо жвале у уста да нам се покоравају, и све тијело њихово окрећемо. Гле и лађе, ако су и велике и силни их вјетрови гоне, окрећу се малом крмицом куда хоће онај који управља. А тако је и *језик мали уд, и много чини*. Гле, мала ватра, и колике велике шуме сажеже. *И језик је ватра, свијет пун неправде...*“ *Саборна посланица св. Апостола Јакова* (3, 3-6). Истакла Д. Г.

⁸³⁴ Архиепископ Аверкије (Таушев), наведено дело, 471-472.

могла је додатно допринети идентификацији Доситеја са њим. Апостол Јаков је пешачећи и поштапајући се заштитним знаком путника, стигао до краја ондашњег света – до Шпаније и западних обала европског континента проповедајући истину. Хомо вијатор као и он, Доситеј Обрадовић је пред крај свог живота у намери да штампа своју последњу књигу „втору част Собранија вешти“ и тиме остави своју последњу реч у аманет роду свом и после своје смрти, такође био спреман да иде на крај света, додуше на други крај света, на исток – „да би[х] знао у Камчатку поћи!“⁸³⁵

Поред других чињеница које су свакако кључне и у погледу Обрадовићеве поетике која у први план истиче критичко мишљење, говорење/писање и делање у сагласју са критичким мишљењем, можда је и ова чињеница *movens* тј. путовање у којој се огледа и *spiritus movens* Обрадовићевог комплетног опуса могла заузети имплицитно важно место да се он определи за превод баш ове Цоликоферове проповеди засноване на мудрим речима апостола Јакова. Имајући на уму Доситејево образовање и интересовања за црквену литературу описана у првом делу *Живота и прикљученија*, не сме се искључити и чињеница да је и његово претходно предзнање о животу и страдању двојице светитеља стечено на основу житијне књижевности могло допринети тој преводачкој одлуци.

Историјски значај и једног и другог лика хомо вијатора по њиховој смрти у ликовним представама је семантички истицан преко атрибута штапа и књиге⁸³⁶. Свети Јаков је на иконама најчешће представљен као ходочасник са штапом у десној и књигом у левој руци. Декор на грађанским портретима уз центрирани лик Доситеја Обрадовића увек доноси књиге у фронталном или позадинском плану, док је на скуплтурама најчешће представљен у ходу са штапом у десној и шеширом у левој руци. Штап као „ослонац пастиру и ходочаснику при ходању“ симболички представља још и „ос свијета“ а „пастиров штап садржан је и у бискупском штапу.“⁸³⁷ Уопштено „штап као ослонац, обрана и водич, штап постаје жезло, симбол врховне власти, моћи и заповједништва, како у интелектуалном и духовном смислу, тако и у друштвеној хијерархији“ а већ у старој Грчкој штап је „као ознака достојанства припадао и неким учитељима високе наобразбе.“⁸³⁸ Постављен у центру парка на Студентском тргу

⁸³⁵ Доситеј Обрадовић, [Димитрију Крестићу и Софронију Лазаревићу], у: Доситеј Обрадовић, *Песме, Писма, Документи*, 123.

⁸³⁶ Види прилог бр. 7 у поглављу „Прилози“.

⁸³⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola*, prevod Ana Buljan, Romanov, Banja Luka, 2003, 683.

⁸³⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, наведено дело, 284.

споменик Доситеја Обрадовића који је урадио Рудолф Валдец⁸³⁹ а који упућује на чињеницу да „путовање од хиљаду миља опточиње једним кораком“, као што је рекао и Доситејев „Цу-И илити философ“ заиста представом штапа указује на достојанство и идеолошку улогу у народу коју је Димитрије Доситеј Обрадовић проповедањем просветитељских идеја стекао, и које се, како је Лао Це говорио, потврдило у чињеници да „путовање од хиљаду миља почиње једним кораком.“ У Обрадовићевом случају можда баш оним кораком када је одлучио прећи из Халеа у Лајпциг, узвикнувши „Ајде, у име божије, нек се почне!“⁸⁴⁰ Поред ове симболичке позадине, разлог за Обрадовићев одабир баш ове проповеди је ипак много дубљи.

2.3. Доситејев избор Цоликоферове проповеди

Осим тога што је Доситеј Обрадовић, већ чином одласка у Евангелистичку реформисану цркву а не Протестантску лутеранску цркву врло јасно показао опредељење за радикално рационалистички приступ вери какав су неговале присталице Цона Калвина, избор Доситеја Обрадовића да преведе баш овај Цоликоферов текст указује на још један детаљ који је сасвим у складу са његовим уверењима представљеним у до тада објављеним делима – *Писму Харалампију, Животу и прикљученијима* и посебно у *Совјетима здраваго разума*. Наиме, *Саборна посланица апостола Јакова* једно је од малобројних библијских дела које тако експлицитно, готово на нивоу пословичних изрека, посматра веру кроз призму дијалектике мишљења и језика. Вера која се отелотворава најпре у речи а затим и у делу, што је у Цоликоферовој интерпретацији једног јединог полустиха *Саборне посланице* крајње наглашено, развијено и контекстуализовано сходно духу времена, у основи је и рационалистичке етике која код већине просветитељских аутора, па и Доситеја Обрадовића, произлази управо из *органске везе вере и морала*.

У есеју „Право речи, па гледај те утеци“ објављеном непосредно пре превода ове Цоликоферове проповеди у оквиру *Совјета здраваго разума* Доситеј Обрадовић се брани од оптужби „да је плотски и да плотски мударствује.“⁸⁴¹ У писму које је примио од свештника Серафима упућена му је претња и оштра критика да су његова дела

⁸³⁹ Видети прилог бр. 40 у поглављу „Прилози“.

⁸⁴⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 134.

⁸⁴¹ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 29.

Писмо Харалампију и *Живот и прикљученија* утемељена на материјализму и рационалистичкој философији.

Аргументи које Доситеј Обрадовић употребљава у циљу одбране од оптужби часног оца Серафима да је *плотски*, сасвим су у духу оновремене западноевропске литературе материјализма, а начин на који их преобраћа у своју корист показују да је Обрадовић био вешт оратор и да је са њим, као и у другим приликама са другим саговорницима, „могао дишпутати да се земља пода мноштресе.“⁸⁴² *Часни отац и брат* Серафим је са позиције православног свештеника оптуживао Обрадовића за протестантску етику и рационалистичку философију као перспективу из које су критиковани обичаји православне цркве и монашки живот у *Писму Харалампију* и *Животу и прикљученијима*. На основу аргументације коју Обрадовић у свом одговору на Серафимову критику наводи, чини се као да намерно „није разумео“ суштину Серафимове критике и шта је овај подразумевао под оним *плотски*, него да се у својој одбрани задржао „на површини“. Тако он, бранећи се од оптужби, Серафима просвећује читаоце да се

„плотски човек зове и плотска мударствује они који нимало, или врло мало, различествује од животиње; сиреч, који се ни за што друго не стара него како ће само телесне потребе и зактевања исполњавати; и к овом самом намјеренију и концу сва своја движенија управља и предузима, нимало не старајући се како ће словесну част своју од дан до дан на веће совршенство довести, разум свој просветити, зактевања и жеље своје у добар ред положити и духу, сиреч разуму, покорити“ и да насупрот таквом плотском човеку, као што апостол Павле учи, стоји „словесни, разумни и једним словом поштен човек“ који „зактевања тјелесна умјерено и благопристојно исполњавајући и разуму покоравашућ, чесно и полесно живећи, за просвештеније разума свога и за украшеније нарави својих всегда старајући се, совршенство колико своје толико и ближњега свога по сили и могућству своје узрокујући, дужност своју, или као старешина или као млађи, по чину и званију у којем га је небески промисал поставио, исполњавајући.“⁸⁴³

Ако се ови аргументи које Обрадовић користи у прилог илустрацији словесног човека контекстуализују у целину збирке *Совјета здраваго разума* и сваки од наведених сегмената допуни описом врлина на који је то учињено у осталим есејима, а посебно у есејима „О љубови“, „О добродјетели“ и „О злоби“, сасвим је јасно да се његова полемика, као што је Серафим и написао, заснива на ставовима материјализма и рационалистичке етике, а да Обрадовић овде посеже за речима апостола Павла како би отупио критичку оштрицу, желећи да покаже да су заправо хришћанске врлине универзалне. Ову Обрадовићеву полемику са првим реципијентима свакако треба

⁸⁴² Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 87.

⁸⁴³ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 31.

читати и у светлу његовог опредељења да одлази у Евангелистичку реформисану цркву и слуша једног од најистакнутијих проповедника рационалистичке теологије тј. неолога Георга Јоакима Цоликофера, чију је проповед одмах после *Совјета* превео и објавио.

Сцена у *Животу и прикљученијима* у којој се Доситеј Обрадовић као и у овом случају расправе са оцем Серафимом показује као вешт полемичар који се могао расправљати да се земља пода њим тресе, упућује на још једно, у овом контексту превода Цоликоферове проповеди, врло важно питање. То је питање *посредовања* учених садржаја *на народном језику*. Сцена у којој се, случајно доспевши на једну свадбу у Славонији после бег из Хопова, Обрадовић упустио у полемику са својим вршњаком, иначе католиком, о папству и односу између грчке и римске цркве, снажно шаље ту поруку. Наиме, присутни који су слушали ту дискусију, а који су иначе били католици као и Обрадовићев супарник, ипак су Доситеја почели „сви јединогласно похваљивати, говорећи да што год ја беседим, то разумеду; а свом се ђаку зачну ругати, који зове у помоћ некакве мајоре и миноре.“⁸⁴⁴

Та сцена илуструје однос према језику у епохи просветитељства који је Доситеј Обрадовић пре превода ове Цоликоферове проповеди истакао и у *Писму Харалампију*, а што је опет засновано на Еберхардовом тексту *О обележјима просвећености нације*. Такав однос према употреби народног језика у научне сврхе је свој тројици просветитеља – Еберхарду, Цоликоферу и Обрадовићу – заједнички.

По уверењу неолог као и Еберхард, Цоликофер је у уводном делу своје проповеди истакао предност јасног и разумљивог говорења: „Он се сваком даје ласно разумети, радо са сваким беседи, но с познатим и обичним речма; води и наставља драговољно свакога најкраћим и најлакшим путем к разуменију својег разговора: нити ком с одвећ дугим, загонетљивим, туђим, престарели речи изобразенијам труда и муке задаје.“⁸⁴⁵ Ако се *Писмо Харалампију* разуме као Обрадовићева програмска рецепција горепоменутог Еберхардовог текста, онда се претходно описана сцена Обрадовићеве полемике на једној свадби у Славонији може схватити као „практична“ тј. примењена рецепција и Еберхардовог програмског текста али и Цоликоферовог практичног упутства датог у овој проповеди. Ова сцена, описана четири године касније у другом делу аутобиографије, показује као у огледалу како је Обрадовић Еберхардове и

⁸⁴⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 87.

⁸⁴⁵ Доситеј Обрадовић, *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*, прир. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 78. Сви цитати се наводе према овом издању, уколико није другачије назначено.

Цоликоферове ставове, које је пишући *Писмо Харалампију*, односно преведећи *Слово поучително*, у своју поетику али и практичан живот, инкорпорирао.

Поред односа према (народном) језику као кључном елементу просветитељске поетике, неологија је у први план истицала и питање религијске толеранције, које је присутно такође код оба Обрадовићева узора – и Еберхарда и Цоликофера. Имајући у виду чињеницу да је професора Еберхарда слушао у секуларном простору тј. на универзитету, утолико више долази до изражаја религијска толеранција изражена не само у тексту него и у конкретном примеру из личног живота. Наиме, Иван Шерцер⁸⁴⁶ а и Хелмут Кајперт⁸⁴⁷ истакли су да је чин Доситејевог одласка у Евангелистичку реформисану протестантску цркву и поврх тога још и превођење проповеди једног протестантског свештеника од стране Доситеја, као не само православца него још и свештеног лица, изузетан гест религијске толеранције, којим је он такође послао конкретну поруку народу и својим делом а не само написаним текстом. Обрадовић је овим чином такође потврдио и кључну поруку Цоликоферове проповеди која у први план истиче сагласје између мишљења, говорења (у његовом случају писања) и дела – он је овим преводом у пракси потврдио своје идејно залагање за религијску толеранцију.

Са тим је у складу и став који је Обрадовић истакао у предговору превода, како је приметио Кајперт, да „овог дивног мужа сва поученија нису ништа друго него морална философија“. Тиме се Доситеј Обрадовић у Предговору „оградио“ од религијских садржаја и у први план истакао етику као заједничку вредност за све религије. У том смислу се морал показује као универзално и хуманистичко средство за превазилажење свих препрека и проблема проистеклих из религиозних, политичких, социолошких и културних разлика.

Са тим у вези се може отићи и један корак даље и закључити да се Обрадовић можда из истог разлога одлучује да преведе уџбеник свог професора Еберхарда не из натуралне теологије него из моралне философије, јер су иако и натурална теологија подразумева опште теолошке принципе заједничке свим религијама, ипак су у Еберхардовом уџбенику о моралу садржани хуманистички принципи заједнички свим људима. Тако морал двојачо показује своју универзалну примену – са једне стране, у индивидуалном домену, као група „савета“ којом се могу превазићи и разрешити све

⁸⁴⁶ Ivan Šercer, „O Dositeju Obradoviću“, u: *Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 134, 1898, 173.

⁸⁴⁷ Helmut Keipert, „Dositej Obradovic als Übersetzer“, 223.

препреке и проблеми са којима се индивидуа у свом психолошком развоју, према архетипским етапама, може сусрести; а са друге, етика је универзална „метода“ за разрешавање и превазилажење свих проблема без обзира на различите религијске, политичке, културолошке и социолошке дискурсе у којима се индивидуа може наћи.

Управо то Доситеј Обрадовић дескрипцијом сопственог живота у оба дела аутобиографије и жели да покаже да је он руковођен баш таквим етичким начелима био приман подједнако добро у било којој средини у којој се нашао – без обзира да ли је познавао или не језик и културу те средине и без обзира на то што је у највећем броју случајева био и различите вероисповести од својих домаћина. То што је он православац и што је своје опредељење експлицитно показивао носећи мантију, није му сметало да свуда буде добро примљен и да у целој Европи и делу Мале Азије стекне пријатеље, све док се руководио универзалним етичким принципима заједничким свим религијама и понашао се као моралан *човек*. Доситеј Обрадовић се, дакле, као *homo viator* руководио начелом не *homo religiosa* него *homo moralis* и захваљујући управо том принципу који стоји у темељима толеранције и успевао као *homo viator* да пређе све стазе – и у физичком и у метафизичком свету.

Сасвим суптилно ову чињеницу давања предности етици над теологијом потврђује и једна лингвистичка одлика Доситејевог поступка превођења. Када је у проповеди цитирао библијски стих или се позивао на одређена места из *Саборне посланице* Цоликофер је *увек* користио исте речи или синтагме идентичне библијском тексту и на тај начин и у свом говору евоцирао код публике *Библију*. Како је Кајпертова анализа показала, Доситеј приликом превођења као да није био свестан те лингво-семантичке доследности на којој је Цоликофер инсистирао и као да је намерно у циљу „стилских варијација“ сваки пут користио различиту лексику, чиме је заправо на лингвистичком нивоу поништавао везу са библијским текстом, а инсистирао само на моралној поуци.

Из овог лингвистичког геста који се разоткрива само пажљивом компаративно-контрастивном анализом превода и оригинала провејава Обрадовићев став који је он јасно истакао и у предговору свог превода, а то је да он Цоликоферове проповеди доживљава не толико колико реч о догми и религијској доктрини, те да би се отуда чврсто морао држати ауторитета светих списа, него да су Цоликоферове проповеди за њега биле морална философија. Та лингвистичка чињеница указује заправо на то колико је Обрадовић настојао да „секуларизује“ не само манастире претварањем у школе, него чак и један жанр попут проповеди, која се у основи ослања на ауторитет

сакралног текста. У том смислу закључак анализа заснованих на механизмима културног превођења, које следе као надоградња филолошких анализа, показују важност контекста. При културном превођењу контекст како исходишног тако у још већој мери и контекст преведеног текста, настао у процесу реконтекстуализације посредством фигуре преводиоца, има кључну улогу у семантизацији текста.

3. Дијалектика мишљења, говора (и дела)

3.1. Фигура проповедника

Георг Јоаким Цоликофер проповед под насловом *Слика савршеног човека који ни у једној речи не греши* заснива се на тумачењу *делимичног* цитата другог стиха треће главе *Саборне посланице светог Апостола Јакова* „Ко ни у једној речи не погрешава, тај је савршен човек“. Други стих *Саборне посланице* у целини гласи: „Јер сви погрешујемо много пута. Али ко у ријечи не погрешује, онај је савршен човек, може зауздати и све тијело.“⁸⁴⁸

Контекст треће главе *Саборне посланице*, са једне стране, и контекст интерпретације овог стиха у Цоликоферовој проповеди, са друге, у први план постављају дијалектику мишљења и говора. Однос између мишљења и говора као темељ умећа беседништва стављала је у први план и антика, а из тог периода је и *Саборна посланица*, која „изузмено ли наслов, нема ниједно од својстава писма па више изгледа као хомилија или проповјед.“⁸⁴⁹ У складу са тим је и чињеница да је као што је и проповед следствено узорној фигури проповедника најчешће дидактичке природе, и „општи карактер посланице је чисто морално-поучан, при чему се морални савети апостола одликују нарочитом снагом, узвишеношћу и аскетском строгашћу.“⁸⁵⁰

Отуда овај пример Обрадовићевог превода *Слова поучителног* пружа могућност тростепене анализе семантичког и културно-религијског трансфера: 1. у *Саборној посланици* однос између мишљења и језика као „органа говора“ али и „језичког телоса“ којим се посредује „телос мишљења“; 2. у Цоликоферовој интерпретацији датог стиха из *Саборне посланице* акценат је стављен на овај други аспект; 3. у Обрадовићевом преводу, у складу са његовом поетиком поред дијалектичког и етичког аспекта усаглашености мишљења и говора присутних у библијском и Цоликоферовом тексту,

⁸⁴⁸ *Саборна посланица светог апостола Јакова*, 3, 2.

⁸⁴⁹ Wilfrid J. Harrington, „Jakovljeva poslanica“, у: Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet*, 370.

⁸⁵⁰ Архиепископ Аверкије (Таушев), наведено дело, 468.

постављено је још и питање језика, али не само телоса језика, односно језика по себи, него питање односа мишљења и *матерњег језика* које је постављено одмах у „Предовору“. За разлику од нијансирања значења главне теме у ова три текста, заједнички именитељ је говорник/проповедник који фигурира као вербални катализатор да се оно што је (про)мишљено отелотвори у језику, при чему се у Обрадовићевом тексту поред фигуре проповедника мора размишљати и о фигури (културног) преводиоца.

У Цоликоферовој интерпретацији библијског текста посебно место заузима закључак да је трећи степен отелотворења јединства мишљења и језика *чињење* односно *дело*. А *делање* у складу са *мишљењем* и *говором* опет реализује свој антропоморфни облик кроз конкретан пример фигуре *проповедника*. Задатак *проповедника* је да опсервацијом своје пастве и уочавања еветуалних проблема, најпре детаљно *промишља* смисао живота, изналази адекватне примере тј. савете у светим списима за разрешавања или предупредивање проблема свакодневице, затим и да *изговарањем* проповеди на одређену тему подстакне паству на конкретно *понашање* тј. *дело*. Смисао је у томе да следећи проповедников пример *паства покуша да досегне хармонију између промишљеног, изговореног и учињеног*. Отуда се суштина проповеди огледа у далекосежности чина проповедања, јер се телосом језика преноси телос мишљења произашао из врховног етичког принципа на којем проповедник заснива свој идентитет божијег пастира који треба да наведе паству да следи његов узор.

Ово се готово дословно могло применити и на Цоликоферовом случају јер су „многи његови слушаоци у Проповеди о човеку, који такође ни у једној речи не грешу, препознали Цоликоферов карактер.“⁸⁵¹ Отуда Цоликоферова проповед *Слика савршеног човека који ни у једној речи не грешу* и текстом али и ликом проповедника који текст изговара и својом речју али и делом поучава паству, осликава једноставну сукцесивну формулу: како мислиш, тако говориш и у складу са говором делаш, а речју и делом својим ближњима пружаш поучитељни пример у пракси, а коју је сажето изразио: „Заисто, ко всегда право говори, он мора всегда право и мислити и дјелати.“⁸⁵²

Готово истовремено са настанком превода *Слова поучителног* Достеј Обрадовић је на идентичан начин на који је у овој Цоликоферовој проповеди одређена дијалектика мишљења и говора, образложио овај божији дар својствен једино људима у писму свом

⁸⁵¹ Paul Weinmeister, *Beiträge zur Geschichte der evangelisch-reformierten Gemeinde zu Leipzig 1700-1900*, J. A. Barth, Leipzig, 1900, 160.

⁸⁵² Доситеј Обрадовић, *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*, 81.

пријатељу Јосифу Јовановћу Шакабенти 5. јула 1784. године. „Дар говорења, ово благородно преимуштво разума и словесности, који нам је дат од бога да се другољубно разговарамо, советујмо и о добру договарамо, чрез беседу један другом способности своје соопштавајући, да се братски настављамо, научавамо, просвештавамо, к општеј ползи и добру да се ободравамо, у скорби да се утешавамо, божја створења да распитавамо и небеснага оца да прослављамо и ништа из уста наших, разве што је добро, полезно, похвално и истинно, да не испуштамо – ови исти многоцени и предраги небесни дар, о, како се по вишој части чрез зло и дуго из детињства обикновеније на зло употребљава! На коју год страну уши окренем, ништа не чујем разве празнословије, поруганије, похужденије, клевету и осужденије“⁸⁵³ Имајући у виду хронологију настанка превода и овог, у много чему, програмског писма, да ли се може претоставити да је Обрадовић овде заправо слободно парафразирао Цоликоферову проповед? Да ли је тај гест „уметања“ Цоликоферовог текста у писмо Шакабенти ставовима протестантског проповедника могао имати још неко значење?

3.2. Жива реч – изговорена реч

Цоликоферову узорност препознао је и Обрадовић и нагласио је чином насловљавања свог превода тако што није написао наслов поповеди, него је као главни елеменат у наслову истакао лик проповедника и жанр. Насловљавајући превод *Слово поучително господина Георга Јоакима Цоликофера* он је такође у први план издвојио *реч* тј. проповед, поучну и моралну беседу, али и *фигуру проповедника* – Георга Јоакима Цоликофера.

Определивши се за руску реч *слово* која значи *реч* или *говор*, а која се као термин користила и за реторски жанр византијске и средњовековне књижевности *беседу* и *проповед*, када се често синонимно замењивала и речју *казаније*, Доситеј Обрадовић је имплицитно већ у наслову скренуо пажњу на проблем русификације српског језика, о чему је претходно било речи, и упутио на једну посебну врсту црквене литературе којој је у младости био веома склон.

„А притом, имајући неку природну склоност што ново научити, кад бих год био у цркви, сакрио бих се у олтар, дочепав бих се влашког казанија или поученија, пак бих читао до савршења црквнога правила (познато је да у

⁸⁵³ Доситеј Обрадовић, *Песме, писма, документи*, 33-34.

Чакову сва деца српска знаду влашки). Толкованије мога магистра помогло ми је да разумевам прологе; ниједан није остао непочитат од мене; много би ме пута попови карали што кварим црковне књиге, но залуду. Две-три године ово чинећи, влашко поученије, евангелије и прологе знао сам напамет.⁸⁵⁴

То „влашко казаније или поученије“ односи се заправо на хомилије (према грчком термину) односно беседе (према старословенском), које тумаче конкретне стихове или читава поглавља из *Библије*, а овде је важно уочити да Доситеј истиче да су ти хомилијари које је читао били на румунском тј. „влашком“ језику. „Казанија (Cazania, Cazaniї) су у румунској литератури Омилије и заузимају у њој, после Библије, прво место. [...] беседа је била главни део службе у румунској цркви, што данас више није случај. [...] Поученија су исто што и Казанија. Казаније од 1581. године носи и наслов *Поучение*“.⁸⁵⁵

Ако су, дакле, проповеди биле најважнији део богослужења, не изненађује Доситејев гест не само да преведе *Слово поучително* него и да превод посвети баш свом пријатељу и мецни Леону Ђиуки, којем је најпре као епископу а касније и као молдавском митрополиту тај „практичан поклон“ свакако могао бити од користи при вршењу клерикалних дужности. Писањем текста посвете коју објављује на почетку свог превода, Обрадовић је заправо својим *оригиналним текстом* импликовао оквире у којима треба читати и разумети и његов *преведени текст*. Преко те посвете, семантичком низу узорних проповедничких фигура после апостола Јакова и Цоликофера, Обрадовић придружује и фугуру Леона Ђиуке. Посвећивањем превода романском епископу он је скромним пригодним даром имплицитно истакао и *практични аспект религије* – просвећивање пастве бесеђењем о моралним вредностима.

Превођење проповеди у православним хришћанским земљама има дугу традицију још од средњег века, а у 18. веку је у српској књижевности најбољи пример ове праксе поред Гаврила Стефановића Венцловића дао и Јован Рајић. Преведећи највише са руског. Таква пракса је, између осталог, допринела и томе да се у нашем језику 18. века за овај жанр утврдио управо руски термин који је и Доситеј Обрадовић употребио у наслову – *слово*. Проповеди у духу византијске хришћанске традиције на коју су се ослањали Венцловић и Рајић, много пре свог доласка у Хале и Лајпциг преводио је и Доситеј Обрадовић, а што је још важније, и сам је тада био проповедник.

⁸⁵⁴ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 32.

⁸⁵⁵ М. Gaster, „Chrestomatie română“, I, 1891, XXXVI, према Тихомир Р. Ђорђевић, „Доситеј Обрадовић и Румуни“, у: *Српски књижевни гласник*, 1911, књ. 26, св. 6, 453.

Жива реч у српској књижевности и култури вековима заузима посебно место као модус очувања народне традиције и преношења усмене књижевности, те стога не чуди што је баш беседа била један од омиљених оригиналних али и најпревођенијих жанрова српске књижевности у 18. веку. Отуда је сасвим природно што је афинитет према живој речи изговореној било у сакралном било у профаном простору, Обрадовић могао развити још у детињству, будући да су сцене у којима људи *говоре* на њега остављале знатан утисак. Обрадовић је давао предност *живој речи* тј. речи намењеној говору, чак и када је била записана, као што су то казанија, спрам формално изговараних речи на литургији које већина присутних није ни разумела. За разлику од првог дела аутобиографије у којем је описао како се одушевљава другима док беседе, у другом делу аутобиографије Обрадовић је писао како су се други дивили његовом умећу беседништва.

Чињеница да је Доситеј након бекства из манастира био један од најпопуларнијих проповедника у Далмацији, а да је одлучио да за први званично објављен превод одабере баш проповед, може се тумачити сада и у сасвим другом, аутобиографском, светлу – у кључу првог степена културног трансфера који се огледа најпре у избору, у овом конкретном случају, текста за превод. Стечено проповедничко искуство и догађаји који су се могли изродити у односу пастира и пастве, сигурно су морали имати утицаја да Доситеј управо превод тог Цоликоферовог дела које говори о значају дијалектике мишљења и говора одабере као пригодан дар и израз захвалности свом послодавцу и мецени Леону Ђиуки, који је и сам будући епископ (а касније и митрополит) вршио повремено и проповедничку дужност. Хипотезу о таквој Обрадовићевој мотивацији оправдава и чињеница коју је он сам у аутобиографији истакао да је посао проповедника лакше обављао, јер је за тај посао *имао довољно потребних текстова и узора*.

„Стојећи у Плавну, у сва три Далмације манастира и у друга два различна села и вароши на церковне празнике позивали су ме проповеди говорити. То је мени врло ласно било, јер сам *довољно на то потребних књига, како на греческом тако и на италијанском језику имао*. [...] Овде (у Задру) су већ били чули за моје проповеди по Далмацији и за моје дело у Венцији. Запросе ме да им у недељу проповед речем и кад учиним, смиле се то неким официрем Черногорцем и Сарајлијам трговцем. Учине ми предложеније да се обештам остати при њима, ако не дуже, за годну. Ја се тога не одречем [...] и пребудемо ту целу годину.“⁸⁵⁶

⁸⁵⁶ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 114. Истакла Д. Г.

Овај цитат истовремено илуструје да је 1. проповедање али и 2. превођење проповеди у генези Обрадовићевог стваралаштва одиграло пресудну улогу, јер се управо на *тој врсти литературе* зачала његова жеља за писањем и издавањем књига.

„Ови [поп Аврам Симић, у чијој је кући у Далмацији боравио] имађаше беседе Златоустога на дејанија апостолска; ту их станем опет с приљежанијем читати и нека места, која би ми најугоднија била, преписивати. Његова најстарија кћи Јелена замоли ме да јој што из те књиге просто српски напишем. Тада ја све оно, што сам већ био за се преписао, преведем на просто и за учинити да оној прекрасној девици читање тога буде пријатније, расположим то на главе, почињући сваку по азбуки. Она је то тако радо читала и томе се толико радовала, колико да је сву мудрост Соломонову у она два-три табака имала. То су други с великом молбом од ње просили и преписивали; и тако се разнесе и расплоди по свој Далмацији под именом Доситејеве Буквице. Ово је први повод и узрок да се у мени велика жеља зачне и роди да ми само дотле бог дарује живот док што српски на штампу издам и прекрасним кћерма и синовом рода мојега соопштим.“⁸⁵⁷

Управо ту жељу је, као што је познато, тек у Лајпцигу и то захваљујући заради и меценатству епископа Леона Ћиуке, успео да реализује.

Списатељски импулс је, дакле, код Доситеја Обрадовића покренула моћ *живе изговорене речи*. Отуда његова жеља изнета у *Писму Харалампију* да дâ „на штампу с грађанскимцима на наш прости српски језик једну књигу [...] да је могу разумети *сви* српски синови и кћери“ садржи у себи нешто и од проповедничке интенције са којом свештеник приступа предикаоници са жељом да допре до што већег броја слушаца тако што ће говорити 1. гласно да га сви чују, 2. јасно да га сви разумеју и 3. поучно да би се они који су га чули и разумели применом његових речи у пракси могли и ползовати. У том смислу се *Живот и прикљученија* као при/(про)поведање на основу поучних примера из личног живота може читати и као својеврсна „секуларна“ проповед, јер је основна намера овог Обрадовићевог, у суштини просветитељским идеолошким потенцијалом импрегнираног, текста исто тако далекосежна као и намера било које црквене проповеди.

Кључна је разлика само у томе што му овде нису потребни никакви „ослонци“ и друга литература као у Далмацији, јер се аутор у аутобиографском при/(про)поведању одважио критички мислити и сврху свега слободно расуждавати. Чак је тај свој првобитни однос према узорима управо у кључу критичког односа према литератури прокоментарисао, бранећи се у есеју *Право речи, на гледај те утеци* од напада које му је упутио отац Серафим. „У цјелој Далмацији, гди сам ја с амвона проповједи говорио, не само по сели и по манастири, него и по први градови, како у Задру цјелу годину;

⁸⁵⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 92-93.

овде су ме долазили слушати поглавити учени од Талијанаца: знаш како је драго било нашим Србљем официром и прочим грађаном чујући да ме латински предикатори фале. А сад, веруј ми, стидим се ондашњег говорења. А зашто то? Еда ли сам закон мој и вјеру изменио? Нисам, нити ћу док сам год жив; но научио сам боље и разумније сврх мојега закона и вјере мислити и судити.⁸⁵⁸ Овде је важно уочити да Доситеј прави два нивоа разлике учености – први степен је основна образованост односно начитаност и савладана беседничка вештина, каквом је он пленио чак и као проповедник у Далмацији, док је следећи виши ступањ просвећеност, које подразумева одважност сврху сваке вешти слободно расуђавати и „што сам добро и паметно од других чуо и научио, другима казивати“⁸⁵⁹, толико изнад претходног да код просвећене особе баца сенку срама на образовање без критичког расуђивања. Оно на чему Доситеј Обрадовић овде инсистира јесте не само писменост, него *функционална описмењеност*.

Обрадовић, дакле, у Лајпцигу сада бира не више као у Далмацији да *говори* и руком *преписује* према старој манастирској традицији, него да *пише* и *штампа* и то на народном језику, тако да његова реч може имати много ширу и далекосежнију рецепцију од било које речи изговорене приликом проповеди. Читано у том (жанровском) кључу отвара се могућност за сагледавање идеолошког потенцијала лајпцишког опуса Доситеја Обрадовића, а у првом реду његове аутобиографије и манифеста просветитељске делатности.

У контексту полазне хипотезе о органском јединству генезе лајпцишког опуса Доситеја Обрадовића, чин превођења и објављивања једне проповеди може се разумети и као посебан „програмски гест“. Опредељењем да преведе и објави баш *Слово поучително господина Георга Јоакима Цоликофера* након објављивања 1. програма сопствене просветитељске делатности који ће затим прерасти и у национални просветитељски програм, затим 2. аутобиографије и 3. савета за постизање и одржавање здравог разума, Обрадовић је послао још једну поруку. Послао је тим гестом поруку директно клеру, који је у првом делу *Живота и прикљученија* оштро критиковао. Тиме им је дао пример како клерици у ствари треба да беседе а сходно

⁸⁵⁸ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 30.

⁸⁵⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 31. Више о методи критичког мишљења у: Јован Деретић „О методи слободног мишљења“, у: Јован Деретић, *Доситеј и његово доба*, 73-88; Несторовић, Зорица: „Доситеј и метод критичког мишљења“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и (српска) школа*, 125-134; о појму разум у: Wolfgang Steininger, „Парадигматско значење и синтагматска употреба појма разум у делу Доситеја Обрадовића и Готхолда Ефрема Лесинга“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 38/2*, Међународни славистички центар Београд, 2009, 549-554.

томе и да се понашају, али и како да подучавају „сав народ“ за који је у *Писму Харалампију* истакао да ће писати. Истовремено, *Слово поучително* у једној јединој беседи као конкретном примеру из животне праксе сажима основе свих етичких начела и философских погледа на врлине претходно теоријски описане у *Совјетима здраваго разума* а у пракси демонстриране примерима описаним у *Животу и прикљученијима*. У том смислу *живу реч* у Обрадовићевом опусу треба разумети не само као усмену реч, него и као реч која је заживела у делу – реч потврђену делом као оличење једног од кључних етичких начела о сагласју мишљења, говора и дела.

*

Фигура проповедника је на основу проповедања Божије речи блиска фигури апостола као „посланика [изасланика]“ односно „ученика Господа Иуса Христа, које је Он послао на проповед јеванђелског учења“⁸⁶⁰, с том разликом што се проповедници обично обраћају верницима, онима који су већ примили веру и отуда њихов задатак није, као што је био најчешће апостолски, да шире веру и преобраћују иноверне, него да утврђују вернике у вери. „Уколико се проповедник обраћа слушаоцима који већ верују, његов задатак није да их убеди и придобије него да им протумачи верско учење, да их упутује како да из њега извуку поуке и упутства за живот. У начину излагања проповед се прилагођава аудиторијуму пред којим се говори.“⁸⁶¹ Управо у овом последњем – у прилагођавању аудиторијуму показује се и особеност чина културног превођења који се огледа у Доситејевом 1. одабиру баш те конкретне проповеди за превод, 2. у начину превођења али и, како ће се даље видети, 3. у поруци имплицитно сугерисаној посветом.

У епохи просветитељства проповедници су поред „сакралне“ имали и једну сасвим „профану“ функцију. Наиме, у својој проповедничкој и свештеничкој улози деловали су истовремено и као народни просветитељи чији је задатак био да својим проповедањем досегну до најширих народних маса, да их упознају са просветитељским идејама и покажу им како да ту теорију учине практичном, односно науче их како да те идеје примене у стварном животу⁸⁶², а један од најуспешнијих проповедника у том погледу био је Георг Јоаким Цоликофер. У Цоликоферовом случају *проповедничка улога* готово да је била изједначена са *улогом народног учитеља*. Тако је „проповед

⁸⁶⁰ Архиепископ Аверкије (Таушев), наведено дело, 340.

⁸⁶¹ Jovan Deretić, „Propoved“, u: *Rečnik književnih termina*, drugo izdanje, Nolit, Beograd, 1992, 656.

⁸⁶² Thomas Kuhn, „Praktische Religion. Der vernünftige Pfarrer als Volksaufklärer, in: Thomas Kuhn, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*, Tübingen, 2003, 79-223.

постала медиј просветитељства који се истовремено односио и на разум и на осећања⁸⁶³, јер су се проповедници слушаоцима обраћали са наглашеном емотивношћу, како би им на тај начин што више приближили библијске изреке и тиме истакли њихову моралност.

Иако Цоликофер није узео учешћа у полемици о просветитељству која се водила махом у часописима, а у првом реду у *Берлинском месечнику*, имао је изражени сензибилитет за проблеме и дух свога времена, и у проповедима се дотицао централних тема епохе. Као неолог сматрао је да је просвећени разум резултат постављања човека у средиште пажње, са једне стране, и вере у могућност сталног усавршавања типичне за просветитељски идеал (*Perfektibilität*), са друге. Антропоцентрични обрт, глорификован од стране просветитељства, доживео је кулминацију у иступима неолога. Отуда је за кључне теме својих проповеди бирао оне библијске мотиве који дотичу осећања слушалаца и подстичу их на врлину и развијање моралних вредности, док је циљ беседе најчешће усмеравао на индивиду/индивиде, а не на колектив. У првом плану Цоликоферова поука се увек односила на оно што човек као појединац а не друштво или црква може да учини, како би се усавршио и у свом савршенству приближио Христу тј. богочовеку као савршеном узору. „Цоликоферова теологија и теологија касног просветитељства тежиште са односа према Богу преносила је на Врлину и људско чињење. Давана је предност моралним циљевима, чије је достизање људима требало да буде највиши циљ религије.“⁸⁶⁴

За достизање тог циља Цоликофер је истицао неопходност јединства мишљења и осећања и у својим проповедима настојао да истовремено делује и на разум и на срце публике. Неопходност јединства мишљења и осећања дефинисао је и у предговору свог молитвеника на следећи начин: „Мисао без осећања је ретко кад делотворна. Осећање без мисли брзо испарава. Светлост без топлоте остаје хладна, топлина без светлости може лако одвести у заблуду.“⁸⁶⁵ У проповеди коју је Доситеј Обрадовић одабрао да преведе, бинарном пару мишљење-осећање истакнутом у предговору молитвеника,

⁸⁶³ Gisa Bauer, „Die Aufklärung und ihre Theologien – die Theologie und ihre Aufklärungen“, у: Christian Schmelzer, Sebastian Schar (Hg.), *Gedanke ohne Empfindung ist selten Wirksam. Georg Joachim Zollikofer, Prediger der Spätaufklärung*, Meine Verlag, Leipzig/ Magdeburg, 2009, 37.

⁸⁶⁴ Christian Schmelzer, „Georg Joachim Zollikofer- Prediger der Spätaufklärung“, у: Christian Schmelzer, Sebastian Schar (Hg.), *Gedanke ohne Empfindung ist selten Wirksam. Georg Joachim Zollikofer, Prediger der Spätaufklärung*, Meine Verlag, Leipzig/ Magdeburg, 2009, 8.

⁸⁶⁵ Georg Joachim Zollikofer, *Anreden und Gebete zum Gebrauche bey dem gemeinschaftlichen und auch dem häuslichen Gottesdienste*, Leipzig, 1777, Vorrede.

Цоликофер је додао још један елемент – језик/говор, те тако *Слика савршеног човека који ни у једној речи не греш* тематизује органско јединство мишљења и говора, а говор је опет следствено претходној каузалности, морао бити у складу са осећањима говорника: „Његова уста согласна су с срцем [...] какво дакле прекрасно и добродјетелно срце претполажу и показују овакова говорења! Које дјејствитељно човекољубије! [...] Истинољубије добродјетељубије и человјекољубије, нека с нашим срцам, говорењам и дјелам владају и управљају.“⁸⁶⁶ Отуда се реч схваћена као синегдоха која се показује као огледало ум, срца и душе односно мишљења, осећања и врлине/морала може рећи да је онај ко у реч не греш савршен човек, јер ако неко непогрешиво говори, значи да исправно и мисли и осећа.

Такав приступ Реформисане евангелистичке цркве и њених проповедника истакао је Јохан Волфганг фон Гете, који је студирао на Универзитету у Лајпцигу и само десетак година пре Доситеја Обрадовића такође одлазио да слуша Цоликоферове проповеди. Описујући у својој аутобиографији *Поезија и стварност* студијске године у Лајпцигу, Гете је поред Цоликофера истакао и друге као познате проповеднике неологе који су развили „популарни“ правац који треба следити.

„Али онима који су се бавили немачком књижевношћу и лепим наукама били су ближи напори људи попут Јерузалема, Цоликофера, Шпалдинга, који су проповедима и расправама, добрим и чистим стилем настојали да религији и њој толико сродној науци о моралу прибаве одобравање и приврженост и људи од извесног укуса и памети. Допадљив начин писања бивао је све потребнији, а пошто је пре свега морао бити схватљив, појавили су се са многих страна писци који су се латили тога да у својим студијама и своме послу пишу јасно, разумљиво и убедљиво за зналце, а и за масу.“⁸⁶⁷

Значај не само јасног приступа метафизичким питањима него и практичног приступа религији којима се религијски кодекс приближавао етичком кодексу и хришћански морал изједначавао са принципима философије наравоучитељне и тако доприносио да се одржи и поврати рационализмом одавно пољуљани ауторитет цркве и проповедништва, а све преко функционализације догме у свакодневном животу, увидео је и Доситеј Обрадовић као и Гете, и у предговору свог превода, истакао ту везу: „Овог дивног мужа [Цоликофера] сва поученија нису ништа друго него морална философија, то јест наравоученије, које не упражњавајући се с никаквим теологическим нити догматическим љубопренијам и возраженијам, сасвим приличествује не само за све који Христово име исповедају и његово име евангелије

⁸⁶⁶ Доситеј Обрадовић, *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*, 82.

⁸⁶⁷ Јохан Волфганг Гете, *Поезија и стварност*, превод са немачког Ерих Кош, Јован Богичевић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2006, 268.

вјерују, него јоште за свакога који само чувствује и познаје чест словесним човеком бити.⁸⁶⁸ Само неколико месеци пре превода ове проповеди, Обрадовић је објавио књигу из области моралне философије *Совјете здраваго разума*, коју је ослонио на уџбеник свог професора, такође неолога.

Отуда је у контексту анализе превода ове Цоликоферове проповеди важно уочити да Доситеј Обрадовић непосредно пре него што у предговору истакне да су поученија која преводи заправо морална философија и да су по свом универзалном етичком карактеру подобна не само за све хришћанске вероисповести, него и за све разумне људе, посеже за једним важним елементом који превод ове проповеди универзалног карактера смешта искључиво у националне оквире – а то је језик. „Читатељ који разуме српски и има человјечески разум и колико-толико чувствително срце, знам да ће ми и за ово мало благодаран бити; и ако ко од јединоплемени[x] моји[x] с временом на свом језику што преводити изволи, овде може спазити да се на наш језик све даје превести.“⁸⁶⁹

У оквиру Обрадовићевог тематски разнородног и у погледу оригиналних и преведених дела разноврсног опуса *Слово поучително* заузима посебну позицију, јер је то, уколико се изузму *Совјети здраваго разума* као својеврсна компилација и дело које стоји на граници између оригиналног дела, превода/посрбе, прво дело које је Обрадовић доследно са оригинала превео на српски језик и то и истакао. Доситеј, дакле, још 1784. године пише о могућности српског језика да подржи све, па чак и оне највише садржаје из домена философије и религије, он увиђа ту чињеницу много пре Атанасија Стојковића, на пример, или Вука Караџића, који ће на српски језик као демонстрацију управо те чињенице, превести *Нови завет*.

До тог тренутка (јесен 1784. године) размишљања о језику заузела су већ веома важно место у оквиру поетике Доситеја Обрадовића. Обрадовић се поред осталих мотива определио да преведе баш ову проповед можда и због тога јер му је она двоструко послужила да аргументује свој став изнет у предговору „да се на наш језик све даје превести“⁸⁷⁰. Са једне стране, преводом једног религијско-философског садржаја заснованог на цитату из *Библије*, који поред тога и садржи поједина места из

⁸⁶⁸ Доситеј Обрадовић, *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*, „Предраги читатељи“, 73.

⁸⁶⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 73.

⁸⁷⁰ Хелмут Кајперт је сасвим другачијег мишљења и он умањује важност ове Обрадовићеве изјаве, наводећи да је заправо задатак за превод био лак и да је и пре превода ове проповеди на српски језик већ било од средњег века наовамо преведено доста проповеди, и да самим тим Доситеј и није имао тако тежак задатак. Хелмут Кајперт, „Колико је добро преводио Доситеј Обрадовић?“ 393.

Библије, Обрадовић је потврдио семантичко-лингвистичку компетенцију свог језика који је у стању да као и други европски језици подржи и најузвишеније садржаје. Тиме је демонстрирао да и српски језик поседује просветитељски потенцијал, те да самим тим и народ који тим језиком говори може постати просвећен. Са друге стране, преводом баш ове проповеди Обрадовић је дао „лекцију“ тј. материјал у прилог једном општем философском, антрополошком и гносеолошком питању које се тиче свих људи односно човека као јединог бића са способношћу говора, без обзира на национални језик којим говори. Моћ говора и моћ мишљења и расуђивања истакао је претходно и Фридрих Велики као два божанска дара захваљујући којима човек побеђује животиње, иначе далеко физички снажније од њега. У складу са универзалним карактером ово питање тематизујући органско јединство мишљења и језика али и чињења, Обрадовић је и овде, као и у *Писму Харалампију*, истакао компоненту религијске толеранције изјавом да се садржај ове проповеди односи не само на оне „који Христово име исповедају и његово евангелије вјерују, него јоште за свакога који само чувствује и познаје чест словесним човеком бити.“⁸⁷¹

3.3. Жива реч – одржана реч

3.3.1. Човекољубни занатлија

Говору као огледалу мишљења неке индивидуе следује *дело* као материјална потврда те претходне две апстрактне радње. У складу са тим и наслов проповеди упућује на највишу врлину – ако неко не греши у говору значи да не греши ни у мишљењу, а самим тим ни у делу, јер ова три елемента стоје у органском јединству. Дело као завршно исходиште дијалектике мишљења и говора је у овом поретку кључно, јер се њиме, као што апостол Јаков каже, а што је највише сметало Лутеру, потврђује вера. Пре него што отпочне трећу главу која говори о односу мишљења и језика/говора апостол Јаков закључује другу главу која тематизује однос вере и дела: „Видите ли дакле да се дјелима правда човек, а не самом вјером? [...] Јер као што је тијело без духа мртво, тако је и вјера без добријех дјела мртва.“⁸⁷² Дела истинске љубави и милосрђа добијају у *Саборној посланици светог апостола Јакова* централно место јер су она та која искупљују и доносе спасење. Јаков само „наизглед прецењује дјела на рачун вјере, [он] има на уму чисто спекулативни пристанак без одражавања у

⁸⁷¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 73.

⁸⁷² *Саборна посланица светог апостола Јакова*, 2, 24; 26.

свагдањем животу, а таква вјера не спасава (2,14), мртва је (2,17-18) такву вјеру имају и демони (2,19) Он међутим говори о живој и дјелотворној вјери (1, 3-4; 2, 22).⁸⁷³

Унутар тог каузалног односа између вере и дела „да вјера помаже дјелима његовијем, и кроз дјела саврши се вјера“⁸⁷⁴ у Цоликоферовој проповеди и Обрадовићевом преводу уградио се дијалектички однос између исправног мишљења и језика/говора које као такво проистиче из искрене вере, а онда води и до богоугодних дела. У Обрадовићевом предговору постоји још и једна конкретна, антропоморфна, раван овог отелотворења, јер он описујући Цоликофера истиче управо мудрост али и добродетелъ тј. врлину проповедника. И даље у истом маниру адресира и читаоце „Читатељ који разуме српски и има чловјечески разум и колико-толико чувствително срце, знам да ће ми за [...] овог колико мудрог толико и добродјетелног учитеља једну беседу [...] благодаран бити.“⁸⁷⁵

У другој глави *Саборне посланице* „Свети апостол Јаков јасно учи да се права вера у Христа нужно пројављује кроз истинско чињење добра [...] да права и спасоносна вера у Христу јесте делатна вера – вера која се пројављује кроз све хришћанске врлине [...] а права вера је немогућа без дела љубави.“⁸⁷⁶ Ту врсту аутентичне љубави према ближњима Георг Јоаким Цоликофер назива човекољубљем (*Menschenliebe*), а са тим термином Обрадовић се сусрео још на предавањима свог професора Еберхарда и када је за *Совјете здраваго разума* читав један есеј о овој теми превео и једноставно га назвао „О љубови“. Поред Еберхардових интерпретација, појам човекољубља Обрадовић је у свом опусу обликовао и на основу ставова Исака Изелина.⁸⁷⁷

Својеврстан чин потврде вере као израза чисте љубави према свом роду Доситеј Обрадовић је у Лајпцигу објавио и четврто у низу дело на народном језику. Из претходно објављених Обрадовићевих дела *Писма Харалампију* и „Предговора“ *Животу и прикљученијима* јасно је да кад он у „Предговору“ *Слову поучителном* каже „читатељ који разуме српски“ мисли заправо на „сав дакле српски род“, како је претходно дефинисао у *Писму Харалампију*. Просветитељство, дакле, а поготово зрело или касно просветитељство у којем је доминирала неологија, славило је просвећени ум

⁸⁷³ Wilfrid J. Harrington, „Jakovljeva poslanica. 5) Vjera i djela“, у: Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet*, 377.

⁸⁷⁴ *Саборна посланица светог апостола Јакова*, 2, 22.

⁸⁷⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 73.

⁸⁷⁶ Епископ Методије Муждека, *Тумачење новозаветних одељака*, књига 2, Посланице, прир. Архим. Јова Радосављевић, Беседа, Нови Сад, 2013, 271; 269-270.

⁸⁷⁷ Dragana Grbić, „Cosmopolitan and Nationalism. The Case of Dositej Obradović“, 205-216.

и добро срце *свих људи* односно универзални принцип хуманости што је било могуће искључиво захваљујући идеји религијске толеранције која је, као и неологија, проистекла из принципа натуралне теологије.

Отуда приликом читања Обрадовићевог превода *Слова поучителног* које поучава како да човек доведе у сагласје свој ум и језик односно мишљење, говорење и у складу са тим делање, мора се подразумевати и идеја религијске толеранције. Јер та идеја хуманитета је имплицитно присутна и у поуци светог апостола Јакова који посланицу не адресира некој одређеној групи, као што је случај са другим новозаветним посланицама, него је упућује *свим хришћанима*, те је отуда она касније и добила назив *саборна* јер се односи на *све* вернике. Као један од основних принципа постизање те слоге међу верницима апостол истиче неопходност „обуздавања“ језика која се постиже уз милост Божију. „Само уз помоћ благодати Божије човек може да укроти свој језик. Позивајући хришћане на то, свети апостол указује на бесмисленост чињенице да ми једним истим језиком благосиљамо Бога и проклињемо људе. Због двосеклог значаја човечије речи, право да учи друге има само онај ко је у себи укротио греховну распуштеност у речима и тако стекао истинску мудрост.“⁸⁷⁸ Апостол Јаков овде тумачи стихове на којима је Цоликофер засновао своју проповед, и који следе после полудитата који Цоликофер тумачи, а гласе: „Тако је и језик мали уд, а хвали се да је велики. Гле, малена ватра како велике ствари запали! И језик је ватра, свијет неправде“, он „прља све тијело и пали ток живота нашега.“⁸⁷⁹

У том смислу је Обрадовић као онај који „је у себи укротио греховну распуштеност у речима и тако стекао истинску мудрост“ дао себи за „право да учи друге“ својим делима, односно да истовремено оштро критикује моншки и црквени живот и постави као императив поред увођења народног језика као језика просвете и императив за религијском толеранцијом, јер је путујући по тим просторима не само увидео предности – да сви једним истим језиком говоре, него је схватио и ману – да се услед разлика у вероисповести они међусобно мрзе, односно да иако су сви верници, заправо још нису у себи изградили и досегли врхунску врлину сваке религије а то је љубав тј. човекољубље (*Menschenliebe*).

Управо то у пракси стечено предзнање а образовањем стечене, на човекољубљу и свим аспектима манифестације, универзалне врлине хришћанства је и мотивисало Доситеја Обрадовића да у есеју „Право речи, па гледај те утеци“ објављеном у оквиру

⁸⁷⁸ Архиепископ Аверкије (Таушев), наведено дело, 472.

⁸⁷⁹ *Саборна посланица светог апостола Јакова*, 3, 5-6.

Совјета здраваго разума, заснује и свој одговор првој критичкој рецепцији својих дела, која му је била поставила управо то питање: „Пита ме, ко сам ја, те узимам неки учитељски тон, и ко ми је дао ову власт. Представља ми да је то моја гордост, толико зановетати и напомињати да ваља мислити.“⁸⁸⁰

Дефиницијом *себе* као писца чије је позвање Божијом промишљу додељивањем словесности дато да критички мисли и остале сународнике плодовима свог просвећеног ума испомаже, као што је задатак оних који се старају за телесно попут пољопривредника који хране народ плодовима свог рада, обућара и кројача који народ обувају и одевају, а трговаца да из далеких крајева доносе потребне предмете, тако је сврха Доситејевог *заната* да потпомаже словесност човекову. „Између толиког множества Србаља хтео је Бог да се и ја родим; словесни човек будући, имам богодану и природну власт другима мисли моје сприопштавати, и што сам добро и паметно од других чуо и научио, другима казивати. У сваком народу и општеству мора бити свакога заната и званија људи [...] право је да и ја с мојим занатом што за њих урадим, да што саставим и напишем што ће потребно и полезно бити за њихову благодарнију част себе, сиреч за срце, словесност и разум. *Ово је мој занат!* – Ево ко ми је дао власт: Бог, који ми заповеда да моју дужност чиним!“⁸⁸¹

Дакле, Доситеј Обрадовић сматра да је њега управо Бог умудрио и помогао му да богоугодно кроз писану реч проповеда јер његова претходна дела, иако се критичка оштрица у њима православној публици може чинити преоштром, јер је не само против ње него и против свих осталих религијских фанатика усмерена, и нису ништа друго него путоказ за „зауздавање језика“. Тако се само на први поглед чини парадоксалним да својим разузданим и оштрим критичким језиком Обрадовић заправо поучава народ богоугодним темама – попут човекољубља и опште толеранције, што је свакако могао пре ове Цоликоферове проповеди научити, слушајући Еберхардова предавања из натуралне теологије и философије наравоучитељне на којој је и засновао своју збирку *Совјети здраваго разума*. Тако се у извесној мери основни ставови из *Совјета здраваго разума* допуњују преко разраде основне хипотезе Цоликоферове проповеди коју Обрадовић одлучује да преведе – дијалектика мишљења и говора.

Мишљење и расуђивање као философске категорије које су у основи и логичких закона анализирао је у оквиру опуса Доситеја Обрадовића Андрија Стојковић, и као аргумент за свој закључак о дијалектици мишљења и језика односно повезаности

⁸⁸⁰ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 27.

⁸⁸¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 31-32. Истакла Д. Г.

мисли и делатности са говором код Доситеја Обрадовића навео је илустративни пример из превода (наслова). У контексту анализе субјективних детерминанти моралности у Обрадовићевом опусу Андрија Стојковић у вези са когнитивним психичким функцијама моралности поред разума као универзалног критеријума истине, наводи логичке законе као опште критеријуме истине, а као начине њиховог реализовања истиче неколико принципа које илуструје цитатима из Обрадовићевог превода Цоликоферове проповеди. 1. „Примарност мишљења над језиком“ која се „остварује тиме што човек, најпре у себи мисли шта ће говорити’ а то значи да тежи , своје мисли у јасност, поредак и у сојуз, пре него их другима саопшти поставити’“⁸⁸², 2. „правилна употреба језика односно одређеност мишљења [...] која се достиже тиме што човек, прилежно чува од свих дворазумителних, многозначителних и неопређених речи’, а с друге стране, избира и употребљава најлакше, најпознаније и за сваку вешт најпристојније речи и изговоре.“⁸⁸³ Стојковић овде закључује да Доситеј према Цоликоферу „имплицитно дефинише логички закон идентичности појмова, ставова и других мисаоних форми нарочито у погледу њиховог смисла у току одређеног процеса мишљења“, а да се човек мора трудити „да на тачност процеса његовог мишљења не утичу његова осећања и страсти, као ни спољне околности и предмети.“⁸⁸⁴ Као последњи принцип у прилог сагласју наводи 3. „говорити само оно што се мисли“, при чему се овај трећи принцип односи на „моралну страну истине – човек не сме да, говори шта друго него шта мисли.“⁸⁸⁵

Иако је у анализи логичко-философских аспеката у вези са овим Обрадовићевим преводом и закључцима сасвим у праву, Андрија Стојковић на другом месту уопштавајући своје анализе пренагљује када као доминантан извор према којем је Обрадовић обликовао своје логичке погледе наводи Цоликофера. „Основе своје логике Доситеј преузима од Цоликофера, чији су извори: Лајбниц, Волф, Баумајстер и други рационалисти; затим поједине ставове посредно преузима од Еберхарда, Фридриха Великог, Менделсона, Лесинга, Хердера Либескинда, Канта.“⁸⁸⁶ Овај цитат показује да Стојковић, именујући Цоликофера као „канал“ преко којег се и другим философским идејама отворио пут ка Обрадовићевом делу, занемарује друге много оправданије потенцијалне „посреднике“, међу којима је свакако био и Јохан Август Еберхард, а

⁸⁸² Андрија Б. Стојковић, *Философски погледи Доситеја Обрадовића*, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 1980, 166. Цитати унутар цитата су Цоликоферови.

⁸⁸³ Андрија Б. Стојковић, наведено дело, 177.

⁸⁸⁴ Андрија Б. Стојковић, наведено дело, 167.

⁸⁸⁵ Андрија Б. Стојковић, наведено дело, 167.

⁸⁸⁶ Андрија Б. Стојковић, наведено дело, 174.

који је за разлику од Цоликофера био и у личним контактима са некима од тих личности које Стојковић наводи – на пример, са Фридрихом Великим, Менделсоном, па индиректно преко полемика и са Кантом и Лесингом. Отуда када Стојковић претпоставља утицај Цоликофера утицају Еберхарда, односно види Цоликофера као Доситејевог посредника и за саме Еберхардове идеје, грешни. Тачно је да је Обрадовић провео више времена у Лајпцигу него у Халеу и да је отуда могао више слушати Цоликофера него свог професора Еберхарда, али је у поглављу „Фактографија Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу“ детаљно аргументована хипотеза да се са Еберхардовим принципима логике и моралне философије Обрадовић могао наставити бавити и у Лајпцигу, те происходи закључак да је заправо за време свог двогодишњег боравка у Германији он *стално* био у контакту са Еберхардом.

4. *Право реци, на гледај те одржи дату реч*

Обећање дато на крају *Писма Харалампију* „на другом месту нећу изоставити прилику за описати на шире овога славнога мужа“, мислећи на Леона Ђиуку, Доситеј Обрадовић је испунио у посвети свог превода Цоликоферове проповеди *Слова поучителног*. Обрадовићева посвета Леону Ђиуки, чијом је добром вољом између осталог и дошао у Германију, јер је у тренутку када преводи проповед Георга Јоакима Цоликофера Доситеј учитељ и ментор Ђиукиним штићеницима, прави је мали портрет-медаљон у којем се огледа лик просвећеног црквеног великодостојника на којег треба да се угледају припадници свих православних цркава – не само румнске него и српске. Поред предговора преводу насловљеног „Предраги читатељи“ та посвета Леону Ђиуки је још једини оригинални Обрадовићев текст у овом делу, чија је улога у културном превођењу, како је претходно објашњено, у експлицитном залагању за примену и демонстрацију идеје о способности српског језика да подржи све садржаје. У том смислу тај портрет епископа Леона Ђиуке, који је Обрадовић „насликао“ и који у извесном смислу допуњава и портрет беседника чију проповед преводи – Георга Јоакима Цоликофера, јесте значајнији јер се надовезује на основну програмску идеју из „Предговора“ преводу, али и из претходно објављених дела *Писма Харалампију*, *Живота и прикљученија* и *Совјета*.

„Преосвећени и пречасни оче владико, највећи мој благодјетељу! За све време свога живота нисам упознао човека који је ватреније желео од ТВОЈЕ ПРЕОСВЕЋЕНОСТИ да просветли људски ум и душу! И зато се немој чудити што се усуђујем да посветим предрагом и пречесном имену ТВОЈЕ

ПРЕОСВЕЋЕНОСТИ ово слово премудрог ЦОЛИКОФЕРА. Не могавши на други начин да испољим неизрециву благодарност коју осећам за толике доброту и добродјетелности, које ми је ПРЕОСВЕЋЕНОСТ ТВОЈА указивала, изгледа ми да олакшавам срцу свом и души својој исповедајући пред целим светом највећи дуг свој и захвалност коју осећам према много љубљеном пријатељу а према најбољем и најчаснијем Оцу. Прими дакле молим те! Овај мали знак вечне благодарности; и буди потпуно уверен да ће те дух мој, докле га буде, помињати и љубити. ТВОЈЕ ПРЕОСВЕЋЕНОСТИ најсмелији и духовно одани син и Слуга Доситеј Обрадовић⁸⁸⁷

Фигура Леона Ђиуке, коју је Обрадовић у свом опусу формирао кроз неколика помињања његовог имена и горечитирану посвету, поред експлицитно поменутог улоге послодавца и добротвора / мецене коју је у аутобиографији описао и у посвети Цоликоферовог *Слова поучителног* глорификовао, слала је пажљивим читаоцима *Живота и прикљученија* још једну имплицитну, али врло јасну, поруку која се може протумачити у контексту Обрадовићеве оштре критике цркве у претходно објављеним делима *Писму Харалампију, Животу и прикљученијима* и *Совјетима здраваго разума*.

У првом делу аутобиографије Обрадовић пише критику манастирског живота и цркве засновану на личном искуству које је стекао као мирјанин у контакту са црквеним великодостојницима (симпосион). У другом делу аутобиографије који читаоца упознаје са догађајима који су не само претходили него и следовали Обрадовићевом доласку у Хале и у Лајпциг, он цело једно писмо/поглавље посвећује опису негативног искуства које је имао са тада највишим црквеним великодостојником српског народа – митрополитом Викентијем Јовановићем Видаком.

Чињеница да су се ти догађаји одиграли пре 1782. године када је Обрадовић дошао у Хале и Лајпциг, а да их је он описао са дистанце од око десетак година тек у другом делу аутобиографије објављеном 1788/89, као и да је у међувремену објавио три своја дела – *Писмо Харалампију, Живот и прикљученија* и *Совјете здраваго разума*, пружа могућност за једно ново читање и посвете *Слова поучителног*. У том „нараторолошком вакуму“ који настаје између од 1776. до 1779. када се стварни догађај одиграо, па све до 1788/89 када је у другом делу аутобиографије тај догађај описан, отвара се простор да се посвета Леону Ђиуки написана 1784. тумачи као имплицитна ретроспективна критика једног догађаја из 1779. године. Наиме, Доситеј Обрадовић је пишући први део аутобиографије и то по свему судећи баш док је био у служби код Видака, прећутао све оно што му је неколико година касније, када је овај већ био почивши, у другом делу аутобиографије замерио, а што у првом делу аутобиографије

⁸⁸⁷ Доситеј Обрадовић, *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*, [Посвета], превод Лепосава Павловић, 184-185.

није ни поменуо. Међутим, пре него што је ту критику Видака 1788. године написао, Обрадовић је кроз посвету Леону Ћиуки 1784. године ту исту критику имплицитно наговестио.

Викентија Јовановића Видака Обрадовић је портретисао у аутобиографији развијајући архиепископов лик кроз свој однос са њим као у том тренутку највишим ауторитетом српске православне цркве, јер је Видак био митрополит Карловачке митрополије од 1774. године, па самим тим и Доситеју тада био највиши претпостављени ауторитет.⁸⁸⁸ Кроз низ поменутих ситуација у којима се Видак показује или као највиши ауторитет српске православне цркве који је имао одређене ингеренције да врши извесне промене које је нпр. захтевао Бечки двор и које је некада користио а некада није; или као непоуздан „послодавац“, Обрадовић је представио архиепископа углавном као негативан лик.

Насупрот Видаку који је Обрадовића ангажовао да подучава и прати његове синовце на студијама у Модри и Братислави и дао му обећање да ће га са њима послати и у Германију, а које није испунио, стоји тај Леон Ћиука „епископ романски у Молдавији, којега усердије к науци и љубов к отечеству није могуће довољно описати“⁸⁸⁹. Он је представљао за Доситеја, за разлику од Видака, узор и пример да та критика цркве коју он исписује заправо има своју сврху, односно да и у њој има позитивних примера на које се треба угледати али и оних које треба критиковати. Такође, његова веза са епископом Леоном Ћиуком, који се кроз поједина места Обрадовићевог лајпцишког опуса формира као позитиван лик насупрот лику митрополита Викентија Јовановића Видака којег је критиковао, представља упутство и поруку читаоцима на које се примере треба угледати, јер су и Ћиука и Видак, као и Цоликофер, морали целој пастви служити као узор. У погледу узоритости, са психолошког аспекта није безначајан детаљ са почетка аутобиографије где Обрадовић

⁸⁸⁸ Иако је побегао из манастира за време митрополитства Павла Ненадовића, и оштро критиковао цркву, никада се цркве заправо није одрекао о чему сведоче неки детаљи. Чињеница да је фелд-маршал Јефта Љубибратић 1777. године од митрополита Видака молио да му за новоотворено место капелана у Кремони, које је одобрила Марија Терезија преко Илирске дворске депутације, пошаље или Доситеја Обрадовића тада у митрополитовој служби у Модри или Генадија Димовића из манастира Раковца, као и чињеница да је сам Доситеј Обрадовић вршећи дужност приватног учитеља Видакових питомаца у неколико наврата пишући митрополиту тражио да му одобри трошак за нову калуђерску ризу, а да је Доситеја Трифун Видак, отац његових ученика а рођени брат митрополита, ословљавао са отац Доситеј сведоче о томе да је Доситеј Обрадовић и тада још био црквено лице. Више у: Чедомир Денић, „Доситеј Обрадовић и породица Видак“, у: *Ковчежић – прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, књ. 11, 1973, 123-124; 126-127; 134.

⁸⁸⁹ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 20.

као свој први узор именује свога оца, којег су сународници романског епископа Ђиуке од милоште исто тако називали.

„Отац мој звао се Ђурађ Обрадовић, родом Србин, по занату ћурчија и трговац. [...] Толико сам мален остао по оцу сирота, да једва га памтим, но растећи, кога сам год чуо о њему говорити, није га нико без уздисања спомињао, колико Србљи, толико и Власи, добрим братом *Ђуком* називљући га, жалећи што је млад умро, и желећи да његова деца њему подобна буду. [...] И то добро памтим, да моје младо детињско срце крепко би желило да и сам њему подобан будем и тако љубов и миловање других људи да заслужим.“⁸⁹⁰

5. Прегалаштво Леона Ђиуке као инспирација Обрадовићу за његову до смрти неиспуњену жељу

Леон Ђиука се у опусу Доситеја Обрадовића показује као „над свима обаче вечне славе и похвале достојни љубоучњејши и преизрјадњејши господин Леон Ђиука, епископ романски у Молдавији, којег усрдије к науци и љубов к отечеству није могуће довољно описати [...] да је он, епископом будући, француски језик изучио, преизрјадну библиотеку с многим трошком саставио, различне књиге на свој језик превести дао и сад намерава Оксенстерна ‚Театр политически‘ и ‚Телемаха‘ с својим иждивенијем на штампу издати и свом отечеству поклонити.“⁸⁹¹ Са њим се Доситеј упознао у Молдавији и он му је „потом велики пријатељ био“ и са којим је „како бих лекције испредавао, све прочеје време с њим проводио“ и са којим је те године „блажено пролеће и лето провео“ да му то „описати није възможно“⁸⁹² било. По узору на Ђиукино просветитељско прегалаштво, препоручивао је Обрадовић од свог првог објављеног дела да се на српски језик преведе роман о просвећеном владару и начину организације просвећене државе – Фенелоновог Телемаха, и та ће његова жеља до смрти остати неостварена.⁸⁹³

Леон Ђиука као епископ у Роману од 1769, а затим и као митрополит од 1786. године представљао је једну од важних фигура молдавских интелектуалних кругова и био је веома посвећен реформама и новим културним вредностима⁸⁹⁴. Пошто је био црквено лице, није смео директно износити реформистичке идеје „али је настојао

⁸⁹⁰ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 30.

⁸⁹¹ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 20.

⁸⁹² Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 132.

⁸⁹³ Више у: Dragana Grbić, „Telemachus – Dositej Obradovic’s Last Wish. The Serbian Reception of Fénelon.” 237-262.

⁸⁹⁴ Alexandru Ciurea, „Figuri de ierahii moldovani: Leon Gheuca“, у: *Dictionarul Teologicol Romani*, Chişinău, 1942, 48.

утицати на друге, тако што је био покровитељ преводима и правио мале антологије текстова аутора са чијим идејама се слагао.⁸⁹⁵ Установљено је да је нека дела посветитељске оријентације највероватније сам превео међу којима су и „Despre științele stihilor (1780; On the nature of things) [...] антологију угледног француског проповедника *Pensées sur different sujets*, Jean baptiste Massillon (1663-1742); одломке Фенелоновог дела *Traite de l'existence et des attributs de Dieu*, Цицронове изреке и Сенекин говор.⁸⁹⁶

Том изразито пријатном искуству и дружењу са Леоном Ђиуком испуњеном полезним разговорима о актуелној просветитељској литератури претходило је три непријатне године које је Обрадовић провео у служби српског митрополита Викентија Јовановића Видака за које је прокоментарисао: „Чудна је вешт кад слаби има с јаким погодбу, зашто један чиништо хоће, а други принужден је трпети. Ове три године биле су ми најнепријатније у животу.“⁸⁹⁷

Насупрот Леону Ђиуки, који се као епископ а потом и митрополит старао да формирањем библиотеке, превођењем и финансирањем школовања својих питомаца у иностранству допринесе просвећивању свога народа и који је знао да препозна и цени просвећене и образоване људе попут Доситеја Обрадовића, што показује чињеница да је са њим у друштву радо проводио своје слободно време, да га је унајмио као приватног учитеља за своје штићенике на школовању у иностранству, и да је знао да цени његов труд, наградивши га из захвалности кесом дуката, и тиме подржи њена даља усавршавања на путу просвећивања, стоји Викентије Јовановић Видак такође прво епископ а потом и митрополит, који је изневерио очекивања Доситеја Обрадовића.

Митрополит Викентије Јовановић Видак је Доситеја Обрадовића „не само с милостивим но паче с љубезним“ начином опхођења успео да најпре „присвоји к себи“ и предложио му је „да пође у Модру к његовим двома синовцем, Томи и Павлу, предавати им француски и италијански за годину“ и још му је обећао да ће њега, као њиховог учитеља, „с њима заједно о својем трошку у Германију у којинибуд универзитет послати, а потом и пут један у Францију, Инглитеру и Италију учинити“⁸⁹⁸. Тако је претходно учинио и са Стефаном Вујановским чије је школовање и гранд тур путовање након свршеног школовања финансирао. Поводом те Видакове

⁸⁹⁵ Keith Hitchens, *The Romanians 1774-1866*, Clarendon Press Oxford, New York, 1996, 118.

⁸⁹⁶ Keith Hitchens, наведено дело, 118.

⁸⁹⁷ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 160-161.

⁸⁹⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 153.

подршке Вујановском, Доситеј се један једнини пут похвално изразио о тада већ почившем митрополиту у предговору *Етици*: „Преизрјадни муж Вујановски много је добра с разговори својими у нацији нашеј посејао; чест и хвала митрополита Видака имену, који га је у наукама помагао!“⁸⁹⁹

Међутим, док је бавећи се у служби Леона Ћиуке Обрадовић био богато нарађен, од Видака је више пута морао молити и понижавати се за оно што му је обећано. Тако се једним *приватним* писмом које му је упутио 13. марта 1778. године Доситеј употпунио митрополитов *јавни* лик који је осликао у *Животу и прикљученијима*. „На високомилостивејшеје их Ексц[еленцији] отеческоје о мње промишљеније ослоњајући се, усуђујем се смиренејше јавити да сам тако без [х]аљина остао да на сам Ускрс нећу имати, бојим се, с чим у цркву поћи. Зато, како у Модри, тако и у Карловци, из високија милости мени благоутробнејше објештаноје одјејније сад пред Воскресеније молим раболепно их Ексц[еленцији] с једним токмо: у овом делу всемогуштим буди, да бла[го]воле начинити допустити.“⁹⁰⁰ Видаково одуговлачење у испуњењу датог обећања за Обрадовићеву плату и одело, показало се само као увертира за много веће разочарање које му је касније приредио.

Познато је да митрополит у Обрадовићевом случају *дату реч није одржао* и обећање, упркос Обрадовићевом успешном службовању и подучавању Томе и Павла у Модри и Пожуну, ипак није испунио и то се, као што је претходно наведено, окончало Обрадовићевим огорченим напуштањем службе код митрополита. У том смислу се дата а погажена реч српског митрополита Викентија Јовановића Видака, са једне стране, и дата и одржана реч румунског епископа Леона Ћиуке показују као снажан пример поуке о неопходности *усаглашености мишљења, говорења и чињења*, што је главна тема Цоликоферове беседе *Слово поучително*. Сходно главној теми ове проповеди неодржана реч се показује као велики преступ односно као показатељ карактера тј. степена (не)просвећености индивидуе. Отуда се може закључити да је Доситеј Обрадовић Леона Ћиуку портретисао као пример за узор на који припадници клера треба да се угледају, док се критика Викентија Видака у свим аспектима развоја његовог лика показује као „синеглоха“ за Обрадовићеву критику целог српског клера.

⁸⁹⁹ Доситеј Обрадовић, *Етика*, прир. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 90. Сви цитати се наводе према овом издању, осим уколико друго издање није посебно назначено.

⁹⁰⁰ [Вићентију Јовановићу Видаку], Доситеј Обрадовић, *Песме, писма, документи*, 31.

5.1. Храброст за промене

Ако је познато да је у тренутку када описује све те догађаје у другом делу аутобиографије Обрадовић ипак успео, додуше на други начин, да реализује планове које му је Видак обећао а није испунио, поставља се питање да ли је могуће да је само та неодржана Видакова реч оно што је Обрадовића и неколико година касније и даље пекло? Или је ипак још нешто друго у вези са митрополитом сметало Доситеју?

Те 1779. године Обрадовић се поново нашао у (не)прилици да огорчен окрене леђа највишем ауторитету српске православне цркве и крене другим путем, као што је то учинио и скоро двадесет година пре тога када је 1760. године побегао из манастира Хопово. Погажена реч није била једини разлог зашто је то Доситеј учинио. Неиспуњено обећање је била кап која је прелила чашу и у складу са хипотезом о просвећености индивидуе која се огледа у сагласју мишљења, делања и језика, овај гест митрополита Видака огледа у себи још неколике елементе који су можда чак и више сметали Доситеју у контексту његових реформаторских погледа на свет, и у погледу којих се слагао са Ђиуком и хвалио га, а разилазио и није могао да разговара са Видаком. Комуникација две индивидуе чак и када се не слажу и у мишљењима разилазе оледало је степена просвећености сваке од њих, а за разлику од Леона Ђиуке са којим је сваки слободан сат проводио у пријатном разговору, комуникација са истојезичним митрополитом Видаком је била проблематична.

Видак је „решење“ за неиспуњено обећање и погажену реч видео у игнорисању и прекиду комуникације: „Пишем митрополиту о том ... Ни одговора! Чудна је вешт кад слаби има с јаким погодбу, зашто један чини што хоће, а други принуђен је трпити.“⁹⁰¹ Међутим, чак и када су имали прилику да воде конструктивне разговоре, Видак се претварао да „није чуо“ Обрадовића. „Ја сам о овом послу [о питању склапања четвртог брака] покојном митрополиту Викентију говорио. Ево што ми је одговорио: „Ја знам да је то тако; али нека они отвјет богу дају који су то тако узаконили; ми сад морамо слепо држати.“⁹⁰² Управо то *остајање при старом, страх од промена и пасиван став* митрополита Видака на супрот делатном и просвећеном лику епископа Леона Ђуке, који учи језике, просвећује се, преводи, гради библиотеку и финансира школовање будућих црквених лица у иностранству, јесте оно што је

⁹⁰¹ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 160-161.

⁹⁰² Доситеј Обрадовић, наведено дело, 159.

сметало Доситеју и што је њиховим имплицитним контрастирањем које се препознаје само у пажљивом читању комплетног лајпцишког опуса желео да истакне.

Игнорисање и нечињење митрополита Видака који не жели да се буну и пристаје да иде у складу са већ утврђеним обичајима јесте оно што је Доситеју Обрадовићу као просвећеној индивидуи увек спремној на делање које води кретању тј. прогресу највише сметало. И у вези са овим пасивним ставом и одсуством сваке жеље за променом, Доситеј у свом стилу даље осуђује та назадна схватања митрополита који је на челу српске православне цркве и који не жели да прихвати промене садржане Регуламентом царице Марије терезије из 1777. у којем је између осталог било поменуто и ово питање склапања четвртог брака. Доситеј то у свом просветитељском маниру коментарише:

„А која ће полза бити онима што страдају од тога што ћеду други отвјет богу давати? И зашто? За који узрок и нужду слепо држати једну ствар кад се већ позна да је без разлога и слепа? Знај да ће ми који намргођени меланхоликус и тврдоуст рећи: то се код нас нашло, пак тако народ хоће да стоји. Нек зна се и ово: да тешко оном општеству гди се никакво исправљење не уведе догод не соизволе и усхоћеду и касапи, и бакалари, и лончари и прочаја. Зашто свако општество има своје поглаваре и управитеље развје да их слуша и да им се повинује? Ко не зна, право је да се да упутити и научити од онога који зна; а гди ово не бива, ту морају ствари ићи наопако.“⁹⁰³

Наиме, у другом делу аутобиографије, у том разговору са митрополитом Викентијем Јовановићем Видаком Доситеј Обрадовић је нашао за сходно да обнови једно „теоријско“ питање из првог дела аутобиографије на којем је у великој мери и засновао критику цркве, а то је питање склапања више црквених бракова. У тренутку када је објављен први део аутобиографије, рађала се у немачкој периодици чувена полемика која је дефинисала програмске оквири просветитељства и у оквиру које се поставило питање слободе критичког мишљења и непоковања ауторитетима. Та полемика је проистекла, како је познато, управо из једног постављеног питања о односу грађанског и црквеног брака. Да ли је онда случајно да је Обрадовић, пишући други део аутобиографије пет година касније „ревидирао“ управо то питање које стоји у основи и светске полемике о просветитељству, само што је код њега оно било самерено националним оквирима? Наиме, он је то питање у аутобиографији тако контекстуализовао у оквири историјских, политичких и религијских прилика које су биле важне за српски православни народ насељен у Хабзбуршкој монархији, али је унутар тог питања елаборирао кључно питање из чувене полемике просветитељства о

⁹⁰³ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 159-160.

слепом покоравану ауторитетима, а што митрополит Видак, као представник цркве, у дијалогу са Обрадовићем дословно и понавља: „морамо се слепо држати!“

Чувену полемику вођену у *Берлинском месечнику* изнедрио је дух времена, а чињеница да је та тема била присутна и код других интелектуалаца, потврђена је управо и у проповеди *Слика савршеног човека који ни у једној речи не греш*, а коју је Цоликофер одржао а Доситеј превео неколико месеци пре објављивања чувених есеја Менделсона и Канта. „Хоће ли он [разуман човек који говори у складу са својим мишљењем и осећањем] себе нерасудно и слепо по владећим гласом и по старинским завичајем, само зашто су старински, управљати? Већем чопору само зато што је већи нерасудно и неразмишљено слѣдовати и подражавати? Илити сваким и свакојаким мудрованијам и присужденијам неиспитно подлећи и поклонити се?“⁹⁰⁴ У овом Цоликоферовом резонувану које је превео Обрадовић огледају се просветитељски ставови које ће светски познатим, али тек неколико месеци касније формулисаним, учинити Менделсон и Кант. Чињенице у вези са идејама из ове полемике које су годину дана пре тога биле представљене – у *Обележјима просвећености једне нације* а затим и у *Писму Харалампију*, сада заједно са чињеницама из ове Цоликоферове проповеди и Обрадовићевог Предговора преводу *Слова поучителног* такође хронолошки претходе објављивању текстова Менделсона и Канта. Све ово само још снажније показује изворе и дух времена који је Обрадовић јако добро осећао и сасвим му припадао.

Дакле, овај став који Доситеј преведећи Цоликоферову проповед половином 1784. године превео на српски, *готово као парафраза* нашао је своје место у горечитираном Доситејевом одговору митрополиту Видаку четири године касније. Обрадовић је преузео на себе задатак који је Цоликофер у тој проповеди саветовао, а то је да „изобличимо оно сујеумије о свакој ствари како је да је говорити, и сврх свачеса оштро одсуђавати.“⁹⁰⁵ И управо се ова последња Цоликоферова полуреченица из Обрадовићевог превода у једном тренутку „преселила“ у његово оригинално дело и добила свој ехо и у Обрадовићевом императиву у Предисловију Басна: „сврх свачеса паметно и здраво да мисле и суде.“⁹⁰⁶

Међутим, иако из његове перспективе Видак није био довољно одлучан у реформама, за народ и друге црквене великодостојнике је он био и сувише напредан

⁹⁰⁴ Доситеј Обрадовић, *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*, 80.

⁹⁰⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 85.

⁹⁰⁶ Доситеј Обрадовић, *Басне*, 10.

чак толико да се сматрало да иде на руку бечком двору да поунијати Србе и да пристаје на све њихове захтеве у погледу реформе цркве. Као последица тога народ је почео да протестује и организује побуне у којима је чак неколико Срба и страдало, јер су хусари морали да интервенишу како би их смирили. Само једном једином реченицом у истом поглављу другог дела аутобиографије, где износи своје незадовољство Видаковим ставом, Доситеј коментарише и ту народну „рецепцију“ Видаковог прогресивног одношења према променама: „Из Чакова вратим се у Карловце за чекати пришествије митрополитово из Беча, гди је позват био ради вершачке смутње, у надежди како дође да ће нас оправити у Германију. Дође архиепископ и ја пођем с братом његовим, господином инспектором Трифуном, у Даљ к њему. Али се наш пут опет отложи за смуштеније које се у Германији тада Баварије ради догоди. И тако проведем другу годину у Карловци.“⁹⁰⁷

Кључно је напоменути да је Доситеј Обрдовић у служби митрополита Викентија Јовановића Видака у тренутку када он спроводи највеће реформе задате Регуламентом царице Марије Терезије из 1777. године чије је спровођење надгледала Илirsка дворска депутација а које је требало да допринесе смањивању броја српских светаца у календару, промене у начину сахрањивања, умањивању односа са Руским царством и сл. И због реформи које је Видак и по његовом налогу и други епископи у Карловачкој митрополији почео да спроводи, српски народ је почео да се буни и организује протесте у Новом Саду и у Вршцу и у њима је страдало 6 побуњеника а рањено 25! А епископа Поповића, истог оног кога је описао у сцени симпозиона код Маленице, једва су спасли хусари⁹⁰⁸ Обрдовић не само да је у том тренутку код митрополита у служби него је и са његовим питомцима на распусту у Сремским Карловцима где из непосредне близине гледа ту побуну народа, разговара са митрополитом о променама и *схвата зашто не може ништа да се мења*. Можда се управо због тих суштинских увида до којих је дошао у току те две-три године у митрополитовој служби и одлучио *да он сам*, који је такође *црквено лице* и у том тренутку још у мантији, коју годину касније, када је заиста уз помоћ једног делатног и предузимљивог епископа који се и

⁹⁰⁷ Доситеј Обрдовић, *Живот и прикљученија*, 160. Према подацима које Ч. Денић и С. Шумарски наводе могуће је претпоставити да је Доситеј Обрдовић био из прве руке упознат са политичким и ратним приликама између Баварске и Пруске, јер је о томе могао чути ако не директно од оберлајтанта Павла Исаковића који је предводио своју јединицу у рату за баварско наслеђе, а онда бар од Трифуна Видака, чија је ћерка била удата за Исаковића, или њене браће а Доситејевих ученика Томе и Павла, коју су они посећивали приликом својих распуста на студијама у Модри и Пожуну. Више у: Чедомир Денић, „Доситеј Обрдовић и породица Видак“, 126-127.

⁹⁰⁸ Мита Костић, наведено дело, 61.

сам није плашио да отпочиње реформе, Леона Ћиуке, одважио у Германији да *предузме нешто*.

На основу ових историјских чињеница које нису експлицитно предочене у *Животу и прикљученијима*, иако је Обрадовић са њима морао бити упознат, додатно осветљавају разлог због којег је он баш епископу Поповићу доделио централно место у једном поглављу првог дела аутобиографије и обликовао га не само као лик узорног беседника него и присталице реформи (можда много више него што је то Видак био). Управо ту одважност епископа Поповића да мења уврежена правила и да се супротстави мишљењу већине, чак и по цену да страда од народа и да полиција мора да га спасава од народа, коју митрополит Видак као што у аутобиографији наводи није имао, истакао је Обрадовић још једном и наредне године у есеју „Право реци, па гледај те утеци“ објављеном у *Совјетима здраваго разума*: „Блажне памети господин Георгије Попович, епископ тамишварски, имао је посла док је ове игре [мисли се на народне обичаје и сујеверне радње] истребио, а шта су говорили о њему? „Наш је владика гори од Турчина: не да нам коледа играти ни вампире ископавати!“⁹⁰⁹ Дакле, овај есеј се поново нашао у имплицитном дијалогу са *Словом поучителним*, као и претходно у вези са полемиком са оцем Серафимом.

У то време када су Видак и Поповић један са мање а други са више одважности спроводили реформе, у њиховој близини се налазио Доситеј Обрадовић, тада приватни учитељ Видакових питомаца, који је, доводећи студенте из Модре и Пожуна на распусте, све то могао из непосредне близине посматрати. Отуда приликом анализе карактеризације ова два лика у Доситејевој аутобиографији треба имати на уму и „чињеницу“? да је он управо у том периоду и почео да пише своју аутобиографију.

Да ли је онда оправдано претпоставити да када шест година касније при преласку из Халеа у Лајпциг Доситеј Обрадовић буде узвикнуо „Но мора се кадгод ко једнапут наћи. ‘Ајде, у име божије, нек се почне!“⁹¹⁰ јер је, како сам каже „чисто пред очима имао какву су буру и метавицу на себе сви они привлачили који су се усудили најпре и најпре подобна представљенија народу чинити“, он заправо имплицитно мислио управо на те реакције и народа али и клера на реформе које су спроводили Видак и Поповић? Није ли можда имао на уму управо ту побуну народа као реакцију на Видакове реформе коју је имао прилике да посматра док је код њега био у служби? Да ли је он поред тога што је хтео да оствари „јоште у Далмацији зачетога желанија и

⁹⁰⁹ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 28.

⁹¹⁰ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 133-134.

намеренија да је крајње потребе и нужде дело на општем народњем језику што написати и издати“ такође свестан и да ће то његово дело, на народном језику, дакле, разумљиво *свима*, бити до тада и најотворенија и најрадикалнија критика цркве написана на српском језику?

Овде опет треба имати на уму бахтиновски образложен моменат „наратолошког вакума“ између аутобиографског приповедача и аутобиографског лика, јер горенаведени цитат се односи на тренутак Доситејевог преласка из Халеа у Лајпциг који се одиграо у пролеће 1783. године, дакле, свега четири или пет година након раскида са Видаком и сведочења тој побуни народа. Али је тај опис тј. то писмо написано заправо тек 1788. године и објављено је у другом делу аутобиографије! Међутим, он нам је из ове перспективе значајан, јер „ретроспективно“ из позиције аутобиографског приповедача који је сада већ свестан рецепције својих претходно објављених дела, а у првом реду првог дела аутобиографије, осветљава управо тај тренутак који га је нагонио да се одлучи да своја критичка размишљања и објави.

Зато је тај период Доситејевог службовања код Видака кључан, јер он не само што непосредно претходи студирању у Халеу и Лајпцигу, него пружа Доситеју могућност да се из непосредне близине упозна са приликама у врху српске православне цркве – да види које су границе до којих један митрополит склон реформама, свакако више него сам народ, сме ићи односно где је граница коју непросвећена свест поставља. Можда је баш због тих увида стечених у том периоду и почео да пише своју аутобиографију. Истовремено, у том контексту се тада у оквиру целог Доситејевог лајпцишког опуса врло лепо контрастира фигура Видака са фиуром Ђиуке, и српском народу претпоставља сада уместо српског митрополита румунског епископа за узор! На исти начин као што је претходно у *Писму Харалампију* српском народу за узор постављен руски народ односно руски реформатор Петар Велики. И у једном и у другом случају Обрадовић врло води рачуна да су *оба узорна лика* исте вероисповести као и он сам – *православни* су.

То је веома важан моменат јер је и Доситеј у тренутку док то пише и даље црквено лице, што потврђује не само цитат из есеја „Право реци, те гледај па утеци“ у којем он каже да то што је критичан, не значи да се вере одрекао и да то никада и неће учинити, што потврђује и приватна преписка Видаковог рођеног брата Трифуна, оца Доситејевих ученика, који у писмима свом брату митрополиту Доситеја ословљава са титулом „отац“, док се Доситеј сам на једном писму из тог периода потписао „поп Доситеј“, а такође је и од митрополита лично, док је био у његовој служби, тражио да

му пошаље новац за нову „ризу“, што је доказ да је он заиста све до чувеног тренутка преоблачења у Халеу мантију заиста и носио.

Кроз генезу лајпцишког опуса је показано какву су функцију у том процесу имали аутобиографски елементи којима је мотивисан одлазак Обрадовића у Хале и Лајпциг и који су показали кроз генерисање, са једне стране, аутобиографског текста, а са друге, текстова програмског карактера уз преведена дела попут посвете *Слова поучителног* и предговора „Предраги читатељу“.

У питању о четвртом браку се имплицитно мотивисала и Обрадовићева одлука да сам почне писати и објављивати тј. понашати се као и црквена и делатна индивидуа, кад већ не могу, неће или не смеју црквени великодостојници. У том смислу се Обрадовићев боравак у Халу и Лајпцигу показује као најпродуктивнији и најдалекосежнији боравак „питомаца“ српске православне цркве у односу на све његове претходнике који су били послати да се образују у ова два града. За разлику од њих, који су се враћали веома образовани али због противљења било клера било народа нису предузимали неке радикалније потезе, Обрадовић је одабрао други пут. Одлучио је остане у Халеу и Лајпцигу, где је објавио централни део свог опуса на ползу свог рода али ипак просторно удаљен од њега. Тек када је био сигуран да су његове радикалне идеје у толикој мери кроз рецепцију његових дела заживеле не само код српског народа, него у читавом региону – укључујући и Грке и Румуне, тачније када је схватио да је оно што је он издалека проповедао постало општеприхваћено тј. *common sense*, одлучио је да се врати. Тим чином свог повратка он је заправо *делом* запечатио *речи* својих просвећених мисли и свог просветитељског програма.

IX ЕСТЕТИКА (и) БАСНЕ

1. Уџбеник из естетике Јохана Августа Еберхарда – *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*

Током Обрадовићевих студија на Универзитету у Халеу Јохан Август Еберхард је завршавао уџбеник из естетике и објавио га у Берлину 1783. године под називом *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften zum Gebrauche seiner Vorlesungen herausgegeben* (Теорија лепих уметности и наука приређена за потребе његових предавања). Може се претпоставити да чак иако је уџбеник изашао из штампе након што је Обрадовић прешао на Универзитет у Лајпцигу, могао је кроз радну верзију овог уџбеника, коју је Еберхард користио на предавањима, бити упознат са садржајем. Из предговора другом (1786) и трећем издању (1790) на основу Еберхардових полемичких осврта на критику, види се да првим издањем уџбеника није био сасвим задовољан, јер га је „писао у брзини“ и да је у каснијим издањима настојао да допуни и исправи пропусте.

У прилог хипотези да је Обрадовић ипак могао бити упознат са садржајем и овог уџбеника, упркос чињеници да је објављен или непосредно пред његов одлазак у Лајпциг или већ по одласку, говори Еберхардово оправдавање због одређених пропуста које је при коректури уочио. Он је те пропусте настојао да исправи бар усмено – на предавањима, док у следећем издању није исправио и писану форму. „Када би само те грешке заправо при усменим предавањима испред мојих слушалаца могао исправити; овако оне остају у књизи до неког будућег издања.“⁹¹¹

Јохан Август Еберхард је уџбеник као „скромни алфавет“ естетике посветио свом „узвишеном пријатељу“ Мозесу Менделсону, са којим се упознао док је боравио у Берлину. И овај уџбеник се у погледу методологије не разликује много од осталих Еберхардових уџбеника, о чему је било речи поводом „Предговора“ за дело *Sittenlehre der Vernunft*. У „Посвети“ естетици Еберхард експлицитно тврди да ће свако ко познаје Менделсонове, Енгелсове и Лесингове списе о уметности и њихова објашњења теорије појединих грана уметности, препознати колико овај уџбеник дугује њиховим теоријама, а да због ограничености простором није могао навести довољно литературе него је поменуо само Ешенбургов уџбеник. Еберхардова посвета уџбеника из естетике

⁹¹¹ Johann August Eberhard, „An Herrn Moses Mendelsohn“, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, Berlin, 1783, 4. „Wenn ich nun diesen Fehler zwar bey dem mündlichen Vortrage vor meinen Zuhörern wieder gut machen kann: so bleibt er doch in dem Buche selbst bis auf eine künftige Ausgabe.“

Мозесу Менделсону јесте не само гест пријатељства и научног пијетета, него заправо јавно упућена молба да му Менделсон, као изврсни познавалац ове области, својим знањем помогне да мањкавости из првог издања у следећим издањима исправи и допуни. Судаћи према наредна два издања, то је уродило плодом. У предговору трећем издању Еберхард констатује да су претходна два издања *Теорије лепих уметности и наука* више била окренута ка поетици, док је ово треће са свим проширеним и исправљеним деловима ипак естетика.

Поред неколико имена која је навео у предговору као своје главне изворе, Еберхард је уз поједина поглавља у зависности од проблематике упућивао и на још понеке ауторе, како из антике – попут Платона, Аристотела и Квинтилијана, тако и на своје савременике – Фонтанела, Сулцера, Хогарта, Адисона и друге. За поетику естетске линије развијене у Обрадовићевом не само стваралачком опусу него и животном путу, важно је указати на изворе спрам којих је Еберхард у теоријском делу свог уџбеника дефинисао кључни појам – лепоту „*Begrif der Schönheit*“ и употребу речи „*Schönheit*“. Поред Платоновог *Хиније* и још пар, данас заборављених, наслова својих савременика, Еберхард наводи два дела Виљема Хогарта – *Zergliederung der Schönheit (Рашичлањење лепоте)* и *Betrachtung über die Stellung nach der sogenannten Wellenlinie (Разматрање о положају према такозваној таласастој линији)*, за које је Јован Деретић у есеју о естетици Доситеја Обадовића „Линија лепоте“, готово интуитивно претпоставио да се „Доситеј са његовом [Хогартовом] естетиком линије могао упознати слушајући предавања код професора Еберхарда.“⁹¹²

Деретићева хипотеза је значајна, јер је он на основу ње скицирао обриси целокупне Обрадовићеве естетике. Доводећи у везу Хогартове ставове о принципима лепоте, представљене на основу контрастирања праве линије која је ружна и „змијасте линије која уистину заслужује име линија лепоте“, Деретић је на примеру једног цитата из чувеног Обрадовићевог писма епископу Јосифу Шакабенти прецизно одредио Обрадовићеве естетске ставове.

„Али при мени, што се до путовања тиче, нимало не пролази шала. Рече ли се само да се путује, с шалом ил’ без шале, то је мени свеједно – мора се путовати! Вами, може бити, биће смешно како то кад човек науми из Пожуна у Германију преићи, еда ли му је пут преко Италије, Корзике, Калабрије, острова Церита и Хија, преко Цариграда, Црног мора, Бесарабије, Молдавије, Полоније и Шлезије? Ово није нимало мимогред видети земље и градове, но весма около и накриво. Овде и

⁹¹² Јован Деретић, *Доситеј и његово доба*, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 1969, 191.

лежи тајна, понеже у свем створењу б[о]жјем и ч[е]ловеческом једна линија права не чини лепоту. Потребне су многе и сложене, а најпаче кругоподобне и волновидне.⁹¹³

Иако Обрадовић, као и Хогарт, поводећи се за естетичким начелима успостављеним још од антике и Аристотела, претпоставља кружну линију као савршену, правој линији која је ружна, јер је једнолика, ипак се Обрадовић донекле разликује и од Хогарта. Кључ разлике није заснован на наученим различитим философским приступима и естетским теоријама, него на животном искуству.

„Доситејева линија лепоте се, ипак, не слаже сасвим са Хогартовом. То није прецизно одређена вијугаста, змијолика линија, него слободне кривуље које се у свом кретању приближују кругу. Заједничко им је што линију лепоте супротстављају правој линији која није лепа, и што лепоту налазе, пре свега у кретању. Хогарт узима облик пламена као идеални облик кретања. Доситеју је ближи слободан ритам таласа. Доситејев идеал је ближи природи, животу и стварању, управо због тога што избегава прецизно одређење, што подразумева кретање и промену. Доситеј није хтео да од идеја с којима се успут сретао, гради нешто што би личило на систем, већ само да помоћу њих каже оно што је сам видео и доживео. Линија лепоте за њега била је линија његовог властитог животног пута која га је провела кроз чудесно лепе просторе природе и духа и дала му да осети, сазна и каже многе ствари које нико од његовог рода и језика раније није осетио, сазнао ни рекао.“⁹¹⁴

Колико је ова Деретићева оцена проникла у суштину Обрадовићеве поетике и естетике показују савремена истраживања у којима је читава српска књижевност епохе просветитељства, а коју је доминантно обележило Обрадовићево стваралаштво, окарактерисана као меандрична.⁹¹⁵ У вези са Хогартовом линијом лепоте оцењена је естетика Обрадовићевог тематски и жанровски разноврсног стваралаштва проистекло из вијугаве линије која обележава естетику његовог животног пута. Поред Јована Деретића, и друга два значајна проучаваоца Обрадовићевог стваралаштва – Боривоје Маринковић и Милорад Павић такође су, како је у једној савременој анализи⁹¹⁶ њихових интерпретација показано, видели његову поетику која се развија негде између праве и криве линије. А на Хогартовим естетичким схватањима је *Естетизацију путне линије*⁹¹⁷ Доситеја Обрадовића засновао и Никола Грдинић.

У есеју „О неким различним вешт[и]ма, и прво о укусу“ објављеном као 21. поглавље *Собранија разних наравоучитељних вештеј* 1793. године у Бечу, Обрадовић

⁹¹³ Доситеј Обрадовић, *Песме; Писма; Документи*, 32.

⁹¹⁴ Јован Деретић, наведено дело, 191.

⁹¹⁵ Ненад Николић, *Меандри просвећености*, Службени гласник, Београд, 2010.

⁹¹⁶ Јелена Марићевић, „Палимпсестни портрет Доситеја Обрадовића: Боривоје Маринковић-Милорад Павић“, у: *Доситејев врт. Годишњак Задужбине Доситеј Обрадовић*, Београд, 2014, 185-198.

⁹¹⁷ Никола Грдинић, „Естетизација путне линије“, у: Никола Грдинић, *О Доситеју Обрадовићу*, Завод за културу Војводине, Друштво за проучавање XVIII века, Нови Сад, 2013, 11-37, 23-28.

је прецизирао појам лепог у веза са „линијом лепоте“, доводећи је у везу са целином. Као што је познато из геометрије, права линија је бесконачна и отуда јој се не може сагледати целина. Са друге стране, кружна и вијугава линија тежи да свој крај приближи почетку, обликујући целину. Наводећи пример из природе закључује:

„Прво је лепо, зато што представља неку целост и даје поњатије о себи; а друго је чрезмерно и не даје никакве целости ни согласја, следователно ни лепоте у воображенију. На пример, високе јеле, [х]растови и тополе лепа су дрвеса зашто се дају сасвим прегледати; али ако су њихови вер[х]ови тако високи да и[х] ми прегледати не можемо, не би нам се већ лепа чинила, ибо без целости воображенија вешти не може опстојати лепота.“⁹¹⁸

У овом есеју је Обрадовић експлицитно формулисао теоријска размишљања о естетским вредностима. Иако ово дело не припада лајпцишком опусу, ипак заслужује кратак осврт, како би се осветлили домети генетичке линије лајпцишког опуса унутар комплетног Обрадовићевог опуса. Иако није написао цео „уџбеник“ попут *Совјета здраваго разума* ослоњених на *Sittenlehre der Vernunft*, а касније и превод још једног уџбеника – *Етике*, Обрадовић у овом есеју као главну хипотезу развија везу етике и естетике односно морала и лепоте. На тој вези је инсистирао у уџбенику из естетике, али и другим естетичким и философским списима и Јохан Август Еберхард, а случајно или не Обрадовић се позива на врло сличне изворе из антике које је навео и Еберхард – попут Аристотела и Хорација.

Само добра и узвишена душа може да створи уметнички леп израз, а као последицу тога Еберхард у поглављу „сврха естетике“ истиче да естетика кроз неговање што савршенијих механизма стварања уметничког израза и механизма спознаје лепоте може бити од „користи психологији, моралу и религији.“⁹¹⁹ Јер је естетика корисна 1. савршенијем знању људске душе; 2. изграђивању духа преко расуђивања о лепим делима; 3. јачању воље преко спознајних способности и унапређивању врлине; 4. истанчавању укуса; 5. осећајности и 6. увећавању племенитих задовољстава.⁹²⁰ Као илустрацију овде систематизованих ставова, Еберхард наводи одломак из Фонтанелових *Рефлексија о поетици (Réflexions sur la poétique, II)*, а одређени елементи у Еберхардовом уџбенику делимично понављају и развијају једну од његових најважнијих идеја представљених у есеју о венчаном наградом Берлинске академије наука – *Опита теорија мишљења и осећања (1776)*.

⁹¹⁸ Доситеј Обрадовић, *Собраније разних наравоучителних вештеј*, 116.

⁹¹⁹ Johann August Eberhard, наведено дело, 31.

⁹²⁰ Johann August Eberhard, наведено дело, §25 Nutzen der Aesthetik 30-32.

Од самог почетка интелектуалног бављења Еберхард је у складу са античким принципом *калокагатиије* тврдио да постоји унутрашње јединство лепих уметности са моралним наукама, јер осетљивост душе подједнако нагиње љубави ка лепоти као и љубави ка доброту.⁹²¹ А лепо и добро је само оно што се и у природи налази, односно оно што је истинито. У поменутом есеју Обрадовић је управо истинитост одредио као основу природног тј. урођеног укуса:

„који кад се у човеку рафинира и у совршенство доведе, он не може чувствовати здовољство и усажденије своје, *разве у оном што је на истини основато*, то јест што је природно и у себи лепо, пријатно, благородно и високо. [...] Сваки вид списанија, на пример, стихотвореније, реторика, историја и прочаја [...] свију њих лепота и пријатност на истини и јестеству основата.“⁹²²

Ови ставови указују на чињеницу да оба Еберхардова уџбеника – и *Sittenlehre der Vernunft* за философију и етику, и *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* за естетику стоје у блиској вези, а да се у опусу Обрадовића њихова рецепција тешко може раздвојити и да је сасвим у духу просветитељске поетике и прихватања Хорацијеве максиме *prodesse et delectare*⁹²³, односно да уметност мора пре свега да поучи и користи али и да забави. Као егземпларни пример жанра у којем се у епохи просветитељства најјасније огледао овај принцип стоје басне.

Савремена проучавања Еберхардових укупних ставова о естетици поред овог уџбеника представљених још и у његовом раном спису – *Опита теорија мишљења и осећања*, као и у приручнику из естетике објављеном у четири тома *Приручник естетике за образоване читаоце свих сталежа, 1803-1805*, показују да је он био не само настављач естетике поникле у интелектуалном кругу у Халеу, коју су представљали Баумгартен са својом *Естетиком (Aesthetica, 1750/58)* и Мајер са делом *Почетне основе свих лепих наука (Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, 1748-50)*, него да је све до почетка 19. века својим делом бранио овај „халски прототип философске естетике.“⁹²⁴ Еберхард је важио за „најважнијег коловођу такозване догматске стране која је у смислу Лајбниц-Волфове метафизике иступала као главни опонент критичког идеализма.“⁹²⁵ Естетика касног просветитељства коју је Еберхард

⁹²¹ Johann August Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin, 1776, 9-10.

⁹²² Доситеј Обрадовић, наведено дело, 115; 117.

⁹²³ Хорације, *Ars poetica*: „*Aut prodesse volunt aut delectare poetae, aut simul et iucunda et idonea dicere vitae.*“

⁹²⁴ Ernst Stöckmann, „Psychologische versus transzendente Ästhetik. Eberhards Kant-Polemik in der Ästhetik“, у: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, 247.

⁹²⁵ Elisabeth Böhm, *Die Auseinandersetzung zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard über Fragen der Ästhetik und Rhetorik. Eine semiotische Untersuchung*, Friedrichshafen, 1981. Цитирано према: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants?*, 247.

представљао „позиционирала је естетску теорију више експлицитно и програмски у домену деловања естетског појма емоција, него рефлексивно-испитивачки у погледу опажања и сазнајних способности људске душе.“⁹²⁶

Тај фокус на програмски и практични аспект естетике у већој мери него на теоријски, који ће Еберхард допунити тек у каснијим издањима, огледао се и у структурној концепцији његовог првог уџбеника *Теорија лепих уметности и наука*. Уџбеник се састојао из два дела – теоријске и практичне естетике. У делу о теоријској естетици Еберхард је сажето представио преглед општих појмова о лепоти уопште и естетској савршености, о естетском поретку, о естетској савршености израза и естетском генију. Теме другог дела о практичној естетици су песништво или поетика, о песништву уопште и врстама песништва, и о усменом представљању песничке уметности. Поглавље од највеће важности за генезу лајпцишког опуса Доситеја Обрадовића из другог дела о практичној естетици јесте поглавље о Езоповим и езопским баснама које је обрађено као посебна врста песништва.

2. Теоријски погледи на басне – Лесинг, Еберхард, Обрадовић

Поводом Обрадовићевог односа према Лесинговим баснама Алојз Шмаус је закључио да српском просветитељу вероватно нису била позната теоријска размишљања о овом жанру једног од водећих европских баснописаца. „На основу анализе Обрадовићевог схватања басана и његове технике баснописања, склони смо закључку да Доситеј вероватно уопште није знао Лесингово дело *Чланци о баснама (Abhandlungen über die Fabel)*.“⁹²⁷ Шмаус је сматрао да отуда у циљу разјашњавања Обрадовићевог односа према Лесингу од помоћи може бити оно што је он „индиректно, усменим као и писменим путем, могао сазнати у Халеу и Лајпцигу.“⁹²⁸

Ово је сасвим тачна претпоставка, али је Шмаус аргументацију усмерио искључиво у правцу етичко-теолошке тематике, проблема религијске толеранције и начела натуралне теологије.⁹²⁹ Ову хипотезу је засновао на Обрадовићевом помињању Лесингове драме *Натан мудри* у чувеном наравоученију бр. 160 уз басну „Ластавица и

⁹²⁶Stöckmann, Ernst: „Psychologische versus transzedentale Ästhetik. Eberhards Kant-Polemik in der Ästhetik“, у: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants?*, 251.

⁹²⁷ Alois Schmaus, „Lessings Fabeln bei Dositej Obradović“, *Zeitschrift für Slavische Philologie*, Bd. VIII, 1931, 1-47, 2.

⁹²⁸ Alois Schmaus, наведено дело, 2.

⁹²⁹ О овој сложеној проблематици питања религијске толеранције и параболе прстена којом се уједињују три основна религијска система у драми Натан мудри више у Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Georg Olms Verlagbuchhandlung, 1929.

проче птице.“ У погледу веза Обрадовића и Лесинга, а у контексту Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу ова, иначе изврсна аналитичка Шмаусова студија, ништа друго не казује. Шмаус је, међутим, добро претпоставио да су предавања професора Еберхарда одиграла много већу улогу у Обрадовићевој рецепцији Лесинговог стваралаштва. И то не само из натуралне теологије и етике, како је Шмаус претпоставио, него у првом реду из естетике.

3. Басне у Еберхардовој *Теорији лепих наука и уметности*

У другој целини Еберхардовог уџбеника из естетике *Теорија лепих наука (Theorie der Schönen Wissenschaften)*, која се односи на практичне аспекте примене теорије о лепом седми део се састоји од четири поглавља о Езоповим баснама. „Siebentes Hauptstück von der äsopischen Fabel – 161. Erklärung [Објашњење]; 162. Nutzen der äsopischen Fabel [Употреба езопских басана]; 163. Personen der äsopischen Fabel [Ликови езопских басана]; 164. Vortrag der äsopischen Fabel [Предавање езопских басана]“⁹³⁰. Подударност са Лесинговом теоријском расправом о баснама *Abhandlungen [über die Fabel]* која садржи пет поглавља уочава се већ на основу Еберхардовог насловљавања поглавља – 1. Von dem Wesen der Fabel (О природи басне); 2. Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel (О употреби животиња у басни); 3. Von der Einteilung der Fabeln (О класификацији басана); 4. Von dem Vortrage der Fabeln (О предавању басана); 5. Von einem besonderen Nutzen der Fabeln in den Schulen (О посебној користи басана у школама).

Подударност се не завршава само у насловљавању (Е:162, Л:5; Е:163, Л:2; Е:164, Л:4; као и општи увод – Е:161, Л:1), него се извесне везе могу уочити и у начину проблематизације одређених аспеката овог жанра којима се баве обојица аутора. Разлика је у томе што Еберхард сходно природи уџбеничког текста даје сажет преглед основних тема и информација, док Лесинг примерено дискурсу теоријске расправе, опширно уз низ пратећих илустративних примера елаборира конкретну проблематику. Вероватноћа је утолико већа да се Еберхард за писање овог поглавља користио поред осталих аутора и поменутих Лесинговим текстом, јер у листи препоручене литературе на крају поглавља стоји „Lesings äsopische Fabeln 1759. 8. 1777. 8“⁹³¹ Баш то издање

⁹³⁰ Johann August Eberhard, *Theorie der Schönen Wissenschaften zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, Halle im Verlage der Buchhandlung des Waisenhauses, 1786, 210-217. Видети прилог бр. 38 у поглављу „Прилози“.

⁹³¹ Johann August Eberhard, наведено дело, 179.

Лесингових басана из 1759. године, које је уследило убрзо после првог издања, садржало је у додатку и поменути теоријску расправу о овом жанру – *Чланци о баснама*. Отуда се може претпоставити да је Еберхард на предавањима поред одређених питања из натуралне теологије која је могао расветљавати примерима Лесинговог *Натана мудрог*, као што је претпоставио Шмаус, предавања из естетике могао допунити овим Лесинговим теоријским ставовима.

3.1. Теоријске експликације дидактичности жанра

У првој реченици Еберхард даје дефиницију – „басна у којој општа истина треба да буде приказана, јесте езопска басна; а општа истина је морал исте.“⁹³² Присуство опште моралне истине је према Еберхардовом мишљењу жанровски кључ према којем се једна езопска басна разликује од алегоријске приче. „Езопска басна није она у чијој радњи није садржана општа морална истина, него се представља нека друга радња, то је просто само алегорија или поређење.“⁹³³ У којој мери Еберхард морал и квалитетно наравоученије сматра пресудним за овај жанр, показује чињеница да он управо практичну моралну поуку истиче као квалитативни фактор. „Што је плоднији, важнији, исправнији, убедљивији, практичнији морал (наравоученије), утолико је савршенија езопска басна, ако је све друго исто.“⁹³⁴ Циљ басне, у којем се заснива и њена употребна вредност, управо јесте приказивање те опште истине јер се на тај начин постиже дидактичка сврха.⁹³⁵ У Обрадовићевом „Предисловију о баснах“ стоји врло слична формулација – „Наука која се налази у наравоученију баснах превелике је ползе, важности и просторности, *содржавајући у себи сву моралну философију* и висока политическа правила и настављенија.“⁹³⁶

Да би се разумео подтекст овог Еберхардовог, али и Обрадовићевог повезивања дидактичког хоризонта басне са моралном философијом тј. етиком, потребно је представити почетак завршног чланка поменуте Лесингове расправе. У том тексту је врло јасно осветљен контекст постављања басне на централну позицију у епохи просветитељства. Чланак „О посебној употреби басана у школи“ („Von einem

⁹³² Johann August Eberhard, наведено дело 173. „Eine Fabel worin eine allgemeine moralische Wahrheit soll angeschauet werden, ist eine äsopische Fabel; und die allgemeine Wahrheit die Moral derselben.“

⁹³³ Johann August Eberhard, наведено дело, 174. „Auch ist das keine äsopische, in deren Handlung keine allgemeine moralische Wahrheit, sondern eine andere Handlung vorgestellt wird, es ist bloß eine Allegorie oder Gleichniß.“

⁹³⁴ Johann August Eberhard, наведено дело, 174. „Je fruchtbarer, wichtiger, richtiger, überdenkender, praktischer die Moral ist, desto vollkommener ist, wenn alles übrige gleich, die äsopische Fabel.“

⁹³⁵ Johann August Eberhard, наведено дело, 174.

⁹³⁶ Доситеј Обрадовић, „Предисловије о баснах“, 9. Истакла Д. Г.

besonderen Nutzen der Fabeln in den Schulen”) Лесинг отпочиње констатацијом да морална употреба басана спада у домен опште практичне философије тј. етике. Исти став су истакли и Еберхард и Обрадовић. Лесинг завршава важним реторским питањем, које у сасвим новом светлу приказује целу проблематику: „Овде нећу говорити о моралној употреби басана. То припада општој практичној философији. И да ли бих уопште о томе и могао нешто више рећи него што је рекао Волф?“⁹³⁷

Позивањем на Волфа Лесинг је имплицитно указао на једно од важних теоријских питања о басни као граничном жанру између философије и књижевности, о којем је вековима расправљано у литератури. Кључни појам на основу којег басна остварује своју философску сврху, не само у оквиру рационалистичке философије епохе просветитељства, него уопште, јесте *опажајно сазнање*. Волф је поводом практичног аспекта философије писао и о езопским баснама (*Philosophia practica universalis*, II, 1739, 302-322), те се због тога „значај Волфа за теорију басне у 18. веку не може довољно истаћи. Сви савремени теоретичари попут Готшида, Брајтингера и Лесинга се позивају на њега. И код свих басна стоји у служби опажајног сазнања, истина, у различитој мери.“⁹³⁸

На основу тог дидактичког потенцијала и моћи приказивања, који се одлично инструментализовао у образовне сврхе, постала је езопска басна, као дидактички жанр *par excellence*, главни модни жанр поезике просветитељства и 18. века.⁹³⁹ Популарност жанра је проистицала управо из имагинативне моћи којом је басна могла посредовати спознају и на тај начин образовати и сасвим необразовану публику, која теоријски-апстрактну философију иначе не би ни могла разумети.⁹⁴⁰

⁹³⁷ Gotthold Ephraim Lessing, Lessing, Gotthold Ephraim: *Fabeln. Drey Bücher. Nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts*, Voß, Verlin, 1759, Abhandlungen über die Fabel §5 Von einem besondern Nutzen der Fabeln in den Schulen. „Ich will hier nicht von dem moralischen Nutzen der Fabeln reden; er gehörte in die allgemeine praktische Philosophie: und würde ich mehr davon sagen können, als Wolf gesagt hat?“

⁹³⁸ Wilfried Barner, Gunter E. Grimm, Helmuth Kiesel, Martin Kramer, *LESSING. Epoche – Werk – Wirkung*, 6. Auflage, C.H. Beck, München, 1998, 228. „Der zentrale Begriff für die philosophische Leistung der Fabel heißt „anschauende Erkenntnis“. Er wurde von Christian Wolff geprägt, der im praktischen Teil seiner Philosophie auch die äsopische Fabel behandelte (*Philosophia practica universalis*, Bd.2, 1739, 302-322) Die Bedeutung Wolffs für die Fabeltheorie des 18. Jahrhunderts kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. So gegensätzliche Theoretiker wie Gottsched, Breitinger oder Lessing berufen sich auf ihn. Bei allen steht die Fabel im Dienste der „anschauenden Erkenntnis“ allerdings mit unterschiedlicher Gewichtung.“

⁹³⁹ Wilfried Barner, Gunter E. Grimm, Helmuth Kiesel, Martin Kramer, наведено дело, 224.

⁹⁴⁰ Wilfried Barner, Gunter E. Grimm, Helmuth Kiesel, Martin Kramer, наведено дело, 228. „Einerseits wird sie (die Fabel) abgewertet als Erkenntnismittel für Ungebildete, die nicht theoretisch-abstrakt philosophieren können, andererseits steht sie im Dienst der „anschauenden Erkenntnis“ gleichberechtigt neben der logischen Beweisführung (Wolff) oder gilt als die ideale Verbindung des Angenehmen mit dem Nützlichen (Breitinger).“ Истакла Д. Г.

Баш ту особину као предност басне над свим осталим књижевним врстама истакао је у свом предговору и Обрадовић. „Но преимущество их [басана] над свим другим состоји се што оне совершенно пристоје како највећим философом и политиком, тако и најпростијем сељаном који само читати могу и свој језик разумеду.“⁹⁴¹

3.2. Ликови у баснама

У поглављу о ликовима басана Еберхард истиче да је њихова сврха да персонификовањем особина које карактерише понашање одређене животиње што јасније и препознатљивије представе врлину или ману коју човек таквим понашањем развија. Такав вид приказивања карактерних особина је посебно прикладан за децу, чија су чула и перцепција још у развоју, те животиње кроз своју пријатну и препознатљиву појавност подижу одређену особину на „виши“ ниво. Отуда басне представљају „лако средство за подучавање оних чије је сазнање још у великом степену опажајно.“⁹⁴²

Исто ово налазимо и код Лесинга – „Зашто баснописац за своју намеру чешће налази прикладније животиње него људе? Ја их [животиње] постављам у *опште познато постојање карактера*.“⁹⁴³ За разлику од Еберхарда који је био ограничен на неколико пасуса у оквиру једног поглавља у уџбенику, Лесингу је простор и жанровски оквир текста дозволио да кроз илустративни пример врло пластично објасни општи карактер разумевања, који басну чини посебном – „Човек чује: *Британикус и Неро*. Колико њих знају оно што чују? Ко је био овај? Ко је био онај? У којем односу стоје они? – Али човек чује: вук и јагње; и одмах свако зна шта је чуо, и зна у каквом су односу један са другим. [...] ‘Човек!’ то је исувише општи појам за басну. На коју врсту људи морам при томе мислити? Постоји толико њих! Али ‘лисица!’ Баснописац зна само за једну лисицу и одмах чим ми каже ту реч, одмах помислим на само један *карактер*.“⁹⁴⁴

⁹⁴¹ Доситеј Обрадовић, „Предисловије о баснах“, 9.

⁹⁴² Johann August Eberhard, наведено дело, 177. §163 Personen der äsopischen Fabel. „Durch ihr Wunderbares sowohl, als durch ihre Beförderung des Anschauens sind sie angenehme und leichte Mittel des Unterrichtes für diejenigen, deren Erkenntniß noch im höheren Grade sinnlich ist.“

⁹⁴³ Gotthold Ephraim Lessing, наведено дело, §2 Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel. „warum der Fabulist die Tiere oft zu seiner Absicht bequemer findet als die Menschen. – Ich setze sie in die *allgemein bekannte Bestandheit der Charaktere*.“

⁹⁴⁴ Gotthold Ephraim Lessing, наведено дело, §2 Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel. „Man hört: *Britannicus und Nero*. Wie viele wissen, was sie hören? Wer war dieser? Wer jener? In welchem Verhältnisse stehen sie gegeneinander? – Aber man hört: *der Wolf und das Lamm*; sogleich weiß jeder, was er höret, und weiß, wie sich das eine zu dem andern verhält. [...] ‘Ein Mensch!’ Das ist ein viel zu allgemeiner Begriff für die Fabel. An was für eine Art von Menschen soll ich dabei denken? Es gibt deren so viele! Aber ‘ein Fuchs!’ Der

Обрадовић у предговору баснама уопште не коментарише природу ликова, али се зато програмска вредност карактерологије у баснама, где свака животиња представља једну типску особину, огледа у унутрашњој структури његове збирке. Он је, наиме, преузимајући композициони образац збирке којим се служио на пример Езоп или Лесинг, а који је био заснован управо на том принципу карактерологије главних ликова, имплицитно усвојио и сам тај принцип. Код Обрадовића, дакле, експлицитних теоријских формулација нема, али се теоријско начело о ликовима басана препознаје на практичном нивоу – у композицији његове збирке.

Још су најранији истраживачи установили да је први део *Басана* Обрадовић компоновао из неколико „тематских целина“ груписаних према карактерним особинама животиња. „Ако погледамо ред по коме су распоређене басне у Доситејевој збирци, видећемо да су оне груписане *по садржини*. [...] У Доситеја наиме иду групе овим редом: а) најјаче животиње: I орао, II лав III вук; б) животиње које се у баснама најчешће помињу: IV лисица, V пас, VI магарац; остале животиње: VII мачак, VIII петао, IX жаба, X мува, XI змија, XII паун.“⁹⁴⁵ После оваквог систематичног прегледа првог дела *Басана*, Чајкановић закључује да у другом делу „басне нису више груписане, него су поређане без обзира на садржину“⁹⁴⁶, а да тек „са басном 130 почиње једна нова, једноставна серија у којој је [...] изванредан број Лесингових басана.“⁹⁴⁷ Овај увид је Чајкановић искористио за занимљиву хипотезу да је таква композиција збирке последица чињенице да је „Доситеј [...] слој по слој, употребио различите изворе од којих су у једнима биле басне груписане по садржини а у другима нису“.⁹⁴⁸ Управо је тај поредак послужио истраживачима да идентификују два основна извора – Езопове басне у првом делу збирке и Лесингове басне у другом делу збирке „и њихове је басне поређао у главном у оном реду у коме их је нашао у оригиналу [...] док се трагови других аутора попут Федра, Лафонтена „налазе спорадично по целој збирци.“⁹⁴⁹

Каталог карактерних особина оличен у листи различитих животиња које те особине на типичан начин репрезентују, Обрадовић је елиптично и сажето изразио у

Fabulist weiß nur von *einem* Fuchse, und sobald er mir das Wort nennt, fallen auch meine Gedanken sogleich nur auf *einen* Charakter.“

⁹⁴⁵ Веселин Чајкановић, „О реду и изворима Доситејевих Басана“, у: *Српски књижевни гласник*, 1911, 485-490, 485. Ову одлику композиције збирке је први запазио Иван Шерцер, али је није даље тумачио. Иван Шерцер, „О Доситеју Обрадовићу“, 174-176.

⁹⁴⁶ Веселин Чајкановић, наведено дело, 486.

⁹⁴⁷ Веселин Чајкановић, наведено дело, 488-489.

⁹⁴⁸ Веселин Чајкановић, наведено дело, 487.

⁹⁴⁹ Веселин Чајкановић, наведено дело, 490.

стиху у „Похвали басни“, коју је објавио као треће поглавље *Собранија*. „Каже басна какове су и нарави лава, / и зашто се он нариче зверски цар и глава. / Слона и инорога, крокодила, бика/ свију се овде познаје својство и прилика, / медведова пакост и злоба курјака / и чем се ваља надати гди је злоба јака. итд.“⁹⁵⁰

Последњим поглављем у целини о баснама Еберхард говорећи о „предавању басана“ предочава читаоцу у којим све формама се опште истине о моралу могу преносити. Он објашњава које начине су кроз векове баснописци бирали да развијају овај жанр који је Езоп учинио светски познатим. Пре него што ће опсежно образложити своје виђење о најбољем узору за баснописце, на почетку четвртог чланка, насловљеног истоветно као и поменуто Еберхардово поглавље, сажео је Лесинг у једном питању недоумицу заједничку свим баснописцима: „Како треба предавати басну? Да ли је зато Езоп или Федар или Лафонтен права мустра?“⁹⁵¹ Већ у првом пасусу „Предисловија о баснах“ Обрадовић такође указује на сличне узор, додајући додуше и нека друга имена баснописаца који су њему били важни, међу којима и Лесингово. „Езоп изобретатељ и отац баснах, посветио је своје лидијском цару; Лафонтен своје краљевском принцу. Платон у својој „Републици“ претпочтео је Езопове басне самим Омировим списанијам. Сократ божествени, на смрт осуђен будући, у тамници с овоима се је забављао на стихе њих постављајући. Лесинг, уже просвештенија Германији велики просветитељ, својима прекрасними баснама својему је роду велику заслугу показао.“⁹⁵²

У листи литературе која следи на крају поглавља којим се целина о баснама у уџбенику из естетике и завршава, Еберхард поред Езопа као главног узора наводи и низ баснописаца – од савремених француских Лафонтена, Фенелона, Ла Нобла, Ришера, енглеских Геја и басне Едварда Мора специјално намењене женском полу, затим немачких Лесингове, Шлегелове, Михаелисове и Холцманове басне. Неколико имена са ово Еберхардовога списка препоручио је својим читаоцима и Доситеј.

Еберхардови теоријски погледи на жанр басне, којима је истовремено посредовао и Лесингова начела, могу се, дакле, идентификовати и у Обрадовићевим програмским текстовима о баснама – „Предисловију о баснах“ и стихованој „Похвали басни“. Међутим, као што се Обрадовић приликом избора басана за своју збирку није придржавао искључиво једног или два извора, него неколико, исто тако је и у његовим

⁹⁵⁰ Доситеј Обрадовић, „Похвала басни“, 19.

⁹⁵¹ Gotthold Ephraim Lessing, наведено дело, §4 Von dem Vortrage der Fabeln. „Wie soll die Fabel vorgetragen werden? Ist hier in Aesopus, oder ist Phädrus, oder ist la Fontaine das wahre Muster?“

⁹⁵² Доситеј Обрадовић, „Предисловије о баснах“, 9.

програмским ставовима о жанру могуће идентификовати неколико различитих теоријских погледа. Поред поменутог Еберхардовог уџбеника из естетике, преко којег се највероватније на његовим предавањима упознао и са Лесинговим „Чланцима о баснама“ па и Волфовим начелима о употреби басне у практичној философији, завршни део Обрадовићевог предговора показује да је поред образовања на немачким универзитетима и његово путовање по Британији у овом погледу имало утицаја. Наиме, Иван Шерцер је извор за један део завршног пасуса „Предисловија о баснах“ идентификовао у Адисоновом тексту о басни из *Спектатора*.⁹⁵³

4. Угринка и сенка или *Басна о белој жени*. Басне и сујеверја.

Термин басна код Еберхарда је жанровски обухватао веома широк распон, те је зато у четири поглавља уџбеника из естетике прецизирао езопску басну, како би направио разлику између алегоријске приче, са једне стране, и легенди и прича које су се заснивале на сујеверјима, са друге стране, које је такође називао *баснама*.

Уочи Обрадовићевог доласка у Хале Еберхард је у недељним новинама *Халише вохентлише анцајге (Hallesche Wöchentliche Anzeige)* објавио у два наставака 12. и 19. августа 1782. године текст *О пореклу басне о белој жени (Ueber den Ursprung der Fabel von der weißen Frau)*. Како је у поглављу „Фактографија“ објашњено, Еберхард је у том периоду већ радио на припремању уџбеника из естетике за објављивање, те је овај новински чланак утолико занимљивији за анализу јер се, са једне стране, терминолошким и жанровским разграничавањем надовезује на наставни материјал из естетике, а са друге, научним објашњавањем „необјашњивих“ појава надовезује на проблем сујеверја представљен у другом делу уџбеника из натуралне теологије. Другим речима, такав пример, прилагођен публицистичком дискурсу, Еберхард је вероватно могао користити у усменом дискурсу својих предавања и из натуралне теологије и из естетике, чиме се лепо показује двострука употреба басана – етичка и философско-теолошка.

Овај новински текст је настао са намером да се систематским образлагањем и објашњавањем порекла једне изреке о *појави женске прилике у белом* разобличе сујеверја и, у народу раширена и навиком утврђена, веровања у вези са том фантастичном приликом. Еберхард објашњава како је уопште дошло до тога да се

⁹⁵³ Ivan Šercer, „О Dositiju Obradoviću“, 174; Војислав М. Јовановић, „Један енглески извор Доситејевог „Предисловија о баснах“, у: *Споменица Доситеју Обрадовићу*, Српска књижевна задруга, 1911, 84-88, 87.

појава женске прилике у белом сматра лошим знаменом и указује на порекло те легенде контекстуализујући лингвистичку сентенцу, са једне стране, и народна веровања, са друге стране, у социо-културолошки контекст претходних епоха. Раније је постојао обичај да удовице носе белу одећу, а не црну као боју жалости, те се отуда појава женске прилике у белом сматрала како наговештај нечије смрти на двору (обично принца). Еберхард се не зауставља на овом културолошко-етнолошком нивоу, него иде корак даље посежући за лингвистичком анализом како би утемељио своју научну аргументацију против укоренеог сујеверја. Он објашњава да се та женска прилика у белом називала Прехта од Розенберга, јер је наводно порекло тог сујеверја било везано за празник Три краља, који лингвистички води порекло од речи *Прехт маг*⁹⁵⁴.

На тај начин систематским увидом у обичаје и културу једног народа, а са друге стране, поседујући неопходно лингвистичко знање и здраворазумско расуђивање, Еберхард је настојао да разобличи ову легенду која се у народу као сујеверје проширила и утврдила. Он је закључио аргументацију у оба дела текста коментаром да се једино систематским научним образлагањем ово и њему слична сујеверја могу раскринкати и у народу истребити⁹⁵⁵.

У збирци *Басана* Доситеја Обрадовића поред бројних примера за борбу против сујеверја, „Наравоученије“ уз басну *Лав и магарац* се показује као егземплярно у контексту такве дидактичке функције басне. Поступак магарца који својом виком плаши и узбуњује многе животиње, терајући их на бег из шуме, невидећи а само чујући

⁹⁵⁴ Johann August Eberhard, „Ueber den Ursprung der Fabel von der weißen Frau“, *Wöchentliche hallische Anzeigen*, 19. August 1782, 520. „Ich nehme mir nicht heraus, diesen grammatischen Streit zu entscheiden, ich führe nur diese verschiedenen Ableitungen in der Absicht an, um daraus zu zeigen, daß man der weißen Frau nicht ohne Ursache den Nahmen Prechta von Rosenberg gegeben. Wenn der weibliche Nahme Perchta oder Prechta außer der Zusammensetzung eben so wenig vorkommt, als der mänliche Nahme Bercht oder Brecht: so man kann schwerlich einen vernünftigen Grund angeben, warum die Legende gerade diesen Nahmen zur Ausschmückung ihres Märchens gewählt habe, als weil er in der Geisterlehre des Volksglaubens der Nahme eines Gespenstes war.“

⁹⁵⁵ Johann August Eberhard, „Ueber den Ursprung der Fabel von der weißen Frau“, *Wöchentliche hallische Anzeigen*, 12. August 1782, 497. „Unter allen Mitteln gegen den Aberglauben scheint mir keines sicherer als die Erforschung des Ursprungs der Legenden und Fabeln; wenigstens ist unleugbar, daß am allgemeinsten kann angewendet werden. Viele Menschen, die man nicht ganz von der Thorheit aller Wundergeschichten, Hexenmärchen und Geisterscheinungen überzeugen kann, weil es ihnen an philosophischem Geiste, oder an kritischem Scharfsinne oder an historischen Kenntnissen fehlt, kann man doch wenigstens dahin bringen, daß sie einzelne Geschichtchen verwerfen müssen, so bald man ihnen zeigt, was zu der ersten Sage davon Gelegenheit gegeben und ihre Ausbreitung befördert.“; Johann August Eberhard, „Ueber den Ursprung der Fabel von der weißen Frau“, *Wöchentliche hallische Anzeigen*, 19. August 1782, 516-517, „Wenn wir den Ursprung der Fabeln allezeit aus so wahrscheinlichen Hypothesen erklären könnten, so würden wir endlich immer mehr die Geschichte von Fabeln säubern, und den Täuschungen des Aberglaubens vorbauen. [...] Nichts ist leichter und gewöhnlicher, als eine Fabel, wenn einmahl der Grund dazu gelegt ist, durch weitläufige Erdichtungen weiter aufzuschwellen und durch die genaueste Umständlichkeit noch frener auszuschmücken.“

рику, Обрадовић упоређује са неоснованим и безразложним страхом сујевernih људи. Кључни разлог за распрострањено сујевеље у народу види у погрешном васпитању деце, која од малена бивају застрашивана погрешним уверењима од стране својих укућана. И затим, као и Еберхард у *Басни о белој жени*, посеже за истом методологијом и научним објашњењима у покушају да разобличи „узроке“ страха.

„Не ваља децу плашити, јер се многи из самога обичаја до дубоке старости ужасавају и јежи им се кожа од оних ствари које нит су кад вид’ли нити ће видети. ...Али старе баке кажу то и то, и друго... Не верујте, моја децо, све су то голе лажи! Но слушајте како то бива. На гробљу су велики крстови од којих се на месечини виде сени, пак ко се је научио из младости плашити, пролазећи туда, види те сени или каква сада туда протрчи, или мачка ком се у ноћи сијају очи, или који истргнут крст гди се сија и пламти: онда ти му се ужеже мечтаније и узбуди кров, ужас нападне на њега, а јошт кад је сам! Ето како су постала сва привиденија и страшилишта, летући змајеви и аждаје.“⁹⁵⁶

Веома индикативно за Обрадовићеву аргументацију, јесте да се он не задовољава само научним објашњењем за којим посеже у циљу борбе против сујевеља. Свестан је да наука и здрав разум против тако дубоко укорењених празноверица у народу, које и јесу последица одсуства здраворазумског размишљања, нису баш нарочито моћно оружје, те зато посеже за следећим адутом у борби против сујевеља – искуством. Обрадовић истиче не неко опште, него *лично искуство*, јер је свестан да је снага и моћ проживљеног догађаја најбољи учитељ. Управо то је уосталом и главни разлог зашто је посегао баш за жанром аутобиографије да посредује своју просветитељску философију. Даље у истом „Наравоученију“ каже:

„Једну ноћ на месечини, наша стара слушкиња Угринка уплаши се од своје сени; јао њој кукавици, викне, пак бежи колико игда ноге могу. По срећи, изиђе неко пред њу са свећом: позна и сама од шта је бежала. Свећа је просвештен разум који нам показује истину, а мрачно сујевеље чини нас бојати се слабе кокоши и покојних у гробљу костију које нису кадре ником никада зла учинити.“⁹⁵⁷

У лајтмотивским стиховима којима отпочиње есеј „(О злоби)“ у *Совјетима здраваго разума* Обрадовић је дефинисао циљ своје просветитељске делатности „истребити с света злобу“. Злобу је даље идентификовао са сујевељем, глупошћу и

⁹⁵⁶ Доситеј Обрадовић, „Наравоученије“ уз басну бр. 5 *Лав и магарац*, 16-17. Поред овог „Наравоученија“ Обрадовић исту аргументацију наводи и уз друге басне, али сажето да се не би понављао јер „Но о овом смо и на другом месту опомињали, које за довољно находим.“ Басна бр. 28. *Лисица и лав*. Овај поступак се поред структуралистичког поступка којим се имплицитно повезују све басне сродне тематике, које према томе могу делити и исто наравоученије, може разумети и као класичан економски израз штедње простора.

⁹⁵⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 17.

незнањем. У том смислу се на примеру двочлане структуре ове басне⁹⁵⁸ врло илустративно показује како ово последње дело из лајпцишког опуса остварује своју практичну примену у реализацији његовог просветитељског програма.

5. Басна као посредница *превисоких наука*

Циљ целокупног стваралаштва Обрадовић је у *Совјетима здраваго разума* изразио позајмљујући стихове Фридриха Великог – „Превисока мудрост нек на Небу стоји,/ Истребити с света Злобу, то су труди моји.“⁹⁵⁹ Та *превисока мудрост* јесте наука о узвишеном односно *теологија, метафизика* и/или *философија*. Скоро десет година касније у „Похвали басни“ употребио је Обрадовић сличну синтагму да дефинише својство и сврху овог жанра, само што је овде уместо речи мудрост употребио реч науке.

„Ко може све описати, шта у баснам’ има,
Шта ли дете у њима научи и прима.
Небо, земља и све ствари басни се подлажу,
И науке *превисоке* чрез њу се предлажу.“⁹⁶⁰

Басна, дакле, као *опажајно сазнање*, како су је Волф и Лесинг дефинисали, врло пластично може чак и најмлађима представити метафизичке и философске појмове *превисоких наука*.

„Да ја *деци кажем* с чим се људи красу
И да њима откријем *превисоке тајне*,
Које сваком, ко хоће, могу бити јавне.
Како нам се истина у басну облачи,
А пред децом незлобивом слободно се свлачи.“⁹⁶¹

Јован Деретић је у овим стиховима препознао основно Обрадовићево стваралачко начело и протумачио их у духу „старе хорацијевске формуле *utile dulce*.“⁹⁶² Управо због те јасноће басна је као дидактичко средство најефикасније оружје за Обрадовића да оствари свој циљ – „да истреби с света Злобу“. Ослобађајући људе из мрака незнања, предрасуда и сујеверја јасним и сажетим поукама, али

⁹⁵⁸ Мирјана Д. Стефановић, „Доситејев(ск)а басна (скица за поетику жанра)“, у: Зоја Карановић, Ивана Живанчевић-Секеруш (ур.), *Синхронијско и дијахронијско проучавање врста у српској књижевности*, књ. 2, Филозофски факултет, Нови Сад, 2009, 161-173.

⁹⁵⁹ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума. Прва часть: Досіөөемъ Обрадовичемъ сложени, у Лайпцику у Типографіи Брайткопфовой*, 1784, 71.

⁹⁶⁰ Доситеј Обрадовић, „Похвала басни“, 19. Истакла Д. Г.

⁹⁶¹ Доситеј Обрадовић, „Похвала басни“, 17. Истакла Д. Г.

⁹⁶² Јован Деретић, *Поетика Доситеја Обрадовића*, 30.

увијеним у забавно штиво, басна „отвара ума очи“ јер је „басна први израстак и пород чловеческог остроумија.“⁹⁶³

„Ал’ ево шта највећу басни даје славу
И њејзину са звездами украшује главу:
Што је њу истина за себе избрала
И чрез њу многу лаж из света прогнала.
Злоба и лукавство и различне страсти
Привлаче на људе премноге напасти.
Незнање их ослепљава и држи у мраку
И на њих налаже муку свакојаку.
Ко год, дакле, жели да му буде боље
И да се избави беде и невоље
Нек’ не стоји довека у мраку и ноћи,
Нек’ отвори ума очи, пак ће се помоћи.
Шта је право и паметно, то је богу мило,
Нит’ је њему штогод лудо кад пријатно било.
Добродетел без истине не може остати,
Нит’ се правда од неправде без ње разазнати.
Истину ми басна каже, зато ја њу љубим,
И уздам се, мили друже, да мој труд не губим“⁹⁶⁴

Обрадовић је, дакле, видео басну као својеврстан мост између *превисоке мудрости и науке*, са једне стране, и *практичног знања*, са друге. У том смислу се између редова стихова из *Совјета здраваго разума*, као дела које представља теоријски оквир превисоких мудрости које је Обрадовић желео да посредује, и ових стихова из „Похвале басни“ одгонета кључ за разумевање последњег дела из лајпцишког опуса као збирке практичног приручника за превођење тог апстрактног знања у човекову свакодневицу.

Басна је тиме као жанр заузела централно место не само метафорички у оквирима просветитељске поетике, него и у стварном животу, поставши један од обавезних наставних материјала многих универзитета. Привилегован положај басне у реформисаним наставним програмима Универзитета у Халеу подржан је био и од стране Фридриха Великог.⁹⁶⁵

⁹⁶³ Доситеј Обрадовић, „Предисловије о баснах”, 9.

⁹⁶⁴ Доситеј Обрадовић, „Похвала басни“, 19-20. Истакла Д. Г.

⁹⁶⁵ Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart: mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, de Gryter, Berlin, 1965, 78; 80; 82-83.

6. Мартин Лутер и басне

Конкретан пример употребе басана у свакодневном животу у функцији религијског васпитања и образовања уопште пружио је Мартин Лутер у предговору својој збирци басана, коју је такође отпочео стихованом похвалом у славу басни. Приређивање Езопових и езопских басана у епохи просветитељства било је веома популарно, посебно због дидактичког потенцијала и моћи басне да прикаже истину, која се иначе врло тешко прихвата када се непосредно саопшти. У „Предговору“ свог избора Езопових басана објаснио је Мартин Лутер у чему лежи васпитна моћ басне:

„Цео свет мрзи истину, када на њу наиђе. Зато су мудри узвишени људи писали басне и препустили животињи да говори са другима, као да су желели рећи: Наздравље, нико не жели истину чути нити трпети, и истина се не може ни поднети, зато је ми желимо украсити и обући у забавну боју обмане и пријатну басну. Зато што човек не жели да је чује из људских уста, слуша је ипак из уста животиња и звери. Тако испада јер, када човек чита басну да једна животиња другој, један вук другоме истину каже, да, понекад насликани вук или медвед или лав у књизи правом двоножном вуку или лаву добар текст божанствено чита, који му иначе ни проповедник, ни пријатељ ни непријатељ представити не сме.“⁹⁶⁶

Лутер „Предговор“ завршава конкретним примером како басне могу наћи своју примену у свакодневици, описујући сцену вечере у једној породици. Он поучава очеве да свакодневну ситуацију заједничког обеда могу корисно употребити да своју жену и децу нечему поуче, а као конкретан пример помиње басну *Пас и комад меса (Fabel vom Hund mit dem Stück Fleisch)*. Лутер ову басну контекстуално тумачи храном постављеном на столу за коју породица треба да буде захвална, поентирајући наравоученијем – *ко жели веће, изгуби из вреће*. Он објашњава како отац врло сликовито може предочити породици да ће неко ко није задовољан својим и жели туђе и више од онога што има, проћи као слуга или слушкиња којима је добро, али желе да им буде још боље, па на крају прођу као пас у овој басни – изгубе оно добро што су

⁹⁶⁶ Etliche Fabeln aus Esopo von Doktor Martin Luther verdeuscht sampt einer schönen Vorrede von rechtem Nutz und Brauch desselben Buchs jederman wes Standes er auch ist lustig und dienlich zu lesen, bey Heinrich Laupp, Tübingen, 1817, 7-8. „Alle Welt hasset die Wahrheit, wenn sie einen trifft. Darum haben weise hohe Leute die Fabeln erdichtet und lassen ein Tier mit dem anderen reden, als wollten sie sagen: Wohlan, es will niemand die Wahrheit hören noch leiden, und man kann doch der Wahrheit nicht entbehren, so wollen wir sie schmücken und unter einer lustigen Lügenfarbe und lieblichen Fabeln kleiden; und weil man sie nicht will hören aus Menschenmund, dass man sie doch höre aus Tier- und Bestienmund. So geschieht's denn, wenn man die Fabeln liest dass ein Tier dem andern, ein Wolf dem andern die Wahrheit sagt, ja zuweilen der gemalte Wolf oder Bär oder Löwe im Buch dem rechten zweifüßigen Wolf und Löwen einen guten Text heimlich liest, den ihm sonst kein Prediger, Freund noch Feind lesen dürfte.“

имали, а боље не добију.⁹⁶⁷ Илустративним примером на крају „Предговора“ Лутер заправо заокружује метафору о баснама као корисној *храни за ум и душу* коју је поставио у песми која претходи „Предговору“, а у којој је целу збирку басана видео као мале али корисне „оброке“ којима родитељи треба да хране себе и своју децу.

Наслов Езопове басне коју је Лутер у својој збирци донео под бројем педесет *Fabel vom Hund mit dem Stück Fleisch*, Обрадовић је превео као *Пас и његова сен*⁹⁶⁸ и објавио је под бројем 37 у својим *Баснама*. „Наравоученије“ за ову басну Обрадовић развија много опсежније него Лутер, али са истоветним значењем. Он отпочиње пословицом – „Non si vede quel che si possiede, per che si mira quel che si brama: Не види се оно што се има, зато што се гледа оно што се жели“ – коју коментарише: „Мудра натура учинила је човека да с малим може бити задовољан, и ко је паметан да у овом јестеству следује, може ласно благополучан бити.“⁹⁶⁹ Међутим, даље у „Наравоученију“ Обрадовић шири контекст, удаљавајући се од Езоповог предлошка којем је Лутер остао веран, тако што користи ову басну да поентира поуке о врлинама и манама о којима је писао у *Совјетима здраваго разума*. Закључак „Наравоученија“ басне *Пас и његова сен* доима се као својеврстан сажетак одређених тема из есеја „О добродјетели“ и „(О злоби)“.

„Поштено стећи и паметно уживати, себи и другима добро творити, – ово је добродјетел. Боље је и туђину моћи дати неголи од свога изгледати и просити. Ово је таква истина да јој нико не може противословити. Но на туђе лакомити се, богатијим завидити, с неправдом добивати, од себе и од својих без нужде штедити, у свегдашењем беспокоењу живити, – ово је злоба која се овде похуждава, и ово се зове среброљубије, које може бити у малому како год у многому, у сиромашу како и у богату.“⁹⁷⁰

Овај пример јасно илуструје генетичку везу која постоји између Обрадовићевих дела унутар лајпцишког опуса. Отуда не изненађују констатације да би се „Доситејева наравоученија уз басне, она развијенија, јер их има и сасвим кратких, могла замислити у засебној књизи, одвојена од басана, где би, са неким другим Доситејевим текстовима, сасвим добро могла понети назив есеја.“⁹⁷¹ Истина као кључна врлина тј. добродетел

⁹⁶⁷ Martin Luther, наведено дело, 10. „Wenn einem Knecht oder Magd zu wohl ist, und will's bessern (besser haben), so get's ihm, wie dem Hund: daß sie das Gute verlieren und jenes Bessere nicht kriegen.“

⁹⁶⁸ Доситеј Обрадовић, Басне, 43. Басна бр. 37. „*Пас и његова сен*: Пас, носећи парче меса, пролазаше покрај једне реке. Упази у реци сен своју, и помисли да је то други пас с месом. Учини му се они комат мало већи, залети се да га уграби, упусти свој комат, те му га однесе вода, пак остане чудећи се како у један мах оба комада пропадоше.“

⁹⁶⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 43.

⁹⁷⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 43.

⁹⁷¹ Милорад Павић, *Историја српске књижевности класицизма и предромантизма*, Нолит, Београд, 1979, 478.

на којој се басна заснива и чему поучава читаоце јесте оно због чега овај жанр завређује хвалу, како је Обрадовић истакао у стихованој „Похвали басни“. „Сестру своју добродетел са собом доведи/ Твоје верне садружнице у твој двор уведи./ Слава, правда и верност знам да су код тебе/ Нити их ти можеш кад разлучит’ од себе.“⁹⁷²

Јединствена генеза лајпцишког веза се поред ових идејних испреплетаности „Наравоученија“ са *Совјетима здраваго разума*, која смо укратко илустровали наведеним примером, огледа још и у аутобиографским исказима у „Наравоученијима“ којима се *Басне* повезују са *Животом и прикљученијима* и дванаест писама одштампаних у продужетку *Басана*. Обрадовићеви програмски текстови о баснама – посвета „Љубезна серпска јуносте“, предговор „Предисловије о баснах“, као и стихована „Похвала басни“ објављена пет година касније као трећа глава *Собранија разних наравоучителних вештеј в ползу и увеселеније* оба претходно истакнута аспекта најбоље објашњавају.

Зашто је, поред гореистакнутих теоријских оквира жанра басне у поетици просветитељства било важно овде заједно са Еберхардом и Лесингом истаћи и Лутерове погледе на басну који очигледно стоје у основи погледа и ове двојице просветитеља? Зато што се тиме имплицитно скреће пажња на својеврсну интеракцију философије, етике и религије у пракси једне вероисповести – протестантизму. За разлику од строгих правила богослужења и проповедања у православљу оног времена, о чему можда најсликовитије баш у односу према протестантизму говори реторика Стефана Јаворског, није било неуобичајено да при богослужењу па чак и групним дневним молитвама, попут вечерње молитве свих укућана, у протестантској религијској пракси буду укључени и неки поучни илустративни примери из басана. Ово је за Доситеја Обрадовића као православца, који је после одласка из манастира вршио свештеничке и проповедничке дужности могло бити од значаја.

7. Басне на Универзитету у Лајпцигу

Градиво о баснама усвојено на Еберхардовим предавањима на Универзитету у Халеу, Обрадовић је могао проширити слушајући и предавања код професора Ернестија на Универзитету у Лајпцигу. Јохан Кристијан Готлиб Ернести отпочео је своју каријеру 1782. године као професор философије на Универзитету у Лајпцигу, а непосредно пре добијања професуре Ернести је 1781. године објавио дело *ΜΥΘΟΙ*

⁹⁷² Доситеј Обрадовић, „Похвала басни“, 17.

ΑΙΣΩΠΕΙΟΥ. FABULAE AESOPIAE GRAECAE recensuit, varias lectiones, notas et indicem addidit Io. Chr. Gottlieb Ernesti A.M. Accessiti Dissertatio De Fabulae Aesopia, Lipsiae sunt Haer. Weidmanni et Reichii, MDCCLXXXI.

Он је приредио и објавио избор од 296 Езопових и езопских басана на грчком језику, и сваку је пропратио кратким коментаром на латинском, а на почетку после предговора (Praefatio III-X) је објавио своју дисертацију *Dissertatio de fabula Aesopia* (XI-XXXII) на латинском језику. У програмима и наставним плановима Универзитета у Лајпцигу нема података да је Ернести у току Обрадовићевог боравка у Лајпцигу држао предавања о Езоповим баснама, док се посве сигурно може тврдити да је Обрадовић код њега слушао предавања о Ксенофановом делу *Спомени о Сократу*.

Ернестијево издање басана, колико је нама познато, није помињано у досадашњим истраживањима Обрадовићевог опуса. Да би се утврдило да ли Обрадовићев избор басана и његова наравоученија стоје у вези са овим Ернестијевим издањем, потребно је детаљно анализирати 1. Ернестијев предговор, 2. обимну студију *Dissertatio de fabula Aesopia* на латинском језику, као и 3. наравоученија на латинском језику уз 4. текстове басана, које је Ернести донео изворно на грчком језику.

Таква анализа изискује опсежно и самостално истраживање, чиме би се премашили и обим и тематски оквири ове дисертације, те смо сматрали за потребно да овде само наведемо ову информацију, како бисмо указали на комплексност проблематике у вези са истраживањем изходних текстова потеклих у Хале-лајпцишком интелектуалном кругу који могу бити од важности за генезу Обрадовићевог лајпцишког опуса. Тиме је истовремено скренута пажња да се осим дела Јохана Августа Еберхарда, Готлоба Борна и Лесинга, чија је имена Обрадовић експлицитно поменуо у лајпцишком опусу, а на којима је био фокус нашег истраживања, потенцијално мора рачунати и са делима других припадника Хале-лајпцишког интелектуалног круга која је Обрадовић прећутао.

Истражујући биографије професора као и наставне планове и програме оба универзитета дошли смо до овог увида, који је отворио простор за будућа истраживања. Отуда ова хипотеза о Ернестијевом издању *ΜΥΘΟΙ ΑΙΣΩΠΕΙΟΥ. FABULAE AESOPIAE GRAECAE* као потенцијалном извору Обрадовићевог дела *Езопове и прочијих разних баснотворцев с различни језика на славеносербски језик преведене, сад први ред с наравоучителними полезними изјасњенијама и настављенијама издате и сербској јуности посвећене басне* објављеног 1788. године у Брајткопфовој штампарији у Лајпцигу за сада остаје отворена.

8. Доситеј о баснама

Насловна страница *Басана* из 1788. године доноси неколико програмских информација. Поред тога што је читаоца обавестио да издање садржи не само Езопове, него и басне „прочих разних баснотворцев“, Обрадовић је истовремено прецизирао и своју улогу као:

1. преводиоца „с различни језика на славеносербски“,
2. тумача и писца „наравоучителних полезних изјасњенија и настављенија“, али
- и 3. „муза свештеника“. Сврху овог издања је сажето изразио посветом „сербској јуности“ којој је он као „мусеј свештеник“ ове басне саставио.

Постављањем Хорацијевих стихова из прве оде треће књиге *Римских ода* – „Musarum sacerdos virginibus puerisque canto./ Мусеј свештеник девојчицама и деци ја појем“⁹⁷³, који у преводу гласе: „Ћутите, ја, свештеник муза, певам/ девојкама и дечацама песме.“⁹⁷⁴ Обрадовић је истакао идентичну сврху басана као и Лутер – њихову подобност за васпитање најмлађих као добрих представника свог народа у чијој мудрости и врлини треба да се огледа слава бога. Тај принцип је Деретић препознао као отелотворавање „старе хорацијевске формуле *utile dulce*” у басни. У посвети је то експлицитно образложено: „ову књижицу [...] читај [...] са вниманијем: у простим баснама наћи ћеш висока и општеполезна настављенија; успевај и расти в мудрости и добродјетели, на похвалу и чест рода својега, и на славу словесноју тварију создавашаго тја Творца.“⁹⁷⁵

У посвети Обрадовић саопштава још једну важну информацију – да се овим делом показује и као васпитач и учитељ целе јуности српске, иако је од ње просторно одвојен (јер путујући подучава туђу децу), он им је ипак ближи него што би био да је заиста са њима.

„Посвештавајући ја ову књигу теби, чрез то ништа друго развје твоје проштење, зато што с тобом не живим и оно што сам ја од других научио теби не соопштавам, получити желим. [...] Зашто да сам гди нибуд пребивати с тобом изабрао, то не би могло бити развје у само једном месту, селу или граду, а сприопштавајући ти ову књижицу, свуд ћу с тобом бити гди год она доспе и

⁹⁷³ Обрадовић, Доситеј: *Езопове и прочиъ разнихъ баснотворцевъ, съ различни езыка на славеносербски езикъ преведене, садъ први редъ съ наравоучителними полезними изяснѣніами и наставлѣніами издате и сербскои юности посвећене Басне*, у Лайпсику у Типографіи г. Иоанна Готлоба Еммануила Брайткопфа, 1788, насловна страна.

⁹⁷⁴ Квинт Хорације Флак, „Различите људске тежње“, у: Квинт Хорације Флак, *Целокупна дела I*, прев. Младен С. Атанасијевић, Народна библиотека „Вук Караџић“, Крагујевац, 2005, 113.

⁹⁷⁵ Доситеј Обрадовић, „Љубезна српска јуносте“, у: Доситеј Обрдовић, *Басне*, 7 (ненумерисана страна)

дође, ту ћу се с тобом другољубно разговарати, и што добро будем знао драговољно казиваћу ти, и што је најважније: *не само за живота но и кад ме не буде на земљи.*⁹⁷⁶

Обрадовић овом изјавом у последњем делу лајпцишког опус понавља и истиче жељу којом је закључио манифест своје делатности – *Писмо Харалампију*: „Мени ће преко мере плаћено бити кад когод од мог рода рекне, кад нада мном зелена трава нарасти: ‘Овде леже његове српске кости. Он је љубио свој род. Вечна му памет.’“⁹⁷⁷ Једина разлика што је на почетку његовог стваралаштва у *Писму Харалампију* жеља била изражена у потенцијалу, док је сада у посвети *Басана* Обрадовић ту „жељу“ самосвесно изразио као уверење засновано на самосвести аутора о важности и далекосежности рецепције коју су постигла његова дела објављена од 1783. до 1788. код Брајткопфа у Лајпцигу.

Алојз Шмаус је поводом Обрадовићеве посвете *Басана* јуности српској изнео занимљиво запажање. „Доситејеве Басне [...] нису омладинска, а камоли „дечја“ књига у обичном смислу. Посвећене су, додуше, српској „јуности“, али се Доситеј на врло много места обраћа припадницима најмлађе генерације као будућим грађанима једне велике политичке заједнице, којима даје неку врсту катихизиса грађанских дужности. Писац сам осећа да понекад од својих младих читалаца захтева више него што би одговарало њихову ступњу узрста и интелектуалног развоја [...] пада у очи да политички моменат ни у једној другој Доситејевој књизи није толико изразит као у *Баснама*. Ова књига је за савременике била у правом смислу ‘политички актуелна’ [...] Оне су најснажнији израз Доситејева јозефинистичког убеђења, његов највиши, али донекле и завршни израз.“⁹⁷⁸

Последње објављено дело из Обрадовићевог лајпцишког опуса је услед жанровске разноврсности и тематске комплексности можда и најзахтевније за анализу. Оно садржи 1. басне праћене наравоученијима; 2. писма која су наставак аутобиографије *Живот и прикљученија*; 3. сентенце; и 4. превод две приче из часописа. Због посвете и неколико предговора који претходе поменутиим целинама, ово дело истовремено поседује и програмску тежину. У посвети „Љубезна српска јуносте!“, предговору за *Басне* „Предисловије о баснах“, предговору за сентенце и приповетке

⁹⁷⁶ Доситеј Обрадовић, „Љубезна српска јуносте“, у: Доситеј Обрдовић, *Басне*, 7 (ненумерисана страна) Истакла Д. Г.

⁹⁷⁷ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 20.

⁹⁷⁸ Алојз Шмаус, „Политички моменат у Доситејевим ‘Баснама’“, 253.

„Љубими читатељи“ и предговору аутобиографским писмима „Предуведомленије“ Обрадовић се надовезао на ставове из свог манифеста *Писма Харалампију* као и на предговоре делима која је објавио до 1788. године. Неизненађује отуда да је у досадашњој литератури било покушаја да се успостави веза између овог и других дела Обрадовићевог опуса, а спојница која је требало да премости дијахронију и жанровске разлике углавном је лежала у наравоученијима уз *Басне*. Јован Деретић је прецизним структуралистичким анализама, можда најтачније у односу остале истраживачке покушаје, показао двојну природу наравоученија, која се есејистичком формом приближавају есејима из *Совјета здраваго разума*, са једне стране, а повременим аутобиографским коментарима повезују са *Животом и прикљученијима*⁹⁷⁹, са друге. То иде у прилог хипотези о јединству генезе лајпцишког опуса и могућности читања дела из 1788. године као „другог, практичног“ дела *Совјета здраваго разума* али и другог дела аутобиографије.

Поред економских, којим се разлозима са данашње тачке гледишта може образложити оваква композиција једног дела? Шта заправо представљају ови жанровски и тематски разнородни текстови објављени 1788. године? Размишљања о одговорима на ова питања наводе на још једну претпоставку. Будући да је у дванаест писама описао своја вишедеценијска путовања на два континента која је финансирао радећи као професор страних језика и домаћи учитељ, текстови у том издању – басне, сентенце и приповетке се могу тумачити и као резултат Обрадовићеве систематизације наставног материјала који је користио 1. за потребе сопственог образовања и учења језика, али и 2. за потребе подучавања других.

Ако се посматрају исходишни текстови басана, анализе досадашњих истраживача су показале да је највећи број басана преведен са грчког и француског језика, а најмање са немачког, што је сасвим у складу са чињеницом да је Обрадовић углавном радио као професор тих језика. Отуда се може поставити хипотеза да је за своје наставне потребе те басне преводио управо са тих страних језика са својим ученицима. Басне као лектира су могле бити од користи као наставни материјал за 1. подучавање страним језицима, али и 2. философији и етици због моралних наравоученија. Услед природе текста, басане су јасном и концизном формом биле веома подобне за превођење чак и почетницима, а лако су преносиле основну моралну поуку. Преко басана, које су неретко биле кључна лектира за учење страних језика –

⁹⁷⁹ Јован Деретић, *Поетика Доситеја Обрадовића*, 38.

Обрадовић је подучавао друге, али и је и сам учио стране језике. У последњем писму аутобиографије објављеном 1788. године, поводом учења енглеског језика то је посведочио једним описом свог односа са породицом Ливи.

„Одлазио би[x] у дома мојега господина Ливи сваки дан у десети или једнаести час пред подне и с помоћу и настављенијем његове пречестне супруге читао би[x] изговора ради, а потом преводио би[x] коју Езопову басну с грчкога језика на енглески. И она би сваки дан по један сат што грчки читала, који језик она и муж њен весма љубљаху.“⁹⁸⁰

У овом опису из последњег писма аутобиографије Обрадовић као да је имплицитно пружио путоказ у којем поретку треба сагледати ове две целине – *Басне* које су тим писмима претходиле и писма као други део *Живота и прикљученија* у којима су сва описана путовања финансирана подучавањем језика. Отуда се Обрадовићев избор, у којем су заступљени баснописци са грчког, француског и немачког језика може тумачити чињеницом да је он те језике предавао, али и сам преко истог тог штива знање језика усвајао. Поднаслов *Басана* говори у прилог чињеници да је преводио не са једног изворног језика, него са разних језика – *Езопове и прочих разних баснотворцев с различни језика на славеносербски преведене [...] Басне*.

Из примера који је описао у аутобиографији види се да је преводио басне са изходног језика не само на свој матерњи језик, него чак и на други страни језик, при чему се *Басне* могу разумети као својеврсни хибрид културног превођења и огледало комплексних и испреплетаних путања којима се културни трансфер одвијао. Такав приступ изходном тексту омогућила је кључна аутобиографска чињеница – Обрадовићев полиглотизам. У том кључу се Обрадовићева опсежна наравоученија уз басне могу читати кроз призму ауторових покушаја да „недоречености“ полиглотских и семантичких рукаваца успешно изрази на свом матерњем језику. Деконтекстуализација текста басана у поступку превођења са изходног језика на Обрадовићев матерњи језик као и писање наравоученија као *par excellence* покушај реконтекстуализације са циљем преношења основне поуке басне у миље разумљив његовом народу, показује се као најкомплекснији вид културног превођења.

Развијена наравоученија јесу, како Обрадовић у предговору „Предисловије о баснах“ образлаже израз другог вида „наставне“ примене басана. Дидактичку моћ басне и њену највећу употребну вредност, пре свега код деце, истакао је Еберхард у уџбенику из естетике. „Корист езопских басана је дакле заправо посебно велика код

⁹⁸⁰ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 143.

деце.⁹⁸¹ Басне истумачене у наравоученијима могу се читати и као Обрадовићев приручник или упутство за развијање критичког мишљења, на чему је у преосталим делима лајпцишког опуса инсистирао. „Придодајући ја к свакој басни пристојна изјашњенија, чрез то намеравам приобикнути младе умове да се и сами собом мало помало размршавају, у све што чују или читају скроз да проничу, у свачем лажу од истине да распознавају, и сврх свачеса паметно и здраво да мисле и суде.“⁹⁸²

Басне се, дакле, показују као нека врста илустративног материјала тј. као уџбеник за Обрадовићева предавања из 1. страних језика, али и из 2. етике. У том смислу се у кључу културног превођења Обрадовићеве *Басне* могу разумети као – 1. уметнички (лингвистички) превод текста, али и као покушај 2. превођења „за живот“ и то двојако. Најпре *превођењем* текстова басана за потребе предавања обезбеђивао је себи егзистенцију више деценија. Такође, кроз наравоученија Обрадовић је покушао да „преведе“ те поуке у живот и свакодневну праксу „јуности српске“, као што је изразио у посвети. То би се, дакле, могло видети као израз колективног практичног превођења мудрости у живот целог народа, за разлику од претходно описаног индивидуалног које се препознаје у превођењу поука *Совјета здраваго разума* у сопствени живот описан у аутобиографији.

У контексту лајпцишког опуса *Басне* са наравоученијима објављене после првог дела аутобиографије *Живота и прикљученија* и *Совјета здраваго разума* доимају се као нека врста „практичног приручника“ намењеног свим узрастима публике. Басне поучавају како се погрешке које може млад човек починити, а које су описане у аутобиографији, и како се савети дати у *Совјетима*, могу спровести у праксу од најранијег детињства исправним вапитањем. Отуда се генеза ова три дела лајпцишког опуса може видети као илустративни пример за однос субјекта и текста. Први део *Живота и прикљученија* се тада показује као илустративни пример дејствене моћи текста на субјекта. *Слово поучително* као текст који говори о гносеолошким/онотолошким механизмима деловања (изговореног) текста на субјекта подржава ту платформу. *Совјети здраваго разума* се могу тада читати као теоријско објашњење деловања тих механизма који се активирају приликом примене у интеракцији са собом, Богом и другим људима; а *Басне* као својеврсни практикум тј.

⁹⁸¹ Johann August Eberhard, наведено дело 175. „Der Nutzen der äsopischen Fabeln ist also zwar insonderheit für die Kinder sehr groß“.

⁹⁸² Доситеј Обрадовић, „Предисловије о Баснах“, 10.

вежбанка којом се субјекат може користити као приручником при учењу бољег разумевања текста.

9. Доситеј и Лесинг

Поред Езопа, како су анализе показале⁹⁸³, најважнији извор за Обрадовићеву збирку *Басана* представљао је Готхолд Ефраим Лесинг, „немачки Сократ“ и централна личност Обрадовићевог лајпцишког интелектуалног круга. Иако у тренутку Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу већ почивши, његова дела дала су знатан допринос генези лајпцишког опуса. Више пута је писано о Обрадовићевом преводу Лесингове ране драме *Дамон*⁹⁸⁴, коју Лесинг због слабог квалитета није уврстио у своја сабрана дела. Обрадовићев превод Лесингових *Басана*, као и помињање Лесингове последње драме *Натан мудри* у „Наравоученију“ уз последњу басну *Ластавица и проче птице* такође је било предмет истраживања⁹⁸⁵. Због ширине истраживачког поља ових дотицаја, а будући да је превод *Дамона* објављен у *Собранију* тј. у делу које не припада лајпцишком опусу, фокус овог истраживања јесте само на Доситејевом односу према Лесинговим *Баснама*. Пошто о 1. утврђивању извора и 2. филолошким анализама Обрадовићевог превода постоји обимна литература са релевантним истраживачким резултатима, биће осветљени само они аспекти Обрадовићевих и Лесингових веза о којима до сада није било писано, а који су од важности у контексту културног превођења. Први аспект је теоријски и осветљен је у контексту Еберхардовог посредовања Лесингових теоријских ставова о басни као жанру. Други аспект је интерпретативни и у вези је са функцијом коју преводи појединих Лесингових басана и наравоученија уз њих заузимају у целини Обрадовићевог лајпцишког опуса.

У погледу утврђивања Лесингових басана као извора на основу којег је Обрадовић превео одређени број басана у другом делу збирке најтемељније анализе је, ослањајући се на радове Радченка, Шерцера и Чајкановића, извршио Шмаус и

⁹⁸³ Алојз Шмаус, „Lessings Fabeln bei Dositej Obradović“; Константин Радченко, *Доситеј Обрадовић и его литературная деятельность*.

⁹⁸⁴ Јулијана Бели-Генц, „О Доситејевом преводу Лесинговог *Дамона*“, 403-409; Павле Поповић, „О Собранију Доситија Обрадовића“, у: Павле Поповић, *Нова књижевност I – од Доситеја до Вука и Стерије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 69-181.

⁹⁸⁵ К. Ђ. Радченко, наведено дело; Ivan Šercer, наведено дело; Веселин Чајкановић, „О реду и изворима Доситејевих Басана“, у: *Српски књижевни гласник*, 1911, 485-490; Alois Schmauss, наведено дело; Миодраг Стојановић, *Доситеј и антика*; Роберт Ходел, „Доситејева басна Курјак и јагње (у контексту његовог доба)“, 107-130.

закључио да је „укупни број позајмљених басана од Лесинга 28.“⁹⁸⁶ Његово истраживање је олакшала чињеница да се за седам басана у збирци објављеним под бројевима – 139, 141, 142, 143, 145, 146, 151 Обрадовић у наравоученијима позвао на Лесинга као њиховог аутора. Преосталу 21 басну је идентификовао на основу компаративне филолошке анализе и резултат је следећи: „D 91 Zec i lav – L I, 3 Der Löwe und der Hase, [...] D 129 Magarac i konj – L I,4 Der Esel und das Jagdpferd, [...] D 130 Slavuj i paun – L I, 7 Die Nachtigall und der Pfau, [...] D 131 Konj i bik – L I, 9 Das Roß und der Stier, [...] D 132 Čvrčak i slavuj – L I, 10 Die Grille und die Nachtigall, [...] D 133 Finiks i golubovi – L I, 13 Der Phönix, [...] D 134 Guska vozgordena – L I, 14 Die Gans, [...] D 135 Svinja i rast – L I, 15 Die Eiche und das Schwein, [...] D 136 Konj i zolje – L I, 16 Die Wespen, [...] 137 Stara klisura i vrapci – L I, 17 Die Sperlinge, [...] D 138 Lisica i roda – L I, 21 Der Fuchs und der Storch, [...] D 139 Orlić i sova – L I, 24 Merops, [...] D 140 Bik i jelen – L I, 27 Der Stier und der Hirsch, [...] D 141 Magarac i Ezop – L I, 30 Aesopus und der Esel, [...] D 142 Bakarna statua – L II, 1 Die eherne Bildsäule, [...] D 143 Herkules – L II, 2 Herkules, [...] D 144 Dete i zmiija – L II, 3 Der Knabe und die Schlange, [...] D 145 Bik, tele i pastir – L II, 5 Der Stier und das Kalb, [...] D 146 Lisica i vran – L II, 17 Der Rabe, [...] D 147 Lisica i tigar – L II, 19 Der Fuchs und der Tiger, [...] D 148 Ovca i Jupiter – L II, 18 Zeus und das Schaf, [...] D 149 Koze i Jupiter – L II, 24 Die Ziegen, [...] D 150 Divlja jabuka i ružica – L II, 25 Der wilde Apfelbaum, [...] D 151 Lav i magarac – L II, 8 Der Esel mit dem Löwen, [...] D 152 Tri adske furije – L II, 28 Die Furien, [...] D 153 Vrba i trn – L II, 27 Der wilde Dornstrauch, [...] D 154 Starac i Solomonov duh – L III, 3 Der Geist des Salomo, [...] D 155 Slavuj i orao – L III, 29 Der Adler und der Fuchs, L III 2 Die Nachtigall und die Lerche.“⁹⁸⁷

Шмаус је приметио да неке од најпознатијих Лесингових басана недостају у Обрадовићевој збирци, а као могуће објашњење оваквог избора видео је у чињеници да је српски писац те најпопуларније басне немачког писца изоставио, јер се напосто на њих није могао добро надовезати својим тумачењима у наравоученијима, тако да она буду разумљива и прихватљива народу за који је писао.⁹⁸⁸ Обрадовић је, дакле, од Лесинга преузео само оне басне које су му могле послужити да у наравоученијима развије идеје и формулише поуке или оне које су имале опште моралне вредности или оне које су могле бити од неке конкретне културно-педагошке користи српском роду.

⁹⁸⁶ Alois Schmaus, наведено дело, 16.

⁹⁸⁷ Alois Schmaus, наведено дело, 8-16.

⁹⁸⁸ Alois Schmaus, наведено дело, 20.

За разлику од својих претходника који су тврдили да је Доситеј боље знао и боље преводио са француског него са немачког⁹⁸⁹, или изрицања још строже оцене да Доситеј уопште није био дорастао послу преводиоца⁹⁹⁰, јер је веома одступао од оригинала, Шмаусу је управо та особеност Обрадовићеве „преводиначке методологије“ послужила да изведе два важна закључка. Шмаус је Обрадовића пре свега доживео као народног просветитеља и учитеља, а не као преводиоца. „Доситеј није овде себе посматрао као преводиоца чији би главни задатак био да језички и уметнички адекватно репродукује оригинал што је више могуће. Његов циљ је био одређен другим мотивацијама – он је пре свега био народни педагог. [...] Зато је он свом оригиналу прилазио са великом слободом и покушао своју репродукцију тако како је то одговарало његовим моралним и културно-педагошким намерама.“⁹⁹¹ У којој мери је Шмаус управо такву „преводиначку методу“ сматрао за Обрадовићеву предност, а не ману потврђује закључак на крају свих анализа – „Да је Доситеј строго преводио, ми не бисмо данас посматрали Басне као његово друго најбоље дело.“⁹⁹² Дакле, управо је оно што је изгубљено или пронађено у преводу у односу на изходни текст драгоцен моменат Обрадовићеве методологије.

Први Шмаусов увид односи се на стилску особеност Обрадовићевог превођења, која је проистекла из слободног односа према оригиналу, а који је у својим крајностима прерађивања досезао чак до парафразе. Ту Обрадовићеву „методологију“ је именовао „распричаност“ (*Redeseligkeit*). *Распричаност* се препознаје у разним видовима Обрадовићевог проширивања оригинала – од превођења једне речи из оригинала са две, три или више речи, чак и синтагми па све до уметнутих полуреченица и додатних објашњења и коментара са циљем да новој публици што јасније приближи проблематику. Овај последњи вид је посебно дошао до изражаја у Обрадовићевом превођењу не толико основног текста басне, него наравоученија, и управо се у њима препознаје та Обрадовићева улога не преводиоца него народног просветитеља.

Аутобиографизација, посебно поука у наравоученију као специфичан вид „прилагођавања“ оригинала јесте врло важан аспект ове методологије, јер је управо тим поступком, према Шмаусовом мишљењу, Обрадовић успео да уједначи стил

⁹⁸⁹ Павле Поповић, „О *Собранију* Доситеја Обрадовића“, 69-182.

⁹⁹⁰ Иван Шерцер, наведено дело, 161-189.

⁹⁹¹ Alois Schmaus, наведено дело, 21.

⁹⁹² Alois Schmaus, наведено дело, 32.

различитих извора из којих је басне преузимао. Из тог поступка је проистекла кохерентност и стилска целовитост збирке *Басана*.⁹⁹³

Шмаусов став може се проширити и за један корак даље. Поједине басне и наравоученија поред тога што доносе одређене аутобиографске детаље, услед приповедне технике делују као да су анегдотски догађаји, који су се десили самом приповедачу – Обрадовићу. Тиме Обрадовић не само да преводи басне разних баснописаца са разних језика на српски, него заправо чини један много значајнији гест – он *преводи басне у (своју) животну праксу* са дидактичко-просветитељском намером да сопственим примером послужи за узор свом народу. Тачније, он догађаје из свог животног искуства алегоријским модулацијама преводи у текст басана и наравоученија у појединим случајевима.

Други битан Шмаусов увид који се тиче Обрадовићеве методологије превођења јесте да је приступао прилагођавању оригинала са свешћу о већ постојећим сличним примерима у српској књижевности и култури, а то су не само народне басне, него и народне пословице.⁹⁹⁴ „Један велики део формалних промена имао је за циљ да приповедање представи слично народном“⁹⁹⁵, како би Обрадовићеве басне биле што ближе народу и тако директније и лакше остваривале своју просветитељску сврху. Овим поступком је Обрадовић последњим делом из лајпцишког опуса остварио намеру изречену у *Писму Харалампију* да ће писати тако да га сав његов род разуме – не само језиком који је његов род говорио, него и на *начин* на који се тим језиком приповедању служио.

Поштовање ауторитета и истицање приповедања обичног народа, „у простом дијалекту“ који је у првом реду неговала народна књижевност, као узор који је требало поставити као основни, истакао је Обрадовић у једном примеру (само)анализе преводилачког рада. Разматрајући сопствене преводилачке погрешке, почевши од прве басне у збирци „Орао и лисица“, Обрадовић у тексту „Јест ли полезно у простом дијалекту на штампу што издати“, постхумно објављеном као прва глава *Мезимца*, истиче да „Ми у простом нашем дијалекту можемо прекрасно време совершенно

⁹⁹³ Alois Schmaus, наведено дело, 32-33.

⁹⁹⁴ Више о овој проблематици и у: Тихомир Ђорђевић, „Доситеј Обрадовић и фолклорно градиво“, у: *Споменица Доситеја Обрадовића*, Српска књижевна задруга, 1911, 38-52; Снежана Самарџија, „Доситејево и народне басне“, у: *Научни састанак у Вукове дане, Београд*, 1990, 19/2, 269-282; Снежана Самарџија, „Доситејево варијанте у Ижици и Баснама према народним приповеткама и пословицама“, у: *Ковчежић*, 1995-1997, књ. 32-34, 77-89; Снежана Самарџија, „Једноставни облици у Доситејевим Баснама“, у: *Књижевност и језик*, 43/1995, бр. 3-4, 57-71.

⁹⁹⁵ Alois Schmaus, наведено дело, 36.

историческо, илити определено, употребљавати и то најпростији сељани Сербљи од Баната до Албаније из самога обичаја, и не мислећи ни зашто ни како, точно употребљавају.⁹⁹⁶

Ове Обрадовићеве аутокорекције су утолико вредније јер су тако ретке да готово и не постоје у српској књижевности 18. века. Овај цитат завређује да буде у целисти наведен, не само зато што је од значаја са лингвистичког аспекта, него имајући у виду све претходно истакнуте видове Обрадовићевог одступања при превођењу, осветљава и поједине аспекте на којима се заснивала његова методологија (културног) превођења.

„Ми сад, кад што на штампу или с другога језика преводимо или сами исписујемо, таки то на штампу издајемо и зато ствар на многи мести мора недостаточна бити. Мени није потреба далеко одлазити нити другога кога за муштрање тражити кад сам на себи то учинити могу. И ово нека је свакога списатеља свештена дужност којему општа полза на серцу лежи. У мојој первој басни, први период ништа не ваља. Ево какав је: „Орао и лисица учинили су међу собом дружество и, што би то било всегдашње и постојано, договорили су се и согласили да живу у комшилуку да би у потреби један другом могли помоћ дати.“ Ово би ваљало овако да је: „Орао и лисица учине међу собом друштво и, што би то било всегдашње и постојано, договоре се и согласе у комшилуку живити да би у потреби могли један другом помоћ давати.“ Ми у простом нашем дијалекту можемо прекрасно време совершенно историческо, илити определено, употребљавати и то најпростији сељани Сербљи од Баната до Албаније из самога обичаја, и не мислећи ни зашто ни како, точно употребљавају. [...] А зашто сам ја, дакле, у првом периоду перве басне тако ружно погрешно? То чини хитња, која не даје времена на сваку реч и на сваки начин састављенија и местоположенија речи позор дати. Може ми ко рећи: „Ко те је терао да хитиш? О, ово је питање! Имао ме је ко терати, те здраво! То јест – скудост. Рад сам био да ми је књига повелика, а нисам се смео задуго задржати бојећи се да ми новаца не нестане, без којих ништа не може бити. Једва бих за један табак што превео и саставио, пак таки с њим у штампарију! И док би се овај наштампао, други је морао готов бити; нисам имао времена ни прекопијати. Ево силовити терач који ме је здраво терао!“⁹⁹⁷

На основу досада приказаног може се закључити да се Обрадовић као културни преводац *Басана* троструко показује – 1. најпре као преводац различитих баснописаца са разних језика на српски; 2. затим као преводац басана за живот као

⁹⁹⁶ Доситеј Обрадовић, „Јест ли полезно у простом дијалекту на штампу што издати“, у: Доситеја Обрадовић, *Мезимац г[осподина] Доситеја Обрадовича. Част втора. Собраније разних наравоучителних вештеј в ползу и увеселеније по подлиному рукопису Павлом Соларичем издан*, прир. Мирјана Д. Стефановић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 184.

⁹⁹⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 184.

неопходност којом је остваривао основну егзистенцију јер је управо на основу басана у највећој мери своја предавања страних језика студентима и заснивао, али и такође превођење поука из басана у живот свог народа; и 3. најзад преводилац самог живота у басне што се показало кроз аутобиографизацију наравоученија. У том смислу се басне показују као травестиран говор о истини, који се као обимни Обрадовићев превод у оквиру лајпцишког опуса може повезати са говором о истини и мишљењу у другом преводу из лајпцишког опуса – *Слову поучителном*.

9.1. Анализа Обрадовићевог културног превода Лесингових басана у контексту генезе лајпцишког опуса

9.1.1. Доситеј змија

Лесингова басна *Дечак и змија* (*Der Knabe und die Schlange* II, 3) коју је Обрадовић превео, прерадио и објавио у својој збирци басана под насловом *Дете и змија* била је предмет бављења многих проучавалаца.⁹⁹⁸ Упркос одређеним неподударностима и Иван Шерцер и Веселин Чајкановић и Алојз Шмаус су узор за ову Обрадовићеву басну пронашли код Лесинга. Иако је Обрадовић изоставио одређене елементе, како би поједноставио фабулу, „ток радње у басни је заједнички.“⁹⁹⁹ Код Обрадовића дете када спази змију, узме штап и запрети јој да му не прилази, јер је чуло да је нека змија ујела дете које је после тога умрло. Лесингов дечак је исту ту информацију добио, пошто је „негде прочитао Езопову басну о сељаку и змији. [...] Вероватно услед истих расуђивања изоставио је Доситеј и друга литерарна поигравања. Такође је Доситеј поједноставио и морална размишљања изражена у Лесинговој басни. Уместо дуплог Лесинговог наравоученија (1. незахвални увек нађу изговор да своју незахвалност оправдају, и 2. да се не би пребрзо осуђивало, морају се претходно све околности добро истражити) ограничио се Доситеј само на друго Лесингово размишљање и на томе засновао једноставно мисаоно вођење своје басне.“¹⁰⁰⁰ Поред тога, Шмаус је увидео и следећу битну разлику између двојице аутора. За разлику од Лесинга који није неговао посебан однос према природи и код

⁹⁹⁸ Иван Шерцер, наведено дело; Веселин Чајкановић, наведено дело, 485-490; Alois Schmauss, наведено дело, 1-47; Алојз Шмаус, „Политички моменат у Доситејевим ‘Баснама’“, 253-260; Јован Деретић, *Доситеј и његово доба*, 73-88; Зорица Несторовић, „Доситеј и метод критичког мишљења“, 125-134.

⁹⁹⁹ Alois Schmaus, „Lessings Fabeln bei Dositej Obradović“, 11.

¹⁰⁰⁰ Alois Schmaus, наведено дело, 29-30.

којег је изостало разумевање за прост народ, Обрадовић је врло добро расуђивао о тим појавама и његово дело у том погледу пружа много примера. Ова неподудрност у општом погледу на свет јесте и у корену различите мотивације двојице аутора да *исту* тему *другачије представе* у *истој* басни.

Као и Шмаус и Деретић је у таквим одступањима Доситеја Обрадовића од изходних текстова видео предност, а не ману. Те особине говоре „да је наш баснописац у својој обради поступао слободно, као прерађивач, а не као преводилац.“¹⁰⁰¹ „Наравоученије“ уз басну *Дете и змија* Јован Деретић је због његових особености високо вредновао и именовао „огледом о методи“ јер је „оно највећим делом посвећено питањима кривог и истинитог расуђивања.“¹⁰⁰² Доситеј „објашњава како долази до заблуде или лажног суда и на који начин се може избећи падање у заблуду. [...] Извор заблуда и лажи („прелаштенија“) налази се, по Доситеју, у непознавању или недовољном и кривом познавању ствари о којима судимо и говоримо. Суд заснован на кривом или непотпуном познавању је делимично или сасвим лажан. Доситеј даје неколико савета како да избегнемо заблуду и дођемо до правога знања. [...] Треба сумњати у све, јер сумња води истраживању а истраживање ка истини. Доситеј, дакле, препоручује неку врсту сумње као најсигурнијег средства да не паднемо у некритичко прихватање туђих мишљења и да самостално дођемо до истине.“¹⁰⁰³

Основне принципе критичког мишљења и расуђивања сажето представљене у овом „огледу о методи“ Зорица Несторовић је аплицирала на поступке обликовања аутобиографског приповедања у првом делу *Живота и прикљученија*, где је аутор „већ у раној фази свог рада метод критичког мишљења поставио као дефинишући критеријум свог разумевања човековог положаја у свету [и где се] принцип критичког мишљења експлиците примењује на сопствени живот.“¹⁰⁰⁴ Обрадовић се, дакле, од самог почетка руководио методом критичког мишљења и расуђивања коју је примењивао не само у резоновањима о сопственом животу него и животу свог народа као и људи које је на путовањима сретао.

Отуд се овај оглед о „методи критичког мишљења“ у наравоученију уз басну *Дете и змија* на крају лајпцишког опуса може разумети и као Обрадовићева имплицитна критика и порука онима који су његова претходна дела негативно

¹⁰⁰¹ Јован Деретић, *Историја српске књижевности*, Београд, 1983, 193.

¹⁰⁰² Јован Деретић, „О методи слободно мишљења“, у: *Доситеј и његово доба*, 77.

¹⁰⁰³ Јован Деретић, наведено дело, 78.

¹⁰⁰⁴ Зорица Несторовић, „Доситеј и метод критичког мишљења“, 127, 132.

реципирани. У том распону од 1783. године до 1788. године заокружава се заједно са причом о животу аутобиографског субјекта и поетика лајпцишког опуса.

Хипотеза о тумачењу „Наравоученија“ уз басну *Дете и змија* у кључу Обрадовићеве реакције на рецепцију његових дела објављених 1783. и 1784. године заснива се на интерпретацији мотива змије у целини лајпцишког опуса. Основне постулате рационалистичке философије Обрадовић илуструје низом примера из историје али и свакодневног живота, те отуда читалац стиче утисак да је његово перо ка некоме конкретном усмерено. Такав поступак одаје утисак да између редова овог „Наравоученија“ Обрадовић описује однос према својим критичарима, који су попут детета из ове басне пребрзо доносили закључке и осудили његова дела без претходног објективног расуђивања.

Поводљивост народа за критиком Обрадовић је истакао у две пословице на почетку „Наравоученија“. „Зато се случава ово што Инглеz вели: ‘A man shall hardly speak anything so absurd, but he will find his approvers: Један човек једва ће говорити што нибуд тако будаласто, но он ће наћи своје соутврждатеље.’ И наша српска реч лепо ово исто представља у пословици: ‘Лакше је веровати него ићи и питати.’“¹⁰⁰⁵ У духу овог закључка из „Наравоученија“, Обрадовић је неколико година пре тога полемисао у *Совјетима здраваго разума* са оцем Серафимом и попом Муждалом, илуструјући у дијалогу са њиховим ликовима како то изгледа кад „човек говори будаласто“. Расуђивање једног игумана о дуги или неправедне оптужбе које је Обрадовићу упутио отац Серафим наведени су као иронични илустративни примери одсуства критичког мишљења и расуђивања, али истовремено и као примери за оне који иако будаласто говоре ипак имају подршку у широким масама тј. међу многима налазе своје соутврждатеље.

У том контексту се Обрадовић који апелује на здраворазумско расуђивање без доношења исхитрених одлука и осуђивања имплицитно у „Наравоученију“ уз басну *Дете и змија* може идентификовати са ликом змије. Ово је могуће јер је архетипска особина лика змије, која је истакнута у овој басни не *зло*, него напротив *мудрост*. У хришћанској традицији постојане су обе конотације овог архетипског мотива, а у „Наравоученију“ уз басну *Лисица, петао, кокош и пси*, наводећи речи из Јеванђеља по Матеју (10,16), Обрадовић развија поруку да се људи угледају на змију, али само на ту њену *позитивну* особину. „И ово је исто чему нас Евангелије учи говорећи: ‘Будите

¹⁰⁰⁵ Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 144. „Дете и змија”, 167.

незлобиви како голубови и мудри као змија!’ [...] Достојинство словесног човека состоји се у разумној и просвештеној добродјетели, а не у слепој глупости. [...] Рекло се је на више места, и опет нек се рече: иста наука и просвештеније разума без свете добродјетели и блаонаравија не само ништа да не ваљаду, но и на зло служе.¹⁰⁰⁶ И код Доситеја су, дакле, каузално условљене обе врлине – доброта и мудрост, које уколико се узајамно не испомажу, прерастају у мане. Зато је неопходно да човек развијајући своје умне способности (ум) истовремено негује и своју врлину тј. доброту (срце), јер само њихова равнотежа спречава да ум не почини зла дела попут онога „што су језуити чинили [...] у Гоји граду, у португалској Индији“¹⁰⁰⁷, односно да доброта не пређе у глупост и да добродетелан човек не постане „прост ко магаре“¹⁰⁰⁸.

Доситеј се идентификује, дакле, са ликом змије која моли дечака тј. „јуност српску“ да не закључује пребрзо и да се не поводи за другима који својим нападима на његова дела желе заправо убити тј. *отупити критичку оштрицу*. Веза мотива змије и оштрог (критичког) језика постоји и у другим баснама, али је посве друге семантике. Наиме, у баснама где је присутан мотив змије, али са доминантно израженом негативном особином овог архетипског симбола Обрадовић је поистоветио змију не са собом, већ са својим критичарима. Он је критикујући поступке змија у наравоученијима заправо критиковао зле мисли и неетична човекова дела, што показује анализа басне *Змија и пила* у којој је змија такође главни лик. Лик змије је овде експлицитно поистовећен са реакцијама критичара. Када у „Нравоученију“ тумачи како је змија пререзала сопствени језик лижући пилу, Обрадовић директно идентификује *змијски језик са злим језицима*, који се из контекста могу разумети као *зли језици његових критичара*.

„Ово се догађа онима који са своји змијски језици науку и просвештеније народа злослове, клеветајући и посмејавајући им се мисле да њима вреде, нити знаду бедаци да ћеду пре своје јадовите језике истрети и у ништа обратити него ће науци наудити.“¹⁰⁰⁹

Амплификацијом мотива змије из басне *Дете и змија* другим аспектом истог мотива у басни *Змија и пила*, и семантичко поље мотива змије у Обрадовићевом опусу

¹⁰⁰⁶ Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 124, „Лисица, петао, кокош и пси”, 131-132.

¹⁰⁰⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 131. Питање да ли просвећеност може бити ограничена на неку „праву меру“, односно зашто, како и који је то тренутак када просвећеност уместо свог доброг лица почне да показује лошу страну, поставили су у чувеној студији објављеној непосредно после Другог светског рата Хоркхајмер и Адорно. Више у: Maks Horkhajmer, Teodor Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva: filozofski fragmenti*, Svjetlost – „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1989.

¹⁰⁰⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 131.

¹⁰⁰⁹ Доситеј Обрадовић, *Басне*, „Нравоученије“ уз басну бр. 97. „Змија и пила“, 92.

се шири. На тај начин су у лику змије контаминирана два лица критике – 1. Обрадовићеве критике народа, али и 2. народне тј. црквене критике Обрадовића. Као врховног судију који ће пресудити које је од ова два змијска лица било у праву, Обрадовић је позвао *време*.

„Кад се њихове кости у прах обрете, она ће цветати и победнују пјесан појати, јер она у богу почетак имаде, и с њим вековечно векује. Глупост, варварство и лудо невјежество могу за неко доба на високи престоли седети, круне златне на главама носити и добродетелъ удручавати; *но време које је свачему пила, њихове ће престоле и с њима заједно у прах обратити* и на њиховим истим развалинама, наукама, мудрости и добродјетели академије и царске градове воздигнути и утврдити.“¹⁰¹⁰

За разлику од костију његових критичара које ће се временом у прах претворити, Обрадовић у тренутку када 1788. године ово пише, већ зна оно што је неколико година раније у манифесту своје делатности уздржано изразио као наду – „Време ће ме научити јесам ли се у мојеј надежди преварио. Ако ли и то буде, нећу се уплашити [...] мени ће преко мере плаћено бити кад когод од мог рода рекне, кад нада многа зелена трава нарасти: ‘Овде лежу његове српске кости. Он је љубио свој род. Вечна му памет.’“¹⁰¹¹ Он је, дакле, сада на основу позитивне рецепције *Писма Харалампију, Живота и прикљученија, Совјета здраваго разума* и *Слова поучителног* сигуран да је његов род разумео добронамерност његове, иако оштре, ипак родољубиве критике. Отуда „Наравоученије“ уз басну *Змија и пила* на крају лајпцишког опуса као да сумира Обрадовићев хоризонт очекивања у односу на рецепцију, који је изразио у *Писму Харалампију* и *Совјетима здраваго разума*.

9.1.2 Доситеј црна гуја

Лице својих критичара Обрадовић је егземплярно показао у есеју „Право реци, па гледај те утеци“ у полемици са оцем Серафимом. Отац Серафим је оптужио Доситеја да је његова *змијска критика цркве* и народних обичаја ништа друго до *будаласто говорење*. Бранећи се од оптужби, Обрадовић је развио опширно своје ставове о неопходности критичког мишљења и расуђивања, које је четири године касније у „Наравоученију“ уз басну *Дете и змија* поентирао.

Највећу и најопаснију критику Обрадовић је очекивао и добио од стране црквених кругова. Критика је са обе стране – и од стране Обрадовића који је

¹⁰¹⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 92. Истакла Д. Г.

¹⁰¹¹ Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, 20.

критиковао у првом реду манастирски живот, али и од стране црквених кругова који су се својом критиком Обрадовићевих дела бранили од његових напада – била оштра и немилосрдна. О Обрадовићевом односу према цркви и религијским питањима је толико писано да би се могло објавити неколико књига састављених само од тих радова. Као две најчешће теме проучавања могу се издвојити радови о Обрадовићевом односу према 1. реформи манастира и 2. критици монашког живота. Предмет овог истраживања јесте како се ова тема генерисала само у оквиру лајпцишког опуса и то у вези са једним посебним мотивом – мотивом змије.

Претходном интерпретацијом овог мотива из две басне – *Дете и змија* и *Змија и пила* тематизован је проблем критике Обрадовићевог стваралаштва која је долазила из црквених кругова. Повод за овакву интерпретацију мотива змије потекао је од једног аутопоетичког исказа у „Наравоученију“ уз басну коју је Обрадовић такође преузео од Лесинга – *Финикс и голубови*. У том „Наравоученију“ је Обрадовић самога себе експлицитно назвао змијом, за разлику од басне *Дете и змија*, где је *свој мудар савет само имплицитно* довео у везу са *мудрошћу змије*.

„Ја сам остарио већ са многих народа и језика калуђери (*и сам, да која сам гуја него калуђер, кад овако сам живим, разве што у црним хаљинам обучен не ходим*), јоште, хвала богу, нисам ни у једном роду и језику такое древне и нечувствене калуђере нашао ни познао који за женом не уздишу, не чезну и не гину.“¹⁰¹²

О Обрадовићевом односу приликом превођења и прерађивања Лесингове басне *Der Phönix* детаљно је писао Радченко.¹⁰¹³ Са том анализом се у потпуности сагласио и најважнији истраживач односа између Лесинга и Доситеја – Шмаус¹⁰¹⁴, с тим што је Радченкове закључке о овој басни употпунио тумачењем басне – *Стара клисура и врапци* (Доситеј) и *Die Sperlinge* (Лесинг). Према Шмаусовом мишљењу басна *Стара клисура и врапци* проблематизује исту тематику – монаштво, као и басна *Финикс и голубови*.

Компаративном анализом Шмаус је показао да Доситеј само у наслову чини измену и *цркву* из изворног текста замењује за „једну стару клисуретину“¹⁰¹⁵, док су остали елементи истоветни као код Лесинга. *Откључавањем* Обрадовићевог наслова са акцентом на „клисура“ текстом Лесинговог оригинала басне у целини, Шмаус је отворио пут ка читању не само Обрадовићеве басне, него пре свега „Наравоученија“.

¹⁰¹² Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 133. „Финикс и голубови“, 149-150. Истакла Д. Г.

¹⁰¹³ К. Θ. Радченко, *Досиџей Обрадовичъ и его литературная дѣятелъность*, 118.

¹⁰¹⁴ Alois Schmaus, наведено дело, 9.

¹⁰¹⁵ Alois Schmaus, наведено дело, 10; 24.

Тим, наизглед безазленим, гестом *пренасловљавања* басна је прерасла у Обрадовићеву агитацију за јозефинистичке реформе које су подразумевале и реформу манастира претварањем сакралних простора у школе, болнице и фабрике – јер ако „клисуре“ није ништа друго до црква тј. манастир, онда и врапци нису ништа друго до монаси.¹⁰¹⁶

О тој теми је критички сасвим експлицитно Обрадовић претходно писао у *Совјетима здраваго разума*. У „Наравоученију“ уз ову басну је сажео ту критику и још поентирао наговештавајући оно што ће тек неколико десетина страница касније у том првом издању *Басана* из 1788. отворено пребацити митрополиту Вићентију Јовановићу у VIII писму другог дела аутобиографије .

„Пуштај нека *врапци* овако говоре, њима то пролази и пристоји [...] али словесном душом и прекрасним разумом богом обдарени и украшени човек да овако мудрује, и да се овако неких старинских плесних завичаја држи, и то ни за које друго разумно доказателство кромје што су тако и стари држали, то значи да силом хоће од истога врапца бесловеснији да остаје.“¹⁰¹⁷

Врапци су у аутобиографији алегоријска представа иза које се крије колективни лик монаха, на исти начин на који је то представљено и у „Наравоученију“ уз басну *Клисуре и врапци*. Колективни идентитет монаха и клира удружених у критици и неприхватању реформи, супротставио је Обрадовић *индивидуалном* идентитету монаха у басни *Финикс и голубови*. Индивидуалност и самоћа као суштаство монашког идентитета наглашено је Обрадовићевим драстичним одступањем од Лесинговог оригинала. Поред наизглед безазленог структурног поједностављивања у виду смањивања броја ликова који се појављују у басни, а што се огледа у чињеници да се код Лесинга око птице феникс окупљају *све животиње из шуме*, а код Обрадовића само *голубови*, фабулативни ток који кулминира у сасвим неочекиваном расплету код Обрадовића јесте оно што суштински мења семантички потенцијал целе басне, који се потом елаборира у „Наравоученију“.

Док Лесингов феникс због своје специфичне судбине ужива дивљење свих окупљених животиња, дотле код Обрадовића голубови и голубице(!) *сажаљевају* феникса што ће толики живот провести у самоћи без партнера. У Обрадовићевој басни „Наравоученије“ се претвара ни у шта друго него у „полемику против целибата“¹⁰¹⁸ и

¹⁰¹⁶ Alois Schmaus, наведено дело, 25.

¹⁰¹⁷ Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 137, „Стара клисура и врапци“, 155. Истакла Д. Г.

¹⁰¹⁸ Alois Schmaus, наведено дело, 26; К. Ђ. Радченко, наведено дело, 118.

монашког живота, јер „човек без жене не може бити, како год *голуб без голубице*, како риба без воде, и како све што живи и дише не може без воздуха.“¹⁰¹⁹

Контаминацијом ова два наравоученија из басне *Клисура и врапци* и *Финикс и голубови* склапа се целина Обрадовићеве критике цркве – 1. монашког начина живота (финикс), и 2. залагања за претварање манастира у школе, болнице и фабрике против чега се бунио клир (врапци). Питање целибата у оквиру лајпцишког опуса стоји у тесној вези и са Обрадовићевом критиком цркве у вези са питањем дозволе о склапању четвртог брака. Ова критика монаштва не односи се, дакле, само на монаштво и манастирски живот као распрострањену праксу у православљу, него на монаштво и целибат уопште.

9.1.3. Бели монах

Пошто је одлуку о монашењу донео у младости, док још није био научио поврх свега критички мислити и расуђивати, Обрадовић је имајући у свести тежину и смисао тог чина у тренутку кад почиње писати и објављивати своја дела, дакле, у тренутку када је као просвећена индивидуа сазрео и формиран, донео другу одлуку – да остане веран и доследан баш тој одлуци из младости. Одлучио је да буде *принципијелан* и да, као што је целог живота своје речи потврђивао делима, то учини и сада. Тај чин опредељења за целибат и монашки начин живота, али сада у световном окружењу, што је драстично теже него манастирско монаштво, показује се као хибрис Доситеја Обрадовића.

Доситеј више није *црна гуја* не само зато што више не носи црну мантију коју је као змијски свлак у Халеу скинуо када се преобукао у „светске гршне хаљине“, него зато што је променом начина живота, постао монах-мирјанин – *бели монах*. Начин да се избори са својом новом судбином белог монаха Обрадовић такође проналази у основном монашком принципу да живот сваког монаха мора бити отеловљење идеала вере. Међутим, суштинска разлика у односу на његов период црног монаштва када је тежио да свој живот испуни врлином до те мере да он постане светац, јесте сада у томе што је преласком у бело монаштво одлучио да знања, таленте и целокупну личност употреби и послужи не само за своје лично спасење него и за спасење *целе* заједнице. Доситеј Обрадовић се на прагу свог зрелог доба, које је коинцидирало са позном фазом

¹⁰¹⁹ Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 133, „Финикс и голубови“ 150. Истакла Д. Г.

западноевропског просветитељства тзв. зрелим просветитељством, уместо за *сопствено посвећење* определио се за *народно просвећење*.

Активним делањем за просвећивање себе, али и других Доситеј Обрадовић бира да преживи свој повратак у профани свет за који је претходно умро, јер је суштина „црног“ монаштва умирање за овај свет, а „смрт“ или ново рођење наступа са чином пострига. Рецепт који му је омогућио преживљавање у свету из којег је првобитно био побегао у манастир, да би потом побегао из манастира у свет, Обрадовић је саопштио у „Наравоученију“ уз басну *Финикс и голубови*. „Ја благодарим творцу мојему што ме је упутио к науци полезних језка, и учинио ме наћи слатку забаву с књигама.“¹⁰²⁰ Обрадовић додаје даље да би останак са тим даром у оном свету за њега представљао смрт, док у овом свету представља један вид спасења као пут ка искупљењу за почињено сагрешење.

„иначе у оном земном рају подобном месту, у прекрасном Хопову, којегуа всегда с услажденијем срца спомињем, не би несрећнијег од мене човека било. Но како (може ко помислити) у таквом месту а несрећан? Каково противоречије! Није противоречије. У најлепшим местам чувствителна срца највећма чувствују Срце које је за љубов од бога сотворено, метни га сама у рај, пак не жели му горега пакла. „Но, љубио би бога“, рећи ћеш ми. Ми смо мало пре опоменули да они пустињаци који су с три смокве на дан живили – а остало, о свој прилици, ваља да су као хамолеони с ветром надокнађивали – па каж дер ми: што су им жене на памет и на срце долазиле, те јошт онде ди им није било ни гласа ни трага? А ми у Хопову, гди су, хвала богу, праве жене као што их је бог створио и мати родила, хоћеш зар да о њима не мислимо? Све су лажи с временом залуду, ваља да им се трагови нађу.“¹⁰²¹

Даље у том „Наравоученију“ Обрадовић развија став да човек који не љуби себе и људе око себе не љуби ни бога. Четири године пре *Басана* је то питање постављено као централна тема првог есеја „О љубови“ из *Совјета здраваго разума*, у којем је Обрадовић готово преписао одређене пасусе из два Еберхардових уџбеник из натуралне теологије и етике.

„Ко год није кадар себи подобна створења љубити, нек лаже колико му драго, он ни бога никада неће бити кадар љубити, зашто у срцу хладном и нечувственом никаквој љубови није места. [...] Ево дакле сва тајна коју људи далеко траже, а у недри је носе: „Даћу вам – вели бог чрез пророка – закон нов на скрижаљех срца вашегуа написан“. Ово је закон христа Спаситеља, који ништа друго није, ни длаке ни маће ни више, него вечни закон просвештене и у своје право совршенство доведене и узвишене натуре или ти јестества. Што је год противно правди и добродетељи, то је противно и јестеству самому и богу,

¹⁰²⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 150.

¹⁰²¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 150-151.

који премудри јестества зиждатељ и творац; с којим сиреч јестеством, кад се како надлежи сојединимо, онда ћемо се сојединити са сваком добродетељију и са свим добрим и чесним људма, с нашим правим благополучијем, временим и вечним и са самим богом „во христје исусе господје нашем, кому слава, чест и поклоњеније во вјек и вјеков амин.“¹⁰²²

У складу са амплификацијом овог наравоученија теоријским ставовима из есеја „О љубови“ и Обрадовићева одлука да остане у служби свог хибриса се може сагледати у светлу кључних постулата његове просветитељске поетике. Пошто остаје принципијелно веран одлуци донетој у младости на почетку развојне фазе младићства, Обрадовић се на почетку наредне развојне фазе зрелог доба одлучује на љубав не према једној, такође, некој конкретној жени, него према свима родитељницама и мајкама јуности српске. Пошто нема своју децу он, као израз своје љубави, пише сва своја дела у циљу просвећивања тих мајки и њихове деце – целе јуности српске, којима *Басне* и посвећује.

9.1.4. Просјак или трговац светлошћу

Кључни аспект Обрадовићеве критике манастирског живота, због којих их и треба претворити у корисније институције односи се на злоупотребу овог светог позива, јер су мотиви за прелазак из мирског у монашки живот често засновани не на неговању живота испуњеног врлином него пороком – лењошћу, користољубивошћу и просјачењем. Снага Обрадовићеве критике темељи се не толико на теоријској аргументацији, иако се у том погледу ослања на апостола Павла, колико на чињеници да он наводи примере из личног искуства.

У „Нравоученију“ уз басну *Корњача и орао* Обрадовић је на духовит начин у једној анегдоти изнео критички став: „Један шаљиви игуман мољаше Викентија Јовановича, белиградскога митрополита, да га учини владиком, ако ће барем за неколико дана. ‘А нашто ти то?’ – рече му митрополит. – ‘Како нашто? Да се протежем у кревету кад ми попови јутрењу чате, да оданде мир всјем вичем и да благосиљам!’ Леп сарказмус!“¹⁰²³ Ова саркастична опаска добија много већу тежину када се амплифицира са Обрадовићевим саветом који је у једном приватном писму дао извесном Јовану, поготово што је писмо потписао својим монашким именом као „Доситеј хоповски“. Писмо утолико више добија на тежини јер је написано на основу

¹⁰²² Доситеј Обрадовић, наведено дело, 150-151.

¹⁰²³ Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 113 „Корњача и орао“, 112.

личног искуства монашког живота али и након чина напуштања манастира и након што га је владика Василије запопио у Црној Гори.

„Примих твоје писмо, на које ти одговарам словом апостола Павла: ‘Ко жели свјаштенство, добро дело жели, ма на тај начин да спасе себе и многе друге.’ Тешко оном који се попи и калуђери да му је лакше живљети, да купи бир и да пише поменике, да о коњ’ма ради и да се опија! [...] Ако ли мислиш вреће по сели носити и варићке просити, поповство куповати, пак после литургије продавати, не умејући научити ни себе ни другога, на ови начин чувај се поповства и бежи. Ја ти право кажем да ми је много драго што сам се покалуђерио, ма ми је много жао што су ме свјаштеником учинили. Велики оци бежали су и крили су се од свјаштенства по пустињам’. Не знамо што је свјаштенство, зато га иштемо, бедни ми! [...] Не велим ти: не попи се! Не смем ти рећи: попи се! Ово је теби мој добри совет. Чекај 30 лета, пак ћеш онда сам знати што је за боље.[...] Стој с миром! Нека пролазе године, вријеме ће те научити што ћеш изабрати и здравствуј! Доситеј хоповски.“¹⁰²⁴

Речи апостола Павла којом је отпочео ово писмо ставио је Обрадовић тринаест година касније у нови контекст у полемици са оцем Серафимом, који га је после објављивања *Писма Харалампију* и првог дела *Живота и прикљученија* био оптужио да је „плотски и да плотска мударствује.“¹⁰²⁵ У *Совјетима здраваго разума* Обрадовић се позвао на речи апостола Павла да објасни појам телесног, због чега га је критика оптужила. „Као човек, мора бити плотски: Нико не мрзи на тјело своје, но храни то и грије, учи нас апостол Павел“¹⁰²⁶.

Имајући у виду чињеницу да је Обрадовић писмо Јовану написао у лето 1771. године у Задру, а да се догађај који у писму помиње десио током његовог боравка у Црној гори током 1765. и 1766. године, могуће је закључити да иако није много времена прошло, ипак се много тога у Обрадовићевом животу одиграло (Крф, Атос, Грчка, Смирна), те је зажалио што се запопио. У другом делу аутобиографије тај догађај је описао на следећи начин: „О празнику воскресенија на Стањевићи служим како дијакон с владиком Василијем и с многим другима литургију. Не имајући на таки славни празник нигде никога да запопи, ‘[x]оћеш да те заподим’, рече ми, ‘барем да знаш да си у Черној Гори био?’ ‘Што вам драго’, одговорим ја, ‘мени је свеједно та сад, та после’. Једва то изречем, он учини знак старому архидијакону Стефану, а ови ти са мном: ‘Повели!’“¹⁰²⁷

*

¹⁰²⁴ Доситеј Обрадовић, [Јовану], у Задру 8. јуна 1771, у: Доситеј Обрадовић, *Песме, писма, документи*, 30.

¹⁰²⁵ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 27.

¹⁰²⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 31.

¹⁰²⁷ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 92

„Наравоученије“ уз басну *Јастреб и кукавица* у којем је описао сусрет са светогорским монахом док је боравио у Далмацији, посебно осветљава Обрадовићеву критику пасивног принципа монаштва које тако из врлине делатног и посвећеног рада на уздизању душе ка богу прераста сасвим у супротност и порок – лењост и злоупотребљавање туђег рада. „Ништа није безбедније, мирније и поштеније него с својим праведним трудом хранити се и содржавати, нити пак бједствителније и срамотније него на туђе лакомити се и с неправдом себи помоћи искати.“¹⁰²⁸ Као илустративни пример за тај став наводи анегдоту из периода боравка у Далмацији када је био на слави у дому капетана Рашковића, у чији дом је баш на тај дан дошао неки монах светогорац да проси. Монах наређује домаћину да за манастир „пише једну парусију“ тј. да га дарива већим даром спрема којег се дародавац на сва времена спомиње у служби у том манастиру. Капетан одбивши то и понудивши му само један цекин, доби од монаха следећи коментар: „Зар не знаш, капетане, да какву милостињу ко даје, онаки и благослов прима?“¹⁰²⁹

Управо овај принцип „плаћања молитви“ је био један од основних разлога Лутерове критике католичанства што је и довело до покрета реформације. Једну од претходних басана – *Човек убог и жена*, уз коју је такође развио опширно „Наравоученије“ о критици монашке прошње, Обрадовић је експлицитно у закључку основног текста хумористички поентирао Лутеровим речима – „Овде гди су молитве за новце мора се, моја жено, лагати кад новаца нема. Ти знаш да ко не плати, никда му имена у цркви нећеш чути“¹⁰³⁰, а у „Наравоученију“ додаје:

„А кад је већ ова басна за калуђере споменула, и ја ћу нешто о њима проговорити, који сам неколико година гледао што у Далмацији, у Босни, у Херцеговини и у Албанији и на сваком месту, гди могу и смеду, чине. Навластито у Далмацији, гди за каменита места не имаду људи ни земље за орање, гди више него половина народа по неколико месеци гладује и с којекаквим корењем живи: кад му оно мало жита доспе, наваче не само домаћи него и страни калуђери и фратри, и с гувна разграбе му храну. Кад се вуна стриже, ето ти калуђера! Кад масло и сир пастири, и од својих уста штедећи, за зиму сабирају, ето ти њих! Кад се виногради беру и маслине купе, навале на све четири стране! [...] Сад сви отечеству доброжелатељи у свој Хунгарији, Славонији и Банату желе да се манастири на школе и хоспитале употребе, да је народу полза од њих, а не по неколико људи у њима да се инате и кољу целом народу на соблазан. А познато је да и од њих истих који поштено мисле и отечество љубе то једва чекају и томе се радују.“¹⁰³¹

¹⁰²⁸ Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 126, „Јастреб и кукавица”, 136.

¹⁰²⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 136.

¹⁰³⁰ Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр.111. „Човек убог и жена”, 109.

¹⁰³¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 109-110.

Уопштен критички осврт из „Наравученија“ уз басну *Човек убог и жена* Обрадовић је допунио поменути илустративним примером доласка светогорског монаха на славу код капетана Рашковића. Своју поуку закључио је, још једном, речима апостола Павла.

„Ево права причина зашто су већ такви калуђери свуда и међу сви народи у презренију, и ништа их јоште не држи него сујеверије и простота људи који како упазе калуђерске капе и мантросе и кукуљице, ни сами не знаду шта себи воображавају, а навластито кад упазе којега да је сув као угарак, неочешљан и издрпат, и кад чују да не само месо него ни рибу не једе, онда већ мисле да из њега све знаменија и чудеса лете, држе га за прозорљива и његове речи за оракулум. [...] Апостол Павле јавно каже: „Чадо Тимотеје, доћи ћеду бедна времена кад ћеду неки за светињу држати да се од законог брака удаљавају и од меса уздржавају, но залуду.“¹⁰³²

Читајући ове редове из 1788. године читалац не може а да се не сети како је 1783. године Обрадовић представио себе у младости када се тек у Хопову замонашио и када се и сам понашао као гореописани монаси чудаци, желећи да постане светац. Али и он је сам, пре него што ће се замонашити, имао прилику да чује беседу епископа Георгија Поповића који се залагао за мање-више исте ставове које је он сада, на прагу зрелог доба, пропагирао и који је, такође, своју чувену беседу на гозби код Маленице поентирао речима апостола Павла. На питање које је епископу поставио Маленица – „Будући дакле господине да је брак света и велика тајна, и не будући епископом, како и другим свештеником не само забрањен него јоште чрез апостола Павла очевидно заповеђен, како се тај непоредак и несрећа учини те епископом жене отеше? И шта ваља да мислимо од калуђерског чина?“¹⁰³³, епископ Поповић је одговорио:

„говорећи чисто срдечно и без сваког пристрастија и лицемерија сврх ових ствари, *може ко помислити да новине некакве мудрујем*. Но, ја никако не видим како би[х] ја могао новине мудровати потврђавајући оно исто што сам сосуд изабрани, апостол Павел учи и проповеда. Обичај, мој Маленица, обичај који превелику силу над људима имаде, свему је узрок.“¹⁰³⁴

Потом је укратко објаснио да се тај обичај утврдио сплетом околности, јер су многи калуђери и свети оци који нису заснивали породице бирани за архијереје попут Василија Великог, Григорија Назијанзиног, иако је међу њима било и породичних људи, закључивши:

¹⁰³² Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 126, „Јастреб и кукавица”, 138.

¹⁰³³ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 45.

¹⁰³⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 45-46.

„Но, није ли нам слободно расудити, је ли могуће да дух свети другојачије чрез апостола Павла учи и узаконјава, а другојачије кроз свете оце? На ови начин дух би свети самом себи противречио, данас на један начин учећи, а сутра – на други, и не би му се могло ни у једној ни у другој ствари веровати; но то није могуће ни помислити. [...] Зато, дакле, ако су свети оци у чем год против науке апостола Павла поступили, нека ми опросте, они су могли као људи у том погрешити, против јавне духа светога науке, чрез апостола Павла предате, мудрујући и установљавајући. Бог ми је сведетел, који ће ме по мојеј совести судити. [...] Ово не велим ја, него сами дух свети из уста апостола Павла.“¹⁰³⁵

Ако су учења апостола Павла главни извор из којег Обрадовић црпи своју аргументацију *против монашког живота и целибата*, да ли је случајност да се једна епизода из аутобиографије, у којој се критика монаштва имплицитно преноси преко мотива *змије*, одиграла баш у порти манастира Светог Павла по Обрадовићевом приспећу на Свету гору? Такође, да ли је само случајност да је конкретан пример реформе манастира у школе Обрадовић видео на Унверзитету у Лајпцигу чији је главни комплекс био смештен у зграду бившег манастира Светог Павла?

Суштинска разлика између Доситеја и осталих монаха којима упућује критику током целог лајпцишког опуса огледа се у следећему. Он иако је изашао из манастира, ипак је остао монах, поштујући принцип целибата упркос чињеници да је то оштро критиковао. Такође, остао је веран свим законима хришћанске добродетељи, и врлине преточене у религијску праксу – етику. За разлику од монаха који су путовали околу да би просјачили у намери да свој живот у манастирима учине лагодним, Обрадовић се изашавши из манастира свесно одрекао те сигурности и путовао не просјачећи, него *тргујући светлошћу свога ума*. Учећи се путујући, а образујући и друге на тим путовањима, Обрадовић је истовремено и умножавао знања и посредовао претходно научено другима, финансирајући на тај начин своју егзистенцију. Уместо да просјачењем „досади“ свима око себе као што су према његовим казивањима чиниле „његове колеге“ монаси, он се определио да трговином своје умне светлости буде од користи и самоме себи али и људима око себе.

Истовремено у овим примерима се јасно огледа и кључна разлика поетике Доситеј Обрадовића у односу на западноевропске просветитељске изворе, а пре свега у односу на формулације критичких ставова његовог професора Еберхарда. Као што су претходне анализе показале, Еберхард се и у уџбеницима и у својим другим делима ослањао, а поготово цитирао, искључиво научне (философске, историјске, естетичке, етичке и сл.) и уметничке изворе, док *Библија*, текстови светих отаца и друга

¹⁰³⁵ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 45-46

религијска литература готово да није присутна. За разлику од њега, Обрадовић у својој аргументацији просветитељских ставова, као што је показала анализа наравуоченија уз *Басне*, не само да цитира *Библију*, него често посеже баш за светим текстовима. Управо се у таквом односу према религијској литератури византијске традиције¹⁰³⁶, употребљеној у кључу аргументације просветитељских начела зреле западноевропске рационалистичке критике, огледа особеност Обрадовићеве поетике у којој се показује заокруженост не само Обрадовићевог опуса него и заокруженост његове личности. За разлику од Еберхарда који од (старо)грчких извора користи углавном само кључне попут – Платона, Аристотела, Ксенофана и Плутарха, Обрадовићево најраније образовање од манастира Хопово, преко грчких острва до Смирне оставило је у његовом односу не само према (старо)грчким античким изворима него и према изворима византијске традиције, који су дали толико снажан печат да се могу препознати и ишчитати и између редова у његовој рецепцији кључних аутора западноевропске просветитељске традиције. Иако је на овим просторима био најоштрији критичар управо религијске литературе и институција цркве, тај полемички однос није сметао Обрадовићу да делимично остане веран тој традицији, инкорпорирајући је механизмима културног превођења у оквире западноевропске просветитељске поетике и придајући јој тако једно освежено значење у којем се истовремено читава особеност српског просветитељства у контексту европске просвећености.

9.1.5. Змијске метаморфозе – штап или змија?

Другу рајску башту, из које се као и из сваке књиге природе може прочитати воља Божија и огледало савршеног Творца, а која се као и она хоповска налази у оквирима манастира, описао је Обрадовић у другом делу аутобиографије приликом свог доласка на Свету гору. Хопово као идеални топос његовог приватног бића у којем је прошао први степен развојне индивидуације задржава своје повлашћено место светог и идеалног пејсажа чак и када га је главни лик аутобиографије напустио. За разлику од тога Атос у Обрадовићевој аутобиографији као општи топос најсветијег места у православљу не задржава такву репутацију до краја.

¹⁰³⁶ Више у: Ненад Ристовић, „Корени Доситејевог просветитељства: Традиција хришћанског класичног хуманизма и школовање у Грчкој“, Драгомир Сандо, „Просветно предање цркве и Доситеј Обрадовић“; Миодраг Стојановић, „Доситеј и црквени оци – велики учитељи хришћанске цркве“; Владимир Вукашиновић, „Доситеј Обрадовић и просветни извори српске теологје у 18. веку; сви радови у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској традицији и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013.

„Чујем да у Атонској Гори на гласу Евгеније учитељ предаје на јелинском језику науке. [X]ајд тамо, помислим, новци су ово! [...] „Четврти дан стигнемо под *Светопавловски манастир*. Како изиђем на земљу, уљезем у једну башчу, усаждајући се красотом различни[x] воћни[x] дрвеса, обременјени[x] плодом. Ту се про[x]одам за растрезвити се од морске несвестице. Недалеко под једном маслином учини ми се да видим један дугачак *штан* с верха накривљен, неисказане красоте; осијавајући га *сунце*, разни[x] цветова *шаре* чрезвичайно блиста[x]у се, као да је сваким видом многоцених *брилијаната* испештрен. Чудим се ко би такову вешт ту оставио. Приступам лагано и, будући од младости краткога вида, дођем око десетак коракљаји близо и ту сам не знам како, се оставим; и наместо што би[x] ближе приступио, почнем натрашке, све на ту вешт гледајући, уступати. Два или три коракљаја измакнем се и тад познам да оно на врху накривљено, то је зла *змија* окренула била главу к мени, чекајући ме да ближе дођем. А како види да се ја измичем, окрене од мене главу и с устремљенијем отиде. Благодарехи благој промисла десници на избављенију, с ужасом побегнем напоље.“¹⁰³⁷

Асоцијација змија-монах која се конструише на основу претходне контекстуализације са „Наравоученијем“ уз басну *Финикс и голубови*, где је Обрадовић самога себе одредио као *црну гују*, упућује и на могућност тумачења ове епизоде са Свете горе као алегорије у којој је резимиран цео први део *Живота и прикљученија*. Када Обрадовић каже да је од младости био *краткога вида* и да услед тога није одмах препознао опасност која му „прети“ у порти манастира Светог Павла, да ли се то може, поред реалног, под условом да је то заиста и доживео, разумети и на алегоријском нивоу? Да ли се ова аутобиографска чињеница може разумети у алегоријском кључу тако да Обрадовић заправо када је као дечак отишао у Хопово да се замонаши није одмах сагледао далекосежност тог чина и своје одлуке? Да ли се чињеница да је с ужасом побегао напоље када је приметио да му прети опасност, може разумети као Обрадовићев бег не само из порте манастира Светог Павла на Атосу него и као његова реминисценција на свој бег из Хопова?

Поред амплификације са претходно проблематизованим наравоученијима уз басне *Дете и змија*, *Змија и пила*, *Финикс и голубови*, *Клисура и вратици*, чиме је семантичко поље ове епизоде из аутобиографије проширено контекстуализацијом унутар целине лајпцишког опуса, смисао ове епизоде свој завршни печат добија тек унутар Обрадовићевог опуса као целине када се прошири и једном сценом сачуваном у Обрадовићевим рукописима, тек постхумно објављеним. У петој глави *Мезимца* „Сновиденије Мудрога о обајателној сили мечтанија“ Обрадовић је описао један свој сан. После шетње око неког великог и бистрог језера, прилегавши мало у хлад да се

¹⁰³⁷ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 92; 98.

одмори, Обрадовић је уснио сан у којем се уместо поред језера нашао одједном пред вратима неког велелепног здања чија врата су чувале две жене – млада и прелепа Прелест тј. Обмана и једна смерна, смирена и разумна жена средњих година – Истина. Његов избор је био да му двери отвори Истина.

„‘Мило ми је’, рече ми, ‘да си се к мени упутио. Била сам се о теби забринула да те како Прелест не одвуче!’ [...] Моје име је Истина, то јест право разуменије и познаније онога што јест[е] и што није. Остани при мени, ја ћу те избавити од Прелести, Сујете и Мечтанија и показаћу ти оно шта јест[е], шта ли није! Она ми покаже једнога човека који примаше из руке Мечтанија један *златан штап, украшен са свакојаким многоценим камењем, но којег презелну светлост једва очима гледати могаху*, с којим се његов стјажатељ весма поносаше, високоумно и гордељиво около себе гледаше и све остале људе за ништа држаше.

‘Сиромах слепец’, рече Истина; ‘онај штап значи власт и господство. *Погледај га сад с очима истине, сиреч за оно што је у самој вешти!*’

О како се сад ја ужаснем кад погледим у руци онога једну *стра[х]овиту велику шарену змију*, која му са отровом гордости и безумија очи напуњаваше и около ушију звиждући му срце његово у непрестаном страху и беспокојству содржаваше! Он хоће свима силом да заповеда, зато зна да га нико живи не љуби. Никому се не уверава, зашто сматра на све људе као на своје зложелатеље и злотворе.¹⁰³⁸

Иако се снови, поготово архетипски у коју групу припада и овај, врло мало разликују од митова и књижевних дела, ипак овај Обрадовићев сан на основу структуре и технике приповедања сасвим подсећа на алегоријске источњачке приче, какве је он преводио са енглеског језика. „Ваља запазити да су и сан-визија и сан-алегорија најчешће везани за жанр источњачке повести [...] а снови ове врсте неретко су обележени и религиозним кодом – у њима се може јавити анђео, који је „водич“ сневачев кроз алегоријске или визионарске призоре.”¹⁰³⁹ У досадашњим истраживањима није утврђен извор за ову алегоријску причу, али је Јелена Шаулић у приређивачким коментарима сабраних дела Доситеја Обрадовића закључила да је „По теми ова прича слична Џонсоновој причи *Truth, falsehood and fiction* (Истина, лаж и машта), коју је Доситеј превео под насловом *Истина и прелест*, а објавио 1788. у *Баснама*.”¹⁰⁴⁰ Поред упућивања на потенцијалне изворе, Шаулићева је понудила и интерпретацију алегоријских мотива. „Доситеј у овој глави даје портрете личности световне и црквене управе: жезло и митра су симболи. Први је представник рђаво

¹⁰³⁸ Доситеј Обрадовић, „Сновиденије мудрога. О обајателној сили мечтанија“, у: Доситеј Обрадовић, *Мезимац*, 206-207. Истакла Д. Г.

¹⁰³⁹ Сава Дамјанов, „Доситејеви снови“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 19/2, 1990, 193-199, 197.

¹⁰⁴⁰ Јелена Шаулић, „Белешке и објашњења“, у: Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела II* (1811-1961), прир. Јелена Шаулић, Просвета, Београд, 1961, 617.

схваћене власти, а други уображене и догматичне учености. Могло би се помислити да је као модел за други портрет послужио митрополит Стратимировић.¹⁰⁴¹

Пошто је судбина српског народа после Велике сеобе била таква да није имала свог владара, улога вође је симболично пренета на врховну црквену власт – испрва патријарха а касније митрополита. Отуда се интерпретација алегоријског значења оба мотива – и *жезла* и *митре* – може поред бечког двора којим је након просвећеног апсолутисте Јосифа Другог управљао Леополд Други (1790-1792) или Фрањо (1792-1835), везати и за Карловачку митрополију и митрополита Стратимировића, како је то Јелена Шаулић објаснила. Пошто није познато у ком периоду је ова Обрадовићева алегоријска приповетка, постхумно објављена у *Мезимцу*, настала, у погледу документарног контекста на основу којег се разоткрива њено основно значење мора се рачунати и са једним и са другим хабзбуршким владаром. Имајући на уму политику обојице која се драстично разликовала од претходне владавине просвећеног апсолутисте Јосифа Другог, који је по свом доласку на власт одмах донео *Патент о толеранцији*, Обрадовић је њиховим владањем морао бити незадовољан. Утолико пре што је, са једне стране, његова глава, можда чак и у тренутку када је приповетка настајала, била уцењена од стране Бечког двора. Са друге стране, Обрадовић је био омражена личност у круговима Карловачке митрополије пре свега због своје критике цркве, а која се опет може довести у везу са проблематиком представљеном кроз *генезу мотива змије у лајпцишком опусу*.

Ако се вратимо на *Истину и прелест*, која према Јелени Шаулић стоји у тематско-жанровској вези са *Сновиденијем Мудрога о обајателној сили мечтанија*, онда се та приповетка којом се затвара лајпцишки опус Доситеја Обрадовића ретроспективно откључана Обрадовићевим постхумно објављеним тумачењем „сна“ у *Мезимцу*, сада показује у сасвим новом светлу. Уколико се *Истина и прелест* – *алегија или иносказајема наука преведена с инглескога*, растумачена критичким погледом отварања очију у *Сновиденију мудрога* чита са свешћу о Обрадовићевом животу и јавном деловању који је аутор претходно описао од *Писма Харалампију*, преко првог дела *Живота и прикљученија*, *Совјета здраваго разума*, „Наравоученија“ уз *Басне* и аутобиографских писама, онда се она може разумети као алегоријска прича о Димитрију Доситеју Обрадовићу и рецепцији његовог стваралаштва.

¹⁰⁴¹ Јелена Шаулић, наведено дело, 617-618.

Истина и прелест на крају лајпцишког опуса као да говори кроз алегорију о Димитрију Доситеју Обрадовићу лично и покушајима његових критичара да дезавуишу његов утицај, али и о томе колико је његово стваралаштво и критика било далекосежно и делотворно, баш зато што је била на проповедању Истине засновано. Обрадовићева критика на истини заснована била је утолико моћнија, јер је његово писање о Истини сасвим у складу са принципима које је проповедао Цоликофер – да мора бити у сагласју не само са мишљењем него и са делањем, у овом случају са делањем писца. Тако контекстуализована, са једне стране, на сам крај лајпцишког опуса, а са друге, у аутобиографски миље хоризонта приповедања, показује се *Истина и прелест* као алегорија о животу Димитрија Доситеја Обрадовића као борца за истину и борца против неправде, обмана и лажи које су у том тренутку о њему ширили непријатељи из круга Карловачке митрополије које је он персонификовао у лику оца Серафима у *Совјетима здраваго разума*, а само коју годину касније и кругови око бечког двора који су га желели видети мртвог.

Да ли се оваквим интерпретативним приступом показује да је Обрадовић једном (не знамо кад?), можда пред смрт, „уснио“ сан односно алегоријску причу објављену у *Мезимцу*, којом је имплицитно дао последње тумачење свог лајпцишког опуса и да ли то аутоматски значи да је Џонсонова приповетка коју је Обрадовић превео из *Рамблера* и објавио је на крају свог лајпцишког опуса повезивањем са хоризонтом приватне и личне симболике Обрадовићевог „сна“ такође постала аутобиографска чињеница, а не само нека случајно одабрана алегоријска приповетка „преведена с инглескога“?

У контексту размишљања о тематској и жанровској разноврсности, композицији и структури овог Обрадовићевог „собранија“ из 1788. које садржи и програмске текстове и басне и есеје и писма и сентенце, алегоријска приповетка *Истина и прелест* може се сматрати завршетком *Басана*, док се друга алегоријска прича *Пут у један дан* може разумети као структурни „завршетак“ *Живота и прикљученија*. На тај начин аутор као да је ставио две симболичке тачке на жанровске структуре које у принципу по својој дефиницији остају отворене тј. немају крај – аутобиографију и полемику, уколико се „Наравоученија“ уз *Басне* схвате донекле и као полемички есеји Обрадовића са његовим критичарима.

У том смислу и она епизода са змијом у порти манастира Светог Павла поред фактографске вредности, уколико се заиста тако све и одиграло, може попримити алегоријско значење – како је претходно објашњено, али не само у вези са целибатом него и у вези са критичким расуђивањем. Јер ако се тај „дугачак штап с верха

накривљен, неисказане красоте; осијавајући га *сунце*, разни[x] цветова *шаре* *чрезвичайно блиста[x]у се*, као да је сваким видом многоцених *брилијаната испештрен*“ заправо претвара у шарену змију на исти начин на који је Њутн објаснио постојање дуге тј. када се бљештава сунчева светлост „преломи“ кроз брилијантску призму постаје шарена змија, зар не шаље онда и та алегорија имплицитну поруку као и претходно описана епизода о дуги?

Мотив змије на тај начин се може повезати са мотивом светлости, јер се Обрадовићева метаморфоза из *црне* гује у *белог* монаха може разумети као поука из басне *Кртица и мати њена*. Кртица као и змија обитавајући под земљом *не види*, а светлост дана угледа тек када изађе из свог природног станишта. Светлост коју је Обрадовић као бели монах угледао и неговао јесте заправо она *нијансирана просветитељска светлост* коју је открио Њутн, са чијом теоријом је отпочињала модерна теорија светлости, која се у свом *нијансираном преламању разликује од средовековног разумевања светлости као контраста мраку*.

Тако схваћене алегорије које се у лајпцишком опусу групишу око архетипских мотива претварају цео лајпцишки опус у апологију белог монаштва, *живота испуњеног врлином у профаном свету*. Доневши једну одлуку у младости да се замонаши а затим још драстичнију одлуку да из исто тако из врхунских моралних уверења тај исти манастир и напусти, Обрадовић је у суштини остао веран својој првобитној одлуци – само на други, можда још тежи начин. Он се у профаном свету придржавао монашке етике као врхунског начела, чиме је себе осудио на још теже испаштање и одрицање него да је остао у манастиру.

10. Пут у један дан

Причу *Пут у један дан. Изображеније человеческого живота* Обрадовић је, као и претходну алегоријску приповетку *Истина и прелест* превео са енглеског језика и тај податак, који наводи и у поднаслову, представља важан елемент у контексту генезе лајпцишког опуса. Наиме, док су на генезу првог дела лајпцишког опуса (дела објављених 1783. и 1784. године) доминантно утицали директни извори на немачком, француском и грчком језику, а енглески тек индиректно преко других превода и спорадично преко цитата из уџбеника, дотле су на генезу другог дела лајпцишког опуса енглески извори имали већи значај, јер их је аутор тада већ реципирао непосредно. Књигу из 1788. године Обрадовић је затворио са два сопствена превода са енглеског језика, образложивши намером да „ово мало послужи за намаму да се с

временом многи ко полакоми инглески научити.“¹⁰⁴² Поред мотивације да својим примером подстакне друге да почну учити и преводити и са енглеског, у закључку последњег опроштајног предговора у којем експлицитно каже да је „мучно човеку растати се од оних који су му мили и драги“, објашњава како је добио идеју да дода и превод сентенци као и ове две приповетке у продужетку својих басана и аутобиографских писама. „Ове мисли и упражњенија случила су ми се данас поподне ходајући по Позенс-Гартену. [...] нек иде дакле и на ово један табак или два. Не само велика господа него и сељани радо ружицу и остало лепо имају цвеће, и у време ручка на трапезу и полагају. Зашто не бих и ја с оваковим прекрасним невенућим и миришућим цвећем **конац** књижице моје украсио?“¹⁰⁴³

Поред тога што је у поднаслову назначио језик са којег су преведене, Обрадовић је као извор – што је иначе врло ретко чинио – навео енглески часопис *The Rambler* – *Шетач*. У литератури је утврђено да је аутор обе приповетке Џонсон. „Прва (Истина и прелест) изишла је 16. фебруара 1751. (то је број 96 „Рамблера“) а друга (Пут у један дан) 30. октобра 1751. (бр. 65). Обе је писао сам Џонсон, не који други сарадник „Рамблера“; то је утврђено. Обе су биле одмах запажене и цењене, и вредност им се признаје и данас. Прву *Truth, Falsehood and Fiction* – наводи Бен у својој Реторици [A. Bain, *English Composition and Rhetoric*, 1908], кад хоће да наведе пример за алегорију. Друга – *Obidah and the Hermit* била је веома популарна, код Руса нарочито.“¹⁰⁴⁴

На основу овог податка који открива Павле Поповић на први поглед се може уочити да је Обрадовић изменио наслов у односу на оригинал. Код прве приповетке је изоставио реч “fiction”, и наслов *Истина и прелест* прецизирао жанровском одредбом у поднаслову – *алегорија или иносказајема наука*. Код друге приповетке Обрадовић је сасвим променио наслов у односу на оригинал. Уместо да истакне главне ликове – *Obidah and the Hermit*, Обрадовић већ у наслову ставља акценат на радњу приповетке – *Пут у један дан* и прецизира га поднасловом – *изображеније човеческога живота*. Поднасловом је и значење ове друге приповетке, као и оне прве, упутио на алегоријски приступ.

Павле Поповић је на основу компаративног истраживања изворишних текстова и Обрадовићевих превода закључио: „Нашем филозофу служи на част што је превео ове две приповетке, које је написао Џонсон, које су преводиле царице, а које су иначе

¹⁰⁴² Доситеј Обрадовић, *Басне*, 205.

¹⁰⁴³ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 205-206.

¹⁰⁴⁴ Павле Поповић, „Доситије и доктор Џонсон“, у: Павле Поповић, *Нова књижевност I – од Доситеја до Вука и Стерије*, 65.

лепе. То је, уосталом, први наш превод из овог енглеског моралиста. Али, што му мање служи на част, није их добро превео. Он може бити није сам крив томе, али је крив књижевни језик његов, који није био дорастао за изражавање виших филозофских и моралних идеја које се у овим приповеткама, нарочито у првој, налазе. [...] Термини су незгодни у Доситија – у оно доба нису се могли наћи бољи – и они чине текст његов неразумљивим. [...] Превод је иначе веран, с лаким изменама местимице.¹⁰⁴⁵ Поповићева оцена Обрадовићевог превођења са енглеског језика се не разликује много од оцена које су други истраживачи изrekli поводом његовог превођења са грчког, немачког или са француског језика, а о чему је у претходним поглављима било речи. Отуда фокус овог закључног истраживања и није на лингвистичкој анализи, него на ситним детаљима, на оним „лаким изменама местимице“ које разоткривају не само природу, него и смисао Обрадовићевог културног превођења.

Једна од тих „лакких измена“, коју је уочио Павле Поповић, јесте да је Обрадовић у свој иначе „веран превод“ унео и једну допуну које нема у оригиналу. „Наш путник, изморен, очајан, помоли се Богу. У то види неку светлост; то је колиба неког старог пустињака. Овај га лепо прими и растумачи његово путовање као *‘изображеније човеческога живота’*, како каже Доситије (тих речи у оригиналу нема). *‘Човечији живот то је пут од једног дана.’*“¹⁰⁴⁶ И Поповић се на тој идентификацији разлике између исходног и преведеног текста задржава, не пружајући даља објашњења и тумачења.

Обрадовић је, дакле, у епизоду у којој се разрешава радња приповетке уметнуо своју оригиналну реченицу којом је у *поднаслову* прецизирао и наслов приповетке. Зашто је њему било потребно да у *поступку реконтекстуализације* унесе овај коментар који „појашњава“ оно што је свима већ јасно? Да ли је тај коментар можда био упућен неком другом, а не читалачкој публици, која је насловну алегорију и без објашњења морала разумети? Будући да се ова приповетка налази на једном од структурно најважнијих места књижевног дела – на самом крају збирке из 1788. године али и на крају целог лајпцишког опуса, овај детаљ сугерише да је Обрадовић причи *Пут у један дан* можда желео доделити и неку важнију улогу?

Обрадовић је, дакле, променио наслов исходне приповетке *Obidah and the Hermit* – али да ли само зато да би фокус са главних ликова пренео на радњу – *Пут у један дан*, или му је чин пренасловљавања био потребан због још нечега? Индикативно

¹⁰⁴⁵ Павле Поповић, наведено дело, 66-67.

¹⁰⁴⁶ Павле Поповић, наведено дело, 66. Истакла Д. Г.

је да је Обрадовић, поред „артикулационог прилагођавања“ имена главног лика – Обидах у Обидан, профил другог лика у причи сасвим променио – не само чином именовања него и променом типске функције. Наиме, уместо да реч *Hermit* преведе као *пустињак*, *усамљеник*, *испосник* или *подвижник*, Обрадовић каже само – *старац*. Да ли је тиме свесно желео да избегне јасну асоцијацију на одређени тип монаштва којем је и сам, чезнући за „неком пештером“ док је био у Хопову тежио? Управо једна таква прича о пештерама по Фрушкој гори и пустињацима који чине чудеса је и утицала да млади Димитрије донесе преломну одлуку у животу, побегне из Темишвара и отпочне свој „пут у један дан“.

„Ови ти ме нови пришелац узме сасвим на своју руку и преоблада. Почне ми казивати за Фрушку Гору у Срему, за множество манастира и калуђера, а навластито увери ме да у Фрушкој Гори има таки[x] долина и пештера да се човек може сакрити у њима да га никад нико жив не нађе; и не само да се може посветити него да може и чудотворац постати. [...] Каже ми јоште мој Тоша да се налази у Фрушкој Гори јошт један *пустињак* к којему издалека долазе људи да им чини чудеса, и да нема д[а]на кад он не учини по које чудо. Није се друго за ме хотело; ово ми је доста било да ме подбоде и упали. *Јошт један пустињак?* Који чини чудеса? Па шта ја чекам овде? Сваки минут чинио ми се година; крила сам желио!“¹⁰⁴⁷

Када са тим „предзнањем“ из првог дела *Живота и прикљученија* читалац приступи кључној сцени приповетке *Пут у један дан*, која стоји на крају другог дела аутобиографије, а у којој се у дијалогу између Обидана и старца разрешава Обиданова судбина, односно у којој старац поучава Обидана животном мудрости и тумачи му његов дотадашњи живот, читалац стиче утисак као да се старац не обраћа сину „Абесиновом са индоистанских равница“ него Доситеју Обрадовићу лично.

„Сине мој“, рече му старац, ‘углуби у срце твоје погрешке, будалаштине, и избављеније беда данашњега дана! Не заборављај никада *да је човечески живот једнога дневи путовање*. Ми сви устајемо у јутро младости пуни снаге и благонадеждија; предузимамо путовање одушевлени упованијем и с веселим усердијем, и напредујемо за неко доба правим друмом благаразумија и богољубија к пожелателним обиталиштам покоја. Но у кратко време, плашећи се целодневнаго труда, ослабљавамо се усердију, и начнемо искати неко умекчаније дужности наше, и полакша средства за доћи к концу намјеренија нашега. Ми тада станемо хладнити од прве топлоте, не бојећи се толико злоба и порока што су пред нами; и тако по случају прикучујемо се оним бедама о које никада, за никада, нисмо могли додирнути. [...] *Блажени они које твој примјер данашњи научи* да се ни тада не предају всеконечном очајанију, и опомену се да, ако је дан и прошао, и њихова прва крепост порушена, ништа мање јошт им једно средство остаје, то јест: подигнути се, усилити за обратити се од **прелести и заблужденија на пут добродјетелји**. [...] Иди сад и почини предавши себе

¹⁰⁴⁷ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 55. Истакла Д. Г.

попеченију Свемогућега; а кад те сутра ујутро на дело позове, *почни изнова пут твој и живот*. [...] Не мало различествује на који се ко начин из младости обикне, но премного, најпаче све од тога зависи. Арист. Наравоуч. књига 2, гл.1.¹⁰⁴⁸

Завршетком приповетке, а истовремено и целог лајпцишког опуса Аристотеловим¹⁰⁴⁹ саветом, чија су дела, како се из наставних програма види, била честа лектира многих професора и на Универзитету у Халеу и на Универзитету у Лајпцигу, Обрадовић као да подсећа читаоца на поучни савет дат још у првом делу *Живота и прикљученија*. „Ево ти узрок. Из прве младости чују којекакве преповетке, то врло упамте. Млада је душа подобна меком воску: у какав га калуп метнеш и салијеш, онаки образ од њега направиш.“¹⁰⁵⁰ Поука о важности васпитања и првог образовања изведена на основу реминисценције себе, развијана и допуњавана кроз цео лајпцишки опус, а сада на крају пропуштена кроз алегоријски „филтер“ о свачијем животу, постаје општа *хришћанска* порука о добродетељном путу као једином путу који, упркос многим кривудањима, једино може човека повести ка спасењу.

*

„Примечаније“ уз басну *Дивји вепар и лисица* врло експлицитно премошћава однос између поуке стечене сопственим искуством у детињству и поуке која се на основу тог искуства посредује другима.

„Ја добро памтим какав сам у детињству био, и по томе и по другој деци судим; што сам у оно време добро чуо и научио, много ми је у животу помогло. А при томе и доста добро нарав деце познајем, јер сам с њима свуда имао дело за заслужити мој хлеб. Знам да кад се мало приобикну оваковим наравоучителним разговором, весма се у њима услаждавају и ползују. Сад кад се већ приближујем к педесетој години возраста, овакова списнија на различни језици мила су ми. Дакле то што је мени најдраже, најрадији сам љубимим мојим сприопштити, а уздам се да се не варам мислећи да сваком човеку мора за тим много стајати како се од зла чувати и добро живити.“¹⁰⁵¹

У овом програмском исказу у којем се Обрадовићево ЈА из детињства сусреће са његовим ЈА у „педесетој години возраста“ препознаје се хипотеза о баснама не само као наставном материјалу за предавање страних језика, него етике и педагошког става уопште. Ова басна је утолико занимљивија, јер у „Наравоученију“ Обрадовић пише о путовању као метафори живота врло слично како је представљено у причи *Пут у један дан*.

¹⁰⁴⁸ Доситеј Обрадовић, „Пут у један дан“, 228-229. Истакла Д. Г.

¹⁰⁴⁹ О Обрадовићевој рецепцији Аристотела више у: Миодраг Стојановић, *Доситеј и антика*, 204-210.

¹⁰⁵⁰ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 36.

¹⁰⁵¹ Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 80, „Дивји вепар и лисица“, у: Доситеј Обрадовић, 75.

„Советује нас басна да се за свако наше нужно дело за времена спремамо. Оно што ваља да буде данас, не отлажимо уза сутра... Ленивац чека сами дан путовања да се на пут спрема, пак онда: Хе, нема тога, ни овога, ни онога! Ништа ти није горе него с одлагалом имати дело. Време младости блажено је време садње и сејања, ко жели да му у јесен мужескога возраста плодовита дође, и да му зима старости спокојна буде. И што је најважније, не само ово маловремено, но и вечно благополучије од младости зависи.“¹⁰⁵²

Важност одабира правог пута и добродетелног живљења у младости у најјаснијем светлу се показује када се путања примакне крајњој тачки – *старости*. Алегорија о животу као пут(овању) ка том крајњем „циљу“ који нико, заправо, не жели, развијена је у „Наравоученију“ уз басну *Старац и смрт*.

„Нити смо с нашом вољом дошли у ови живот, нити пак ваља да желимо из њега изићи док нас не позове Онај који нас је овде поставио. А кад позове, онда ил нам се хоће или неће – морамо путовати. Наша је сва дужност старати се да кад нас позову, да смо готови поћи с чистим од злобе срцем и совестију. Не знамо време и час кад ће то бити, зато ваља сваки дан и час да смо готови.“¹⁰⁵³

Уколико случајно скрене са пута, човек ће бити опоменут, као што је у „једнодневном путовању“ Бог опоменом помогао Обидану да се врати на прави пут.

„Потамни воздух од облачина, ишчезне дан испред очију његових, и напрасна грмљавина стане над њим лупати. Сад топрв кад се у беди нађе, падне му на ум његова будалаштина; сад позна како се благополучије губи кад се само спокојство за совјет прима; тужаше се на своју слабу нестерпељивост, која га је принудила искати заклон у хладу, и похуждаваше своје детињско љубопитство што га је одвојило од једне беспослице на другу. Громови кад почну пуцати учине га и ова размишљенија заборавити. Што ће? Сав у страху, намисли да се врати натраг, и да удари кроз шуму, не би ли гди какав излазак к равници нашао. Пре него пође, падне на земљу и препоручи живот свој творцу јестества.“¹⁰⁵⁴

Да искреног покајника бог не напушта, показује расплет приповетке. После молитве светлост громава заменила је светлост свеће која је пламсала у дубини шуме, и одвела Обидана к старцу који му је пружио охрабрење и улио наду, *истумачивши му причу о путу* који је прошао долазећи до његове колибе.

Тек када се поново „успостави комуникација“ са богом и поврати пољуљана равнотежа, човек сме кривудати, „безбедно удаљавати се од праве и опште стазе“ и гледати на „неке међе, које, с волновидним движенијем сјени својих [...] у хлад свој призивљу“¹⁰⁵⁵ путника. Када је, дакле, *вертикална путања стабилна*, путнику је дозвољено исписивање *кривудавих хоризонталних путања*, јер гравитација

¹⁰⁵² Доситеј Обрадовић, наведено дело, 74.

¹⁰⁵³ Доситеј Обрадовић, *Басне*, басна бр. 75. „„Старац и смрт“, 70.

¹⁰⁵⁴ Доситеј Обрадовић, „Пут у један дан“, 228

¹⁰⁵⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 227.

уравнотеженог центра непогрешиво привлачи и те хоризонталне завојке ка вертикалној окосници. Тиме истовремено и те хоризонталне завојке подстиче на *постепено* уздицање, чинећи тако спирални и завојит пут који, много спорије него праволинијски, али ипак на врху, такође достиже свој циљ. Дозвољено је, дакле, критиковати оштро тј. змијским језиком, све док је индивидуална ос која субјекта приближава ка Богу, стабилна и морално неупрљана. Тим својеврсним преплитањем критичког дискурса, са једне стране, и дидактичко-моралистичког дискурса, са друге, као да се у лајпцишком опусу осликала симболична слика змије која се вертикално успиње, увијајући се око штапа.

Будући уверен у избалансираност свог центра и кристалну јасност сопствене комуникације са божанским, како је посведочио у аутобиографији када је и њега као и Обидана, задесила бура на Црном мору, Доситеј Обрадовић се не либи да лута, јер зна да ће до свог вертикално центрираног циља стићи чак и ако буде ишао „около и накриво“. У овој преведеној приповеци временске прилике су сасвим другачије контекстуализоване и истумачене у односу на епизоду о бури на Црном мору исприповедану у аутобиографији или у писму Шакабенти, јер фактографска природа аутобиографије није дозвољавала развијање стилске фигуре на начин на који је то могуће у алегоријској приповеци.

11. Алегорија (и) истина

Шта, дакле, једно фиктивно дело попут алегоријске приповетке *Пут у један дан – изобразеније човеческога живота* има још да поручи после првог и другог дела аутобиографије *Живот и прикљученија* и других аутобиографских епизода расутих целином лајпцишког опуса? Да ли се уопште једно књижевно дело попут алегоријске приповетке, које је на основу унутрашње структуре затворено, може и сме посматрати као део једне веће књижевне целине чија жанровска природа гарантује структурну отвореност – као што је случај са аутобиографијом? Да ли је тако схваћен „завршетак“ аутобиографије заправо парадоксалан, јер аутобиографија *per se* нема крај пошто аутор, приповедајући о сопственом животу, никада не може исприповедати његов крај тј. своју смрт¹⁰⁵⁶? Да ли је тиме хипотеза о потенцијалном завршетку Обрадовићеве аутобиографије подједнако неубичајена као и чињеница о *почетку* писања

¹⁰⁵⁶ Више у: Мило Ломпар, „Дух просвећености у српској аутобиографији“, 432-433.

аутобиографије у тренутку када аутобиографски субјекат свој живот практично „тек започиње“?

Слободу да кроз алегоријску призму интерпретирамо и алегоријску причу *Истина и прелест* и мотив змије у неколико басана и наравоученија уз *Басне*, као и сцену са змијом у *Животу и прикљученијима* пружио је Доситеј Обрадовић сам програмским исказом у „Предисловију о баснах“. „Нико није тако показао достојанство басне како Христос, Спаситељ наш, уподобљавајући њу царствију небесном, ибо причта није ништа друго него (αλληγορία) инозначаштаја и иносказајема наука, а то је и сама басна. Ништа није способније од басне усладити децу к читању, принудити к вниманију и привикнути њих размишљенију и расужденију.“¹⁰⁵⁷ Упадљиво је да је у Доситејевој дефиницији термина истакнута реч наука – *инозначаштаја и иносказајема наука*, спрам уобичајеног термина средњовековне поетике где се алегорија називала *иносказајема повест*. Другим делом дефиниције Обрадовић је поистоветио алегорију са басном, односно са жанром у којем је због 1. обима примереног лаком памћењу и 2. сликовитог представљања, онога што је Лесинг према Волфу именовао *опажљивим сазнањем*, најбоље долазила до изражаја дидактичка порука. Тиме је Обрадовић за нијансу померио, како значење тако и функцију алегорије у српској књижевности 18. века у односу на средњовековно разумевање ове фигуре, и допринео својеврсној секуларизацији како жанра тако и комплетне литературе на том поступку засноване.¹⁰⁵⁸

Ако се Обрадовићева дефиниција алегорије и басне са почетка „Предисловија о баснах“ допуни дефиницијом алегорије и басне из приповетке са краја збирке *Истина и прелест*, чији поднаслов заправо понавља ту дефиницију из предговора – *алегорија или иносказајема наука*, добија се следећа формула.

„Мусе, дакле, изаткају Истини у разбоју Минервином једну пространу и различновидну одежду, подобну оној у којој Лажљивост порабоштаваше своје рачитеље; у ову је обуку и назову је Измишљенијем илити Басном.“¹⁰⁵⁹ Басну или алегорију је, дакле, Јупитер подарио *Истини*, сажаливши се на њену судбину јер је схватио да Истину „људи никад неће радо примати, догод не престану страшити је се.“¹⁰⁶⁰ У овом последњем као да се огледа поента из Лутеровог предговора баснама.

¹⁰⁵⁷ Доситеј Обрадовић, *Басне*, 9-10. Истакла Д. Г.

¹⁰⁵⁸ Више у: Дргана Грбић, *Алегорије ученог пустинољубитеља*, 106-110.

¹⁰⁵⁹ Доситеј Обрадовић, „Истина и прелест – алегорија или иносказајема наука преведена с инглескога“, прир. Миодраг Матицки, *Задужбина „Доситеј Обрадовић“*, Београд, 2007, 224.

¹⁰⁶⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 223.

Тиме је Обрадовић поред аутобиографског ЈА-исказа, којим је експлицитно износио своју просветитељску критику, именовано *алегоријски израз* као другу *форму свог гласноговорништва*.

Да ли се отуда може претпоставити да је митрополит Стратимировић јако добро разумео Обрадовићеве не само *Басне*, него уопште све алегорије које су скривале у себи и неке друге нијансе критике од оних експлицитно у делима објављених? Да ли је он разумео можда и алегорију змије и штапа испред Светопавловског манастира на Светој гори? Да ли је схватио да се симбол митре из *Сновиденија мудрога* односи на њега лично? Са друге стране, поставља се питање ако је Обрадовић већ експлицитно и врло оштро износио своју критику у вези неколико различитих аспеката, зашто је онда кључ за разрешење ове загонетке оставио као тајну све до своје смрти и препустио Павлу Соларићу да је откључа у *Мезимицу*? Да ли се басна односно алегорија тада може разумети не само као инструмент за ширење истине, него пре свега медијум који је Обрадовићу олакшавао да преживи и поднесе донету одлуку о изласку из манастира и животу белог монаха у профаном свету?

Алегорија као основна просветитељска *фигура* заједно са *басном* као доминантном просветитељском дидактичком *жанру* који такође почива на овој фигури заправо умрежава и повезује наративне токове аутобиографског приповедања расутог у свим делима лајпцишког опуса. У том смислу се алегорија као модул кроз који Его приповедача проговара, када треба нешто посебно да нагласи, показује као повезујућа нит између различитих его докумената у којима се Обрадовић самотематизовао у лајпцишком опусу. На тај начин се у лајпцишком опусу готово парадоксално спаја „најфиктивнија“ од свих стилских фигура – алегорија, са најдокументарнијим од свих књижевних жанрова – аутобиографијом.

12. Тајанствени путокази на преокружнооколном путовању

Пре него што ће напустити Немачку и даље кренути на пут у Француску и Енглеску, шаљући свом пријатељу Шакабенти тек свеже одштампану аутобиографију, „доказ“ да је (*пре*)*кретање* из Халеа у Лајпциг уродило плодом, Доситеј Обрадовић је у пропратном писму коментаришући своју вијугаву и змијолику „преококружнооколну“ (заобилазну) путању имплицитно указао на важност процеса учења и стицања искуства путујући.

„Али при мени, што се до путовања тиче, нимало не пролази шала. Рече ли се само да се путује, с шалом ил' без шале, то је мени свеједно – мора се

путовати! Вами, може бити, биће смешно како то кад човек науми из Пожуна у Германију преићи, еда ли му је пут преко Италије, Корзике, Калабрије, острова Церита и Хија, преко Цариграда, Црног мора, Бесарабије, Молдавије, Полоније и Шлезии? Ово није нимало мимогред видети земље и градове, но весма окол и накриво. Овде и лежи тајна, понеже у свем створењу б[о]жјем и ч[е]ловеческом једна линија права не чини лепоту. Потребне су многе и сложене, а најпаче кругоподобне и волновидне.¹⁰⁶¹

Насупрот искуственом и сазнајном богатству које човек стиче путујући волновидним стазама, Обрадовић поставља досаду путовања по равници. Можда по оној истој индоистанској равници по којој је Обидану било непријатно путовати кад „врућина у највећој сили бјаше [јер] је равница пуна праха“¹⁰⁶²? И за Обидана је путовање било испрва пријатно и испуњено уживањем док „преко долина прелазећи, упажаше брда гди се пред њим мало помало возвишаваху, преко којих прелазећи, уши његове услађаваху се утреним појањем птичица; тихо диханије ветра прохлађаваше га, и ситна роса с мирисних грана окропљаваше. Он другда сматраше са удивљењем на преузвишени врх (х)раста, цара холмскога [...] сва његова чувства бјаху услађена, и свако попеченије из срца његова изгнато.“¹⁰⁶³

Описавши своје волновидне путање, Обрадовић поставља питање свом пријатељу Шакабенти – „Сами изволите расудити коме се не досади само један једини дан по једнакој равници путовати?“¹⁰⁶⁴ Чини се као да је претходно прочитао алегоричку приповетку о Обидану. А можда и јесте, јер је и Шакабенти такође писао да је „у острову Хију живио једанаес м[есе]ци с двадесет и шест Инглеза. Будући свуда куга, и сви ми за Цариград намерени, нисмо се могли с места мицати.“¹⁰⁶⁵ Можда је неки од тих Инглеза, који је знао гречески, у тој декамеронској атмосфери, имајући при себи баш 65, свешчицу Џонсоновог *Рамблера* могао Доситеју препричати алегоричку приповетку *Obidah and the Hermit*, коју је он касније када је сам научио енглески превео на свој матерњи језик. А можда је могао прочитати још током свог седмогодишњег боравка у Бечу кад је од свог учитеља француског добио „не само францеске но и енглескога, на ови језик, преведене књиге.“¹⁰⁶⁶ Но, машту на страну.

Чињеница је да је и Доситеја, баш као и Обидана возвишавало и инспирисало путовање када се „морао на висока брда“ пењати, „горе и холмове прелазећи и у

¹⁰⁶¹ Доситеј Обрадовић, *Песме; Писма; Документи*, 32.

¹⁰⁶² Доситеј Обрадовић, „Пут у један дан“, прир. Миодраг Матицки, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 227.

¹⁰⁶³ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 228.

¹⁰⁶⁴ Доситеј Обрадовић, *Песме; Писма; Документи*, 32.

¹⁰⁶⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 34.

¹⁰⁶⁶ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикључница*, 116.

веселовидне долине силазћи. Расти и распрострањава се срце наше кад с једне високе планине на ове стране, куд год очи окренемо, различне округлости и бешчислене кривосвитке линије упазимо.“¹⁰⁶⁷

На исти начин је са усхићењем писао Обрадовић Шакабенти да људе „врси гора к небу нас возвишују“, баш као што је и Обидана одушевљавао „врх (х)раста, цара холмскога.“ И затим експлицитно објаснио и зашто.

„А шта се одавде [са врха планина] рађа? С истога овога височества и дике подиже човек поглед свој на небо с преисполњеним срцем бл[а]годарности, с пуним очима слатке срца росе, подиже ум и руке своје к небу и ниже у срцу своме на пренижајше долине, пред вечним и бл[а]женим творцем понижавајући се, у слаткоме иступљенију срца свога вопије и говори: ‘Дивен јеси, г[оспо]ди, и дивна дела твоја!’ Овде на[х]оди човек материју у превисока размишљенија упуштати се“¹⁰⁶⁸.

Кључно је да је Обрадовић до таквог закључка дошао не само на основу сопственог искуства, него на основу искуства које је проживео баш са Шакабентом.

„Не спомињете ли се јошт?, Господине мој, онога вечера, кад смо из Раковца у Карловце ишли? Мени никад с ума и срца оно прекрасно не силази вече. Какови су били о преукрашеноме с бешчисленим звездама и ведром небу разговори! С коликим преизлитијем срца прослављали смо у премудрости својеј непостижимаго и преблажена обиталишта бешчислених б[о]жјих створења! Камен морао [би] ко бити, да само једанкрат у животу своме таково позориште упаци и да у познанство, вечну љубов и почитаније, премудрог не дође творца. Из ови[х] размишљенија пространа разговора отворило нам се поље о свем человеческом роду.“¹⁰⁶⁹

Другим речима, повезујући сад онај уводни опис сопственог преококружнооколног путовања и овај опис једне вечерње шетње са Шакабентом, Обрадовић као да поручује да човек може ићи где хоће и како хоће, све док му је поглед управљен ка небу и док га тај поглед надахњује и инспирише у његовим размишљањима, односно све док читајући Књигу природе препознаје путоказе које му Бог показује. Исти, дакле, савет који је старац дао Обидану.

Да ли чврсто ослањање на „невидљиву“ вертикалу даје за право човеку да се од ње (само привидно) толико удаљи, да побегне из манастира да се његовим најближим пријатељима може учинити да је сасвим залутао и да га је поглед усмерен ка горе инспирисао на нека *погрешна* размишљенија која је почео у својим књигама и објављивати, а тиме још јуност српску кварити? Јер поставља се питање зашто

¹⁰⁶⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 32.

¹⁰⁶⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 33.

¹⁰⁶⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 33.

Обрадовић *баш* у том тренутку – 5. јула 1784. године, пре него што ће кренути у Француску и Енглеску, пише писмо *баш* Шакабенти?

12.1. Пријатељ благородне крви – Јосиф Јовановић Шакабента

Поред сећања на једно лепо вече када су заједно путешествовали у којем се огледа топла али и интелектуална природа њиховог односа, постоји још нешто због чега је Шакабента Доситеју толико важан, да баш њему напише такво, готово програмско, писмо. Као што је познато из аутобиографије, код оца Јосифа Шакабенте – протопопа Андреја Јовановића Шакабенте је игуман манастира Хопово, Теодор Милутиновић, водио малог Димитрија одмах следећи дан по његовом доласку у манастир. Као какво чудо приказивао је игуман писменост малог дечака свим виђенијим људима у Иригу. „У петнаест кућа водио ме је, почевши од господина протопопе от Шакабент[а], казујући свима да ја боље од њега читам и да он не сме преда мном читати. Био сам као на ватри од стида.“¹⁰⁷⁰ Будући да је Јосиф Јовановић Шакабента (1743-1805) скоро Обрадовићев вршњак, који се тек касније замонашио у манастиру Раковцу (1774), поставља се питање да ли је можда и он присуствовао тој сцени 1757. године у кући свога оца и ако јесте да ли је по писмености могао парирати Димитрију?

За Доситеја Обрадовића је, поред тог сећања на породицу Шакабента из детињства, одржавање добрих веза са Јосифом као потомком протопопа Андреја Јовановића Шакабенте, иначе рођеног брата патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте, који је 1739. године био предводник Друге сеобе Срба, могло да значи и нешто више. Али шта, када су и Јосифов отац и стриц у тренутку када Обрадовић пише писмо већ били покојни?

Јосиф Јовановић Шакабента је у тренутку када му Доситеј пише писмо архимандрит манастира Раковца и епископ пакрачки, који се на тој функцији у Вараждинском генералату жестоко супротстављао унијатским тенденцијама Бечког двора. Шетња које се Доситеј сећа, десила се вероватно док је Јосиф још био само обичан монах манастира Раковац а Обрадовић био у служби митрополита Вићентија Јовановића Видака, и тог лета боравио на семестарској паузи са својим питомцима у Сремским Карловцима. У тој путањи њихове шетње од манастира Раковац, где је

¹⁰⁷⁰ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 64.

Јосиф био монах, до Сремских Карловаца, где се налазио митрополијски двор у близини којег је са „Видацима“ у кући Вићентијевог брата Јеврема, боравио Доситеј, крије се и суштина преокоружнооколног одговора на питање – зашто је важно написати такво једно писмо баш Јосифу Шакабенти.

Почетак писма – „по свој прилици Ваше Преос[ве]штенство су се шалили кад су се некогда саветовали са мном у Германију преићи и мене с собом повести“¹⁰⁷¹, упућује на могућност да је Јосиф могао бити упућен у Доситејеве муке док је био у Видаковој служби, као и разочарања узрокована датим а неодржаним митрополитовим обећањем о одласку са питомцима у Немачку. Као Доситејев добар пријатељ сигурно се могао и шалити с њим на тај рачун, да ће га он сам повести у Германију ако треба. Међутим, иако је „тад весма жалио на архиепископа“, Обрадовић је убрзо схватио да је Вићентије Јовановић Видак „много боље учинио не исполнивши обештаније“¹⁰⁷², јер је митрополит убрзо преминуо, те да је он отишао са митрополитовим синовцима у Германију, нашао би се у дуговима. После Видакове смрти за митрополита карловачког је 1781. године изабран дотадашњи архимандрит *баш манастира Раковца* и епископ бачки – Мојсеј Путник. Да ли се можда у тој чињеници, дакле, крије суштина Обрадовићевог „преокружнооколног подсећања“ свог вршњака и пријатеља Јосифа Јовановића Шакабенте на ту једну кратку вечерњу шетњицу давних дана од манастира Раковца до Сремских Карловаца?

Мојсеј Путник, који је био протођакон на двору Јосифовог стрица, патријарха Арсенија Јовановића Шакабенте, и кога је касније када је постао епископ, Захарија Орфелин у стиховима опевао и у бакру за њега изрезао чувени *Поздрав Мојсеју Путнику*, који је као епископ бачки подржавао просветне реформе, основао школски фонд за школовање талентованих ђака и отварао нове богословске школе у којој је предавао и Јован Рајић, до чијег је стручног мишљења посебно држао, сигурно је за време свог архимандритства у манастиру Раковац неговао добре односе и са младим подвижником и крвним сродником славног патријарха – Јосифом Јовановићем Шакабентом. Вероватно су те односе задржали и кад је Мојсеј Путник постао митрополит, а на своје место у Бачкој епархији 1783. године поставио управо епископа Шакабенту.

Ако је Доситејев пријатељ Шакабента у тренутку када му он пише писмо свеже премештен из једне у другу важну епархију – из епархије пакрачке у епархију бачку да

¹⁰⁷¹ Доситеј Обрадовић, *Песме; Писма; Документи*, 32.

¹⁰⁷² Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 124.

се бори за интересе Срба а против римокатоличких унијатских тенденција, што је очигледан знак да га је митрополит, који је иначе био познати љубитељ просвете, уметности и науке, имао у милости и да је имао у њега поверења, није ли онда Обрадовић заправо тим писмом уз које је му је послао и „два првородна чада пера мојега, то јест прву част моји[х] ‘Прикљученија’ и ‘Совјетов разума’“¹⁰⁷³, заправо лобирао код свог пријатеља да се заложи за његову одбрану од оштрих напада код митрополита?

Имајући на уму прве реакције публике и негативну рецепцију *Писма Хараламптију и Живота и прикљученија* коју је описао у *Совјетима здраваго разума* полемишући са оцем Серафимом као репрезентом оштре критике која је дошла од стране православног клира, ово доситејево писмо Шакабенти се може читати и као „треће“ у низу писмо његове реакције на дотадашњу критику и истовремено као молба да Шакабента његова дела чита на други начин и да то такође пренесе митрополиту Мојсеју Путнику.

Поред тога Обрадовић пред крај писма образлаже зашто се баш њему обраћа, а као кључни разлог наводи да „Бл[а]городна српска крв у Вами тече. Слушајте душе бл[а]женејшега патријарха, стрица Вашег, која Вам вопије, к срцу Вашем говори: ‘Чадо моје, ишчитати су и избројени дни и часи твоји! Не пуштај их да ти всује пројђу. Спомени се кога си рода и фамилије и оно што ја нисам могао за опстојатељства учинити, спомени се да ти наместо мене у то бл[а]гополучно време исполниш и совршиш!’ Слушајте глас доброг и бл[а]гонаравно родитеља Вашего, који Вам говори: ‘Чадо слатко, Јосифе! Не дај да имена наша време у забвеније закопа! А трудом твојим и с љубовију к народу твому купи нам бесмртије.’“¹⁰⁷⁴

Инсистирање на аутентичности порекла које се потврђује крвљу, при чему је таква лоза сама по себи препорука не само за високе позиције него и за узвишена дела, добија сасвим нову нијансу значења из контекста тог писма. Наиме, пре него што је упутио тај апел Јосифу, Обрадовић је кратко прокоментарисао случај Стефана Малог који је још свима морао бити свеж у памћењу. Оно што је индикативно јесте да Доситеј Стефана Малог не помиње по познатој негативној чињеници да је био самопрокламовани лажни цар, него, напротив, наводи тај случај као позитиван пример да „српске нације карактер нимало не различествује од инглескаго и саксонскаго.“¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷³ Доситеј Обрадовић, *Песме; Писма; Документи*, 35.

¹⁰⁷⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 35.

¹⁰⁷⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 34.

Важно је напоменути да Обрадовић у таквом мишљењу није усамљен међу својим савременицима. Шта више не само међу својим сународницима него је таквим ставом заправо понављао мишљење најистакнутијих просвећених умова Европе – попут Волтера. Обрадовић је у писму Шакабенти познати историјски догађај описао глорификаторски на идентичан начин како је тај догађај представио Волтер у шестом поглављу *Превода поеме Жана Плекофа*, када је за пример целој Европи истакао храброст „шаке Црногораца“ која се једина успешно успротивила османском ропству.

„За нашега времена храбри Кучани, числом једва 600, обратили су у бекство 20000 љути[x] Албанеза и Бошњака Турака! Правда, ушли су с Стефаном Малим, није било више од 7000 Црногораца и победили су и од себе одразили 70000 Турака. Правда, ушли су били Арнаути у Черницу, али на своју велику злу срећу ушли, јер једва се трећи дан с крвавим главма натраг вратили. Но, књигу би[x] могао напунити кад би[x] хотео сва храбра и преславна дела овог не многочисленог народа описати. Овај сам само приклад напоменуо за доказати да је воопште карактер српскога народа чист, мужеван и херојически, колико и ког славнијег народа у Европи. Сасвим и[x] је натура обдарила с преимуштвима тела, срца и душе. Једно само потребују, но ово јено више од полак чини – воспитаније!“¹⁰⁷⁶

И затим као да је и сам приметио да је после претходно описане шетње под звезданим небом, узвишених инспиративних разговора о Свевишњем, и својих волновидних путања по целој Европи и Малој Азији, ово помињање сад одједном исувише „дигресивно“, те је и сам поставио питање – „А зашто то сад напомињем, рећи ћете“. На то питање је, затим, као одговор дао вишеописани апел. Обрадовић, дакле, већ 1784. године сажето иако оно што је у књизи из 1788. године посебно развио у другом делу аутобиографије у чувеном поређењу народа на Балкану са просвећеним народима Европе када буде гледао Универзитет у Халеу. У том смислу иако се у погледу религијске толеранције може говорити о нијансирањима, као што је у претходним поглављима објашнено, оно што све ове народе изједначава без обзира на вероисповест јесте Обрадовићев критички осврт на умно „дивљаштво“ проистекло из необразовања и невоспитања.

Уместо да док је млада душа још као восак подобна обликовању, одрасли децу напојавају знањем – они децу жељну знања туку – као што је прошао и он сам, када је пожелео да научи грчки језик и отишао у грчку школу, а са друге стране их плаше разним сујевецима.

„Но, уви, ко нас томе учи и наставља од детињства? Казују нам за вампире и вештице, за чини и обајанија, за страшилишта и привиденија! Да нам

¹⁰⁷⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 34.

ништа друго барем не казују него за Езопове фабуле, хиљаду би крат за наш ум и срце боље било! Уче нас плашњи и дрктању пре него смо кадри распознати шта је добро, шта ли зло.¹⁰⁷⁷

Наду да је Јосиф Шакабента исправно разумео Обрадовићеве добронамерне критике и апел да својим трудом пружи помињање и бесмртну славу коју су његови преци већ стекли, побуђује чињеница да је баш заслугом Јосифа Јовановића Шакабенте, који је 1786. године постао епископ вршачки крајем 18. века, у Вршцу подинута гимназија са интернатом за сиромашне ученике. Да ли је он као Доситејев стари пријатељ био међу првима који су послушали његове савете из *Совјета здраваго разума* које му је овај само две године пре тога послао?

На основу свега реченог може се претпоставити да се Обрадовић, дакле, позива у писму на предводника Друге сеобе Срба и на његовог брата Андрију јер заправо жели показати да су и његова дела у складу са националним интересима Срба – и то свих. И оних који су се после Велике сеобе покатоличили, и оних који су остали у Османском царству и примили ислам и оних који су успели сачувати православље. Правдајући се Јосифу Шакабенти, Обрадовић као да заправо жели да му објасни да је он сада, као што је ономад у Хопову био напредан у „техничком“ читању, и сада такође напредан у читању, али на један други начин. Да је са расуждавајућим читањем неких других књига досегао дотле да сам може писати своја дела, а не желећи да пред њим „гори од стида“ јер га други клевећу, њему сам шаље писмо и правда се. Критикујући сопствене мане у својим делима, он заправо ради за добробит целог рода и прогреса. Јер као што је он сам био принуђен волновидно се кретати, тако је и цео национ после Велике сеобе и Друге сеобе Срба закорачио сплетом различитих политичко-економских, религијских и културних околности, у једно колективно волновидно кретање, што је на крају резултирало променом културних модела, а он сада нуди рецепт заснован на принципима религијске толеранције у својим делима да се та превирања лакше прихвате. Јер то што се заправо у писму позива на континуитет и православља и склоности патријарха да препознају у одсудном тренутку важност одређених одлука које ће трајно променити судбину целог једног народа, Обрадовић као да понавља оно што је претходно описао у *Совјетима здраваго разума* које Шакабенти управо шаље.

„Што је год ново, чини се простим људма необично, ако ће најпааметније бити. Ако ли се то, јошт савише, неки[х] обичаја који се за свете почитују тиче, онда већ нити чекај, нити се обзира, јер си им у *живац дирнуо!* Зато, по вишој

¹⁰⁷⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 33.

части, драго ми је било ово писмо, и радосно на њега одговарам, за не оставити никоме нимало сумњенија аки би[x] ја најмање против православију увидио [...] Еда ли сам закон мој и вјеру изменио? Нисам, нити ћу док сам год жив; но научио сам боље и разуменије сврх мојега закона и вјере мислити и судити. Књиге учени[x] људи дале су ми способ, правовјерије од сујеверија распознати и чисто евангелско ученије од чловечески[x] свакојаки[x] преданија и придодавања, која су нас дотле довела да трпимо коње изображене на алтару црковном!¹⁰⁷⁸

С обзиром на своје порекло и породичне околности у којима је одрастао, Шакабента је морао имати веома изграђену свест о разлозима „умног дивљаштва“ који су довели до повлачење Срба са југа на север и напуштања територијалних оквира своје изгубљене средњовековне државе. Обрадовић је, са друге стране, на основу сопственог искуства и размене са разним народима и културама а пре свега са појединцима свог народа који су били различите вероисповести, био свестан да је једино решење тог проблема и савладавања последица умног дивљаштва у *превазилажењу разлика толерантним ставом* узајамним прихватањем и образовања и просвећивања.

Тако једна кратка вечерња шетња од манастира Раковца до Карловаца, руковођена светлећим небеским путоказима Књиге природе, представља заправо минијатурно огледало преококружнооколних путовања, описаних на почетку истог тог писма. Тиме се показује програмски карактер писма упућеног Јосифу Јовановићу Шакабенти, јер се у њему кроз опис путање *homo viator* Димитрија Доситеја Обрадовића делимично огледа и колективни хомовијаторски удес српског народа после Велике сеобе. Животна прича Димитрија Обрадовића, који као дечак бежи у манастир да би касније из тог истог манастира вођен жељом за науком и знањем побегао у просвећену Европу, на парадигматичан начин, како је то приметио Јован Деретић, *осликава смену културних модела* која је доминантно одредила, не само његов, него и живот српског народа од 18. века до данас.

„Као да се и у овом случају поновила древна истина да је за сваки велики скок потребан велики залет, да сваком отварању према новом и непознатом претходи рођење у дубине свог дотадашњег бића. Доситеј Обрадовић започео је свој индивидуални развитак на исти начин као и Свети Сава, бегом у манастир, да би управо он, калуђер, подвижник, несуђени светац, најодлучније раскинуо с ранијом традицијом коју је Сава утемељио и пошао новим путем. Заједничко је пак обојици великих српских просветитеља не само то што су својим духовним тежњама прешли границе унутар којих се пре њих развијао

¹⁰⁷⁸ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 28; 30.

њихов народ, њих повезује и то што су своја нова сазнања и искуства ставили у службу народа, што је њихов духовни преображај постао полазна тачка у преображају самог народа.¹⁰⁷⁹

13. Прва рецензија српске књижевности у Немачкој

Потврда да је „хватање корака“ српске литературе са „просвештеним књигама“ Европе препознато, представља објављивање прве рецензије српске књижевности у једним немачким новинама. Године 1784, 10. јуна, дакле три месеца пре Менделсоновог и шест месеци пре Кантовог текста, објављених у часопису *Берлиншише Монатстирифт*, *Халишише ноје гелерте цајтунген* донеле су приказ *Живота и прикљученија*, истакнувши да иако „мала књига“ у смислу обима и формата (одштампана у октави на девет табака), „истовремено је заслуга њеног аутора тако велика и њено објављивање је вредно пажње.“¹⁰⁸⁰ И то образложило овако:

„Јер је до сада из штампе изашло тек неколико словенских српских књига углавном на старом црквеном језику или бар за католике латиничним, а за православце старим ћириличним писмом штампане. Ово је прво од те врсте [дело] на истинском савременом народном језику и на општом грађанском писму, које личи на руско, изузев што „шт“ овде вреди као „шт“, и додато је још „дј“. [...] Кроз то [кроз приповедање о животу у манастиру и путовањима] боље се постиже одређени циљ – просвећивање његових сународника и истоверника. [...] Он изврсно препоручује дух чистијег активнијег (делатног) хришћанства и истинског човекољубља [...] Безначајност молитве према старим молитвеницима, углед монаштва, строге постове и сујеверја/веровања у вампире, чаробњаштво и истеривање духова, он објашњава са племенитом искреношћу, а опет не у једном прејаком тону, који иначе слух за истину често нарушава.“¹⁰⁸¹

Овом рецензијом као да су још једном наглашени кључни просветитељски аспекти које је Обрадовићев развио целином лајпцишког опуса, а о којима је у претходим анализама детаљно било речи – писање на народном језику, делатна просвећена индивидуа, критика сујеверја, бег из манастира, молитва душе/срца спрам празне молитве „уста“. Све ово указује да је рецензент детаљно прочитао дело о којем је писао и да је врло добро познавао Обрадовићев језик.

¹⁰⁷⁹ Јован Деретић, *Историја српске књижевности*, 156.

¹⁰⁸⁰ *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 4tes Stück vom Jahr 1784, 10.V I 1784, 366. Види прилог бр. 32 у поглављу „Прилози“.

¹⁰⁸¹ *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 4tes Stück vom Jahr 1784, 10.V I 1784, 366-377.

Неколико месеци касније 15. јануара 1785. године *Алгемајне литератур цајтунг* (*Allgemeine Literatur-Zeitung*)¹⁰⁸² објавиле су приказ *Живота и прикљученија* и *Совјета здраваго разума*, поставивши Доситеја Обрадовића раме уз раме са централним писцима западноевропског просветитељства – „он је поред старих грчких читао и Фенелона, Мармонтела, Ричардсона, између осталих најбољих нових, и зна их са укусом слиједити.“¹⁰⁸³ Тим приказом у часопису, који је након Гетеове и Гримове препоруке низао текстове о Вуку Караџићу и српској народној књижевности, показало се да је српска литература још крајем 18. века успела да ухвати корак за западноевропским културним тенденцијма. „Битно анахрона у роману, у поезији, у драми, српска књижевност с краја XVIII века у аутобиографији проговара на начин близак европским духовима: дух просвећености као да се није случајно огласио баш у причи о човековој обузетости сопственим животом.“¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸² Видети прилог бр. 35 у поглављу „Прилози“.

¹⁰⁸³ [Аноним], „Живот и прикљученија, Совјети здраваго разума“, у: *Доситеј и Европа*, прир. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 19.

¹⁰⁸⁴ Мило Ломпар, „Дух просвећености у српској аутобиографији“, 429.

СУВЕНИР(И) ОБРАДОВИЋЕВИХ ПУТОВАЊА

Интегративни чинилац лајпцишког опуса, поред 1. јединства времена настанка и објављивања дела која га сачињавају и 2. Обрдовићеве рецепције студија на Универзитету у Халеу и Универзитету у Лајпцигу, представља 3. поступак самотематизације. Обрадовић се самотематизује у форми ЈА-исказа, најчешће оних који су типични за жанрове аутобиографије и писама, а понекад и дневника и мемоара. Поред аутобиографије тим поступком обилују и друга дела лајпцишког опуса, а како су Шмаус и Деретић приметили, то не само да представља основне елементе кохеренције унутар сваког појединачног дела, него је и препознатљив Обрадовићев печат. Обрадовићев его се у лајпцишком опусу разоткрива у различитим жанровским облицима, некада у већој а некад у мањој мери, при чему се свим тим ЈА-исказима документује његов аутобиографски лик. Када се систематизују сви его-документи расути у лајпцишком опусу, показује се да се информације које Обрадовић пружа о себи могу класификовати према три главне доминанте. Систематизацијом и класификацијом ЈА-исказа из лајпцишког опуса показала се историја ега Димитрија Доситеја Обрадовића, при чему се у тој психолошко-антрополошкој црти његовог лика препознаје основна одлика поетике просветитељства – *буђење индивидуе*.

Сви облици ЈА-конструкција које се појављују од аутобиографија преко сведочанстава о себи и его-докумената упућују на снажну антрополошко-психолошку црту коју је литература у епохи просветитељства са буђењем индивидуума почела снажно да испољава. Чињеница да „нити једна аутобиографија није наликовала другој“ проистицала је из чињенице да су „сви аутори били свијесни тога да Властитост представља нешто јединствено и да се сваки поједини живот може разумети једино у свом социокултурном контексту.“¹⁰⁸⁵ Управо те саморефлексије у писаној форми допринеле су сазревању индивидуума и изласку из стања које је Кант именовао *самоскривљеним малолетством*, јер се „тај процес саморасветљавања, који се већином одвијао за самим писаћим столом и кроз писање, претворио у чин ослобађања од родитељске, градске и црквене традиције.“¹⁰⁸⁶ У том смислу и за Обрадовићеву аутобиографију важи оно што важи за овај тип литературе у 18. веку – да је „дух

¹⁰⁸⁵ Richard van Dülmen, *Otkriće individuuma 1500.-1800.*, 70-71.

¹⁰⁸⁶ Richard van Dülmen, наведено дело, 71.

просвећености формирао аутобиографију као књижевност која препознаје буђење субјекта, његов *излазак у разумевање* света као нов облик *само-разумевања*.¹⁰⁸⁷

Обрадовићева аутобиографија и други его-документи, као и аутобиографије и его-документи Русоа или Гетеа, показују да у новом добу „није више било важно унапријед прихватити одређену улогу и слиједити Божији пут као сигурни пример божанске милости, него живјети одговорно према себи, те у суочавању са свијетом пронаћи властити, индивидуални пут.“¹⁰⁸⁸ Та потреба просвећене индивидуе да „створи себе“¹⁰⁸⁹ јесте доминанта у којој се огледа њена прогресивност и модерност, јер „просвећено биће је модеран човек.“¹⁰⁹⁰ Обрадовић се од свог првог објављеног дела – *Писма Харалампију* показао као модерно и просвећено биће, јер је својим модерним схватањем нације и истицањем *императива за просвећивањем* сваког појединца и *развијањем толеранције* утемељене на *етичким начелима* као заједничкој основи свих религија, говорио *у духу свог (епохалног) времена*. Говорио је попут својих савременика – Волтера, Бејла, Шефтсберија, Смита, Едисона, Еберхарда, Аделунга, Изелина, Цоликофера, Менделсона и Канта. Међутим, таквим убеђењем на којем је засновао свој просветитељски програм, проистекао из хоризонта духа једне епохе, Обрадовић је ипак искорачио *испред својих читалаца* и њиховог разумевања проблематике о којој је писао. У таквом Обрадовићевом *прогресивном погледу* на диверсификовану религијско-народносно-језичку ситуацију се и огледа тренутак у којем је он ухватио корак у односу на западноевропске просветитељске тенденције и *искорачио*¹⁰⁹¹ из полазних оквира своје традиције. То суштинско проницање једног просвећеног бића у дух свога времена и увиђање законитости и веза које тај дух обликују, јесте оно што је допринело да Обрадовићев *просветитељски програм* постане истовремено и својеврсни *идеолошки програм*. Далекосежност идеолошких погледа Димитрија Доситеја Обрадовића потврдиће се тек више од пола века након објављивања његовог лајпцишког опуса када је 1850. године потписан *Бечки књижевни договор*. У случају књижевног лика, али пре свега писца Димитрија Доситеја Обрадовића, тако се на прави начин показује да је „просвећено биће крајњи

¹⁰⁸⁷ Мило Ломпар, „Дух просвећености у српској аутобиографији”, 431.

¹⁰⁸⁸ Richard van Dülmen, наведено дело, 78-79.

¹⁰⁸⁹ Мишел Фуко, „Шта је просветитељство?”, прев.Иван Миленковић, *Трећи програм*, бр. 102, пролеће 1995, 238.

¹⁰⁹⁰ Мило Ломпар, наведено дело, 433.

¹⁰⁹¹ Reinhart Koselleck, „‘Fortschritt’ und ‘Niedergang’ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe“, у: Reinhart Koselleck, Paul Widmer (Hg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, 219.

плод једне идеје, резултанта њених могућности, а не само човек уклештен између сила властитог доба, пошто код просвећеног бића не долази само до поклапања егзистенције с епохом него и до егзистенцијалног остварења крајњег смисла те епохе.¹⁰⁹²

Портрет Димитрија Доситеја Обрадовића као просвећеног бића у лајпцишком опусу обликује се кроз три доминантне црте. Он се самотематизује као 1. путник – *homo viator*; 2. дидакта и прагматик – трговац светлошћу, и 3. критичар раван Сократу.

1. *Homo Viator*, трговац светлошћу и „српски Сократ“ Димитрије Доситеј Обрадовић

1.1. Крилате ноге, Пегаз и људи без перја

Пут од капамацијског трговца до трговца светлошћу и тековинама просвећеног ума човекопутник Димитрије Доситеј Обрадовић отпочео је, слагавши капамацијину жену да иде на пецање и побегавши једне недеље ујутро из Темишвара у манастир Хопово. Доласком не у неки други, него баш у манастир Хопово, чија је црква посвећена Светом Николи заштитнику *путника, морепловаца, трговаца и деце*, Димитрије Обрадовић је крочивши у манастирску авлију која је делила профани од сакралног простора, као прави *Homo Viator*, готово по дефиницији Габријела Марсела¹⁰⁹³, закорачио и на пут обожења. Према Протоколу манастира Хопово то се десило 31. јула 1757. године. „Доситеј (Обрадовић) ... пришел zde в манастир наш Хопово 1757-го (лета) месеца Јулија 31“¹⁰⁹⁴. Како он сам бележи, тада је био на прагу пубертета, имао је четрнаест година и обузела га је страст самосозерцавања, посвећења и путовања. „Шта је човек кад га каква страст преузме, кад какво мечтаније ума ужеже му мозак, подбуну срце и учини да сва крв у њему узаври! Био сам у то време у четрнаестој години возраста, ненаучен нимало пешице ходити; отићи из града у

¹⁰⁹² Мило Ломпар, наведено дело, 433.

¹⁰⁹³ Термин *Homo viator*, који још од античке књижевности упућује на ону архетипску црту људског бића која човека тера да путује и ходочасти у потрази за собом, смислом, Логосом, Богом, увео је у науку Габријел Марсел монографијом истоименог наслова, прецизираног поднасловом *Увод у метафизику наде*, и објављеном 1945. године. У овој књизи која теоретизира и проблематизује наду и проналажење смисла у свету обезнађеном и обесмишљеном разарањима Другог светског рата *путник* је дефинисан као *Душа*: „Управо је душа та која је путник“, а човек битише-постоји само ако је *човек на путу* односно у непрестаној потрази: „постојати неизоставно значи ‘бити на путу’ (*en route*)“. При томе је *нада* суштина сваког човка и *sine qua non* сваког путовања односно битисања, јер ако ње нема, душа вене и гаси се: „где недостаје нада, душа пресушује и вене.“ Gabriel Marcel, *Homo Viator. Introduction to The Metaphysics of Hope*, 11.

¹⁰⁹⁴ Тихомир Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову: студија из културне и књижевне историје*, 1.

Фабрику и Малу и вратити се, то је мени доста било. Тај дан као да су ми ноге крилате биле.¹⁰⁹⁵

Крилате ноге као метафора позитивног психолошког импулса и узлета духа који аутобиографског субјекта развојно покреће, заменио је Обрадовић *крилатим коњем*, којег је „узјахао“ приликом бега у „слободан свет“ из истог тог манастира у који је претходно стигао крилатим кораком. У том смислу је Доситејев лични ентузијазам, као неопходан услов сваког суштински прогресивног кретања, приликом његовог првог великог путовања отпочетог искорак изван манастирских зидина симболички представљен у *Животу и прикљученијима* (уз)летом аутобиографског субјекта на Пегазу преко Велебита до Далмације: „Пролеће, красота време! Све певајући да се горе и долине разлежу! Јошт да нисам се гдигди пастирски[х] паса плашио, чинило би ми се као да на Пигасу, Велерофонтову коњу, јашем.“¹⁰⁹⁶

Управо овако како је Доситеј „пишући по двадесет и пет година“¹⁰⁹⁷ након расанка са родним крајем у којем је оставио „за вавек ... кости мајке ... родитељнице ... и једине сестрице“¹⁰⁹⁸, сагледао тренутак сепарације од којег му се упркос временској дистанци „возмуштала утроба“, описује и психолошка литература онај снажни унутрашњи импулс људског бића, потребу да човек оствари Себе, а који се најјаче оглашава у преломним тренуцима кључних развојних фаза човековог живота.

Када на половини живота буде окренуо поглед уназад и аутобиографијом резимирао своје прве кораке, а што се највероватније збило 1782. године¹⁰⁹⁹, Доситеј се у Германији нашао у још једном преломном тренутку на почетку нове развојне фазе – фазе зрелог доба. У тој фази се десио и прекретнички обрт на његовим путовањима, јер су та путовања сада не само проживљена него и исприповедана и објављена добила посве нови смисао. Тиме су његове идеје превазишле индивидуални значај и широком рецепцијом добиле колективни значај. Пре него што ће напустити Хале и Лајпциг, као места у којима је његово јавно иступање са реформаторским идејама обележило прекретницу не само у његовом него и културном животу његовог народа, обзнанио је у једном од тих дела одштампаних у Лајпцигу и свој мотив да путовања даље настави.

¹⁰⁹⁵ Доситеј Обрадовић, *Живот и Прикљученија*, 66.

¹⁰⁹⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 90.

¹⁰⁹⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 67.

¹⁰⁹⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 67.

¹⁰⁹⁹ Ако Протокол манастира Хопово бележи да је Доситеј стигао 13. 7. 1757, а сам Доситеј наводи да двадесет и пет година након напуштања родног краја пише аутобиографију, произлази да је година у којој пише аутобиографију 1782. година, и то највероватније у првој половини, пре него што ће кренути пут Халеа и Лајпцига. А што се опет као мозаик склапа са сведочењем Доситејевих свременика у другим изворима.

„Било ми је негде у торби још око педесет дуката, но ове сам рад био заштедити, да ш њима идуће јесени у Париз пођем, да се тога чуда нагледам: како Французи, као и остали људи без перја, пак као виле *по воздуху лете*.“¹¹⁰⁰

Чињеница да је Обрадовић одлучио да напусти Хале и Лајпциг, градове у које су се музе са небеса спуштале као у два најпросвећенија универзитета немачког говорног подручја, и да крене пут Француске и Британије, које су тада заузимале централна места на карти просвећене Европе, потврђује да *људи без перја који лете* ипак нису била једина Доситејева мотивација. Обрадовићева жеља да види узлет балоном испред Версаја или на обалама Темзе усмерена је заправо ка оним местима Европе, где су *искорак* и *кретање ка напред* као „синоними“ *прогреса* представљали видна обележја најпросвећенијег друштва у том тренутку.

Метафориком летења у лајпцишком опусу – од дечачких крилатих ногу, преко момачког узяхивања Пегаза до усхићења балоном једног сазрелог (раз)ума – представљене су кључне развојне фазе у животу човека:

1. пубертет као тренутак у којем Обрадовић отпочиње своје путовање и потрагу за знањем;
2. младићство као тренутак сепарације и одласка у велики свет, и
3. тренутак на прагу зрелог доба иницијално најављен креативном списатељском фазом и објављивањем првих дела из лајпцишког опуса.

Све те развојне фазе Обрадовић је описао, руководећи се делимично и саветима из уџбеника етике свог професора Еберхарда. У процесу општег самосагледавања, као посебног вида рада на себи, настала је његова аутобиографија. Самотематизујући се у писаној форми, научио је много о себи, те је одлучио да сопствене увиде у којима се огледала својеврсна општост сазнајног и психолошког развоја сваког човека, понуди и другима у намери да се и они пратећи дидактичко-етичку компоненту описаних практичних примера, али и ону унутрашњу развојну и психолошку страну његове личности, нечему поуче.

Резимирањем дотадашњег Себе као пубертетлије, који се у аутобиографији показује као неки Бивши Он замењен неким новим Зрелим Собом, и одлучивши да то сазнање не задржи за себе него да обзнани свима, Обрадовић је начинио прекретнички корак не само у сопственом животу, него и у животу свог народа. Преласку из Халеа у Лајпциг и штампању манифеста српске просвећености *Писма Харалампнију* (завршеног 13. априла 1783.) и првог дела аутобиографије *Живот и прикљученија Димитрија*

¹¹⁰⁰ Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, 21.

Обрадовића, нареченог у калуђерству *Доситеја* њим истим списат и издат 1783. године у Лајпцигу (завршене 15. августа 1783.), као чину од општег културног интереса који ће за последицу имати језичку, образовну, жанровску и културолошку *прекретницу једног народа*, претходило је лично, индивидуално обрачунавање „ликова из наслова“ *Димитрија са Доситејем*, које је довело до *прекретања* у животу Обрадовића. *Осветљавање личних тама* једног појединца допринело је уношењу више *светла* у културу једног народа.

Поред Хопова и Германије, као прекретничких тачака које су обележиле развојни пут и главног лика аутобиографије и живот писца, потребно је додати и Београд, као место у којем се одиграла последња прекретничка развојна фаза која је обележила улазак писца у старост. То се збило двадесет и четири године након објављивања *Писма Харалампију и Живота и прикљученија* Обрадовићевим доласком у устаничку Србију 1807. године и учешћем у оснивању институција – Велике школе и Правитељствујушег совјета. Тим чином су програмске идеје просвећености Доситеја Обрадовића добиле своју потврду у реалном свету и, на изестан начин у духу Цоликоферове максиме да се просвећен човек препознаје сагласношћу мишљења, говора и дела, запечатиле његов пут као просветитеља.

Повезивањем Хопова, Халеа, Лајпцига и Београда на мапи Обрадовићевих путовања показује се развојна психолошка линија, која у преококружнооколним кривудањима између те три кључне тачке оцртава его Димитрија Доситеја Обрадовића и карактер главног (аутобиографског) лика његовог опуса.

1.2. Homo viator

Homo viator или човекопутник, као појам који сажима путовање као израз трагања односно начин и посебан методолошки приступ (само)спознаје, истовремено је и термин метафизике тј. „онтологије, космологије, психологије и натуралне теологије“¹¹⁰¹ – како је метафизику и њене области дефинисао Александар Готлиб Баумгартен у уџбенику из којег се учио и Обрадовић. Путовање као пут самоспознаје могуће је пратити и у лајпцишком опусу преко та четири кључна метафизичка аспекта.

¹¹⁰¹ Alexander Gottlieb Baumgartens *Metaphysik*, Übersetzt von Ge. Friedr. Meier, Anmerkungen von Joh. Aug. Eberhard, 6.

1. Кроз онтолошку призму човекопутник упућује на једно од општих својстава бића – на архетипску црту путовања коју уткива као незаобилазну компоненту у структуру бивствујућег;
2. кроз космологијску призму човекопутник усмерава поглед ка божанским сферама и путујући открива законитости уређења света и космоса као (од стране Бога) уређене целине;
3. кроз психолошку призму човекопутник прелазећи пут сазревања кључним променама на прагу сваке развојне фазе осветљава развојну путању ега те индивидуе;
4. кроз природно-геолошку призму човекопутник указује на онај хуманистички импулс свима заједнички који кроз етичку призму и самоусавршавање посматра човекову потрагу за Собом и Богом.

Сви ови аспекти кључних метафизичких питања човекове спознаје Бога, Себе и Света око себе, о којима је у зимском и летњем семестру 1782/83 предавао Јохан Август Еберхард, у мањој или већој мери могу се препознати и као саставни елементи поступка карактеризације главног лика аутобиографије *Живот и прикљученија* и поступка самотематизације у аутобиографским епизодама расутим у *Совјетима здраваго разума* и „Наравоученијима“ уз *Басне*.

Пишући *Живот и прикљученија* и обликујући лик Димитрија Доситеја Обрадовића аутор је од самога себе створио толико препознатљиву и аутентичну репрезентацију човекопутника која је била реципирана не само у српској, него и у другим јужнословенским и балканским културама, готово у истој мери у којој су фигуре Улиса, Енеје, Дантеа и Беатриче или Шекспировог Проспера биле препознатљиви путници у канону светске књижевности.

Тип репрезентације путника садржан у лику Димитрија Доситеја Обрадовића не може се једнострано одредити као одређени типски лик, него се пре може рећи да је обликован ауторовим свесним или, чак несвесним, усвајањем типичних елемената овог архетипа из неколико пређашњих традиција. Homo viator као антички топос најтипичније је представљен кроз модел философа-путника у лику Улиса који се као путник-повратник, прошавши разне авантуре и искушења, на крају враћа (утопијској) идеалној отаџбини. Тај образац је карактеристичан пре за Димитрија Доситеја Обрадовића као писца *Живота и Прикљученија* него за главни лик аутобиографије. Имајући у виду његов цео животни пут, који је познат и изван онога описаног у аутобиографији – како у другим сегментима његовог корпуса, тако и фактографији у вези са животом и делом овог аутора, посебно након што је прешао Дунав и ступио на ослобођено тло устаничке Србије, он заиста отеловљује архетип путника Улиса који се мора вратити на своју Итаку како би заокружио Себе.

Са друге стране, аутобиографски лик Димитрија Доситеја Обрадовића који се формира из оба дела аутобиографије као и других его-докумената у оквиру лајпцишког опуса, много је важнији тип репрезентације homo viator. За разлику од претходног типа који карактерише писца и који је укореењен у античко наслеђе, овај други вид је ослоњен на развијање архетипа homo viator у јудео-хришћанској традицији, где се путовање тумачи као алегорија живота а путник као ходочасник на путу спасења у Христу, које се у Обрадовићевом опусу допуњава ходочашћем ка центрима знања и спасењем не само хришћанском врлином него и просветитељском мудрошћу.

1.2.1. Обрадовићев први бедекер – Књига природе или о божанском дискурсу

У погледу структурних елемената који учествују у карактеризацији главног лика топос човекопутника у Обрадовићевој аутобиографији се развија кроз неколико различитих дискурса од којих су неки типични за поетике пређашњих епоха а неки упућују на пишчеву савременост и просвећени дух 18. века.

На почетку путовања у истоименом поглављу „Почетак мојега путовања“ главни лик основна упутства за даље кретање и разумевање света добија из Књиге природе. Обрадовић писац свој аутобиографски лик развија као homo viator на темељима средњовековне или још прецизније августиновске традиције, где путник-ходочасник упознаје Бога крећући се кроз природу и упознајући се са Божанским манифестацијама.

Непосредно пошто је трампио своју прву књигу – часловац за прелазак преко реке и наставак путовања, добио је Обрадовић на дар једну много вреднију књигу – *Књигу природе*. За њу је написао да је то „књига Аврамова, Јовљева и свих патријарха, кад јошт није било никакве друге, коју читајући к високој мудрости, сирјеч к познанству Бога достигнули.“ Оно што је суштинско јесте чињеница да човек да би читао ову књигу, не мора бити писмен, довољно је да има отворено срце за ту врсту спознаје – „Искључавам оне који, предати неким страстима, све им је остало једнако, та ишли покрај рита та покрај ливаде, та слушали жабе та славује; говорим за оне који имају срце чувствително сваке красоте божијег створења.“ Иако технички неписмен, човеку се читајући Књигу природе срцем, истовремено и ум просвећује.

„Ову саму књигу, без никакве друге, Мелхиседек читајући, свештеником вишњег бога постао је. Ово је књига Аврамова, Јовљева и свих патријарха кад јошт није било никакве друге, коју је читајући к високој су мудрости, сирјеч к познанству бога достигнули. [...] **Ову књигу читајући, премудри Сократ,**

вечна слава Атине и свега славнога греческаго рода и имена, **пре Христова пришествия** мученик је био за благочестије, праштајући и благосиљајући оног истога који му је отров дао. Ову књигу ко чита са здравим богоданим разумом, и ко њојзи следује, мора доћи к истином богопознанству.¹¹⁰²

Књига природе у 18. веку је „тумачена“ у оквирима натуралне теологије као прва и основна Света књига свих религија, а у *Животу и прикљученијима* је значај описмењавања за читање тог писма и разумевање од свих језика најпре тог језика заједничког свима приказан као фундаменталан.

„О родитељи и ви, учитељи и управитељи безлобне јуности, ову вечну књигу [Књигу Природе] отварајте у свако време вашим чадом и учеником; привикавајте их израна да осећају, да познају, да чувствују премудрост, благост и богате даре творца свога у створењу. [...] Жива дјејствителна књига, из које у свако доба, сваки час и свако тренуће ока к очима, к ушима, к свим чувствам, а навластито к срцу нашем, бог говори: небо с сунцем, месецом и звездама; земља са свим шта се на њој види; воздух, облаци, ветрови, молније и грмљавина; вода и све што се у њој движе; пролеће, лето, јесен и зима; свако диханије и свако створење до најмањег мравка и мушице.“¹¹⁰³

Суштина основне лектире са којом се упознао непосредно по доласку у Хоново идентична је, дакле, основним принципима његове универзитетске лектире у Халеу и Еберхардовога уџбеника из натуралне теологије. *Природа* као основа природне религије заједничка је свим људима па самим тим је уграђена и у све религијске системе. Структурно посматрано занимљива је чињеница да се упознавањем главног лика аутобиографије са књигом природе као лектиром којом ће се руководити читав живот завршава поглавље „Почетак мојега путовања“ у аутобиографији *Живот и прикљученија*. На том – свим људима заједничком – *језику природе* заснива се принцип (религијске) толеранције којим је Обрадовић на својим путовањима руковођен и потпомогнут знањем још седам других језика успео у миру прећи толике стазе.

1.2.2. Критички дискурс или сократско ЈА Димитрија Доситеја Обрадовића

Следећи дискурс у којем Обрадовић писац обликује аутобиографски лик као човекопутника јесте **критички дискурс** просвећеног духа 18. века, где се заправо путник, проживљавајући динамику измештања у простору, упознаје са различитим земљама, културама народима и обичајима. Стичући увиде који су различити у односу

¹¹⁰² Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 59-60.

¹¹⁰³ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 59. Јован Рајић у својој „аутобиографији“ такође развија идеју, која не само да карактерише његов опус, него указује и на циљ његовог стваралаштва у целини – писање богоугодних дела у славу Творца и то такође објашњава сликом читања из Књиге природе.

на његово полазиште, аутор кроз контрастивну компарацију изоштрава и своју критичку оштрицу. У процесу поређења Себе са Другим аутобиографско ЈА Димитрија Доситеја Обрадовића се, са једне стране, трансформише и прилагођава, али, са друге стране, и утврђује у својој особености.

Трансформација и прилагођавање се одвија посредством својеврсне *трговине светлошћу ума*, помоћу које је Обрадовић и финансирао сва своја путовања, а што је везано за дидактички дискурс у којем се такође развија топос човекопутника.

1.2.3. Дидактички дискурс или трговац светлошћу

Најважнији дискурс у којем се развија следећи елеменат репрезентације Димитрија Доситеја Обрадовића као хомо вијатора јесте **дидактички дискурс**, који флукутира од представа проистеклих из античких репрезентација путујућих философа преко средњовековних ходочасничких путовања у потрази за Богом и сазнањем ослоњених на Августинову максиму да је *цео свет једна књига а човек који није путовао чита само једну њену страницу*, па све до хуманистичко-полихисторских представа из периода ренесансе у којима су се усавршили нацрти првих покушаја човековог вертикалног путовања – узлетања у небеске сфере, који ће бити тријумфално реализовани тек у 18. веку са конструисањем балона на врућ ваздух.

Прву успешну трговину обавио је Димитрије још као дечак при првој препреци на коју је наишао при бегу из Темишвара у манастир – трампио је свој часловац за пловидбу преко Тисе и Дунава. „Дођемо у једно село код Тисе. Нађемо једног старог свештеника [...] питамо га како би[смо] могли у Срем прећи. Каже нам [...] да ће нам наћи кога ко ће нас за два или три марјаша превести. Но, откуд нама три марјаша? Ми нејмамо ни три крајцаре. Нужда даје савет. Онда ја извадим из торбе мој часловац, који је био јошт наполак нов, молећи га да учини задужбину да нас он да превести и да за то узме часловац.“¹¹⁰⁴ Примерима овакве довитљивости, прагматичности и упорности да се путовања даље наставе по сваку цену обилује Обрадовићева аутобиографија.

Учење језика, стицање нових знања и ширење сопствених видика као сврха путовања Доситеја Обрадовића, са једне стране, а са друге, преношење знања која је већ поседовао и подучавање језицима које је већ говорио, као *средства којима су та путовања финансијски омогућена*, може бити виђено као својеврсна „трговинска размена“, утолико пре што је он сам на неколико места у аутобиографији посведочио

¹¹⁰⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 58.

да је неке од својих дестинација бирао управо на основу „тржишне вредности“ знања језика која је поседовао. Тако му је, на пример, док је у Бечу грчки предавао а истовремено француски и латински учио, прошло „шест полезни[x] и радосни[x] година [...] као шест дана [...] непрестано у пријатном упражњенију или другима лекције предавајући или своје учећи.“¹¹⁰⁵ Као што је прелазак из Баната у Срем преко Тисе и Дунава постигао трампом часловца, тако је и прелазак са европског на азијски континент Обрадовић уговорио са руским архимандритом Варлаамом као погодбени договор. На путу по Италији подучавао га је италијански без икакве надокнаде „само из Ливорна да ме отпрати на пролеће у Цариград“¹¹⁰⁶, јер је био свестан да је са својим тадашњим знањем пет језика у Османском царству могао више профитирати него у Европи. Као своју наредну дестинацију одабрао је Цариград пошто је знао „да се францески и [и]талијански језици, навластито кад и[x] ко с греческим уме предавати језиком, добро плаћају.“¹¹⁰⁷

Поред ових експлицитних описа трговине знањем као начина којим се достиже циљ, одредио је Обрадовић себе пред крај живота и имплицитно као трговца светлостју и то опет својеврсним аутобиографским гестом. Завршну „аутобиографску реч“ Доситеј Обрадовић је, у духу Монтењевске паралеле на коју је подсетио Питер Берк, исписао много година након заокруживања лајпцишког опуса и то на једном портрету урађеном за време његовог живота. Одабиром књишког декора сачињеног од седам наслова на које се рукама ослонио, ставио је писац и свој ликовни (ауто)биографски печат. Наиме, на чувеном портрету који представља Доситеја Обрадовића како седи за столом, испред њега се налази седам књига, од којих једна носи наслов *Opera Baconis*. У сабраним делима Бекон је махом представио основне принципе новог метода сазнања, а као један од тих метода који је он пропагирао било је искуствено сазнање у сусрету са страним које највише долази до изражаја при путовањима. Отуда је за претпоставити да се на Обрадовићевом портрету међу тим „корицама“ *Opera Baconis*, вероватно у машти портретисаног, јер је „књиге сигурно сам философ изабрао да буду сликане са њим“¹¹⁰⁸, могла наћи и *Нова Атлантида* (*Nova Atlantis*, 1627).

¹¹⁰⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 117.

¹¹⁰⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 125.

¹¹⁰⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 125

¹¹⁰⁸ Павле Поповић, „О једној Доситејевој слици“, у: Павле Поповић, *Нова књижевност I – од Доситеја до Вука и Стерије*, 60; Боривоје Маринковић, „Najstariji Dositejev portret“, у: *Život*, Сарајево, V/1956, knj. IX, sv. 11, 756-759; Боривоје Маринковић, „Доситејев портрет сликара Стефана Суботића“, у: Боривоје

У тој утопији Бекон је, представљајући делатност и чланове Соломоновог дома, као централне институције задужене за уређење друштвеног поретка на утопијском острву Бенсалема, људе који путују у стране земље и при повратку из иностранства доносе књиге, експерименте и узорке различитих знања назвао *трговцима светлости*. „Што се тиче разних посала и служби наших чланова, имамо дванаесторицу који плове у туђе земље под именима других народа (јер наше име кријемо), који нам доносе књиге и изводе, и обрасце огледа са свих других страна. Ми те називамо *Трговцима Светлости*.“¹¹⁰⁹ Тргујући „светлошћу ума“ у циљу ширења *сопствених видика*, Доситеј је у тренутку када је одлучио да забележи и објави сва своја „прикљученија“ кроз која је у том процесу прошао, искорачио из домена личних интереса и убројао се у ред „трговаца светлошћу“ који то чине за *доборобит свих*, за *добробит народа и државе*. Отуда се као својеврстан „трговац светлошћу“ показује и аутобиографски лик *Живота и прикљученија* и историјски лик Димитрија Доситеја Обрадовића.

Питер Берк је анализирајући једно питање из *Есеја* Мишела Монтења дао важну допуну корпусу писаних его-докумената *ликовним представама ега*. Ширећи фокус са писаних и на ликовне медије, Берк је уз аутобиографију као равноправну тематизацију себе поставио и (ауто)портрет, пошто „књижевни извори могу бити допуњени насликаним и извајаним портретима и аутопортретима.“¹¹¹⁰ Јер као што је још Монтењ тврдио: „зашто не би било дозвољено свакоме човеку да портретише себе својом оловком, као што је уобичајено да портретише себе четкицом?“¹¹¹¹ Портретисање себе речима било је олакшано јер су и ренесансни писци као и сликари имали испред себе античке узорке и „били су учени да представе себе обликују према узорним фигурама антике.“¹¹¹² Такав концепт олакшаног писања аутобиографије тј. самообликовања према неком већ постојећем моделу показује се заправо као покушај писца да под утицајем туђе аутобиографије која је послужила као инспирација у сопственој аутобиографији ремоделира себе.¹¹¹³

Маринковић, Трагом Доситеја, 150-161; Мирјана Д. Стефановић, „Још ‘једна књига из књижнице Доситеја Обрадовића’“, 185-186.

¹¹⁰⁹ Francis Bacon, „Nova Atlantida“, у: Francis Bacon, *Eseji ili saveti politički i moralni, Nova Atlantida, Apoftegme*, превод са енглеског Borivoje Nedić, Kultura, Београд, 1967, 243. (Истакла Д. Г.)

¹¹¹⁰ Peter Burke, „Representations of the Self from Petrarch to Decartes“, у: Roy Porter, *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the present*, Routledge, London, New York 1997, 17-28.20.

¹¹¹¹ Peter Burke, наведено дело, 24.

¹¹¹² Peter Burke, наведено дело, 23.

¹¹¹³ Rudolf Dekker, (Ed.), *Egodocuments and History. Autobiographical Writing in its social context since the Middle Ages*, 7-20.

Чињеница да је Доситеј Обрадовић на предавањима Универзитета у Лајпцигу о Плутарху и Цицерону могао обновити градиво античке лектире усвојено на грчким острвима и у Смирни, нашла је одјека и у његовом опусу, и то на сличан начин на који су, како Берк објашњава¹¹¹⁴, ренесансни аутори следећи узоре Цицеронових писама и друге школске лектире, тематизовали себе. Поред имплицитних и експлицитних поређења и других облика самотематизације у лајпцишком опусу са неким од ликова антике које је сачувао од заборавља Плутарх, Обрадовић ће у једном делу насталом после лајпцишког опуса као најзоритији модел за себе и своје читаоце поставити Сократа.

Дефиницију светлости Обрадовић је било експлицитно било имплицитно пружио на неколико места у свом опусу, а у овом контексту су најважније следеће три. У беседи изговореној приликом отварања Велике школе у Београду светлост је дефинисана посредно преко одређења таме – „Незнање је тама“¹¹¹⁵, те је сходно томе *светлост знање*. У лајпцишком опусу у „Наравоученију“ уз басну *Лав и магарац* стоји да је „свећа просвештен разум који нам показује истину.“¹¹¹⁶ Дијалогу Обрадовића са игуманом црногорског манастира о дуги, који је показао да је просветитељска светлост комплексна, односно да је резоновање ума вишеслојно, представља такође пример имплицитног дефинисања светлости, где је овај појам неизоставно доведен у везу са *светлошћу ума*. Поводом разговора са истим игуманом, али у другом контексту у „Наравоученију“ уз басну *Кртина и мати њена*, поучавајући Христовим речима како се заправо стиче мудрост, дефинисао је Обрадовић светлост још једном. „Ходи по свету (по светлости) да вас не облада помрчина, учи нас. Свет је просвештеније душе и разума, а помрчина је глупост, навјејство и без сваке науке лудо варварство. Ко не уме разумно мислити, како ће разумно делати? ‘Нема горих људи, – вели Бако Веруламијус – од оних који се просвештенију и науци народа противе; такови, да могу, сунце би угасили.’“¹¹¹⁷ У закључној поенти ове басне довео је Обрадовић директно у везу мудрост као извор светлости и трговце светлошћу. „Срамота да *трговци толика мореплаванија подносе* за стећи имјеније, а млади *људи* ни по суву да неће да *путују за побољшати ум свој!*“¹¹¹⁸ Имплицитно се ово „Наравоученије“ завршава својеврсним аутобиографским коментаром, јер је Обрадовић као млад човек учинио управо то –

¹¹¹⁴ Peter Burke, наведено дело, 23.

¹¹¹⁵ Доситеј Обрадовић, „О дужном почитанију к наукама“, у: Доситеј Обрадовић, *Собраније разних наравоучителних вештеј*, 213.

¹¹¹⁶ Доситеј, *Басне*, 17.

¹¹¹⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 91.

¹¹¹⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 92. Истакла Д. Г.

побегао из манастира и пошао на пут да би се просветио. Међутим, порука да је боље ходити по светлости, а не по мраку тиче се не само чињенице да је Обрадовић одабрао тај пут, него и да је тај пут одабрао 1. побегавши из манастира а да је по њему ходио не као остали монаси – просећи, него 2. просвећујући и себе и друге.

Поред *Совјета здраваго разума* и наравоученија уз *Басне*, Обрадовић је и у аутобиографији посегао за метафором светлости да би образложио зашто напушта Хале и Лајпциг и креће пут друга два просветитељска центра Европе – Париза и Лондона. „Всегда о ови градови [о Паризу и Лондону¹¹¹⁹] читати и слушати, ови[х] просвештени[х] народа књиге у рукама имати, а њих воопште не познавати и њи[х]ова пресловута места и градове не видити, *то би за ме толико значило као у мраку живити.*“¹¹²⁰ Када се овом придода Обрадовићево образложење мотивације да напусти Хале и Лајпциг дато у *Совјетима здраваго разума*, како би видео балон, са претходно објашњеном симболиком узлета просвећеног духа, јасно је да се у Обрадовићевом опусу *светлост* готово доследно програмски доводи у везу са *путовањем*.

Снага *умне светлости* у лајпцишком опусу, артикулисана гласом пищевог критичког *сократског ЈА*, развијала се кроз синергију *полиглотског ЈА* и *географског ЈА* Димитрија Доситеја Обрадовића.

1.3. Полиглотско ЈА Димитрија Доситеја Обрадовића

Космополитска природа Обрадовићевог лика и дела проистекла је пре свега из чињенице да његово ЈА на седам језика говори, а разуме још неколико. Обрадовићева речитост на српском, румунском, италијанском, грчком, француском, немачком и енглеском, разумевање руског и албанског као и старословенског, старогрчког и латинског, оставља данас читаоца лајпцишког опуса без речи. Отуда се може закључити да је он према правилима Форстеровог *Приручника* свакако био један од боље припремљених студената за студије на Универзитету у Халеу. Активно говорити, писати, читати и предавати на седам језика и служити се са још пет, о чему сведочи његова преписка као и аутобиографски записи, огледа космополитску природу Обрадовићевог лика обликовану неколиким чиниоцима.

Први чинилац је место рођења. Будући рођен у српској породици у румунском Банату у Хабзбуршкој монархији, која је била полиглотска и космополитска средина

¹¹¹⁹ Наш коментар.

¹¹²⁰ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 134. (Истакла Д.Г.)

per se, Обрадовић је од малих ногу, како сам сведочи, поред матерњег имао прилику да чује (и савлада) румунски, грчки, немачки, италијански, старословенски и латински. Путовања, као други чинилац, и учитељски позив као трећи оспособила су овог трговца светлошћу да своје ЈА може артикулисати као Азъ, Ego, ἔγώ, ја, Eu, εγώ, я, Io, Je, Ich, Uně, I.

1.4. Географско ЈА Димитрија Доситеја Обрадовића

Обрадовићево *географско ЈА* развијало се од најранијег детињства кад му је још са десетак година, кад год би „од кога чуо спомињати Варадин, Будим, Пешту, срце летило к тим местам“ и „почело [...] прорицати да ћ[е] странствовати“¹¹²¹, па све до позне старости када је незадовољан непостојањем штампарије у устаничкој Србији намерио издати други део својих *Собранија* таман „да би знао у Камчатку поћи.“¹¹²² Путујући равно пет деценија, ако се за почетну годину његових путовања узме 1757. година када је стигао у манастир Хопово, а за завршну 1807. као година доласка у Београд, Обрадовић је као некакав осамнаестовековни „бек-пекер“, бирајући своје дестинације спонтано, често руковођен законима тржишта, обишао целу Европу и Малу Азију. Прву и другу деценију својих странствовања описао је у аутобиографији, а поједине авантуре које је ту пропустио, исприповедао је у низу расутих епизода у *Совјетима здраваго разума* и „Наравоученијима“ уз *Басне*.

Аутобиографија пружа слику *географског ЈА* Димитрија Доситеја Обрадовића која се склапала током три развојне фазе његове личности. У *Животу и прикљученијима* (1783) описан је почетак путовања од бега у манастир до бега из манастира, при чему се географско ЈА обликовало најпре у кратким путовањима од Чакова до Семартона и назад, узрокованим драматичним догађајима у породици. Након што се билингвално описменио на (руско)словенском буквару и начитао „црковних књига“ и „влашких казанија“¹¹²³, на следеће путовање је кренуо кришом „с једним игуманом Дечанцем у Турску“¹¹²⁴, за којег је сматрао да га је „бог послао да ме изведе из Чакова, као из Египта.“¹¹²⁵ Пошто се тај бег неславно завршио, кад га је тетак

¹¹²¹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 31.

¹¹²² Доситеј Обрадовић, [Димитрију Крестићу и Софронију Лазаревићу], у: Доситеј Обрадовић, *Писма, Писма, Документи*, 123.

¹¹²³ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 32.

¹¹²⁴ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 34.

¹¹²⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 34.

Никола сустигао у Сенђурђу и насилно вратио у Чаково, Димитрију су „привикле уши к грчком читању“¹¹²⁶, слушајући често у цркви старца Диму. Након тога, „чујући многе у Тамишвару да говоре немачки, и солдате Талијанце – талијански“¹¹²⁷, зачала се у њему жеља да научи и ова два језика са којима се сусрео, кад га је тетак Никола, да му покаже „шта је туђинство и туђ хлеб“, одвео у Темишвар и „дао једном мајстору капамаџији и трговцу.“¹¹²⁸

Из Темишвара, опет кришом, отпочео је своје животно путовање, преко Семартона, где је у родном месту своје родитељнице драматично преживео прву сепарацију од почивших чланова породице, чиме је заправо антиципирана и Обрадовићева просторна сепарација од народа. После дана ходања, приспели су он и Ника Путин у Итебеј, па у једно село код Тисе, одакле су се превезли до Сланкамена. Наредног дана су стигли до Карловаца и пешачећи даље испод Ремете, Крушедола и Ирига стигли су до Хопова, места достојног „да посвећено буде мудрости и ученију и да се српским назове Парнасом!“¹¹²⁹ У току три године, колико је провео у Хопову, путовао је са својим игуманом, углавном само по околини – до Ирига, Карловаца и Шишатовца.

По закљученију прве части *Живота и прикљученија*, обукао је у Иригу купљену „доламу плаветну и чакшире, и црвене [х]ајдучке опанке“¹¹³⁰, па и овај пут кришом са Атанасијем „родом из Хорватске“ побегао из Хопова преко Фрушке горе и Дунава у Славонију. Даље је наставио своја преококружнооколна путовања описана у другом делу аутобиографије.

За разлику од *првог дела аутобиографије* у којем се *географско ЈА* Димитрија Доситеја Обрадовића развија само кроз наративну перспективу аутобиографског приповедача, *географско ЈА* у *другом делу* се истовремено развија такође кроз наративну перспективу аутобиографског приповедача али и кроз реалитет путовања писца Доситеја Обрадовића, што се може реконструисати на основу места датирања писама. Услед тога се други део аутобиографије показује и као својерстан сувенир-разгледница са Обрадовићевих путовања, који се обликује током путовања приповедањем о пређашњим путовањима.

¹¹²⁶ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 38.

¹¹²⁷ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 40.

¹¹²⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 40.

¹¹²⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 60.

¹¹³⁰ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 86.

Боравећи 1788. године у Шклову, на имању генерала Зорића, писац Доситеј Обрадовић приповеда о главном лику аутобиографије који је путовао по Славонији, Хрватској, Далмацији и Црној гори, и при томе исписао путању од Хопова, преко Раковице, Осјека, Пакраца, Петриње, Загреба, Комоговине, Велебита до Лике и Крбаве, Книна, Боке которске, Маине код Стањевића, Косова у Далмацији, манастира Драговић, Трогира, Сплита и све до Крфа.

На крајњем северу Европе у „Сесвегену у Лифландији“, у писму датираним 1. 7. 1788. писац Обрадовић описао је прикљученија која су се главном лику аутобиографије случила на југу Европе и у Малој Азији – на Крфу, Занту, Кефалонији, Патрасу на Мореји, Мегалополису, Навлеону, Атосу и Хиландару, Патмосу и Смирни. Месец дана касније, у Риги 3. 8. 1788. аутор је описао путовање од Смирне поред острва Митилене, преко Коринта, Патраса, Епира, Крфа, Албаније и поново Крфа. Отишавши из Риге „у Класен у Курландији“, крајем тог месеца Обрадовић приповеда о путовању од Крфа до Венеције, Задра, Котара, и далматинских села – Плавно, Косово, Книњско поље, Скрадин, одакле је пошао пут Трста и Беча. Половином септембра 1788. године аутор прелази у Кенигзберг и након што је детаљно описао топографију Беча, наставио је своју путању прко Хрватске, Славоније, бање у близини Пакраца, Модре, Карловаца, Баната – Зрењанина и Итебеја, да би се поново вратио у место одакле је пошао на путовања – Семартон. Стигавши из Кенигзберга у Берлин, аутор је 30. 9. 1788. године описао свој кратак боравак у Чакову, Карловцима, Даљу, одакле је отишао у Пожун, а одатле наставио даље у Трст, па затим са оцем Варлаамом на карневал у Венецији, и продужио даље у Болоњу, Ферару, Фиренцу, Пистоју, Ст. Луку, Пизу и Ливорно. На путу од Ливорна до Хијоса свратио је на Корзику, прошао поред Месине на Сицилији и видео вулкан Етну. Недуго потом, из Витемберга је 8. 10. 1788. године писао свом пријатељу о боравку на острву Хијос, Цариграду, Перу, Галати, одакле је преко Црног мора приспео у Галац у Молдавији, а затим отишао у Фокшане, Јаши и Роман.

Коначно, путања писца и путања главног лика аутобиографије се сустичу 20. октобра 1788. када је Доситеј Обрадовић, боравећи у Лајпцигу писао о свом доласку у тај град преко Лемберга, Пољске, Шлезеје, Бреславе пет година раније из Молдавије и Халеа, одакле је потом, после студија, наставио пут ка Франкфурту, Манхајму, Палатинату, Алзасу, Стразбуру, Паризу, Луњевилу, Нату, Мецу, Камбреју. У контексту у којем се истовремено формира *thelos geographicos* и писца и главног лика, индикативно је да се у ток приповедања о поменутих путовањима контрастивним

поређењем асоцијативно уводи реминисценција писца о претходним путовњима по Албанији, Банату, Срему, Хрватској, мешајући се са имагинативним представама о Босни, Херцеговини и Србији које до тог тренутка још није био видео. Боравећи неколико наредних месеци у Лајпцигу и припремајући за штампу управо ово дело, Обрадовић је даље описао своју путању која га је водила од Довера, Кентберија, Лондона, преко Хамбурга, Хановера, Брунсвика, Лајпцига, одакле је отишао на североисток Европе, где приповедање о другом делу својих путешствија и отпочиње. У последњем писму датираним „у Лајпцигу 1.1.1789“ пише кратко о Пољској, Белорусији, Лифландији, Курландији, Саксонији (Дрездену, Алтенбургу, Цајцу), Бечу 1785, Шклову и још неким местима.

Путања географског ЈА Димитрија Доситеја Обрадовића исписана пером писца *Живота и прикљученија* и исприповедана гласом аутобиографског приповедача, може се још допунити и реконструисати на основу исприповеданих аутобиографских епизода које је аутор забележио диљем лајпцишког опуса – попут анегдота из Далмације или Црне горе у *Совјетима* и „Наравоученијима“ уз *Басне*. Након вишедеценијских путовања Димитрије Доситеј Обрадовић је потражио место у којем ће доживети последњу развојну фазу животног пута – смрт.

1.5. Смирење или о процесу старења на путовању

Такерова констатција да *homo viator* стари на путовању сасвим се може применити на Обрадовићев случај.

Кроз интеракцију различитих аспеката *homo viator* које су баштиниле многе традиције вековима и преплитањем ова три кључна дискурса – помоћу којих се обликује репрезентација човекопутника, карактерише се и главни лик аутобиографије *Живот и прикљученија* као *homo viator* Димитрије Доситеј Обрадовић.

Без обзира о којем виду репрезентације *homo viator* је реч и у ком типу дискурса¹¹³¹ се она обликује и развија заједнички именовани јесу 1. императив сусрета са Страним/Другим пре свега кроз просторно измештање којим се обликовало *географско ЈА*, затим сусретање са страним језицима, културама, вероисповестима које је обликовало *полиглотско ЈА* и *сократско ЈА*, затим 2. трансформација коју *homo viator* кроз та сусретања сам проживљава, и 3. шта, на крају, по свом повратку својој

¹¹³¹ Више у темату: „Homo Viator Le Voyage de la vie (XV^e – XX^e siècles)“, *Revue des Sciences Humaines*, Janvier-Mars, 1997, No 245.

изворној средни од тих лично доживљених трансформација посредује. Истовремено у том процесу хомо вијатор чува оно што је аутентично његовом бићу, оно што је у манифесту своје просветитељске делатности одредио као род и језик на којем је одабрао да причу о сопственом путу исприповеда. То идентитетско језгро одолева свакој промени и на крају (животног) пута га силом унутрашње гравитације бића непогрешиво враћа на почетну тачку кретања.

Крајње одредиште на путањи једног хомо вијатора као тачка у којој он доживљава коначно смирење јесте оно што га суштински дефинише. То може бити или крајњи циљ (ходочасничког) пута или повратак на место поласка. Полазећи од унутрашњег осећања неприпадања које не стоји толико у вези ни са политичким приликама, ни са религијом ни са друштвеним системом и културом којој путник изворно припада, него пре са унутрашњим осећањем отуђености од околине које човек осећа и које га и тера да крене на пут, Такер дефинише хомо вијатора на следећи начин. „*Homo viator* је заправо луталица, страни ходочасник, а његов дух се, по дефиницији, остварује у егзилу свуда и све док не досегне место којем припада.“¹¹³² Готово идентичан опис Себе као Странца налазимо у *Животу и прикљученијима*. „Овде ми се чини да почиње први почетак живота мојега. У деветој или десетој години возраста, без оца, без матере, без сестре рођене, почео сам себе као *страна* и *пришелца* у *истом месту рожденија мога сматрати*, и моје срце почело ми је као прорицати да ћу странствовати.“¹¹³³ У првом делу живота чезнуо је за страним пределима, да би се пред крај свог животног пута вратио својим коренима.

Смирење се налази тек када путник осети да је стигао на место којем припада. Тај „метафорички егзил“ који је у случају Доситеја Обрадовића добровољни боравак ван (имагинарне) домовине, у контексту Такерове дефиниције нема само уобичајену политичку конотацију која се у савременој литератури овом појму придаје.

Иако просветитељ, Обрадовић је попут средњовековних путника-пешак, *ритмом својих мисли одређивао и ритам својих корака*, као и брзину и правац својих путовања, ослањајући се на *штап* али користећи га да лупкањем при ходу растера и *змије* које би евентуално изашле на његову стазу, био је најчешће и Димитрије Доситеј Обрадовић.

¹¹³²Georg Hugo Tucker, *HOMO VIATOR, Itineraries of exile, displacement and writing in renaissance Europe*, Librairie Droz S. A., Geneve, 2003, 45-46.

¹¹³³ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 31. Истакла Д. Г.

Осећај спутаности и отуђења међу народом, који говори истим језиком и осећање да ипак не припада манастирској средини, којој је као прави хомо вијатор на почетку свог путовања тежио и због чега је на пут уопште и кренуо, натерао је Обрадовића да крене поново на пут и да отпочне другу фазу свог развоја у којој ће развити космополитски осећај „као код куће“ у сусрету са страним језицима, страним културама и другим географским просторима. Тај осећај ће почети све интензивније да се развија када он буде почео да се развија и трансформише – односно да свом човекопутничком профилу заснованом на идеалу додаје једну практичну компоненту која се огледа у његовом портрету као трговца светлошћу.

Следећа развојна фаза која представља његово конкретно делање огледа се у томе што је он то своје космополитско искуство употребио да трансформише првобитни контекст – контекст своје традиције, културе и језика из које је потекао. И тек након започете и донекле успешно реализоване трансформације, са његовим повратком у ту трансформисану средину отпочиње четврта и последња фаза у којој путник проналази смирење. Тај телос географикос (Thelos Geographique), како га је именовао Такер, у којем не само географско ЈА, него и полиглотско ЈА чији је први слој ипак матерњи језик, али и критичко-сократско ЈА Доситеја Обрадовића, налази оквире за своју пуну реализацију у последњој тачки на мапи његовог путовања. Циљ сваког „егзилског ходочашћа“ је повратак стварној или утопијској домовини. Тако Обрадовићева Итака, Обрадовићев Јерусалим постаје устаничка Србија. У том контексту, као готово програмски исказ, у *Совјетима здраваго разума* стоји дефиниција Места-Смирења за Доситеја – „Истина, да нека слатка симпатија к јединоплеменим нашим и к земљи на којој смо произрасли всегда нам на срцу лежи, и као некакав магнет к себи нас потеже.“¹¹³⁴

Иако је у тренутку када је ту дефиницију крајњег циља забележио, ипак био мишљења да је „боље издалека љубити се него изблиза не сносити се и мрзити“¹¹³⁵, и наставио да странствује, двадесет и четири године након кључне прекретнице, која је одјекнула објављивањем *Писма Харалампију, Живота и прикљученија* и *Совјета здраваго разума*, доласком у устаничку Србију 1807. године и учешћем у оснивању институција – Велике школе и Правитељствујушчег совјета, означена је последња животна прекретница у којој су програмске идеје просвећености Доситеја Обрадовића добиле своју стварну реализацију. Карађорђе Петровић, вођа Првог српског устанка,

¹¹³⁴ Доситеј Обрадовић, *Совјети здравго разума*, 29.

¹¹³⁵ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 29.

позвао је Доситеја Обрадовића, на основу угледа који је он до тог тренутка у народу својим делима већ био стекао, да дође из Трста и својим искуством и знањем помогне устаничкој Србији. Чињеница да никада пре тога није био у Србији, а да је пред крај живота вишедеценијску путању светског путника завршио поставши министар просвете, оснивач Велике школе, која ће касније постати први српски универзитет, саветник Карађорђа и учитељ његовог сина у ослобођеној Србији, Доситеј Обрадовић је заиста у духу Беконових „трговаца светлошћу“, враћајући се својим коренима, донео зрачак светлости своје народу.

Међутим, да ли је повратак заиста означио смирење и задовољење? Да ли је две деценије рецепције идеја из лајпцишког опуса било заиста и довољно да Обрадовићева критика буде прихваћена и постане *common sense* у народу? Да ли је случајност да је у својој свечаној беседи приликом отварања Велике школе у Београду, августа 1808. године као пример ученог човекопутника-повратника Обрадовић навео као пример Анахарсиса? Није ли можда у тој краткој анегдоти о Анахарсису скривена и Обрадовићева имплицитна критика на рачун његове средине у устаничкој Србији?

„Само скотско срце и зверска нарав може на науку и на просвештеније разума мрзити и којешта несмислено и лудо противу најлепшега божјег дара медведском својом памећу и језиком мумлати. Бог је мудрост всесовршена и вечна; и колико се више човек к правој мудрости приближава, толико се к богу присвојава [...] Анахарсис, родом Татарин и царски син, отиде у Грецију, даде се на науку и постане философ. По том возврати се у отечество своје с *благим намеренијем* да своје отечество просвети. „Ха, овај хоће да је од свију најпапетнији“, рече сурови и бешчеловечни брат његов и стрелом га кроз сред срца прострели. „О, различија просвештени[x] и варвара људи“, рече сиромаш[x] Анахарсис, „они, туђи и непознати љубили су ме и научили, а ови, моји рођени, немилостиво ме убијају!“ То рече и изда[x]не.“¹¹³⁶

Упркос свему, у духу своје животне философије засноване на *јединству мишљења, говорења и делања*, као што је остао доследан одлуци донетој у младости, тако је остао Обрадовић доследан својој одлуци о Београду као последњој дестинацији својих путовања. Једна анегдота казује да је Обрадовић уплашеним устаницима пред најездом Турака на Београд, одговорио да више воли умрети под копитама турских коња, него да као кукавица бежи. Тај одговор мудрог старца посрамио је устанике, они су остали на утврдама и одбранили Београд. Доситејево опредељење за часну смрт на крају живота евоцира његову рецепцију француског просветитеља чијим се сенима поклонили у Камбреји – Фенелона. Наиме, у *Собранију* је забележен сасвим кратак

¹¹³⁶ Доситеј Обрадовић, „О дужном почитанију к наукама“, у: Доситеј Обрадовић, *Собранија разних наравоучителних вештеј*, 213. Истакла Д. Г.

културни превод из Фенелоновог дела *Дијалози мртвих* (*Dialogues des mortes*). Код Доситеја Бајар одговара мање-више исто оно што ће он сам коју годину касније поручити устаницима „Ви сте већег сожаленија достојни, господине; ја умирем као поштен војник за отечество моје и за краља а ви с непријатељи на њих војевујете.“ У том гесту везаном за останак на последњој одабраној дестинацији огледа се човекоубље (*Menschenliebe*) као идеал у којем се сажима љубав према себи, према Богу и према отаџбини.

Као у каквој поучитељној басни, представио је Димитрије Доситеј Обрадовић аутобиографским исказима Себе као вредну *пчелу*, сакупљачицу разноврсног нектара, мудру *змију* оштрог језика, али и *црну гују*, *петла* и *магарца* невичне критичком расуђивању. На примеру сопствених *метаморфоза* исписивао је баснописац поуке и наравоученија. Када је у Халеу црна гуја, као какав змијски свлак, скинула мантију и преобукла се у „светске грешне хаљине, ка’ и остали људи човеческога чина“¹¹³⁷, показао се Обрадовић бели монах као *homo viator* и трговац светлошћу, чију је мудрост, објављену у Лајпцигу његов род оценио достојном да се он „српски Сократ назове.“¹¹³⁸ *Писац, преводилац, састављач, приређивач* и *занатлија* – како је све себе доживљавао Обрадовић у улози просветитеља свога народа – начинио је *искорак* при преласку из Халеа у Лајпциг, и узвикнувши „Ајде, у име божје, нек се почне!“¹¹³⁹, својим лајпцишким опусом направио прекретницу и у свом али и у културном животу свог народа.

¹¹³⁷ Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, 133.

¹¹³⁸ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 74.

¹¹³⁹ Доситеј Обрадовић, наведено дело, 134.

ЗАКЉУЧАК

У дисертацији *Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-културном контексту – културно-историјски одјеци немачке просвећености Хале-лајпцишког интелектуалног круга на јужнословенским просторима* показано је јединство генезе Обрадовићевог лајпцишког опуса, са посебним акцентом на идеје интелектуалаца које су доминантно обележиле немачко просветитељство попут Јохана Августа Еберхарда, Георга Јоакима Цоликофера, Готхолда Ефраима Лесинга, Јохана Кристофа Аделунга, Имануела Канта, Мозеса Менделсона, Карла Готлоба Антона, Августа Хермана Франкеа и Готхилфа Августа Франкеа. Генерисање лајпцишког опуса као јединствене целине постигнуто је посредством следећих механизма:

1. културним превођењем идеја поменутих интелектуалаца у сопствени опус;
2. јединством географског простора на којем је опус створен и објављен;
3. поступцима самотематизација у којима се јасно препознаје ауторски печат Доситеја Обрадовића без обзира да ли је реч о правом преводу, писању по узору на конкретни образац или прилагођавању изворних садржаја новом контексту.

Услед особености истраживачког материјала у дисертацији су први пут у вези са проучавањем дела Доситеја Обрадовића употребљени термини *лајпцишки опус* којим се обухватају дела настала у једном од ова два града и/или објављена у Брајткопфовој штампарији у Лајпцигу, и термин *Хале-лајпцишки интелектуални круг* којим су обухваћени интелектуалци из ова два града чија су дела обележила немачко просветитељство.

Посматрање Обрадовићеве просветитељске делатности кроз аутобиографску призму допринело је систематизацији свих места расутих унутар лајпцишког опуса у којима су присутни елементи *самотематизације*, на основу чега се свако дело унутар лајпцишког опуса препознаје као својеврсни *его-документ*. Доминантна црта која повезује све его-документе, као форму, са једне стране, и механизме културног превођења на основу којих ти документи у великој мери настају, са друге, јесте архетипска црта портрета Димитрија Доситеја Обрадовића у којој се он препознаје као *homo viator* и трговац светлошћу.

Први део дисертације сачињен је од поглавља у којима су представљени примарни и секундарни корпус, методологија истраживања, фактографски подаци и околности на којима се темељи други аналитички и интерпретативни део у којем су обухваћена и контекстуализована сва дела Обрадовићевог лајпцишког опуса.

Интерпретацијом лајпцишког опуса помоћу секундарног корпуса који сачињавају архивалије, уџбеници и лектира коришћени на оба универзитета показала се генеричка оса око које су се концентрисала Обрдовићева дела настала и/или објављена у периоду од 1783. до 1788/9. године у Брајткопфовој штампарији у Лајпцигу.

Поглавље „Фактографија Обрадовићевог боравка у Халеу и Лајпцигу“ представља чињенице у вези са Обрадовићевим студијским и списатељским активностима у ова два града, са посебним акцентом на до сада у литератури непознате информације. На основу увида у архивски материјал растветљене су и кориговане поједине у литератури погрешно интерпретиране чињенице у вези са Обрадовићевом иматрикулацијом. Минијатурне тематске целине попут „О важности цртице у архивским истраживањима“, указале су на важност сваког детаља при обрађивању архивског материјала. Реконструисањем збивања на основу једне *цртице* у функцији знака понављања у *Матрикулама* Универзитета у Лајпцигу дошло се до података о познанству Доситеја Обрадовића са Димитријем Дарваром, чија је делатност у многоме обележила македонско и грчко просветитељство. Њиховим заједничким студијама на ова два универзитета указано је на један сасвим нови аспект просветитељских преплитања на јужнословенском простору, који тек заслужује да буде истражен.

Други слој фактографских података проистекао је из истраживања периодике која је излазила у ова два града у периоду Обрадовићевог боравка у њима. То је уродило откривањем прве рецензије српске књижевности у Немачкој, као и откривањем путоказа за читање Еберхардовог предавања *О обележјима просвећености нације* као предлошка за *Писмо Харалампију* као манифест Обрадовићеве просветитељске делатности. Такође, ова истраживања су показала у којем тренутку и на који начин српско просветитељство хвата корак са западноевропским просветитељским тенденцијама.

Проналажење коректорског примерка *Басана* из 1788. године у *Економском и трговачком архиву у Лајпцигу* отворило је могућност за постављање хипотезе о читању лајпцишког опуса као јединствене генеричке целине.

Иако није пронађен конкретан рукопис или објављено издање на основу којег је Обрадовић превео *Слово поучително*, архивско истраживање је допринело расветљавању одређеног броја тематски груписаних Цоликоферових проповеди које је Обрадовић у периоду свог боравка у Лајпцигу могао чути у Евангелистичкој

реформисаној цркви. Тиме је отворена могућност за нови приступ теми васпитања у Обрадовићевом опусу као једној од централних тема просветитељске поетике.

Увидом у наставне програме Универзитета у Лајпцигу проблематизовани су одређени Обрадовићеви аутобиографски искази, јер је показано да Фридрих Готлоб Борн није могао бити једини професор код којег је он слушао предавања, пошто је почео са радом тек 1784. године. То је довело до хипотезе да је важну улогу на Универзитету у Лајпцигу за Обрадовића, поред осталих професора, могао имати и професор Ернести, чија је дисертација о Езоповим баснама објављена непосредно пред Обрадовићев долазак у Хале и Лајпциг. Тиме је отворено још једно истраживачко поље у доситејологији.

Архивска истраживања студија на Универзитету у Халеу у периоду пре Обрадовићеве иматрикулације донела су низ важних увида о везама протестантских институција у Пруској са Карловачком митрополијом, али и другим православним народима у Хабзбуршкој монархији али и Османском царству. С обзиром на бројност података и разноврсност веза, интерпретација ових архивалија је представљена и интерпретирана у засебном поглављу „Хале пре Халеа“.

Поглавље „Хале пре Халеа“ оцртава линију индиректног ширења идеја пониклих у интелектуалном кругу у Халеу, домете њиховог распрострањања и модусе интерполације у опус Доситеја Обрадовића. Показано је да је Обрадовић био у дотицајима са тим идејама од најраније фазе његовог образовања у манастиру Хопово, преко Евангелистичке школе у Смирни и протестантских лицеја у Модри и Братислави па све до Универзитета у Халеу. Осветљавање религијско-политичких канала мисионарске делатности Франкеовог круга у вези са појединцима из Карловачке митрополије, информације о српским православним студентима на Универзитету у Халеу у званичним Извештајима слатим мисионарима у Индији, као и осветљавање религијско-политичких веза припадника Франкеовог круга са појединцима на малоазијском простору, Трансилванији, Молдавији и Угарској представљају новум овог истраживања.

Друга целина дисертације на основу детаљних анализа и интерпретација лајпцишког опуса реконструише Обрадовићеву рецепцију дела Јохана Августа Еберхарда која се реализовала преко механизма културног превођења основних идеја овог репрезента немачког популарног просветитељства. Поред Еберхарда, дела пруског краља Фридриха Великог, проповедника Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу – Георга Јоакима Цоликофера, као и најзначајнијег писца немачког

просветитељства – Готхолда Ефраима Лесинга, имала су важну улогу у генерисању просветитељске поетике Доситеја Обрадовића.

Механизми културног превођења у Обрадовићевом лајпцишком опусу су бројни и разнолики, а сажето се могу представити кроз следеће типове:

1. превод исходишног текста чији се смисао продубљује и реконтекстуализује помоћу пропратног текстуалног апарата попут посвете, предговора или коментара. Такав случај је присутан у преводу Цоликоферове проповеди, као и у преводу *Басана* које се поред осталих видова прилагођавања исходишног текста додатно реконтекстуализију „Наравоученијима“;
2. превођење основних идеја из уџбеника натуралне теологије, етике и естетике и њихово прилагођавање новом хоризонту разумевања;
3. превођење кључних идеја Еберхардовог текста *О обележјима просвећености једне нације* у манифест просветитељства *Писмо Харалампију*;
4. превођење и коришћење конкретних структурних елемената и жанровских облика из романа *Аминтор* за структурна решења у аутобиографији и *Совјетима здраваго разума*;
5. превођење наслова, превођење мото-стихова и одабир текста за превод, као посебни елементи културног превођења којима се профилише Обрадовићева просветитељска поетика.

Поглавље „*Аминтор* или бег од уџбеника“ анализира централни догађај Обрадовићеве аутобиографије у светлу романа Јохана Августа Еберхарда – *Аминтор, историја у писмима*, о чему ни у једном раду о Доситеју Обрадовићу до сада није било речи. Поред подударности у фабуларном обликовању централног догађаја главног лика аутобиографије и главне јунакиње романа – Филарете, осветљене су везе између есејистичке структуре коментара у роману *Аминтор* и форме есеја у *Совјетима здраваго разума* и „Наравоученијима“ уз *Басне*.

Обрадовић је економично одабрао начин да свом народу посредује неке од кључних идеја свог професора, тако што је централне идеје романа инкорпорирао у своју аутобиографију. Развијањем специфичног механизма културног превођења у којем се преводи заплет као кључни структурни елемент фабуле романа у аутобиографију, Обрадовић је документарном природом свог жанра додатно нагласио дидактични и прагматични аспект идеја које су у Еберхардовом роману, с обзиром на природу жанра ипак остале у домену фикције. На примерима анализе истог заплета – бег из манастира, и истих тема – неопходност социјализације и изласка из манастира за

суштински развој критичког мишљења, образовање и развијање укуса, затим неопходност образовања женског рода, склапање брака, слављење брачне љубави и васпитање деце – показане су заједничке али и различите одлике два различита вероисповедна система – православља и протестантизма – унутар једне религије у оквиру хришћанства, али и унутар два политичка система – однос између католичанства и протестантизма као већинске и мањинске вероисповести у Пруској (*Аминтор*) и православља и католичанства у Хабзбуршкој монархији (*Живот и прикљученија*).

Овај пример културног превођења јасно показује разлике у функционисању истих идеја у исто време али у два различита културна миљеа, односно показује у којој мери су религијски, политички, економски и социјални оквири условљавали разлику у рецепцији на хоризонту духа епохе, што је даље условљавало одабир одговарајућих механизма културног превођења који ће најбоље погодовати реконтекстуализацији.

Наредна три поглавља показала су видове културног превођења материјала из уџбеника Јохана Августа Еберхарда – натуралне теологије, метафизике и етике – у лајпцишки опус Доситеја Обрадовића. Анализом Еберхардовога обликовања погледа на религијску толеранцију и борбу против сујеверја реконструисан је идејни хоризонт ове проблематике који је у просветитељским оквирима био дубоко укореењен у антици. Показано је на који су начин механизмима посредног превођења преко Еберхардових уџбеника ове идеје одјекнуле у Обрадовићевим делима. Такође, прецизирањем одношења аутора према идеји религијске толеранције утврђена је позиција Обрадовића као неолога која се формирала у великој мери по узору на професора Еберхарда и проповедника Цоликофера.

Поглавље „Манифест српског просветитељства у контексту европске просвећености“ доказује хипотезу да је Обрадовић механизмима културног превођења у *Писмо Харалампију* уградио предавање Јохана Августа Еберхарда *О обележјима просвећености нације*, које се истовремено налази и у основи чувене полемике вођене у *Берлинском месечнику* 1784. године која је дефинисала европске оквири просветитељства.

Анализа је показала да су се механизми културног превођења одвијали тако што је Обрадовић 1. преузимао одређене делове Еберхардовога текста и готово као цитате их унео у своје прво објављено дело; као и да је 2. преузимао идеје из овог Еберхардовога текста и у поступку реконтекстуализације варирао и прилагођавао услед специфичних потреба своје публике. Поред *Писма Харалампију* кључне идеје овог

Еберхардовог предавања имале су свој одјек и у *Животу и прикљученијима* и *Совјетима здраваго разума*.

Захваљујући сплету околности које су одредиле Обрадовићеву рецепцију овог Еберхардовог предавања и идејама које су се путем културног трансфера преко *Писма Харалампиију*, као манифеста Обрадовићеве просветитељске делатности уградиле и у централне токове српског просветитељства, прво Обрадовићево дело објављено у Лајпцигу априла 1783. године заузело је важно место у контексту централних програмских догађаја европског просветитељства. Хронолошком систематизацијом тачно се показује које место *Писмо Харалампиију* заузима у контексту западноевропске просвећености и у којем тренутку просвећеност на простору Балкана хвата *програмски корак* са западноевропским просветитељским тенденцијама. У јуну 1784. године, дакле три месеца пре Менделсоновог и шест месеци пре Кантовог текста, објављених у часопису *Берлински месечник (Berlinische Monatsschrift)*, *Халише ноје гелерте цајтунген (Hallische Neue Gelehrte Zeitungen)*, новине које су писале о Еберхарду, Аделунгу, Канту и другим истакнутим носиоцима просветитељске мисли, објавиле су рецензију првог дела Обрадовићеве аутобиографије *Живот и прикљученија* као *први приказ српске књижевности на културном простору Западне Европе*.

Овим наизглед малим, али за српску књижевност врло важним гестом, остварен је први корак ка реализовању двосмерности културног трансфера, на начин на који су повратну рецепцију у изходној култури дефинисали Вернер и Еспањ. Прави повратни трансфер и улазак српске књижевности у западноевропске књижевне кругове уследио је тек коју деценију после Обрадовићеве смрти са Гетеовом и Гримовом рецепцијом српске народне књижевности.

Наредно поглавље посвећено *Совјетима здраваго разума* на примеру анализе кључних поетичких делова једног текста – наслова, насловне дефиниције и програмских мото-стихова илуструје поступке Обрадовићевог културног превођења Еберхардовог уџбеника из етике *Sittenlehre der Vernunft*. Ова анализа је у правом светлу показала природу превођења у 18. веку, када се дозвољавао слободнији однос према изворишном тексту. Обрадовићев превод овог уџбеника је резултирао не само *Совјетима здраваго разума*, него и „теоријском основом“ за низ практичних илустративних примера конкретних моралних особина и религијских инстанци описаних и у *Животу и прикљученијима*.

Овај вид културног превођења проистекао је из методологије предавања на Универзитету у Халеу која се, према *Дневнику Универзитета* и *Наставним плановима*

одвијала по *методи диктата*. У том кључу се Обрадовићева сажимања кључних места Еберхардових уџбеника могу разумети као „диктати“ односно белешке са предавања које је он незнатно проширио и за српску публику помоћу својих коментара прилагодио.

Савладавање градива из Еберхардовога уџбеника етике Обрадовић је демонстрирао на три нивоа: 1. дословним превођењем исходишног текста,

2. уопштавањем и превођењем хоризонта идеја, и

3. превођењем идеја у своју животну праксу.

У дисретацији су кроз анализу конкретних примера илустровани ти поступци културног превођења. Први илустративни пример происходи из анализе превода наслова збирке, јер у теорији културног превођења, превод наслова као први корак при деконтекстуализацији исходишног садржаја и покушаја његовог реконтекстуализовања у нови лингвистички и културни миље заузима значајно место. У непосредној вези са насловом стоји последњи есеј у збирци *Совјети здраваго разума* – „О добродјетели. Добродјетель је избирати најбоље“, пошто је Обрадовић дефиницијама из овог есеја имплицитно дефинисао и наслов целе збирке. Кроз тај поступак превођења наслова и насловне дефиниције, као кључних елемената текста, разоткрио се и највећи број додирних тачака између Обрадовићевог и Еберхардовога дела и показали су се механизми културног превођења којима су идеје из западноевропског, углавном протестантског, просветитељског хоризонта пренете у православне оквире просветитељства на Балкану.

Најособенији вид културног превођења представља превођење теоријских начела из Еберхардовога уџбеника у програмске оквире Обрадовићевог аутобиографског текста. Превођење теоријске платформе етичких принципа систематизованих у уџбенику у животну праксу главног лика аутобиографије илустровано је кроз анализу једне заокружене минијатурне аутобиографске епизоде проживљене буре на Црном мору.

Посебан сегмент анализе *Совјета здраваго разума* представља интерпретација лингвистичког превода мото-стихова есеја („О злоби“), које је Обрадовић преузео из тада врло популарног дела Фридриха Великог – *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci*, из пете посланице упућене маркизу Д'Аржансу *Sur la faiblesse de l'Esprit humain (О слабости људског духа)*. С обзиром на програмску тежину коју стихови контекстуализацијом унутар збирке али и лајпцишког па чак и комплетног Обрадовићевог опуса остварују, они се могу читати и као мото-стихови његове

просветитељске делатности који допуњују програмске основе изложене у манифесту *Писму Харалампију*. Методологијом културног превођења је показано да је Обрадовић заправо, позајмљујући стихове „философа Сансуција“ за програмски мото свог стваралаштва, двоструким индиректним цитатом преко Фридриха Великог и Цицерона узео кључни савет свог омиљеног философа – Сократа. Тиме је осветљена комплексност Обрадовићеве рецепције античке и савремене философске лектире из универзитетских наставних програма.

Анализом једина два Обрадовићева права превода унутар лајпцишког опуса – *Слова поучителног господина Георга Јоакима Цоликофера* и *Басана* показана је сложеност интеракције лингвистичког превођења са механизмима културног превођења.

Обрадовићев превод Цолокоферове проповеди контекстуализован је и интерпретиран на три нивоа унутар лајпцишког опуса. Најпре је на основу постојећих закључака у литератури, проистеклих из лингво-семантичке анализе изходног и преводног текста, постављен оквир за сагледавање интеракције превођења са немачког на (славено)српски језик и културног превођења. Затим је анализом пратећих (програмских) текстова Обрадовићевог превода – посвете и предговора – *Слово поучително* контекстуализовано у оквиру лајпцишког опуса, али и реалне животне оквиру институционалног и црквеног хијерархијског поретка. Последњи степен анализе заснован на интерпретацији библијског стиха из *Саборне посланице* Светог апостола Јакова допунио је аутобиографски портрет Димитрија Доситеја Обрадовића као хомо вијатора, са једне стране, и гласноговорника истине и страдалника зарад ње, са друге.

Фокус анализе је био на одабиру текста за превод, пошто се у кључу анализа културног превођења и културног трансфера чин избора основног текста, у овом конкретном случају и проповедника и преводиоца, показује пресудним. Из тог чина, као првог у низу херменеутичких и традуктолошких гестова, произлази и најважнији оквир нове семантизације. Најпре Цоликоферова интерпретација једног полустиха *Саборне посланице светог апостола Јакова*, а потом и Обрадовићев културни превод ове проповеди осветљава једно од основних питања рационалистичке етике – *органску везу вере и морала*. Надовезивањем на те просветитељске оквиру у којима се вера посматра кроз призму дијалектике мишљења и језика овај Обрадовићев превод истовремено остварује генетичку везу са есејом „Право реци, па гледај те утеци“ из

Совјета здраваго разума, али и са обликовањем лика митрополита Вићентија Јовановића Видака из аутобиографије.

Претпоследње поглавље дисертације анализира Обрадовићеву рецепцију Еберхардовог уџбеника из естетике *Теорија лепих наука и уметности* и Лесингових басана. Најпре су реконструисани теоријски оквири овог жанра на основу *Теорије лепих наука и уметности*, Лесингових *Чланака о баснама* и Обрадовићевих програмских текстова „Похвала басни“, посвете „Љубезна серпска јуност!“ и предговору за *Басне* „Предисловије о баснах“. Потом се *Басне* посматрају као својеврсни хибрид културног превођења и огледало комплексних и испрепетаних путања којима се културни трансфер унутар лајпцишког опуса одвијао. Деконтекстуализација текста басана у поступку превођења са исходишног језика на Обрадовићев матерњи језик као и писање наравоученија као *par excellence* покушај реконтекстуализације са циљем преношења основне поуке басне у миље разумљив његовом народу, показује се као најкомплекснији вид Обрадовићевог културног превођења. Две централне теме које се издвајају из Обрадовићеве рецепције Лесингових басана јесу критика сујеверја и критика цркве која се манифестује кроз однос према религијској толеранцији и однос према монашком животу.

Басне се на крају лајпцишког опуса истовремено показују и као спона два аспекта Обрадовићевог аутобиографског лика – хомо вијатора, са једне стране, и трговца светлошћу, са друге. Анализом појединачних примера аргументована је хипотеза да је Обрадовић басне преводио махом за своје наставне потребе за 1. подучавање страним језицима, али и 2. философији и етици због моралних наравоученија. Басне као кључна лектира за учење страних језика нашле су у Обрадовићевом опусу двоструку функцију – истовремено је баснама подучавао друге, зарађујући средства за своју егзистенцију и даља путовања, али је преко басана и сам учио стране језике. Тргујући тако светлошћу ума, Обрадовић је као прави хомо вијатор обезбедио себи вишедеценијско путовање стазама спознаје.

Преко алегорије као централне фигуре басне али и алегоријских прича којима се званично завршава лајпцишки опус стављене су две симболичке тачке и на аутобиографску нит Обрадовићевог стваралаштва. Преводом алегоријских прича *Истина и прелест* и *Пут у један дан* са енглеског језика чиме је засводио свој лајпцишки опус, Обрадовић је експлицитно нагласио да се при анализи његове генезе поред немачких извора мора рачунати и са изворима са других језика. Алегоријским кључем се смисао културног превода *Истине и прелести* надовезује на критику цркве

као централну критичку нит Обрадовићевог опуса, а *Пута у један дан – изображеније човеческог живота* као симболичка тачка на аутобиографију која по природи жанровске структуре мора остати незавршена.

Последње поглавље дисертације „Сувенир(и) Обрадовићевих путовања“ посматра у првом реду аутобиографију али и остала дела лајпцишког опуса кроз призму „успомена“ са путовања, односно прегледом кључних момената, који су доминантно обликовали писца али и аутобиографски лик Димитрија Доситеја Обрадовића, скицира се обрис развојне индивидуацијске путање која коинцидира са путањом Обрадовићевих путовања. *Географско ЈА* Димитрија Доситеја Обрадовића које се развијало на пет деценија дугом путовању допринело је развоју његовог *полиглотског ЈА* које се артикулисало готово на девет језика, а разменом са народима и културама које је на тим путовањима сусретао умногоме је одредило и критичку оштрицу његовог *сократског ЈА*. Синергијом ова три кључна аспекта у којима се огледа путања индивидуације, показује се лик Димитрија Доситеја Обрадовића у целини лајпцишког опуса као *homo viator*, „трговац светлошћу“ у духу дефиниције Франсиса Бекона и „српски Сократ“.

Оваквом структуром дисертације покушано је лајпцишки опус Доситеја Обрадовића сагледати истовремено кроз две иновативне призме – фактографске, засноване на представљању и интерпретирању нових али и корекцији и реинтерпретацији већ познатих чињеница; односно интерпретативне где је лајпцишки опус сагледан као једна генетичка целина повезана оквирима заједничких тема, поступака самотематизације и културног превођења. Аргументација у дисертацији је поткрепљена и конкретним документима представљеним у засебном поглављу „Прилози“.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Dissertation *Das Werk von Dositej Obradović im europäischen Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger intellektuellen Kreises“ in der Südslavia* erforscht Mechanismen der Übertragung von Ideen und aufklärerischen Modellen aus dem deutschen Sprachraum in die serbische Literatur und Kultur. Dank der breiten Rezeption der Werke von Dositej Obradović fanden diese Ideen in der gesamten Südslavia Widerhall.

Ziel der vorliegenden Untersuchung war es, die Bedeutung des Wechsels von kulturellen Paradigmen zu zeigen, der in der serbischen Kultur im 18. Jahrhundert vonstatten ging. Nach der mehrere Jahrhunderte währenden Dominanz des mittelalterlichen ostbyzantinischen Kulturmodells führte ein Geflecht politischer, ökonomischer, religiöser und kultureller Umstände, in denen sich das serbische Volk nach den Großen Wanderungen 1690 befand, zur Aufkündigung dieses Modells und zur Annahme aufklärerischer Ideen und des westeuropäischen Kulturmodells. In diesem Prozess spielte das Werk von Dositej Obradović eine wichtige Rolle; es war stark beeinflusst von der deutschen Aufklärung der protestantischen intellektuellen Kreise in Halle und Leipzig.

Mit dieser wissenschaftlichen Arbeit ist eine neue Perspektive im Bereich der Forschungen zum Werk von Dositej Obradović eröffnet und damit gleichzeitig ein Beitrag zur Kontextualisierung der Poetik der serbischen Aufklärung in den westeuropäischen aufklärerischen Tendenzen geleistet worden. Daher lag der besondere Fokus dieser Dissertation auf der systematischen und analytischen Untersuchung der Rezeption der Werke von Johann August Eberhard, Professor an der Universität in Halle, durch Obradović. In seiner Autobiographie *Leben und Abenteuer* (*Život i priključenija*) bezeichnete Obradović ihn als die herausragendste Figur seines Aufenthaltes in Deutschland – „der berühmte deutsche Philosoph *Professor Eberhard*.“¹¹⁴⁰

Die Erforschung des Werkes von Johann August Eberhard reflektiert gleichzeitig eine indirekte Linie des Transfers von Ideen der deutschen Aufklärung in die serbische Literatur und Kultur. Die einzigartige Genese des Leipziger Opus von Obradović zeigte, auf welche Art und Weise die Ideen von prominenten deutschen Aufklärern wie z. B. Johann August Eberhard, Georg Joachim Zollikofer, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Christoph Adelung,

¹¹⁴⁰Dositej Obradović, *Život i priključenija* [Leben und Abenteuer], Hg. Mirjana D. Stefanović, Beograd: Zadužbina „Dositej Obradović“, 2007, 133.

Immanuel Kant, Moses Mendelssohn, Karl Gottlob Anton, August Hermann Francke und Gotthilf August Francke, gleichermaßen auch die serbische Aufklärung markierten.

Dositej Obradović begann seine aufklärerische Mission vor der berühmten Polemik, die im Dezemberheft 1783 der *Berlinischen Monatsschrift* in einer kleinen Fußnote mit der provokanten Frage „Was ist Aufklärung?“ des Berliner Predigers Johann Gottfried Zöllner eingeleitet wurde. Im Frühling stellte Obradović das Manifest seines Aufklärungsprogrammes *Brief an Haralampije* (Pismo Haralampiju) fertig, das gleichzeitig als Manifest der serbischen Aufklärung gilt. Im Sommer publizierte er den ersten Teil seiner Autobiographie *Leben und Abenteuer*, in welcher er mit Beispielen aus seinem Leben die theoretische Grundlage des Manifests illustrierte. Schwerpunkt beider Werke sind die Hauptideen der Aufklärung, die ein Jahr später Immanuel Kant mit seinem Essay *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* weltbekannt machte. Eine Analyse der Genese von Obradovićs aufklärerischen Ideen zeigte, wie weit das ganze Leipziger Opus aus dem *ideellen Milieu* der Epoche hervorging und durch den Zeitgeist geprägt war.

Terminologie

Der Terminus *Halle-Leipziger intellektueller Kreis* wird in diesem Kontext zur Kennzeichnung der deutsch-serbischen wissenschaftlichen, kulturellen und religiösen Beziehungen in der Epoche der Aufklärung verwendet; es gab ihrer derart viele, dass es gerechtfertigt ist, sie in dem Terminus „Kreis“ zu bündeln, obwohl es sich nicht um eine organisierte Form des Zusammenwirkens handelte.

Im Kontext dieser Dissertation hat der Terminus *Halle-Leipziger intellektueller Kreis* eine doppelte Semantik. In erster Linie entwickelte sich das semantische Potential dieses Terminus aus den deutsch-serbischen kulturellen Beziehungen und der Bedeutung der Städte Halle und Leipzig für die Entwicklung dieser Relationen vor und nach dem Aufenthalt von Obradović dort¹¹⁴¹. Außerdem bezieht sich dieser Terminus grundsätzlich auf die Zentren der

¹¹⁴¹Über serbische Studenten und Intellektuelle an den Universitäten in Halle und in Leipzig siehe bei: Mita Kostić, „Srpski studenti na univerzitetima u Haleu, Lajpcigu i Getingenu u 18. stoleću“ [Serbische Studenten an den Universitäten in Halle, Leipzig und Göttingen im 18. Jh.], in: *Zbornik Matice srpske za istoriju*, Novi Sad, 44, 1991, 19-38; Walter Markov, „Dimitrije Obradović, ein serbischer Aufklärer an der Universität Halle“, in: *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Hg. Leo Stern, Vol. I, Halle, 1952, 210-218; Katalin Hegediš-Kovačević, „Dositej Obradović u matrikulama Halskog univerziteta“ [D. O. in den Matrikeln der Universität Halle], in: *Naučni sastanak slavista u Vukove dane*, 19/2, Beograd: MSC, 1990, 367-373; Katalin Hegediš-Kovačević, „Studenti sa Balkana na univerzitetima nemačkog govornog područja u 18. veku“ [Studenten aus dem Balkan an den Universitäten des Deutschen Sprachraums im 18. Jh.] in: *Zbornik Matice*

deutschen Aufklärung, die vom Ende des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts Halle und Leipzig mit ihrem entwickelten Universitäts- Kultur- und Religionsleben darstellten, wie Günter Mühlpfordt erklärte „Erst durch den Kräftezufluss aus Leipzig und von anderen mitteldeutschen Bildungs- und Aufklärungssitzen nach Halle entstand das aufklärerische Doppelzentrum Halle-Leipzig.“¹¹⁴²

Auf Grund der ihm von Obradović zugeschriebenen aufklärerischen Rolle steht Johann August Eberhard im Mittelpunkt des intellektuellen Kreises in Halle. Eberhard repräsentiert die sekuläre und populäre Aufklärung, welche als eine aufklärerische Richtung im großen Maße auch von Obradović mit seinem Opus repräsentiert wurde. Natur und Dynamik seiner intellektuellen Interaktionen Rechnung tragend, ist der Francke-Kreis zusätzlich zu erwähnen. Der Terminus *Francke-Kreis* wird in der Literatur benutzt, um pietistische Einflüsse zu bezeichnen, welche die Mitarbeiter von August Hermann Francke in Halle so wie außerhalb Halles verbreiteten. Im Kontext dieser Dissertation ist das Verständnis des Francke-Kreises an den chronologischen Rahmen der Arbeit angepasst. Daher sind nicht nur die Einflüsse von August Hermann Francke (1663-1727), sondern auch die seines Sohnes Gotthilf August Francke (1696-1769), der die Aktivitäten der Franckeschen Stiftungen weiter geführt hat, analysiert worden. Für den Kontext der Dissertation ist die Tätigkeit von Gotthilf Francke und dessen Mitarbeitern von höchster Bedeutung, weil diese in den Anfängen und in der Phase der intensiven Entwicklung der Beziehungen zu den Serben und besonders zum Erzbistum Karlowitz aktiv waren. Die Beziehungen zwischen dem *Francke-Kreis* und dem Erzbistum Karlowitz gingen den Beziehungen zwischen dem *Halle-Leipziger intellektuellen Kreis* und Obradović voraus und ebneten diesen den Weg.

Parallel zum intellektuellen Kreis in Halle war für die Poetik der Aufklärung von Obradović auch der intellektuelle Kreis in Leipzig wichtig. Den Kern des Leipziger intellektuellen Kreises repräsentiert Georg Joachim Zollikofer, der genau wie Johann August Eberhard in Halle ein Vertreter der Volksaufklärung war¹¹⁴³. Anstelle seines Universitätsprofessors Friedrich Gottlob Born stellte Obradović in den Mittelpunkt des

sprške za slavistiku, Novi Sad, 48-49, 156-157; *Serben in Leipzig*, Hg. Dušan Ivanić, Stiftung „Dositej Obradović“, Belgrad, 2011.

¹¹⁴²Günter Mühlpfordt, „Halle-Leipziger Aufklärung – Kern der mitteldeutschen Aufklärung. Führungskraft der Deutschen Aufklärung, Paradigma in Europa. (Zu ersten und zweiten Blüte der Universität Halle), in: Günter Jerouschek (Hg.), *Aufklärung und Erneuerung, Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Dausien Werner, 2001, 48-49.

¹¹⁴³Einzelne Werke von Eberhard und Zollikofer, die Obradović rezipiert hat, betrachtete Siegert im Rahmen der Volksaufklärung. Mehr dazu in: Reinhart Siegert, Holger Böning, *Volksaufklärung. Der Höhepunkt der Volksaufklärung 1781-1800 und die Zäsur durch die Französische Revolution*, Teilband 2.1, Stuttgart- Bad-Cannstatt, 2001, S. XLVI-LXIV; 145; 199; 276; 499; 772-773; 783.

intellektuellen Kreises in Leipzig den Prediger der Evangelischen Reformierten Kirche zu Leipzig, Zollikofer. Diese Entscheidung basierte auf der Tatsache, dass Obradović regelmäßig Zollikofers Predigten zugehört hat. Wenn man von den *Ratschlägen der gesunden Vernunft* (*Sovjeti zdravago razuma*) absieht, die nach dem Vorbild des Lehrbuchs *Sittenlehre der Vernunft* von Eberhard entstanden, ist die erste offiziell publizierte Übersetzung von Obradović ins Serbische Zollikofers Predigt *Wer in keinem Worte fehlet, der ist ein vollkommener Mann*. Darüber hinaus übersetzte Obradović vor allem Fabeln. Daher darf man als zweite Hauptfigur des intellektuellen Kreises in Leipzig Gotthold Ephraim Lessing betrachten, der die Poetik von Dositej Obradović dauerhaft prägte.

Im zweiten Teil seiner Autobiographie bezeichnete Obradović die Professoren Johann August Eberhard und Friedrich Gottlob Born als diejenigen, die für seine Studienjahre in Halle und in Leipzig prägend waren. Obwohl Professor Born anfangs Vorlesungen nach den Lehrbüchern von Johann August Eberhard hielt¹¹⁴⁴, wurde er im Laufe seiner Karriere ein Vertreter der Philosophie von Immanuel Kant. Er wurde bekannt durch die Übersetzungen der Werke von Kant aus dem Lateinischen ins Deutsche.¹¹⁴⁵ Auch in seiner späteren Universitätskarriere basierten seine Vorträge am meisten auf den Werken von Kant. Da Eberhard als Antipode Kants galt¹¹⁴⁶, darf man sagen, dass Obradović im Laufe seines Aufenthaltes in Halle und in Leipzig zwischen den zwei zentralen programmatischen Linien der deutschen Aufklärung stand. Daher können die Einflüsse des Halle-Leipziger intellektuellen Kreises im Kontext des Leipziger Opus von Dositej Obradović als eine Verflechtung der aufklärerischen Ideen dieser zwei Hauptlinien verstanden werden.

Warum gerade Halle und Leipzig?

Insgesamt verbrachte Obradović die Zeit vom Herbst 1782 bis zum Herbst 1784 in Halle und Leipzig. Danach ging er nach Frankreich und England und im Jahr 1785 kam er nach seiner Rückkehr aus England noch für mehrere Monate (vom Juni bis zum Herbst) nach Leipzig, auch im Jahr 1788 nach seiner Rückkehr aus Russland (vom Oktober 1788 bis zum

¹¹⁴⁴*Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica hiemam MDCCLXXXIV habendarum; Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXV habendarum.*

¹¹⁴⁵“Friedrich Gottlob Born besaß einen schlechten Vortrag und ist nur als Übersetzer von Kants Hauptschriften bekannt geworden.“ Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Fourier Verlag, Wiesbaden, 2003, 415.

¹¹⁴⁶Mehr dazu in: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, De Gruyter, 2012.

Januar 1789). Wenn man weiß, dass Obradović „entweder in Halle oder in Leipzig“ kontinuierlich „genau zwei Jahre“¹¹⁴⁷ verbracht hat, darf man die berechtigte Frage stellen: Wie ist es möglich, dass so ein kurzer Aufenthalt (ein Semester in Halle und zwei Semester in Leipzig) im Vergleich zu längeren Aufenthalten in anderen Städten so eine entscheidende Rolle im Leben von Dositej Obradović gespielt hat, dass die ganze Dissertation diesem Zeitraum gewidmet worden ist? Welche entscheidende Erfahrungen ermöglichte ihm dieser Aufenthalt und warum waren das erste und das zweite Jahr seines Aufenthaltes in Halle und in Leipzig so wichtig, nicht nur für die Entwicklung seiner selbst, sondern auch für eine Formung seines Werkes, so wie gleichzeitig für den Wechsel der Kulturparadigmen eines ganzen Volkes?

Dimitrije Obradović, als Mönch Dositej, kam im Herbst 1782 nach Halle, und als Weltreisender machte er Sachsen in der Moral zu seiner Fabel *Das Kind und das Glück* ein Kompliment. „In Ländern in welchen keine gute Ordnung existiert, verharret ein Reisender ständig in Erwartung, dass ihn das das Pech ereilt, auf einen Dieb oder irgendeinen bösen Mann zu treffen. Doch hier in Sachsen, kann man reisen, wie es einem beliebt, ob am Tag oder in der Nacht, zu Fuß oder hoch zu Ross, ohne Angst zu haben vor niemandem und nichts.“¹¹⁴⁸ Obwohl er schon am Beginn seines vierten Lebensjahrzehnts stand und sich davor auf griechischen Inseln geschult hatte, auch in Smyrna in Kleinasien und in Lyzeen in Bratislava und Modra, übernahm er in Halle die Zöglinge des moldavischen „Bischofs Leon Gheucă Neffen Aleksandar und einen seiner Zöglinge, den Diakon Gerasim unter seine Fittiche“¹¹⁴⁹ und schrieb sich unter der Registriernummer 92 am 17. Oktober 1782 in die Matrikel der Universität Halle ein.¹¹⁵⁰

„Hier [in Halle] kleide ich mich um in weltliche sündige Kleider, wie auch die übrigen Männer der menschlichen Spezie, gehe ich daran, mich in den Katalog der Universität einzutragen und bei dem berühmten deutschen Philosophen Professor Eberhard Vorlesungen in Philosophie, Ästhetik und Natürliche Theologie (theologia naturalis) zu hören.“¹¹⁵¹ Neben dem *Umkleiden* bei der Immatrikulation in die *Matrikel der Universität* in Halle und später in die Matrikel der Universität in Leipzig ist ein besonders wichtiges Detail die Tatsache, dass er aus diesem Anlass mit seinem weltlichen und nicht mit seinem

¹¹⁴⁷Obradović, ebd., 134.

¹¹⁴⁸Dositej Obradović, *Basne* [Fabeln], Hg. Miodrag Maticki, Beograd: Zadužbina Dositej Obradović, 2007, 114.

¹¹⁴⁹Mita Kostić, *Dositej Obradović u istorijskoj perspektivi XVIII i XIX veka* [D. O. in der historischen Perspektive des 18. und 19. Jahrhunderts], Beograd: Srpska akademija nauka, 1952, 69.

¹¹⁵⁰S. Anlage Nr. 13.

¹¹⁵¹Obradović, *Život i priključenja*, 133.

Mönchsnamen unterschrieb, d. h. dass „Dositej in Halle mit der Kutte auch seinen Mönchs-namen Dositej ablegte und zu seinem Taufnamen Dimitrije zurückkehrte.“¹¹⁵²

Obradović wurde sich am Ort des Geschehens der großen Unterschiede zwischen dem Zentrum des aufgeklärten Europas und der Peripherie bewusst, der er entstammte. Die Beschreibung dieses Kontrastes in seiner Autobiographie zeigt sehr anschaulich alle Unterschiede, die ihn ermunterten, selbst etwas zu unternehmen.

„Beim Anblick dieses Sitzes der Musen und aller göttlichen Wissenschaften, an dem mehr als tausend junge Leute lernen, unaufhörlich von einem zum anderen Kollegium eilen, wo sich alle wunderbaren und edelmütigen geistigen Größen entwickeln, aufklären und sich in vielseitigem gebildeten Wissen entfalten und erweitern, vergleiche ich solche Orte und Menschen mit dem wunderschönen und doch jämmerlich barbarischen Albanien und mit den mir noch viel teureren und näheren, aber um so bemitleidenswerteren Ländern Serbien, Bosnien und Hercegovina, und ich seufzte und vergieße häufig bittere Tränen, wobei ich mich frage: ‘Wann wird es in diesen herrlichen Ländern solche Lehrstätten geben? Wann wird sich jene Jugend mit solchen Wissenschaften nähren? Der Völker Millionen! Die kläglichen Türken warten auf ein kluges Wort von ihrem Derwisch, die jämmerlich auseinandergefallenen Christen von ihrem Priester. Was aber werden diese ihnen sagen können, wo sie doch nichts anderes auf dieser weiten Welt kennen als: ‘Gib Almosen, gib alles, was du hast, und sterbe vor Hunger, hasse und verdamme alle Menschen in der Welt, die nicht deines Glaubens und deiner Gesetze sind!’ Betrachte ich, was hier täglich alles an Büchern hervorgebracht, geschrieben wird und die Welt erblickt, befällt mich Trauer, wann immer ich mir vorstelle, wie man bei uns hört: ‘Komm, bring uns Bücher aus Russland.’ Und welche Bücher? Für diejenigen Bücher, die hier aus gebildeten Sprachen übersetzt, zusammengestellt und in slawonischer Sprache herausgegeben werden, gibt es nicht einmal einen Katalog; wenn man doch wenigstens ihre Titel kannte.

Ständig über diese Dinge nachdenkend, erinnere ich mich an meinen schon in Dalmatien aufgekommenen Wunsch und die Absicht, dass es von äußerster Notwendigkeit ist, ein Werk in der Volkssprache zu schreiben und herauszugeben. Ich hatte genau vor Augen, was für einen Sturm und Wirbel diejenigen verursachten, die sich erkühnten, vor allen anderen taugliche Vorstellungen für das Volk zu machen. Aber irgendwann muss sich jemand finden. ‘Los, in Gottes Namen, möge es losgehen!’ [...] Mit dem Vorsatz also etwas herauszugeben, wechselte ich im Frühjahr mit meinen Zöglingen nach Leipzig, weil sie dort auch eine slavische Druckerei haben, wo sie einige Bücher für Russland drucken, und eine Universität wie auch in Halle.“¹¹⁵³

¹¹⁵² Katalin Hegediš-Kovačević, „Dositej Obradović u matrikulama Halskog univerziteta“ [D. O. in den Matrikeln der Universität Halle], in: *Naučni sastanak slavista u Vukove dane*, 19/2, Beograd: MSC, 1990, 367-373, 368.

¹¹⁵³ Obradović, ebd., 133-134.

Auf Obradovićs Lebensweg repräsentiert sein Weggang aus Halle nach Leipzig einen Wendepunkt¹¹⁵⁴, denn gerade da betrat er die aufklärerische Bühne. Tragweite und Umfang der Rezeption des Leipziger Opus berechtigen dazu, Dositej Obradović zu den wichtigsten balkanischen Intellektuellen der Aufklärungsepoche zu zählen. Dem Wechsel von Halle nach Leipzig und dem Druck des Manifests der serbischen Aufklärung *Brief an Haralampije* (fertiggestellt am 13. April 1783) und des ersten Teils der Autobiographie *Leben und Abenteuer von Dimitrije Obradović, als Mönch Dositej, geschrieben und herausgegeben von demselben* 1783 in Leipzig (fertiggestellt am 15. August 1783), als Akt von allgemeinem kulturellen Interesse, der die sprachliche, Bildungs- und kulturelle *Wende eines Volkes* nach sich zieht, ging die persönliche, individuelle Abrechnung der „Figuren aus dem Titel“ Dimitrije und Dositej voraus, die zu einer Wende im Leben von Obradović führte. In diesem Sinne ist Obradovićs Autobiographie als persönliche Erzählung und als „Literatur, die die Erweckung des Subjekts erkennt, seinen Aufbruch in das Verstehen der Welt als neue Form des *Selbst-Verständnisses*,“¹¹⁵⁵ als eine Art „Sammlung“ illustrativer Beispiele aus dem Leben von Dositej Obradović für die im *Brief an Haralampije* dargelegten programmatischen Ideen zu verstehen. Diese sind für das Leben wie für die Kultur des Volkes relevant. Das Erhellern persönlicher Dunkelheit beförderte das Hineintragen von mehr Licht in die Kultur eines Volkes.

Das Leipziger Opus und das Korpus der Dissertation

Das Leipziger Opus von Dositej Obradović besteht aus seinen originalen Schlüsselpublikationen sowie aus seinen Übersetzungen; dies ist der wichtigste Teil des Dissertationskorpus. Das Leipziger Opus repräsentiert Obradovićs Rezeption des Studiums an den Universitäten Halle und Leipzig. Es bietet durch Selbstaussagen und Selbstthematierungsmechanismen Einsicht in seine individuelle Transformation, die sich als eine Folge dieser Studien- sowie einschlägiger Reiseerfahrung und des interkulturellen Austausches einstellte. Die Werke des Leipziger Opus sind die wichtigsten Werke im kompletten Opus von Obradović und daher das primäre Korpus dieser Dissertation. Dieses Korpus besteht aus

¹¹⁵⁴ Mehr dazu in: Драгана Грбић, *ПРЕКРЕТАЊА. Хале-Лајпциг, прекретница у животу Доситеја Обрадовића, Dragana Grbić, VORENTSCHEIDUNGEN. Halle-Leipzig, Wendepunkt im Leben von Dositej Obradović*. Seminar für Slavistik, Институт за књижевност и уметност, Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung, Halle-Београд, 2012, 31-44.

¹¹⁵⁵ Milo Lompar, „Duh prosvetećenosti u srpskoj autobiografiji“ [Der Geist der Aufklärung in der serbischen Autobiographie], in: Petar Pijanović (Hg.), *Život i delo Dositeja Obradovića*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2000, 429-434, 431.

den bei Breitkopf publizierten Werken sowie aus einigen postum veröffentlichten Briefen, die Obradović von 1782 bis Jahr 1789 verfasste.

2. *Pismo Haralampiju* (1783; Brief an Haralampije) – mit der Einladung zur Vorbestellung der *Sovjeti zdravago razuma* (Ratschläge der gesunden Vernunft) – zugleich das Manifest seines aufklärerischen Wirkens;
3. *Život i priključenija* (1783; Leben und Abenteuer) – erster Teil der Autobiographie;
4. *Sovjeti zdravago razuma* (1784) – eine Essaysammlung, die nach dem Vorbild des Lehrbuchs *Sittenlehre der Vernunft* von Eberhard entstand;
5. *Slovo poučitelno gospodina Georgija Joakima Colikofera* (1784; Das lehrreiche Wort des Herrn Georg Joachim Zollikofer) – Übersetzung von Zollikofers Predigten;
6. *Basne – Ezopove i proćih raznih basnotvorcev s različitih jezika na slaveno-serpski jezik prevedene basne* (1788; Fabeln Äsops und verschiedener weiterer Fabeldichter, aus unterschiedlichen Sprachen ins Slavenoserbische übersetzt) – Übersetzung von Fabeln Äsops, Lessings und La Fontaine mit jeweils angefügten originellen Lehren (spezifischen didaktisch-philosophischen kurzen Essays);
7. Briefe im Anhang der *Fabeln*, die in der Literatur als zweiter Teil der Autobiographie *Život i priključenija II* (1788; Leben und Abenteuer II) betrachtet wurden;
8. *Istina i prelest, alegorija ili inoskazajema nauka* (Die Wahrheit und die Falschheit, Allegorie oder versteckte Sittenlehre) und *Put u jedan dan, izobraženije čelovečeskoga života* (Die Reise in den Tag) – zwei Übersetzungen aus dem Englischen ins Serbische, die Obradović aus der englischen Periodika bzw. aus dem Magazin *The Rambler* übersetzte. Diese Übersetzung wurde 1788 am Ende des Buches von Fabeln und im zweiten Teil der Autobiografie publiziert.
9. Brief an Josif Jovanović Šakabenta, den 5. Juli 1784, Leipzig;
10. Brief an Aresnius Georgijević, den 28. August 1786, Wien;
11. Brief an Aresnius Georgijević, den 20. September 1785, Wien;
11. Brief an Emanuil Janković, den 21. April 1788, Šklov.

Neben den erwähnten Werken gehören noch zwei Hilfskorpora in das Untersuchungskorpus dieser Dissertation. Das erste besteht aus den Lehrbüchern, welche Obradović an der Universitäten in Halle und in Leipzig benutzte. Das zweite Hilfskorpus besteht aus den Archivalien und Dokumenten, die sich auf seinen Aufenthalt in Halle und in Leipzig beziehen.

Die Untersuchungen zum ersten Hilfskorpus sind nur auf die Analyse der Werke begrenzt, die Obradović mit Bestimmtheit gelesen hat. In erster Linie besteht dieses Korpus aus den Lehrbüchern der Professoren, bei denen Obradović Vorlesungen hörte. Denkbar ist, dass Obradović auch andere Lektüren absolvierte. Um hypothetische Spekulationen zu vermeiden, waren sie aus diesen Untersuchungen ausgeschlossen.

Werke des ersten Hilfskorpus wurden nur im Rahmen der Genese des Leipziger Opus betrachtet. Analysiert wurden besonders die Aspekte von Lehrbüchern und Lektüren, die von Bedeutung für die Erklärung der bestimmten Problematik der Genese von konkreten Werken aus dem Leipziger Opus sind. Dieses Hilfskorpus besteht aus den Lehrbüchern, Lehrmaterialien und Lektüren, die Professor Eberhard zum Gebrauch akademischer Vorlesungen verfasste oder aus anderen Quellen, die er und der junge Professor Born oder weitere Professoren an der Universität Leipzig, bei welchen Born als Assistent mitwirkte, benutzten und zitierten. Die Forschungsarbeit über das Leipziger Opus erfordert die Erweiterung dieses Hilfskorpus mit einigen Werken von Johann August Eberhard, die nicht zum Vorlesungsmaterial gehörten, die Obradović aber wahrscheinlich bekannt waren. Es handelt sich um den Roman *Amyntor – Eine Geschichte in Briefen*, um die *Neue Apologie des Sokrates* und um die *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*.

Das zweite Hilfskorpus besteht aus unpublizierten und teils publizierten Archivalien und aus dokumentarischem Material, das verschiedene Aspekte des Aufenthaltes von Obradović in „Germanien“ dokumentiert. Das Material bezieht sich auf akademische, religiöse, ökonomische und kulturelle Gegebenheiten, die den Alltag in den zwei Städten vom Jahr 1782 bis zum Jahr 1789 prägten. Dies ermöglichte die Rekonstruktion des kulturellen, wissenschaftlichen und studentischen Lebens in Halle und in Leipzig in jener Zeit.

Dieses Korpus besteht aus den Matrikelbüchern und *Alphabetischen Katalogen* beider Universitäten, dem *Catalogus lectionum*, dem *Verzeichniß der Vorlesungen*, der Professorenliste, den ökonomischen Büchern des Breitkopf Verlagshauses, den Katalogen der öffentlichen Bibliotheken und der protestantischen Predigt-Praxis, der Korrespondenz und der offiziellen Berichte einiger Institutionen, z. B. der Franckeschen Stiftungen zu Halle, sowie der lokalen Periodika. Ein besonderes Segment dieses Korpus bilden Materialien aus Periodika jener Zeit, die bestimmte Aspekte des Aufenthaltes von Obradović illustrierten und dokumentierten z. B. wöchentliche studentische Aktivitäten, die Predigtpraxis in den Kirchen, öffentliche und engagierte Aktivitäten von Professoren sowie die Umstände im Kontext der Leipziger Messe.

Die generische Achse des Leipziger Opus von Obradović wird durch die Interpretation der beiden Hilfskorpora aufgezeigt. Um diese herum sind alle Werke von Dositej Obradović zu verorten, die von 1783 bis Jahr 1788/9 entstanden oder bei Breitkopf in Leipzig publiziert wurden.

Von allen erwähnten Archivalien im Kontext bisheriger Untersuchungen des Opus von Dositej Obradović sind nur drei bearbeitet – 1. Matrikelbuch der Universität Halle, 2. Matrikelbuch der Universität in Leipzig und 3. Arbeitsbücher der Druckerei Breitkopf, weil die *Kurze Anweisung für ankommende Studierende auf die Universität Halle* nur oberflächlich kommentiert ist.

Aus diesem Grund war eine der Grundintentionen dieser Dissertation die ausführliche Beschreibung der Archivalien und des dokumentarischen Materials (siehe Kapitel *IV Zur Faktenlage über den Aufenthalt von Obradović in Halle und in Leipzig* und *V Halle vor Halle*). Mit der funktionellen Kontextualisierung dieser Fakten im Rahmen der Untersuchungshypothesen und Interpretationen von Werken aus dem Leipziger Opus wurde versucht, einen auf dem Neupositivismus beruhenden Ansatz und methodologisch auf eine auf der kulturellen Übersetzung fußende hermeneutisch innovative Perspektive auf das Werk von Obradović zu eröffnen.

Methodologie

Das Thema dieser Dissertation erforderte einen komparatistischen Ansatz und setzte gleichzeitig voraus, über den Bereich literaturhistorischer und – theoretischer Forschungen hinaus und in Richtung Kulturgeschichte zu gehen. Diese Verschiebung begründet sich einerseits aus der Gattungsstruktur und Thematik der Werke von Obradović als Primärquelle, andererseits aus dem Charakter der zwei Hilfskorpora. Obwohl die Untersuchungen auf literarischen Quellen basieren, mussten weitere wie z. B. Archivalien, Texte aus der Theologie, Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Anthropologie konsultiert werden, was in die Richtung der Erhellung bestimmter kultureller Aspekte wies.

In methodologischer Hinsicht wurde ein komparatistischer Ansatz gewählt, darauf dem Konzept des *Kulturtransfers* und der *kulturellen Übersetzung beruht*, das von einer Gruppe von Forschern entwickelt worden ist. In den letzten dreißig Jahren, seit dem Jahr 1985, als der Terminus Kulturtransfer erstmalig von Michael Werner und Michael

Espagne¹¹⁵⁶ verwendet wurde, entwickelte sich im Rahmen der Kulturgeschichte und der Literaturwissenschaft eine Debatte, in die prominente Wissenschaftler wie z. B. Peter Burke, Wolfgang Schmale, Michael North, Stefani Stockhorst, Doris Bachmann-Medick und Matthias Middel eingebunden sind. Diese Wissenschaftler haben dazu beigetragen, dass sich diese Theorie letztlich zu einer selbstständigen und spezifischen hermeneutischen Disziplin entwickeln konnte.

Der methodische Ansatz der kulturellen Übersetzung als Basis des Kulturtransfers ist für die Untersuchung und Interpretation des zentralen Teils des Korpus – das Leipziger Opus von Dositej Obradović, gewählt worden. Die Untersuchung der zwei Hilfskorpora beruht auf dem New Historicism, gerade deshalb, weil der New Historicism nicht nur literarische Werke, sondern auch Archivalien, historische Dokumente u.ä. im Rahmen einer Interpretation der literaturwissenschaftlichen Lektüre gestattet. Als ebenso nützlich erwies sich der Ansatz des Neopositivismus, der am Ende des 20. Jahrhunderts durch die Rückkehr zur Archivforschung in der zeitgenössischen Literatur den *Triumph der Fakten* kennzeichnete.

Diese zwei Ansätze werden in der Arbeit als kompatibel und in dieselbe Untersuchungsrichtung weisend angesehen. Den auf dem Neopositivismus basierenden Untersuchungen und Beschreibungen der Quellen gingen die Kontextualisierung und Interpretation von Tatsachen im Rahmen der historischen Gelegenheiten und des Zeitgeistes voraus. Auf einem höheren Niveau der Interpretation von untersuchten, beschriebenen und kontextualisierten Tatsachen zeitigte der Ansatz der kulturellen Übersetzung und des Kulturtransfers sehr gute Effekte.

Struktur der Arbeit

In der Einleitung wurden der *Titel und die Relevanz des Themas* dieser Dissertation erklärt und eine Übersicht bisherigen Untersuchungen dargeboten. In Kapitel *II Korpus* wurde das gesamte primäre und sekundäre Untersuchungsmaterial präsentiert, in Kapitel *III die Methodologie*. Im Kapitel *IV Zur Faktenlage über den Aufenthalt von Obradović in Halle und Leipzig* wurden ausführlich die Fakten des Aufenthaltes von Obradović in „Germanien“

¹¹⁵⁶Michel Espagne, Michael Werner, „Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C. N. R. S.“, in: *Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, No. 13, 1985, 502-510; Michel Espagne, „Kulturtransfer“ – Europäische Geschichte gegen den Strich nationaler Mythen, in: Wolfgang Schmale (Hg.), *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert*, Vienna, 2003, 63-75.

analysiert. In Kapitel *V Halle vor Halle* erfolgte die Analyse unbekannter Fakten zum Vorhanden sein von Ideen des Halle-Leipziger intellektuellen Kreises außerhalb des deutschen Sprachraums. Vor seiner Ankunft in Germanien im Jahr 1782 war Obradović mit diesen Ideen im Erzbistum Karlowitz im Hopovo-Kloster und danach in einer Evangelischen Schule in Smyrna in Klein Asien so wie im Lyzeum von Bratislava und Modra, in Kontakt getreten.

Dem ersten Teil der Dissertation, der Erörterung der Problematik, folgt als zweiter der interpretative Teil nach. Dort wurden alle Werke des Leipziger Opus von Obradović im Kontext von kultureller Übersetzung und Kulturtransfer analysiert.

In Kapitel *VI Theologia Naturalis und Religiöse Toleranz* wurde die Genese zweier Schlüsselwerke des Leipziger Opus erörtert, *Der Brief an Haralampije* als das Manifest der aufklärerischen Mission von Obradović und die Autobiographie *Leben und Abenteuer* wurden im Kontext von Eberhards Lehrbüchern für Metaphysik und Natürliche Theologie und des öffentlichen Vortrags – *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation* sowie des Romans *Amynthor – eine Geschichte in Briefen* analysiert.

Kapitel *VII Alle Sokrates von Obradović oder von Obradovićs kritischer Schärfe* ist fokussiert die Essaysammlung *Ratschläge der gesunden Vernunft (Sovjeti zdravago razuma)*, die sehr stark vom Eberhards Lehrbuch *Sittenlehre der Vernunft* so wie von *Werke des Philosophen von Sans-Soucie* Friedrichs des Großen geprägt ist.

In Kapitel *VIII Die Macht des lebendigen Wortes* wurde Obradovićs Rezeption der Predigt von Georg Joachim Zollikofer *Wer in keinem Worte fehlet, der ist ein vollkommener Mann* analysiert und Obradovićs (kulturelle) Übersetzung *Das lehrreiche Wort des Herrn Georg Joachim Zollikofer (Slovo poučitelno gospodina Georgija Joakima Colikofera)* im Rahmen des Leipziger Opus kontextualisiert.

Im ersten Teil von Kapitel *IX Ästhetik und Fabeln* sind theoretische Ansichten zur Fabel in Eberhards Lehrbuch für Ästhetik *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* untersucht. Eberhards Ansichten waren teils von Lessings *Abhandlungen über die Fabel* geprägt. Die detaillierte Analyse der Rezeption der theoretischen Standpunkte in den programmatischen Texten von Obradović fußte auf bisherigen Untersuchungen von K. Radčenko¹¹⁵⁷ und A. Schmaus¹¹⁵⁸ und wurde weiter vertieft. Im zweiten Teil dieses Kapitels

¹¹⁵⁷ Константин О. Радченко, *Доситей Обрадовичъ и его литературная дѣятельность* [D. O. und sein literarisches Wirken], Кіевъ: Типографія Императорскаго Университета Св. Владиміра, 1897.

¹¹⁵⁸ Alois Schmaus, „Lessings Fabeln bei Dositej Obradović“, *Zeitschrift für Slavische Philologie*, Bd. VIII, 1931, 1-47; Alojz Šmaus, „Delo Dositeja Obradovića“ [Das Werk von D. O.], in: *Misao*, Beograd, 1933, XLI, Hft., 315-318, 287-297; Hf. 319-320, 445-460.

erfolgte eine Interpretation von Obradovićs (kultureller) Übersetzung der Lessingschen Fabeln und deren Kontextualisierung innerhalb des Leipziger Opus.

Das letzte Kapitel *X Souvenirs von Obradovićs Reisen* bietet einen Blick auf den Schriftsteller als auch auf die literarische Figur Dimitrije Dositej Obradović als Homo Viator, als Händler des Lichts und als Serbischer Sokrates.

Im Anhang befinden sich die Archivalien und Abbildungen, auf denen die Forschungen beruhen.

Das Leipziger Opus als einheitliches Ganzes

Die Interpretation der Genese des Leipziger Opus als einheitliches Ganzes stellt ein Novum hinsichtlich des Interpretationsansatzes dar. Folgende Mechanismen lassen darauf schließen, dass es als einheitliches Ganzes funktioniert:

4. Obradovićs kulturelle Übersetzungen von Ideen der erwähnten Intellektuellen ins eigene Werk;
5. die Einheit des geographischen Raums, in welchem das Opus entstanden und publiziert worden ist;
6. die Verfahren der Selbstthematization, in denen ganz deutlich Obradovićs Duktus zu erkennen ist – ob in Obradovićs Übersetzungen oder in den Schriften, die er nach einigen konkreten Modellen verfasste, oder bei der Anpassung von Ideen, die er aus dem primären Kontext übernahm und sie an die Bedürfnisse seines Publikums anpasste.

Die Systematisierung aller Elemente der Selbstthematization im Leipziger Opus ist Resultat der Betrachtung der aufklärerischen Mission von Dositej Obradović durch das autobiographische Prisma. So konnte jedes Werk im Rahmen des Leipziger Opus als einzigartiges Ego-Dokument¹¹⁵⁹ (ganz oder teilweise) ausgemacht werden. Die dominierende Charakteristik, die alle Ego-Dokumente einerseits als Form und andererseits als Mechanismus der kulturellen Übersetzung vernetzt, ist die archetypische Konstante des Porträts von Dositej Obradović als *Homo Viator* und Händler des Lichts.

¹¹⁵⁹ Mehr dazu in: Rudolf Dekker, "Introduction", in: Rudolf Dekker ed, *Egodocuments and history – Autobiographical writing in its Social context since the middle ages*, Hilversum Verloren, Rotterdam, 2002, 7-18.

Eine Übersicht der Schlussfolgerungen pro Kapitel

Das Kapitel *Zur Faktenlage über den Aufenthalt von Obradović in Halle und Leipzig* präsentiert Tatsachen über den Aufenthalt von Obradović in „Germanien“, mit besonderem Akzent auf unbekannte Informationen der bisherigen Untersuchungen. Auf Grund der Analyse der Archivalien wurden einige fehl interpretierte Angaben bezüglich der Immatrikulation korrigiert und erläutert. Das Unterkapitel *Die Matrikel der Universität Leipzig oder zur Bedeutung eines kurzen Striches für Archivrecherche* zeigt die Relevanz jedes winzigen Details der Archivforschung. Der kurze Strich mit einer Wiederholungsfunktion im Matrikelbuch, ermöglichte eine Rekonstruktion der Freundschaft von Dositej Obradović und Dimitrije Darvar, der ein bedeutsamer Aufklärer mazedonischer Herkunft (Griechisches Mazedonien) war. Beide studierten zusammen an der Universität in Halle und danach in Leipzig. Dadurch konnte auf einen ganz neuen Aspekt der Aufklärung auf dem Balkan und besonders in der Südslavia hingewiesen werden, den es erst noch zu erforschen gilt.

Weitere Erkenntnisse resultierten aus der Untersuchung von Periodika. Hier waren zwei wichtige Entdeckungen möglich, erstens die Entdeckung einer anonymen Rezension zur Autobiographie *Leben und Abenteuer*, die in den *Hallischen Neuen Gelehrten Zeitungen* publiziert wurde¹¹⁶⁰. Das heißt, es erschien am 10. Juni 1784 erstmalig in Westeuropa eine Rezension zur serbischen Literatur. Bisher ging man davon aus, dass die erste Rezension zu Dositej in der Jenaischen *Allgemeinen Literatur-Zeitung* Nr. 12 vom 15. Januar 1785 erschienen ist.¹¹⁶¹

Die zweite Entdeckung ist ein Text über einen öffentlichen Vortrag von Johann August Eberhard anlässlich des Besuches des Herzogs von Württemberg, der in der *Hallischen Neuen Gelehrten Zeitungen*¹¹⁶² publiziert wurde. Die Zeitung brachte eine Zusammenfassung des in der Zwischenzeit publizierten Textes, wobei der Öffentlichkeit die Schlüsselmerkmale vorgestellt werden, auf deren Grundlage eine Nation sich als aufgeklärte erkennen kann. Im März 1783 wurde der Vortrag von Eberhard bei Gebauer und Schwetschke in Halle unter demselben Titel *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation* gedruckt. In der hier vorliegenden Untersuchung war diese Zusammenfassung ein Wegweiser

¹¹⁶⁰*Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 4tes Stück vom Jahr 1784, 10. VI 1784, 366-377. S. Anlage Nr. 32.

¹¹⁶¹Vgl. M. Kostić: *Dositej Obradović u istorijskoj perspektivi*, 6; Dušan Ivanić, „Napomene“, in: *Dositej i Evropa*, Hg. D. Ivanić, Beograd: Zadužbina „Dositej Obradović“, 209-215, 209. S. Anlage Nr. 35.

¹¹⁶²*Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, Achtzehnter Theil vom Jahr 1783, Halle bei Joh. Jaac. Curts Wittwe, 24. 2. 1783; *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 10. 3. 1783. S. Anlage Nr. 28.

zu dem wichtigen Vortrag von Johann August Eberhard. Dieser Vortrag stand implizit nicht nur am Anfang der berühmten Polemik über die Frage „Was heisst Aufklärung?“¹¹⁶³, sondern war auch die Grundlage für das Manifest der serbischen Aufklärung – für Obradovićs *Brief an Haralampije*¹¹⁶⁴. Im Rahmen dieser Dissertation konnten die zu den Periodika durchgeführten Untersuchungen ganz deutlich zeigen, in welchem Moment und auf welche Weise die serbische Aufklärung Schritt mit den westeuropäischen aufklärerischen Tendenzen hält.

Des Weiteren eröffnete der Stückfund¹¹⁶⁵ des Korrektorexemplars der *Fabeln* aus dem Jahr 1788, in welchen nicht nur *Fabeln*, sondern mehrere Werke zusammen gedruckt sind, eine neue Chance für die Hypothese über das Leipziger Opus als einheitliches Ganzes und die Interpretation alle Werke von Obradović als ein Ego-Dokument.

Obwohl ein konkretes Manuskript der Predigt von Zollikofer, das als Vorlage für Obradovićs Übersetzung *Das lehrreiche Wort des Herrn Georg Joachim Zollikofer* galt, noch nicht gefunden worden ist, führten die Nachforschungen im Predigtarchiv der Evangelisch Reformierten Kirche zu Leipzig zu einer bestimmten Anzahl von thematisch gruppierten Predigten, die Obradović möglicherweise gehört hatte¹¹⁶⁶. Damit ist die Möglichkeit für einen neuen Ansatz im Hinblick auf das Thema Bildung und Erziehung als eines der zentralen aufklärerischen Themen im Opus von Obradović gegeben.

Durch Einsichtnahme in die Lehrprogramme wie z. B. *Catalogus lectionum* und das *Verzeichniß der Vorlesungen* konnten bestimmte autobiographische Aussagen von Obradović problematisiert werden. Es konnte gezeigt werden, dass Professor Born in Leipzig nicht zu seinen Professoren gehört haben kann. Der junge Professor Born begann seine Lehrtätigkeit

¹¹⁶³Molin und Kertscher sind der Auffassung, dass Kant bei der Hervorhebung des grundlegenden Widerspruchs zwischen der Bedeutung des Syntagmas „in einem aufgeklärten Zeitalter/einem Zeitalter der Aufklärung“ dasselbe Syntagma benutzt hat, das am Anfang dieses Eberhardschen Textes steht, wenngleich Eberhards Name nirgends erwähnt ist. Eberhard beginnt seine Vorlesung nämlich mit der Frage: „Es scheint, als wenn man noch nicht darüber eins ist, ob man *die Zeiten*, worin wir leben, die *aufgeklärten* nennen dürfe oder nicht?“ Johann August Eberhard: *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*, in: Gerda Haßler, *Johann August Eberhard: (1738-1809): ein streitbarer Geist an den Grenzen der Aufklärung*; mit einer Auswahl von Texten Eberhards, Halle/Saale: Hallescher Verlag, 2000, 45-59, 45. Dazu Fabienne Molin, „Johann August Eberhard und Frankreich“, in: *Aufklärung und Erneuerung: Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Hg. Günter Jerouschek, Hanau: Dausien, 1994, 288-299; Hans Joachim Kertscher, *Literatur und Kultur in Halle im Zeitalter der Aufklärung: Aufsätze zum geselligen Leben in einer deutschen Universitätsstadt*, Hamburg: Kovač, 2007, 554.

¹¹⁶⁴Grbić, ebd.

¹¹⁶⁵Sächsisches Staatsarchiv, Staatsarchiv Leipzig, Bestand: 21081 – Breitkopf & Härtel, Leipzig, Num. 1180. Obradovic, Dositheus: *Äsopische Fabeln aus verschiedenen Sprachen*. Ausgabe in serbischer Sprache. Leipzig: Breitkopf, 1788.

¹¹⁶⁶S. Anlage Nr. 23.

erst im Jahr 1784.¹¹⁶⁷ Dies legt nahe, dass Obradović an der Universität Leipzig auch bei anderen Professoren Vorlesungen gehört hatte. Vermutlich spielte hier Professor Johann Christian Gottlieb Ernesti mit seinen Vorlesungen über *Xenophontis Memorabilia Sokrates* so wie mit seiner neu veröffentlichten Dissertation *De Fabulae Aesopia* als eine Einleitung zu *ΜΥΘΟΙ ΑΙΣΩΠΕΙΟ. FABULAE AESOPIAE GRAECAE recensuit, varias lectiones, notas et indicem addidit* eine wichtige Rolle für die Genese des Leipziger Opus von Obradović. Damit ist noch ein weiteres Untersuchungsfeld benannt, welches die Erforschung der Beziehungen zwischen Obradović und Ernesti notwendig macht.

Im Kapitel *Halle vor Halle* wurden die indirekte Verbreitungslinie der im intellektuellen Kreis in Halle entstandenen Ideen sowie Reichweite und Grenzen ihrer Rezeption sowie die Integration in das Opus von Obradović dargestellt. Die Dokumente lassen erkennen, dass Obradović seit der frühesten Phase seiner Ausbildung im Kloster Hopovo (1757-1760), sodann in einer Evangelischen Schule in Smyrna (1766-1768) und noch später im Lyzeum in Modra sowie Bratislava (1777-1778) mit diesen Ideen in Berührung kam. Zu den neuen Erkenntnissen dieser Arbeit gehören Argumente über 1. religiöse und politische Kommunikationswege zwischen den Missionaren aus dem Francke-Kreis und dem Erzbistum Karlowitz; 2. Informationen über serbische Studenten an der Universität Halle in offiziellen Berichten, die Gotthilf August Francke an Missionare nach Indien geschickt hat; 3. religiöse und politische Beziehungen zwischen den Intellektuellen aus dem Francke-Kreis und Individuen im Raum Kleinasien, Siebenbürgen, Moldavien und Ungarn.

Eingedenk der Tatsache, dass die Universität in Halle im Prozess der Europäisierung des Russischen Reiches¹¹⁶⁸ eine wichtige Rolle spielte und das mit der Annahme von Hilfe

¹¹⁶⁷ *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXIV habendarum.*

¹¹⁶⁸ Zur *Europäisierung des Russischen Reiches* siehe G. Lehmann-Carli „Russland zwischen Ost und West: Dmitrij Tschizewskij's komparatives Konzept russischer Geistesgeschichte ab dem 18. Jahrhundert“, in: *D. I. Tschizewskij. Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, Hg. Angela Richter, Brigitte Klosterberg, Münster: LIT Verlag, 2009, 85-94, 86. (Slavica Varia Halensia; 9). Weiterhin ist für diese Problematik wichtig: Eduard Winter: *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*, Akademie-Verlag, Berlin, 1953. Die Relevanz von Halle im Prozess der Europäisierung lässt sich knapp belegen durch: 1) das Wirken des *Orientalischen Instituts*, welches Ende des 17. Jahrhunderts von A. H. Francke gegründet wurde und die deutsch-slavischen Beziehungen beförderte; 2) den Beginn des Russisch-Unterrichts (1697/98), der an diesem Institut von Heinrich Wilhelm Ludolf abgehalten wurde; und 3) die Einrichtung der Bibliothek Heinrich Mildes mit einem reichhaltigen Bestand an slavischen Büchern im Rahmen von Franckes Waisenhaus. Besonders wichtig waren in diesem Prozess die Bücher, die in der Waisenhausdruckerei in russischer Kyrillica gedruckt wurden. Diese Bücher waren hauptsächlich kirchlicher Provenienz; sie waren für die Ausweitung der protestantischen Einflüsse in den pietistischen Missionen in Russland und Osteuropa bestimmt. Die Systematisierung erfolgt nach: Angela Richter, „Ein „Hallenser auf

aus dem Russischen Reich das serbische Volk auch westeuropäische Einflüsse aufnahm, war es wichtig, Aussagen darüber zu treffen, ob und in welcher Form Einflüsse der Universität in Halle in diesem Prozess des Wechsels der Kulturmodelle bei den Serben vorhanden waren. Sehr allgemein und komprimiert kann man diese indirekten Verbindungen erkennen, wenn man das Wirken zweier wichtiger Aufklärer, Feofan Prokopovyč und Simeon Todorskij im Russischen Reich betrachtet.

Die Verbindungslinie über Prokopovyč, der intensive Beziehungen zu den Halleschen Pietisten unterhielt, offenbart, dass diese Einflüsse tatsächlich ausschließlich mittelbare waren¹¹⁶⁹, und zwar vornehmlich über die Aufnahme von einschlägigen Werken. Die über Todorskij führende Verbindungslinie macht deutlich, dass diese *indirekten Einflüsse* eigentlich *direkte* waren und durch direkte Kontakte zwischen Todorskij, dem Vertreter des Erzbistums Karlowitz und der Universität Halle zustande kamen.

Die Erwähnung nur dieser zwei Persönlichkeiten an dieser Stelle bedeutet nicht, dass Einflüsse ausschließlich durch sie vorhanden waren. Es sind weiterhin Einflüsse der Halleschen Pietisten und preußischen Diplomaten auszumachen, die auf ihren missionarischen und diplomatischen Reisen außer in Konstantinopel auch in Südungarn und im Banat Station machten. Wichtige Hinweise findet man in den Berichten von Gotthilf August Francke, die er an die Missionare in Traquebar und Madras schickte.¹¹⁷⁰ Gleichzeitig

Zeit“. Zum Wirken Dmitrij I. Tschizewskij in Halle“, in: *D. I. Tschizewskij Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, 9-20, 11. Zur Bibliothek von Milde und zu den Russischen Drucken aus Halle siehe in selbigem Band Brigitte Klosterberg, „Die Bücherschenkung des Slavisten Heinrich Milde (1676-1739) an die Bibliothek des Halleschen Waisenhauses“, 31-41; Swetlana Mengel, *Russische Drucke aus Halle – „ein vergessenes Kapitel der slavischen Philologie“*, 21-30.

¹¹⁶⁹Aus Angst vor fremdreligiösen Inhalten, die ebenfalls in Kyrillica gedruckt wurden, allerdings in Druckereien der Habsburger Monarchie, bestellten die Serben zum Zwecke elementarer Alphabetisierung und Bildung (häufig verbunden mit dem Katechismusunterricht) kirchliche und Schulbücher aus Russland. Deshalb waren die aus Russland kommenden Bücher hauptsächlich Fibeln (am häufigsten die Fibel des Feofan Prokopovyč, aber auch seine *Ars Rhetorica* und *Ars Poetica* sowie das *Regulament* waren in den Bibliotheken von Einzelpersonen zu finden), Katechismen und ähnliche Bücher kirchlichen Inhalts. Auf diese Weise waren die russischen Einflüsse so stark, dass der Wiener Hof darin eine politische Gefahr sah und ein Verbot gegen das Heranholen russischer Lehrer erließ, wie auch ein „Verbot zur Einfuhr kirchlicher, weltlicher und Schulbücher aus dem gleichgläubigen Russland“, um die Serben zu zwingen, „griechisch-unierte Wiener Bücher zu kaufen.“ Mita Kostić, „U Karlovcima 1777/8“ [In Karlowitz], in: Mita Kostić, *Dositej Obradović u istorijskoj perspektivi XVIII i XIX stoleća*, 62.

¹¹⁷⁰Hier werden wir nur zwei Beispiele zitieren: Gotthilf August Francke, *Bericht für das Jahr 1745 an die Missionare in Traquebar und Madras. Halle, den 19. 11. 1745*, AFSt/M, 3M2:1. „Es ist als eine neue Barmherzigkeit Gottes anzusehen, daß er eine Gelegenheit zeigt, zum Heil der griechischen Kirche etwas zu wirken, und weil die in Servien wohnenden Griechen unter dem Druck der Römischen an der einen und der Türcken an der andern Seite stehen, so ist auch um so mehr zu hoffen, daß wenn Gott sein Licht in diesen Priestern aufgehen lassen wollte, dieselben gar gesegnete Werckzeuge unter ihren Landsleuten werden können, zumal absonderlich der ältere ein aufgeklärtes und candides Gemüth, auch sonst gute Gaben hat.“; *Bericht über das Jahr 1748 von G. A. Francke an die Missionare in Tranquebar und Madras, Halle, 17. 02. 1749*, AFSt/M, 3 M 3:3b. „Der bisherige griechische archiepiscopus der raitzischen nation, Arsenius Johannowicz zu Carlowitz ist den 17 ten Jan. 1748 mit tode abgegangen und an dessen stelle der bischof von Arat, Esaias Antonowicz zu

illustrieren die Reiseberichte und Autobiographien¹¹⁷¹ reale oder verpasste Begegnungen zwischen Obradović und Missionaren in Smyrna.

Im zweiten Teil der hier vorliegenden Untersuchungen wird die Rezeption von Eberhards Werken durch Obradović mittels ausführlicher Analysen und Interpretationen rekonstruiert. Die Rezeption basiert auf Mechanismen der kulturellen Übersetzung von Eberhards Hauptideen in Obradovićs Opus. Weiterhin spielten im Prozess der Entwicklung der aufklärerischen Poetik von Dositej Obradović auch die Werke Friedrich des Großen, die Predigten von Georg Joachim Zollikofer sowie die Fabeln und Dramen von Lessing eine wichtige Rolle.

Die Mechanismen der kulturellen Übersetzung im Leipziger Opus von Obradović sind zahlreich und mannigfaltig. Es wurden folgende Typen von Mechanismen festgestellt:

1. Bei einer Übersetzung des Originals wird der Sinn mit Hilfe eines Appendix (z. B. einem Vorwort, einer Einleitung oder Widmung und Kommentaren) vertieft und rekontextualisiert. Solche Beispiele finden wir bei der Übersetzung der Predigt von Zollikofer so wie der Lessingschen *Fabeln*. Im Fall der Fabelübersetzung ist dieser Mechanismus sehr präsent, weil die Anpassung des Originals zusätzlich mit Sittenlehren und Essays, die Obradović für diesen Zweck geschrieben hatte, rekontextualisiert worden ist.
2. Die Übertragung von Hauptideen aus den Lehrbüchern für Natürliche Theologie, Ästhetik und Ethik und ihre Anpassung an den neuen Verstehenshorizont.

archiepiscopo erwählet worden, welcher den studien geneigt seyn soll, daß sich die hierstudirenden Griechen viel gutes von ihm versehen. Die übrigen griechischen bischöffe unter der königin von Ungern gebiete sind folgende: 1) Bessarion Pawlowicz, episcopus Segediniensis, Egriensis et Batziensis, wohnt zu Peterwaradein, 2) Georgius Popowicz, episcopus Temeswariensis, 3) Sophronius Johannowicz episc. Slavoniensis, wohnt zu Pakrecz, 4) Paulus Nenadowicz, episc. Dalmatiensis, 5) Alexius Andrewicz, epis. Costaniensis, 6) Joannowicz episc. Esseckiensis, 7) Basilius Demetriowicz episc. Budensis, i. e. von Ofen, Segediensis, Ssescuensis et Muchaviensis, unter dessen diecos. des h. Arsenii kloster liegt, ist aber den 18. Dec. 1748 gestorben, 8) wer an des nunmehrigen ertz-bischofs stelle bischof von Arat geworden, ist noch nicht zuverlässig bekannt. Transkribiert in: Zoltán Csepregi, *Pietas Danubiana*, Magyar Evangélikus Digitális Tár (MEDiT).

¹¹⁷¹ Christoph Wilhelm Lüdeke, *Glaubwürdige Nachrichten aus dem Türkischen Reich, Leipzig, 1770*; „Diese alle sassen auf der Erde, und der Didascalos lehrete von einem erhöhten Stuhl; so dass man sagen konnte: seine Zuhörer sässen alle zu seinen Füßen. Dabey erinnerte ich mich der Worte Pauli Ap. Gesch. 22, 3 da er sagt: er sey erzogen worden in dem Gesetze Gottes, zu den Füßen Gamalielis. Und dieses führete mich weiter zurück auf den Spruch I B. Mos. 49, 10 da es heisst: und ein Master von seinen Füßen d. i. ein Gesetz Lehrer der von dem Oberhaupt dependiert, folglich als einer der zwar das Gesetz lehren kann, aber doch nicht für sich, sondern unter dem Oberhaupt steht. So waren die *Mechokokekim* zu den Füßen der Obergenannten d. i. sie sassen um ihn herum auf der Erden, wie Schüler der Weissheit. [...] Der Didascalos oder Doctor war schon etwas bey Jahren, ein freundlicher Mann; weil er aber noch ein paar Stunden zu lesen hatte, so bat er uns, ihn auf ein andermal zu besuchen.“ Stephanus Schultz, *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa*, Hemmerde, Halle, 1771, 93-94.

3. Die Übersetzung und Anpassung der Hauptideen aus Eberhards Text *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation* ins Manifest der serbischen Aufklärung *Brief an Haralampije*.
4. Die Übertragung konkreter Strukturelemente und Gattungsformen aus dem Roman *Amyntor – Eine Geschichte in Briefen* in die Struktur der Autobiographie (Die Handlungsentwicklung und den Wendepunkt im Leben des Hauptcharakters – Die Flucht aus dem Kloster) und in die Gattungsform der Essaysammlung *Ratschläge der gesunden Vernunft*.
5. Eine besondere Art der kulturellen Übersetzung, die mit einer ganz spezifischen Semantik die aufklärerischen Elemente in Obradovićs Poetik beeinflusste, ist die Titelübersetzung und die Übersetzung des Mottos.

Im Abschnitt *Amynthor – eine Geschichte in Briefen* wurde das zentrale Ereignis der Autobiographie *Leben und Abenteuer* im Zusammenhang mit der Flucht der Hauptfigur Filarete in Eberhards Roman betrachtet, was hinsichtlich bisheriger Untersuchungen ein Novum darstellt. Der Fokus der Analyse lag auf der Kongruenz der Erzähltechniken bei der Ausformung der zentralen Figur in der Autobiographie bzw. im Roman sowie auf dem aufklärerischen Thema Erziehung, wobei die Mütter als die wichtigsten Aufklärerinnen ihrer Kinder akzentuiert werden. Ein weiterer für die Relevanz dieses Romans im Hinblick auf die Genese des Leipziger Opus wichtiger Aspekt zeigt sich in den Verbindungen zwischen der essayistischen Struktur der Kommentare im Roman *Amynthor* und der essayistischen Form in den *Ratschlägen der gesunden Vernunft* so wie in der jeweiligen „Moral“ der *Fabeln*. Obradović ging bei der Wahl des Wegs für die Vermittlung der Schlüsselideen seines Professors an sein Volk sehr geschickt vor. Die zentrale gedankliche Linie des Romans integrierte er in seine Autobiographie, indem er die Form der Anmerkungen aus dem Roman in die Struktur seiner Essaysammlung übertrug.

Dieses Beispiel für eine kulturelle Übersetzung zeigt deutlich die Unterschiede in der Kontextualisierung zeitgleicher identischer Ideen in zwei unterschiedlichen kulturellen Milieus. Anders gesagt: Es veranschaulicht die Differenzen, die aus religiösen, politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Bedingungen resultieren und die natürlich auch die Rezeption beeinflussten.

In den Abschnitten *Theologia Naturalis oder zur Frage des religiösen Bekenntnisses* sowie *Metaphysik* des Kapitels wurden die Mechanismen der kulturellen Übersetzung des Materials aus den Lehrbüchern und Lehrmaterialien von Eberhard ins Leipziger Opus analysiert. Der Standpunkt von Eberhard zu religiöser Toleranz und seine Argumentation gegen den Aberglauben war stark von den Ideen der Antike geprägt und übte einen

beachtlichen Einfluss auch auf das Werk von Dositej Obradović aus. Die Analyse dieses Standpunktes zu Toleranz und Aberglauben konnte deutlich machen, dass Obradović eigentlich als Vertreter der Neologie gelten muss, und zwar in demselben Maße wie Eberhard oder Zollikofer.

Im letzten Teils des Kapitels (*Das Manifest der serbischen Aufklärung im Kontext der europäischen Aufklärung*) erfolgte die Überprüfung der Hypothese, dass Obradović den Vortrag von Eberhard *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation* kulturell in das Manifest *Brief an Haralampije* übersetzt hat.¹¹⁷²

Die Berührungspunkte zwischen Eberhards Text *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation* und Obradovićs Text *Brief an Haralampije* resultieren sowohl aus der Thematik als auch aus strukturellen Verfahren, die durch den Vergleich der Texte erkannt und folgendermaßen systematisiert werden konnten:

1. Obradović übernimmt bestimmte Teile aus Eberhards Text und bringt sie beinahe als Zitate in sein erstes publiziertes Werk ein;
2. Obradović übernimmt Ideen aus diesem Text, variiert diese aber und passt sie an die Bedürfnisse des Publikums an, für das er schreibt;
3. Bestimmte Ideen dieses Eberhardschen Textes befinden sich wie ein Echo zwar nicht im *Brief an Haralampije*, dafür aber in anderen, wenig später veröffentlichten Werken: in der Autobiographie *Leben und Abenteuer* (1783 bzw. 1788) und in der Essaysammlung *Ratschläge der gesunden Vernunft* (1784).

Die chronologische Systematisierung der analysierten Quellen führt vor Augen, welche Position der *Brief an Haralampije* im Kontext der westeuropäischen Aufklärung einnimmt und in welchem Moment die Aufklärung auf dem Balkan Schritt hält mit westeuropäischen aufklärerischen Tendenzen.

1. Am 11. Februar 1783. hielt Johann August Eberhard in Halle einen öffentlichen Vortrag (resp. eine Vorlesung) zum Thema *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*.
2. Am 13. Februar 1783 beendete Karl Gottlob Anton in Görlitz das Vorwort zu *Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse*; das Werk wurde spätestens bis Anfang April in Leipzig gedruckt.
3. Anfang März 1783 wurde in Halle Eberhards Vorlesung *Über die Zeichen der*

¹¹⁷² Dazu ist in deutscher Sprache in folgender Publikation nachzulesen: Dragana Grbić, „Das Manifest der serbischen Aufklärung im Kontext der europäischen Aufklärung“, in: Грбић, Драгана: *ПРЕКРЕТАЊА. Хале-Лајпциг, прекретница у животу Доситеја Обрадовића*, Dragana Grbić, *VORENTSCHEIDUNGEN, Halle-Leipzig, Wendepunkt im Leben von Dositej Obradović*, Übersetzung ins Deutsche Angela Richter, Seminar für Slavistik der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Институт за књижевност и уметност, Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Halle-Београд, 2012, 151-234.

Aufklärung einer Nation gedruckt.

4. Am 13. April 1783 stellte Dositej Obradović in Leipzig den *Brief an Haralampije* fertig.
5. Am 15. August 1783 schloss Dositej Obradović in Leipzig sein „Vorwort“ zum ersten Teil der Autobiographie *Leben und Abenteuer* ab, in welcher die Ideen aus dem *Brief an Haralampije* weitergeführt werden.
6. Im Dezember 1783 stellte Johann Friedrich Zöllner in der *Berlinischen Monatsschrift* in einer Fußnote die provokante Frage „Was ist Aufklärung?“
7. Im September 1784 veröffentlichte Moses Mendelssohn in der *Berlinischen Monatsschrift* den Text „Über die Frage: Was heißt aufklären?“
8. Fast zeitgleich, im September 1784 schrieb Imanuel Kant in Königsberg den Text: „Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung?“, der im Dezember 1784 in Berlin in der *Berlinischen Monatsschrift* gedruckt wurde.

Kapitel VII *Alle Sokrates von Obradović oder von Obradovićs kritischer Schärfe* konzentrierte sich auf die Essaysammlung *Ratschläge der gesunden Vernunft*. Die Analyse der zentralen poetischen Teile eines Textes z. B. – Titelanalyse, Titeldefinition, Motto und programmatische Verse – förderte spannende Mechanismen der kulturellen Übersetzung des Lehrbuchs *Sittenlehre der Vernunft* durch Obradović zutage. Diese Analyse ließ Schlussfolgerungen über die Auffassungen zur Übersetzung im 18. Jahrhundert zu, die sich als freier Umgang mit dem Original beschreiben lassen. Obradovićs Übersetzung dieses Lehrbuchs repräsentiert nicht nur seine Essaysammlung sondern auch eine theoretische Grundlage, die als Basis für einige praktische Beispiele und Lehren aus seinem Leben diente, welche in seiner Autobiographie *Leben und Abenteuer* beschrieben sind.

Dieses Modell kultureller Übersetzung resultierte aus der Vorlesungsmethodologie an der Universität Halle. Wie aus dem Vorlesungsverzeichnis und den Universitätsplänen ersichtlich ist, hielt Professor Eberhard einige Vorlesungen mittels der Diktatmethode. In diesem Sinne darf die Zusammenfassung der Lehrbücher, die Obradović in seiner Essaysammlung präsentierte, als seine nach dem Diktat gemachten Notizen verstanden und interpretiert werden. Die Notizen hat er für sein Publikum geringfügig erweitert, angepasst und mit seinen Kommentaren versehen. Den Grad der Beherrschung des Inhalts der Vorlesungen und des Ethik-Lehrbuchs demonstrierte Obradović auf drei Niveaus:

1. durch die wortwörtliche Übersetzung des Originals;
2. durch Generalisierung des Sinns und Übersetzung des ideellen Horizonts;
3. durch Übertragung der Ideen in seine Lebenspraxis.

In der Theorie der kulturellen Übersetzung spielt die Titelübersetzung – als erster

Schritt zur Dekontextualisierung des Originals und des Versuchs der Rekontextualisierung – eine wichtige Rolle. In diesem Sinne entspricht die Ansicht von Peter Burke, nach der das Übersetzen den Vorzug hat, den Akzent auf das zu setzen, was der Einzelne oder eine Gruppe tun muss, um das, was als fremd empfunden wird, einheimisch und vertraut zu machen¹¹⁷³, in vollem Maße dem Ansatz von Obradović. In diesem Zusammenhang ist ein weiterer Standpunkt dieses Kulturhistorikers hervorzuheben, nämlich dass „the activity of translation necessarily involves both decontextualizing and recontextualizing,“ woraus er schlussfolgert, das gerade „the close examination of what is lost is one of the most effective ways of identifying differences between cultures.“¹¹⁷⁴

In engem Zusammenhang mit dem Titel steht der letzte Essay der *Ratschläge der gesunden Vernunft* – „Von der Tugend“. Einige Definitionen aus diesem Essay nutzte Obradović, um implizit den Titel der ganzen Essaysammlung zu definieren. Durch das Verfahren der Titelübersetzung und der Titeldefinition als Schlüsselement des Textes, ließen sich sehr viele Berührungspunkte zwischen Obradovićs und Eberhards Werken ausmachen und die Mechanismen der kulturellen Übersetzung veranschaulichen, durch welche die Ideen aus dem westeuropäischen, meist protestantischen aufklärerischen Horizont in den griechisch-orthodoxen Bereich der Aufklärung auf dem Balkan übertragen worden sind.

Eine ganz besondere Form der kulturellen Übersetzung stellt die Übersetzung der theoretischen Prinzipien aus Eberhards Lehrbuch in die programmatischen Koordinaten von Obradovićs Text der Autobiographie dar. Die Übersetzung der im Lehrbuch systematisierten und in die Lebenspraxis der Hauptfigur der Autobiographie übertragenen theoretischen Grundlagen der ethischen Prinzipien, wurde mit einer Analyse der autobiographischen Episode am Schwarzen Meer illustriert. Der autobiographische Erzähler nutzt den Sturm auf dem Schwarzen Meer, den die Hauptgestalt in dem unmittelbar dem Kapitel der Ankunft in Halle vorgeschalteten Kapitel erlebt, um auf der Grundlage der Allwissenheit des Autors der Hauptgestalt der Autobiographie Gelegenheit zu geben, im Dialog mit dem polnischen Prälaten seine im Verhältnis zum ersten Teil der Autobiographie drastisch veränderte Weltanschauung vorzutragen. Die selbstbewusste, rationale und dominante Haltung, mit welcher die Hauptgestalt den Fanatismus des polnischen Prälaten und gewissermaßen auch

¹¹⁷³ Vgl. Peter Berk [Peter Burke], *Osnovi kulturne istorije* [Grundlagen der Kulturgeschichte], Beograd: Clio, 2010, bes. 153.

¹¹⁷⁴ Peter Burke, „Cultures of translation in early modern Europe“, in: Peter Burke, R. Po-chia Hsia eds., *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 2007, 7-38, 38.

die eigene Schwärmerei aus dem ersten Teil der Autobiographie ironisiert, formiert sich in der realen Zeit eigentlich erst mit der Erfahrung, die die Hauptgestalt in den im Folgekapitel beschriebenen Ereignissen erwirbt bzw. wenn sie in Halle die Kutte ablegt und sich umkleidet in „weltliche sündige Kleider.“

Ein besonderer Analyseaspekt der *Ratschläge der gesunden Vernunft* ist die Interpretation der linguistischen Übersetzung des Mottos. Die Verse stehen am Anfang des Essays „Über das Böse“, die Obradović der damals populären Ausgabe von *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci* Friedrichs des Großen entnahm, und zwar der V. Epistel an Marquise D'Argens – *Sur la faiblesse del'Esprit humain*.

„Oui, laissons dans les cieux la science sublime,
Travaillons dans le monde à détruire le crime;“¹¹⁷⁵

Motto-Verse sind von programmatischer Bedeutung, nicht nur für den Essay „Über das Böse“ sondern für die ganze Essaysammlung. Im Kontext des Leipziger, aber auch des gesamten Opus von Dositej Obradović kann man die Verse als Motto seiner aufklärerischen Mission verstehen. Daher ergänzen die Verse die im Manifest *Brief an Harlampije* dargelegten programmatischen Grundlagen der Aufklärung. In einer ausführlichen Analyse wurde nachgewiesen, dass eigentlich ein Rat von Sokrates den Hintergrund für das Motto liefert. Nachgewiesen wurde auch, dass Obradović zwischen den Zeilen des *Philosophen von Sans-Souci* zuerst die Verse von Cicero und zu dem die Philosophie von Sokrates gelesen hatte. Damit konnte die Komplexität der Obradovićschen Rezeption der Antike wie der zeitgenössischen philosophischen universitären Lektüre veranschaulicht werden.

Die Analyse der zwei einzigen echten Übersetzungen im Leipziger Opus *Das lehrreiche Wort des Herrn Georg Joachim Zollikofer (Slovo poučitelno gospodina Georgija Joakima Colikofera, 1784)* und *Fabeln Äsops und verschiedener weiterer Fabeldichter, aus unterschiedlichen Sprachen ins Slavenoserbische übersetzt (Basne – Ezopove i pročiĥ raznih basnotvorcev s različitih jezika na slaveno-serpski jezik prevedene basne, 1788)* förderte die Komplexität des Zusammenwirkens zwischen den linguistischen Übersetzungen und den Mechanismen kultureller Übersetzung zutage.

Im Kapitel *Die Macht des Lebendigen Wortes* wurde die Übersetzung der Predigt von Zollikofer kontextualisiert und im Rahmen der Leipziger Opus auf drei Niveaus interpretiert. Zunächst wurde auf Grund der Schlussfolgerungen aus der linguistisch-semantischen

¹¹⁷⁵ [Friedrich der Grosse], „Epitre V. A D'ARGENS, Sur la fasiblesse del'Esprit humain“, *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci*, Potsdam Et se trouve a Amsterdam chez J. H. Schneider, 1760, 98.

Analyse der Beziehungen zwischen dem Original und dem übersetzten Text¹¹⁷⁶, eine Basis für weitere Analysen der Interaktion von Übersetzung aus dem Deutschen ins Slavenoserbische mit Mechanismen der kulturellen Übersetzung geschaffen. Danach wurden weitere Elemente des *Lehrreichen Wortes* wie z. B. programmatische Texte – das Vorwort und Obradovićs Widmung an den moldavischen Erzbischof Leon Gheuca – analysiert und damit im Rahmen des Leipziger Opus und zugleich im Rahmen der realen Bedingungen institutioneller und kirchlicher Hierarchie kontextualisiert. Das letzte Niveau der Analyse repräsentiert die Interpretation eines Bibelspruchs der *Epistel Jacobi* – „Wer in keinem Worte fehlet, der ist ein vollkommener Mann.“ (Jacobi 3. v. 2) Das (Vor-)Bild des Heiligen Jacob ergänzt auf eine besondere Art das autobiographische Porträt von Dositej Obradović als Homo Viator und Fürsprecher der Wahrheit und Leidender der Wahrheit wegen.

Der Fokus der Analyse lag auf der Auswahl eines Predigttextes für die Übersetzung. Im vorliegenden Fall musste zunächst die Entscheidung Zollikofers analysiert werden, seine Predigt gerade auf diesem Bibelspruch zu begründen. Danach erfolgte die Analyse der Entscheidung von Obradović, von allen anderen gehörten Predigten genau diese zu übersetzen. Daraus resultiert der wichtigste Rahmen für die neue Semantisierung der übersetzten Texte.

Zollikofers Interpretation dieses Bibelspruchs der *Epistel Jacobi* und Obradovićs Übersetzung dieser Predigt sprechen eine der Grundfragen der Ethik des Rationalismus an – *die organische Beziehung zwischen Glauben und Moral*. Durch das Anknüpfen an die aufklärerischen Grundprämissen, nach denen der Glaube aus dem Blickwinkel der Dialektik des Denkens und der Sprache betrachtet wird, stellt diese Übersetzung eine genetische Verbindung zu einem Essay aus der Sammlung *Ratschläge der gesunden Vernunft* her, nämlich „Sag doch die Wahrheit und dann flieh!“ wie auch zum Profil von Erzbischof Vićentije Jovanović Vidak in Obradovićs Autobiographie.

Das vorletzte Kapitel dieser Dissertation *Ästhetik und Fabeln* ist der Rezeption des Ästhetik-Lehrbuches von Johann August Eberhard – *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* und der Lessingschen Fabeln gewidmet. Zunächst wurden die theoretischen

¹¹⁷⁶Helmut Keipert, „Doppelübersetzungen bei Dositej Obradović“, in: *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, Vol. XXXI-XXXII, 1985, 215-224; Helmut Keipert, „Dositej Obradović als Übersetzer“, in: *Festschrift für H. Bräuer zum 65. Geburtstag am 14. April 1986*. Hg. R. Olesch, H. Rothe, Köln-Wien, 1986, 221-236; Vesna Berić-Đukić, „Dositej Obradović i Georg Joachim Zollikofer“ [Dositej Obradović und Georg Joachim Zollikofer], in: *Naučni sastanak slavista u Vukove dane 19/2*, Beograd, 1990, 411-417.

Grundlagen dieses Genres rekonstruiert, und zwar auf der Grundlage von Lessings *Abhandlungen über die Fabel* sowie des „Siebenten Hauptstücks von der äsopischen Fabel“ der *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*. Obradović selbst legte seine Poetik der Fabel in dem Vorwort „Predisloviје o basnah“ (Vorwort über die Fabel) und in der Widmung „Liebe serbische Jugend“ (Ljubezna serpska junoste!) so wie im Essay „Lob der Fabel“ (Pohvala basni) dar. Ersichtlich wurden Berührungspunkte zu den Ansichten von Eberhard und Lessing.

Im zweiten Teil des Kapitels wurden Obradovićs Fabelübersetzungen als einzigartiges Beispiel einer kulturellen Übersetzung und Spiegel komplexer und verflochtener Wege des kulturellen Transfers innerhalb des Leipziger Opus dargestellt. Eine Dekontextualisierung von Fabeln im Übersetzungsprozess vom Original in Obradovićs Muttersprache so wie die jeweilige Moral, die Obradović für jede Fabel im Essay verfasste, erweisen sich als äußerst komplexer Mechanismus kultureller Übersetzung bei Obradović. Die jeweiligen Lehren (Moral) sind Beispiele *par excellence* des Bestrebens nach Rekontextualisierung und Übertragung des Sinns in ein neues Milieu.

Die beiden Hauptthemen der Rezeption von Lessings *Fabeln* sind die scharfe Kritik des Aberglaubens und der Kirche. Hier zeigt sich Obradovićs Einstellung zur Frage der religiösen Toleranz sowie zum Mönchtum.

In Hinsicht auf die Genese stehen die *Fabeln* am Ende des Leipziger Opus und figurieren gleichzeitig als Anknüpfung an zwei Aspekte des autobiographischen Porträts – Homo Viator und Händler des Lichts. In der Analyse einzelner Beispiele wird zur Haupthypothese argumentiert, dass Obradović Fabeln für Lehrzwecke übersetzte: für das Unterrichten in fremden Sprachen sowie für die Philosophie und Ethik. Fabeln hatten als wichtige Lektüre für das Erlernen von fremden Sprachen, im Opus von Obradović eine Doppelfunktion. Einerseits benutzte Obradović Fabeln als Lektüre für seine Schüler und zum Erwerb von Geld für seinen Lebensunterhalt und seine Reisen, andererseits erlernte er selbst mit Hilfe von Fabeln als Hauptlektüre fremde Sprachen. Auf diese Weise mit dem *das Licht seines aufgeklärten Verstandes* handelnd, sicherte er als *Homo Viator* seine ausgedehnten Reisen auf dem Pfad der Erkenntnis ab.

Mit einer Allegorie, die als eine zentrale Fabelfigur aber auch der allegorischen Erzählungen, mit welchen das Leipziger Opus offiziell beendet ist, hat Obradović einen symbolischen Punkt am Ende seiner autobiographischen Narration gesetzt. Mit dieser Übersetzung von zwei allegorischen Geschichten – *Wahrheit und Unwahrheit* (Istina i prelest) und *Die Reise in den Tag* (Put u jedan dan) schloss er das Leipziger Opus ab. Damit

betonte er explizit, dass man neben deutschen Quellen auch mit Quellen aus anderen Sprachen rechnen muss.

Das letzte *Kapitel Souvenirs von Obradovićs Reisen* zeigt das Profil von Obradović als Homo Viator und Händler des Lichts, das sich aus selbstthematizierenden Aussagen im Leipziger Opus erkennen lässt. Unterschieden werden können drei Aspekte der ICH-Aussagen. *Das polyglotte ICH* von Obradović zeigt sich durch die Anwendung seiner Kenntnisse in sieben fremden Sprachen – Rumänisch, Griechisch, Italienisch, Französisch, Deutsch, Englisch, Albanisch so wie in allen drei klassischen Sprachen (Altkirchenslavisch, Latein, Altgriechisch). Neben dem Serbischen als Obradovićs Muttersprache, muss Russisch dazu rechnet werden, weil in dieser Zeit Russisch-Kirchenslavisch die offizielle Sprache der Serben war¹¹⁷⁷. *Das geographische ICH* entwickelte sich im Kontext der über fünfzig Jahre währenden Reisetätigkeit durch ganz Europa und Kleinasien. Verbindet man Hopovo, Halle, Leipzig und Belgrad auf der Reisekarte von Obradović, offenbart sich in diesen Schlingelpfaden eine Linie der Individuation der zentralen Figur der Autobiographie und *das Ego* von Obradović. *Das sokratische ICH* von Obradović manifestiert sich in seiner scharfen Kritik und im unbarmherzigen Aussprechen der Wahrheit. Die Macht seiner aufgeklärten Vernunft entwickelte sich im Leipziger Opus durch die Synergie der drei Ichs, wodurch das Porträt von Obradović als Homo Viator, Serbischer Sokrates und Händler des Lichts geformt wurde.

Unabhängig von der Repräsentationsform des Homo Viatoris und vom Diskurstyp seiner Ausprägung ergaben sich folgende gemeinsame Nenner: 1. Der Imperativ der Begegnung mit dem Fremden 2. Die Transformation des Homo Viatoris durch diese Begegnungen; 3. Die Vermittlung dieser Transformationen im heimatlichen Milieu, indirekt mittels der kulturellen Übersetzung oder direkt nach seiner Rückkehr. In diesem Prozess bewahrte der Homo Viator seine Authentizität, das, was er in seinem Manifest der Aufklärung mit den Kategorien Sprache und Herkunft beschrieb.

¹¹⁷⁷Eine der Folgen der politischen und religiösen Situation war auch die Benutzung des Russisch-Kirchenslavischen, das als literarische und offizielle Sprache des serbischen Volkes im 18. Jahrhundert mehrere Jahrzehnte in Gebrauch war; dies forderte den Widerstand von Dositej Obradović heraus. Hier sei auf eine interessante *kulturelle Parallele* verwiesen, denn im Kontext des Verhältnisses zum Gebrauch des Französischen als fremder Sprache zu offiziellen Angelegenheiten und wissenschaftlichen und literarischen Zwecken im deutschsprachigen Gebiet schreibt J. A. Eberhard im Text *Über die Allgemeinheit der französischen Sprache*. Dieser Text entstand als Antwort auf den Wettbewerb, der 1782 von der Berliner Akademie ausgeschrieben worden war, nach längeren Polemiken, die in der Öffentlichkeit seit Ende der siebziger Jahre des 18. Jh. über die Dominanz der französischen Sprache geführt wurden, der er sich dominant lediglich Friedrich II. bediente.

Vierundzwanzig Jahre nach der Veröffentlichung des *Briefs an Haralampije* und der Autobiographie *Leben und Abenteuer* erfuhren mit der Ankunft von Dositej Obradović im aufständischen Serbien 1807 und seiner Beteiligung an der Gründung von Institutionen – der Hohen Schule und des Regierungsrates in Belgrad – die programmatischen Ideen der Aufklärung ihre tatsächliche Realisierung. Karađorđe Petrović, Anführer des Ersten serbischen Aufstands, ersuchte Dositej Obradović auf Grund des Ansehens, das jener bis zu jenem Moment im Volk erlangt hatte, aus Triest nach Serbien zu kommen, um mit seiner Erfahrung und seinem Wissen dem aufständischen Serbien zu helfen. Die Tatsache, dass er nie zuvor in Serbien gewesen war und dass er an seinem Lebensabend seinem mehrere Jahrzehnte währenden Unterwegssein ein Ende bereitete, indem er Bildungsminister wurde, Begründer der Hohen Schule, die später zur ersten serbischen Universität werden sollte, Berater von Karađorđe und Lehrer seines Sohnes im befreiten Serbien, welches er sein ganzes Leben, ein wenig utopistisch in seinem Herzen trug, was er auch mit *Servianus* als Ausdruck nationalen Fühlens in den Matrikeln der Universität Halle bezeugt hatte, zeigt, dass er bei der Rückkehr zu seinen Wurzeln seinem Volk einen Lichtstrahl brachte, wahrhaftig im Geist von Bacons „Händlern des Lichts.“

Mit dem ständigen Appell zu gründlichem Nachdenken und entschiedenem Handeln reifte zwei Jahrzehnte später – nicht nur als Folge des Wirkens von Obradović, sondern auch als Folge des Wirkens weiterer Vertreter der serbischen Aufklärung – mit dem gewachsenen Nationalbewusstsein auch der politische Augenblick heran, der zum Ersten serbischen Aufstand und zur Befreiung von der mehrere Jahrhunderte andauernden Knechtschaft führte. In diesem Sinne kann man auf der Grundlage der engen Verbundenheit von wissenschaftlicher, kultureller und politischer Sphäre im *Zeitalter der Vernunft* eine Parallele ziehen und behaupten, dass wie „mit der amerikanischen Unabhängigkeitsdeklaration (1776) und der Französischen Revolution (1789) die Ideen der Aufklärung ihre politische Realisierung [fanden].“¹¹⁷⁸ Genauso verhält es sich mit dem Ersten serbischen Aufstand (1804), der die serbische Aufklärung prägte.¹¹⁷⁹ In diesem Sinne bestätigen die Folgen der serbischen Aufklärung denn auch folgende Behauptung Foucaults: „We must never forget that the Enlightenment is an event, or set of events and complex historical processes, that it is located at a certain point in the development of the European society. As such it includes

¹¹⁷⁸ Iwan-Michelangelo D’Aprile, Winfried Siebers, *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*, Berlin: Akademie Verlag, 2008, 12-13.

¹¹⁷⁹ Leopold von Ranke war der erste Gelehrte, der den Ersten serbischen Aufstand in seinem Werk *Die serbische Revolution. Aus serbischen Papieren und Mittheilungen* (1829) mit einer Revolution verglich.

elements of social transformation, types of political institutions, forms of knowledge, projects of rationalizations of knowledge and practices, technological mutations that are very difficult to sum up in a word, and in many of these phenomena remain important today.”¹¹⁸⁰

Die Entscheidung für eine derartige Struktur der vorliegenden Dissertation zielte darauf ab, das Leipziger Opus von Dositej Obradović aus zwei innovativen Blickwinkeln zu untersuchen: Erstens war es eine Intention dieser Dissertation, ausführlich die Faktenlage zu präsentieren und zu interpretieren, wozu sowohl die Darstellung neuer als auch die Korrektur falscher Daten und die Reinterpretation bekannter Daten aus bisherigen Untersuchungen gehörte. Der zweite Schwerpunkt lag auf der Interpretation des Leipziger Opus als einheitliches Ganzes. Diese Einheit des Opus resultiert aus der Verbindung zwischen gemeinsamen Themen, der Methode der Selbstthematization und den Mechanismen der kulturellen Übersetzung.¹¹⁸¹

¹¹⁸⁰“What is Enlightenment”, in: *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, London: Penguin, 1984, 43.

¹¹⁸¹Nachweise, die die Argumentationslinien in der Dissertation stützen, befinden sich im Anhang dieser Arbeit.

І ДЕЛА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА / WERKE VON DOSITEJ OBRADOVIĆ

1. Обрадовић, Доситеј: *Животъ и приключенія Димитрія Обрадовича, нареченога у калуђерству Досіѳеа : нимъ истимъ списать и издать. Прва часть, у Лаипсіку у Типографіи Брайткопфа, 1783, 126.*
2. Обрадовић, Доситеј: *Совѣти здраваго разума. Прва часть: Досіѳеемъ Обрадовичемъ сложени, у Лайпсіку у Типографіи Брайткопфовой, 1784, 119.*
3. Обрадовић, Доситеј: *Слово поучително господина Георгіа Іоакима Цоликофера, при реформатовъ обшеству, немецкога предикатора съ немецкогъ езика преведено Досіѳеемъ Обрадовичемъ, у Лайпсіку у Типографіи господина Брайткопфа, 1784, 31.*
4. Обрадовић, Доситеј: *Езопове и прочихъ разныхъ баснотворцевъ, съ различни езика на славеносербски езикъ преведене, садъ први редъ съ наравоучителними полезними изясненіями и наставленіями издате и сербскои юности посвећене Басне, у Лайпсіку у Типографіи г. Іоанна Готлоба Еммануила Брайткопфа, 1788, 451.*
5. Обрадовић, Доситеј: *Собраніе разныхъ нравоучителныхъ вещей: въ ползу и увеселеніе Досіѳеемъ Обрадовичемъ, въ Виеннѣ, при г. Стеф. Новаковичѣ, 1793, 316.*
6. Обрадовић, Доситеј: *Етика или Філософія наравоучителна по системи г. профессора Соави Досіѳеемъ Обрадовичемъ издата, у Венециі у Грекославенской типографіи г. Пано Θεодосія, 1803, 160.*
7. Обрадовић, Доситеј: *Мезимаць Г. Досіѳеа Обрадовича : Часть Втора Собранія разныхъ Нравоучителныхъ Вещей въ ползу и увеселеніе. По подлинному Рукопису Пауломъ Соларичемъ изданъ, у Будиму изъ печатнѣ Кралѣв. Мадъар. Свеучилища, 1818, 230.*
8. Обрадовић, Доситеј: *Дела Доситеја Обрадовића. Пето државно издање издано о стогодишњици смрти Доситеја Обрадовића, прир. Јован Скерлић, Милутин К. Драгутиновић, Милош Ивковић, Државна штампарија Краљевине Србије, Београд, 1911, 601.*
9. Обрадовић, Доситеј: *Сабрана дела I 1811-1961, прир. Ђуро Гавела, Просвета, Београд, 1961, 858.*
10. Обрадовић, Доситеј: *Сабрана дела II 1811-1961, прир. Јелена Шаулић и Ђуро Гавела, Просвета, Београд, 1961, 690.*
11. Обрадовић, Доситеј: *Сабрана дела III 1811-1961, прир. Боривоје Маринковић, Просвета, Београд, 1961, 746.*
12. Обрадовић, Доситеј: *Дела, прир. Никола Грдинић, Драганић-Библиотека града Београда, Београд, 2007, 486.*

13. Обрадовић, Доситеј: *Писмо Харалампију, Живот и прикљученија*, Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига, књ. 1, прир. Мирјана Д. Стефановић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 230.
14. Обрадовић, Доситеј: *Басне; Истина и прелест; Пут у један дан*, Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига, књ. 2, прир. Миодраг Матицки, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 283.
15. Обрадовић, Доситеј: *Совјети здраваго разума; Етика; Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера [с немцеког језика преведено Доситејем Обрадовичем]*, Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига, књ. 3, прир. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2007, 216.
16. Обрадовић, Доситеј: *Собраније разних наравоучителних вештеј; Мезимац*, Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига, књ. 4, прир. Мирјана Д. Стефановић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 308.
17. Обрадовић, Доситеј: *Списи из Далмације; Проповеди и беседе; Фрагменти из Србије*, Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига, књ. 5, прир. Мирјана Д. Стефановић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 240.
18. Обрадовић, Доситеј: *Песме; Писма; Документи*, Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига, књ. 6, прир. Мирјана Д. Стефановић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 362.
19. Обрадовић, Доситеј: *Писмо Харалампију*. Факсимил, транскрипција факсимила, поговор и напомене Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 83.

II АРХИВСКИ ИЗВОРИ / ARCHIVQUELLEN

1. *Acta*, Universitätsarchiv Halle, Rep. 3, Nr. 258.
2. *Album Academicum sine index eorum qui Academiae Fridericianae nomina dederunt, a die XII Juli Anni MDCCLXXXI Pro Rectore Jo. Augustus Nöesfelt. D. Ioanne Christiano Woltaer Prof. Jur. Publ. Ord. Prorectore in numerum studiorum Regiae Fridericianae Hallensis recepti sunt, quorum nomina sequuntur, a. d. XII Juli chhccLXXXII - ad. D. XII Juli ch hccLXXXIII*. Universitätsarchiv Halle.
3. *Alphabetischer Katalog der Universität Halle*. Universitätsarchiv Halle.
4. *Ausländer an der Universität Halle 1690-1730*, Dia Sammlung, NF 4609, Stadt Archiv, Halle Saale.
5. *CATALOGUS PRAELECTIONUM publice et privatim in Academia Fridericiana, 1782, Academiae Fridericianae Prorector Ioann. Christianus Woltaer*. Universitätsarchiv Halle.
6. *CATALOGUS PRAELECTIONUM publice et privatim in Academia Fridericiana 1783, prorector Ioannes Chritianus Woltaer*. Universitätsarchiv Halle.

7. *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXIII habendarum.* Universitätsarchiv, Leipzig.
8. *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per hiemam MDCCLXXXIII habendarum.* Universitätsarchiv, Leipzig.
9. *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXIV habendarum.* Universitätsarchiv, Leipzig.
10. *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica hiemam MDCCLXXXIV habendarum.* Universitätsarchiv, Leipzig.
11. *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXV habendarum.* Universitätsarchiv, Leipzig.
12. *Catalogus lectionum tum publicarum tum privatarum in Univeristate Lipsica per aestatem MDCCLXXXVI habendarum.* Universitätsarchiv, Leipzig.
13. *Blatt aus dem Matrikelbuch der Universität Leipzig für das Jahr 1783, 16-20. Mai.* Universitätsarchiv, Leipzig.
14. *Die Iüngere Matrikel der Universität Leipzig 1559-1809, III Band Die Immatrikulationen vom Wintersemester 1709 bis zum Sommersemester 1809;* Georg Erler (Hg.), Leipzig Giesecke & Devrient, 1909. Universitätsarchiv, Leipzig.
15. *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen im Monat September 1782.* Universitätsarchiv, Leipzig.
16. *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen, Im Monat September 1783.* Universitätsarchiv, Leipzig.
17. *Verzeichniß der für dieses Winterhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen, Im Monat März 1784.* Universitätsarchiv, Leipzig.
18. *Verzeichniß der für dieses Sommerhalbjahr auf der Universität Leipzig angekündigten Vorlesungen. Im Monat März 1784.* Universitätsarchiv, Leipzig.
19. *Verzichniß der Winter-Vorlesungen auf hiesiger Universität welche den 21sten October Anfang nehmen werden.* Universitätsarchiv Halle.
20. Francke, Gotthilf August: *Bericht für das Jahr 1745 an die Missionare in Traquebar und Madras.* Halle, den 19.11.1745, AFSt/M, 3M2:1. Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.
21. Francke, Gotthilf August: *Bericht über das Jahr 1747 von [Gotthilf August Francke] an [die Missionare in Tranquebar und Madras].* Halle, den 4. 3. 1748, AFSt/M 3 M 3:4. Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.
22. Francke, Gotthilf August: *Bericht über das Jahr 1748 von G. A. Francke an die Missionare in Tranquebar und Madras,* Halle, 17. 02.1749, AFSt/M, 3 M 3:3b. Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.

23. Johannes Tomka Szászky an Stephan Schultze, Preßburg, den 13. April 1748. AFrSt/M 2B 3:16. Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.
24. [Gotthilf August Francke] an Friedrich Wilhelm Beer, Halle, [Ende April 1748], AFrSt/M 2B 3:18. Konzept. Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.
25. Korrespondenz zwischen Arsenius Theophanovicz, Peter Knesevic, Panteleimeon Sztratimirovicz, Gabriel Davidovics und Gotthilf August Francke. Laufzeit: 1748-1751. AFSt/H C 437. Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.
26. Verzeichnis von Zollikofers sämtlichen Predigten, Das Kirchenarchiv der Evangelischen Reformierten Kirche zu Leipzig.

III ИЗВОРИ ИЗ ПЕРИОДИКЕ 18. ВЕКА / PERIODIKA DES 18. JAHRHUNDERTS

1. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Friedrich Nicolai, Berlin/Stettin, (1774; 1783).
2. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, (1785).
3. *Allgemeines Verzeichniß derer Bücher, welche in der Frankfurter und Leipziger Ostermesse des 1782 [1783; 1784; 1785; 1788; 1789] Jahres entweder ganz neu gedrückt, oder sonst verbessert, wieder aufgelegt worden sind, auch inskünftige noch herauskommen sollen*, Leipzig, (1782; 1783; 1784; 1788; 1789).
4. *Allgemeines Verzeichniß derer Bücher, welche in der Frankfurter und Leipziger Michaelmesse des 1782 [1783; 1784; 1785; 1788; 1789] Jahres entweder ganz neu gedrückt, oder sonst verbessert, wieder aufgelegt worden sind, auch inskünftige noch herauskommen sollen*, Leipzig, (1782; 1783; 1784; 1788; 1789).
5. *Berlinische Monatsschrift*, (1783; 1784).
6. *Вечни календар*, Захарија Орфелин, Беч, (1783).
7. *Wöchentliche hallische Anzeigen*, (1782).
8. *Gnädigst privilegirtes Leipziger Intelligenz-Blatt*, (1783; 1784; 1788).
9. *Das Philosophische Magazin*, Johann August Eberhard, (1788-1792).
10. *Neue Leipziger gelehrte Zeitungen*, Breitkopf, (1785-1787).
11. *The Rambler*, Samuel Johnson, (1751).
12. *Славено-сербски магазин*, Захарија Орфелин, Венеција, (1768).
13. *Сербскія повседневныя новины*, Беч, (1791-1792).

14. *Hallische Zeitungen*, (1782-1785).

15. *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, (1782; 1783; 1784).

IV SEKUNДАРНА ЛИТЕРАТУРА / ZITIERTЕ LITERATUR

1. Аверкије, Таушев архиепископ: „Саборна посланица светог апостола Јакова“, у: Архиепископ Аверкије Таушев, *Православно тумачење Новог завета*, Православна мисионарска штампарија при храму Светог Александра Невског, Београд, 2006, 466-474.
2. Aner, Karl: *Die Theologie der Lessingzeit*, Georg Olms Verlagbuchhandlung, Halle/Saale, 1929, 394.
3. [Аноним], „Voltaire der Reformator. Iuvenal. Nil non permittit – fibi: turpe putat nil. Bern, 1772.“ у: *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1774, Bd. 21, Hf. 2, 367-396.
4. [Аноним], „Доситеј Обрадовић у Халеу и Лајпцигу“, у: *Књижевне новине*, Београд, XXVI/1974, 468-469.
5. [Аноним], „Живот и прикљученија, Совјети здраваго разума“, у: *Доситеј и Европа*, прир. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 19-20.
6. [Аноним], [Приказ Живота и прикљученија у рубрици] „Leipzig“, у: *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 4tes Stück vom Jahr 1784, 10.VI 1784, 365-366.
7. [Аноним], [Приказ Живота и прикљученија и Совјета здраваго разума у рубрици] „Vermischte Schriften. Leipzig“, у: *Allgemeine Literatur Zeitung*, 15. I 1785, бр. 12, 55-56.
8. [Аноним], [Приказ романа Јохана Августа Еберхарда *Аминтор – историја у писмима*], у: *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1783, Bd. 56, Hf. 2, 482-485.
9. Anton, Karl Gottlob: *Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse*, Adam Friedrich Böhme, Leipzig, 1783, 162 [175].
10. Barner, Wilfried; Grimm, Gunter E.; Kiesel, Helmuth; Kramer, Martin: „Fabeln und Fabeltheorie“, у: Barner, Wilfried; Grimm, Gunter E.; Kiesel, Helmuth; Kramer, Martin (Bearbeitung): *LESSING. Epoche – Werk – Wirkung*, 6. Auflage, C. H. Beck, München, 1998, 221-234.
11. Bauer, Gisa: „Die Aufklärung und ihre Theologien – die Theologie und ihre Aufklärungen“, у: Christian Schmelzer, Sebastian Schar (Hg.), *Gedanke ohne Empfindung ist selten Wirksam. Georg Joachim Zollikofer, Prediger der Spätaufklärung*, Meine Verlag, Leipzig/ Magdeburg, 2009, 27-44.

12. Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysik, Übersetzt von G. F. Meier, Anmerkungen von J. A. Eberhard*, Dietrich Schegelmann Reprints, Jena, 2004, 338.
13. Bachmann-Medick, Doris: „Einleitung: Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen“, Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1997, 1-18.
14. Bachmann-Medick, Doris: „Übersetzung in der Weltgesellschaft. Impulse eines 'translational turn', y: Andreas Gipper, Susanne Klengel (Hg.), *Kultur, Übersetzung, Lebenswelten*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008, 141-160.
15. Bahr, Ehrhard (Hg.): *Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2008, 87.
16. Bekon, Fransis: „Nova Atlantida“, y: Fransis Bekon, *Eseji ili saveti politički i moralni, Nova Atlantida, Apoftegme*, prevod sa engleskog Borivoje Nedić, Kultura, Beograd, 1967, 201-245.
17. Белић, Александар: „Доситејев језик“, y: Младен Лесковац (ур.), *Доситеј Обрадовић*, Српска књижевна задруга, Београд, 1962, 200-204.
18. Бели-Генц, Јулијана: „О Доситејевом преводу Лесинговог Дамона“, y: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 403-409.
19. Берић-Ђукић, Весна: „Доситеј Обрадовић и Georg Joachim Zollikofer“, y: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 411-417.
20. Berndt, Frauke; Fulda, Daniel (Hg.): *Die Sachen der Aufklärung*, Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 34, Meiner-Verlag, Hamburg, 2012, 659.
21. Биговић, Радован: „Појам 'здравог разума' у делима Доситеја Обрадовића“, y: Душан Иванић (ур.) *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 683-695.
22. Blažević, Zrinka: *Ilirizam prije ilirizma*, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb, 2008, 399.
23. Бодин, Вуксан: „Идеје реформе и појава бакрореза код Срба у 18. веку“, y: *Зборник Филозофског факултета Споменица Светозара Радојчића*, серија историјске науке, бр. XVI, 1989, 199-222.
24. Böhm, Elisabeth: *Die Auseinandersetzung zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard über Fragen der Ästhetik und Rhetorik. Eine semiotische Untersuchung*, Diss. Stuttgart, 1981, 302.
25. Brent, James: “Natural Theology“, y: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (ISSN 2161-0002), Saint Louis Univeristy, <http://www.iep.utm.edu/theo-nat/> 15. 01. 2016.

26. Bünz, Enno; Rudersdorf, Manfred; Döring, Detlef: *Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009. Band 1: Spätes Mittelalter und Frühe Neuzeit 1409–1830/31*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2009, 585; 637-640; 672-678.
27. Burke, Peter: „Representations of the Self from Petrarch to Decartes“, y: Roy Porter, *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the present*, Routledge, London, New York 1997, 17-28.
28. Burke, Peter: “Latin: a language in search of a community”, y: Peter Burke, *Languages and communities in early modern Europe*, Cambridge University Press, 2004, 43-60.
29. Burke, Peter: “Introduction”, y: Burke, Peter; Hsia, R. Po-chia: (Eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, European Scientific Foundation, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2007, 7-38.
30. Burke, Peter: “Translating Knowledge, Translating Cultures“, y: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch – Bilanz und Perspektiven der Frühneuezeitforschung*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2009, 69-79.
31. Berk, Piter: *Osnovi kulturne istorije*, prevod sa engleskog Marina Marković, CLIO, Beograd, 2010, 199.
32. Валтер, Хилмар: „Доситеј и Лајпциг“, y: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и Европа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 220, 77-90. Текст претходно објављен y: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 355-365.
33. Vaglio, Luca: „Sull’autobiografia di Dositej Obradović“, y: *Ricerche Slavistiche*, Nuova Serie, Vol. 8 (LIX) 2010, 57-80.
34. Ward, William Reginald: *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 392.
35. Weinmeister, Paul: *Beiträge zur Geschichte der evangelisch-reformierten Gemeinde zu Leipzig 1700-1900*, J. A. Barth, Leipzig, 1900, 210.
36. Venuti, Lawrence (Ed.): *Rethinking Translation, Discourse, Subjectivity, Ideology*, Routledge, London, New York, 1992, 235.
37. Wellenreuther, Hermann: „Pietismus und Mission. Vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts“, y: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Geschichte des Pietismus, Bd. 4, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2004, 168-194.

38. Werner, Michael: „Zum theoretischen Rahmen und historischen Ort der Kulturtransferforschung“ у: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch: Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2009, 18-23.
39. Winter, Eduard: *Rom und Byzanz im Kampf um die Ukraine 955-1939*, Harrasowitz, Leipzig, 1942, 255.
40. Winter, Eduard: *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*, Akademie-Verlag, Berlin, 1953, 502.
41. Winter, Eduard: *Die Pflege der west- und südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert: Beiträge zur Geschichte des bürgerlichen Nationwerdens der west- und südslavischen Völker*, Akademie/Verlag, Berlin, 1954, 292.
42. Wolff, Norbert Christian: „Von „eingeschränkt und erzbischof“ bis „ziemlich inquisitionsmäßig“: Die Rolle der Zensur im Wiener literarischen Feld des 18. Jahrhunderts“, у: *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung. Geschichte-Theorie-Praxis*, Wilhelm Haefs, York-Gothart Mix (Hg.), Wallstein, Göttingen, 2007, 305-330.
43. Voltaire, „Traduction du poeme de Jean Ploko, conseiller de Holstein, sur les affaires presents 1770“, у: Voltaire, *Oeuvres de Voltaire*, tome XLVI, Paris, 1832, 457-462.
44. Volter, „Kratka povest smrti Žana Kalasa“, у: Volter, *Rasprava o toleranciji*, prevod sa francuskog Srđan Pavlović, Utopija, Beograd, 2005, 5-15.
45. Vorländer, Karl: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Fourier Verlag, Wiesbaden, 2003, 432.
46. Вукадиновић, Нићифор: „Доситејева Христоитија и њени узорци“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, св. III, 1923, 49-64.
47. Вукашиновић, Владимир: „Доситеј Обрадовић и просветни извори српске теологије у 18. веку“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“ Београд, 2013, 697-720.
48. Вукелић, Мирослав: „Грчки и српски просветитељ Димитрије Николајевић Дарвар“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, св. 3, 1988, 423-426.
49. Вукићевић, Драгана: „Доситеј о читању“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и (српска) школа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 215-223.
50. Вукићевић, Драгана: „Пречестњејши, љубимејши и дражајши Доситејеви читаоци: прилог једној типологији читалаца“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 221-236.

51. Gaster, Moses: „Chrestomatie română“ I, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1891, XXXVI.
52. Gawlina, Manfred: *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, De Gruyter, Berlin, New York, 1996, 345.
53. Гете, Јохан Волфганг: *Поезија и стварност*, превод са немачког Ерих Кош, Јован Богичевић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2006, 836.
54. Grandner, Margarete; Komlosy, Andrea: (Hg.), *Vom Weltgeist beseelt. Globalgeschichte 1700-1815*, Promedia, Wien, 2004, 264.
55. Грбић, Драгана: *Алегорије ученог пустинољубитеља*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2010, 516.
56. Грбич, Драгана: „Јован Рајч и Феофан Прокопович“, у: *Украјинско-сербски збирник Украс*, бр. 5, Київ, 2010, 26-42.
57. Grbić, Dragana: “Cosmopolitan and Nationalism. The Case of Dositej Obradović”, у: *Encounters in Europe’s Southeast. The Habsburg Empire and the Orthodox World in the Eighteenth and Nineteenth centuries*, Harald Heppner, Eva Posch (Eds.), Dr. Dieter Winkler Verlag, Bochum, 2012, 205-216.
58. Грбић, Драгана: „Писање о чудима у првим српским новинама“, у: Татјана Јовићевић (ур.), *Традиција просвећености и просвећивања у српској периодици*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2012, 79-91.
59. Грбић, Драгана: *ПРЕКРЕТАЊА. Хале-Лајпциг, прекретница у животу Доситеја Обрадовића*, Dragana Grbić, *VORENTSCHEIDUNGEN, Halle-Leipzig, Wendepunkt im Leben von Dositej Obradović*, превод на немачки Ангела Рихтер, Seminar für Slavistik der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Институт за књижевност и уметност, Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Halle-Београд, 2012, 266.
60. Grbić, Dragana: „A Comet and the Balloon – The Matter of Enlightenment Matters”, у: Frauke Berndt, Daniel Fulda (Hg.), *Die Sachen der Aufklärung, Studien zum achtzehnten Jahrhundert*, Bd. 34, Meiner-Verlag, Hamburg, 2012, 498-504.
61. Грбић, Драгана: „Културно-политички контекст превођења Фенелоновог романа *Телемах*“, *Трећи програм Радио Београда*, бр.155-156 (лето-јесен 2012), Београд, 2013, 48-61.

62. Grbić, Dragana: "Telemchus – Dositej Obradović's Last Wish. The Serbian Reception of Fénelon", у: *Fénelon in the Enlightenment: Traditions, Adaptations, and Variations*, (Eds.) Christoph Schmitt-Maaß, Stefani Stockhorst, Doohwan Ahn, *Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft*, Rodopi, Amsterdam, New York, 2014, 237-262.
63. Грдинић, Никола: „Аутобиографија – покушај одређења“, у: *XVIII столеће зборник 1, Аутобиографије и мемоари*, Прометеј, Нови Сад, 1993, 126-143.
64. Грдинић, Никола (ур.): *Encyclopedia Dositeana*, св. 2, Друштво за проучавање 18. века, Завод за културу Војводине, Нови Сад, 2008, 69.
65. Грдинић, Никола: *О Доситеју Обрадовићу*, Завод за културу Војводине, Друштво за проучавање XVIII века, Нови Сад, 2013, 81.
66. Грдинић, Никола: „Хуманистички аспект путовања – Доситеј и наше време“, у: Никола Грдинић (ур.), *Тема: путовања*, Завод за културу Војводине, Друштво за проучавање XVIII века, Нови Сад, 2013, 95-110.
67. Дамјанов, Сава: „Доситејеви снови“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 193-199.
68. Дамјанов, Сава: „Доситеј као (педагошки?) канон“, у: Душан Иванић (ур.) *Доситеј и (српска) школа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 148-153.
69. D'Aniello, Giovanna: „Von der Religion zur Theologie. Schleiermacher als Schüler Eberhards?“, у: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von Spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, De Gruyter, Berlin, Boston, 2012, 165-184.
70. D'Aprile, Iwan-Michelangelo; Siebers, Winfried: *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*, Akademie Verlag, Berlin, 2008, 256.
71. Dekker, Rudolf: "Introduction", у: Rudolf Dekker (Ed.), *Egodocuments and History – Autobiographical Writing in its Social context since The Middle Ages*, Hilversum Verloren, Rotterdam, 2002, 7-20.
72. Денић, Чедомир: „Доситеј Обадовић и породица Видак“, у: *Ковчежић. Прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, Београд, 1973, књ. XI, 122-141.
73. Денић, Чедомир: „Напомене уз Доситејево писмо Викентију Видаку“, у: *Ковчежић. Прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, Београд, 1974, књ. XII, 140-142.

74. Денић, Чедомир, „Љубезни Харалампие“, у: *Ковчежић. Прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, Београд, 1974, књ. XII, 7-33.
75. Деретић, Јован: *Доситеј и његово доба*, Филолошки факултет Београдског универзитета, Београд, 1969, 231.
76. Деретић, Јован: *Поетика Доситеја Обрадовића*, Вук Караџић, Београд, 1974, 280.
77. Деретић, Јован: *Поетика просвећивања: Књижевност и наука у делу Доситеја Обрадовића*, Књижевне новине, 1989, 66.
78. Деретић, Јован: *Историја српске књижевности*, Трeбник, Београд, 1996, 594.
79. Deretić, Jovan: „Propoved“, у: *Rečnik književnih termina*, drugo dopunjenoizdanje, gl.ur. Dragiša Živković, Nolit, Beograd, 1992, 656.
80. Деретић, Јован: „Књижевни путници“, у: Јован Деретић, *Пут српске књижевности. Идентитет, границе, тежње*, Српска књижевна задруга, Београд, 1996, 213-240,
81. Дзјуба Погребњак, Олена; Чмир, Олена: „Константин Радченко као истраживач стваралаштва Доситеја Обрадовића“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 603-616.
82. Dmitrieva, Katia; Espagne, Michel (Ed.): *Transferts culturels triangulaires France-Allemagne-Russie*, Philologiques, Tome IV, Paris, 1996, 424.
83. Доркин, Младен: „Мисао и дјело Доситеја Обрадовића у далматинској периодици 19. стољећа“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, Београд, 1990, 423-431.
84. Douglas, Robinson: *The Translator's Turn*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991, 318.
85. Dreyhaupt, Johann Christoph von: *Pagus Neletici et Nudzici, oder Ausführliche diplomatisch-historische Beschreibung des zum ehemaligen Primat und Ertz-Stift, nunmehr aber durch den westphälischen Friedens-Schluß secularisirten Herzogthum Magdeburg gehörigen Saal-Creyses und aller darinnen befindlichen Städte, Schlössen, Aemter, Rittergüter, adelichen Familien, Kirchen, Clöster, Pfarren und Dörffer, insbesondere der Städte Halle, Neumarckt, Glaucha, Wettin, Löbejün, Cönnern und Alsleben; aus Actis publicis und glaubwürdigen ... Nachrichten mit Fleiß zusammengetragen, mit vielen ungedruckten Documenten bestärcket, mit Kupferstichen und Abrissen gezieret, und mit den nöthigen Registern versehen*, Emanuel Schneider, Halle, 1750, 756.

86. Дукаг, Владоје: „Доситеј Обрадовић у Загребу“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Београд, 1934, књ. 14, св.1-2, 66-70.
87. Dufour, Jaques Marc-Antione: „Abrégé historique. Die ersten 50 Jahre – Abriß der Geschichte der Evangelisch-reformierten Kirche zu Leipzig“, у: Hans-Jürgen Sievers (Hg.), *In der Mitte der Stadt. Die Evangelisch-reformierte Kirche zu Leipzig von der Einwanderung der Hugenotten bis zur Friedlichen Revolution*, Leipzig, 2000, 23-24.
88. Dülmen, Richard van: *Otkriće individuumata 1500.-1800*, prevod sa nemačkog Sanja Lazanin, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb, 2005, 143.
89. Ђорђевић, Тихомир: „Доситеј Обрадовић и фолклорно градиво“, у: *Споменица Доситеја Обрадовића*, Српска књижевна задруга, Београд, 1911, 38-52.
90. Ђорђевић, Тихомир Р.: „Доситеј Обрадовић и Румуни“, у: *Српски књижевни гласник*, 1911, књ. 26, св. 6, 452-461.
91. Eberhard, Johann August: *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Eine Abhandlung, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1776 ausgesetzten Preis erhalten hat*, Berlin bey Christian Friedrich Voß, 1776, 255.
92. Eberhard, Johann August: *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*, Berlin und Stettin bey Nicolai, 1776, 512.
93. Eberhard, Johann August: *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*, Teil 2, Berlin und Stettin bey Nicolai, 1778, 528.
94. Eberhard, Johann August: *Vorbereitung der natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Im Waisenhouse, Halle, 1781, 108.
95. Eberhard, Johann August: *Sittenlehre der Vernunft*, Halle, 1781, 217.
96. Eberhard, Johann August: *Sittenlehre der Vernunft*, verbreitete Auflage, Berlin bey Friedrich Nicolai, 1786, 236.
97. Eberhard, Johann August: *Amyntor. Eine Gechichte in Briefen*, Berlin und Stettin bey Friedrich Nicolai, 1782, 312.
98. Eberhard, Johann August: „Ueber den Ursprung der Fabel von der weißen Frau“, *Hallesche Wochentliche Anzeige*, 12. August 1782, 497.
99. Eberhard, Johann August: *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*, Gebauer und Schwetschke, Halle, 1783.
100. Johann August Eberhard: *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*, in: Gerda Haßler, *Johann August Eberhard: (1738-1809): ein streitbarer Geist an den*

Grenzen der Aufklärung; mit einer Auswahl von Texten Eberhards, Halle/Saale: Hallescher Verlag, 2000, 45-59.

101. Еберхард, Јохан Август: *О обележјима просвећености нације*, превод на српски Драгана Грбић у Грбић, Драгана: ПРЕКРЕТАЊА. Хале-Лајпциг, прекретница у животу Доситеја Обрадовића, Dragana Grbić, VORENTSCHEIDUNGEN, Halle-Leipzig, Wendepunkt im Leben von Dositej Obradović, Seminar für Slavistik der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Институт за књижевност и уметност, Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Halle-Београд, 2012, 49-59.
102. Eberhard, Johann August: *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, Halle, 1783.
103. Eberhard, Johann August: „Über die Allgemeinheit der französischen Sprache“, у: Johann August Eberhard, *Vermischte Schriften*, bey Johann Jacob Gebauer, Halle, 1784, 29-90.
104. Espagne, Michel; Werner, Michael: „Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S.“, у: *Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, No. 13, 1985, 502-510.
105. Espagne, Michel: *Les transferts culturels: franco-allemands*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, 296.
106. Espagne, Michel: „Kulturtransfer – Europäische Geschichte gegen den Strich nationaler Mythen“, у: Wolfgang Schmale (Hg.), *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert*, Vienna, 2003, 63-75.
107. Живковић, Драгиша: *Европски оквири српске књижевности I*, друго издање, Просвета, Београд, 1997, 284.
108. Живковић, Драгиша: *Европски оквири српске књижевности II*, друго издање, Просвета, Београд, 1997, 253.
109. Zollikofer, Georg Joachim: *Anreden und Gebete zum Gebrauche bey dem gemeinschaftlichen und auch dem häuslichen Gottesdienste*, Leipzig, 1777, Vorrede [нумерисане стране].
110. Zollikofer, Georg Joachim: *Warnung vor einigen herrschenden Fehlern unsers Zeitalters, wie auch vor dem Mißbrauche der reinern Religionserkenntniß*, Weidmann, Leipzig, 1788, 325.

111. „Zollikofer. Ein Denkmal für seine Freunde und Verehrer“, in: *Auf Zollikofer's Tod*, St. Gallen, 1788, Vierzehnte Sammlung, 39.
112. Иванић, Душан: „Најава васкрса српске културе“, у: Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију*, прир. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 63-73.
113. Иванић, Душан: „Доситеј или претпоставке српске културне реформе/револуције“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 131-143.
114. Игњатовић, Ђорђе: „Љубен Каравелов – највећи поштовалац Доситеја и Вука код Бугара“, у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића. Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 273-288.
115. Israel, Jonathan I.: „Radical Thought in the Early Enlightenment”; “French Refugee Deists in Exile”, у: Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, New York, 3-13; 575-590.
116. Јаварек, Вера: „Доситејево интересовање за дела енглеских моралиста XVII и XVIII века (гледано кроз његове Совјете здраваго разума)“, у: Милорад Павић (ур.), *Од барока до класицизма*, Нолит, Београд, 1973, 353-363.
117. Јанић, Ђорђе Ј.: *Доситеј и доситејевитина*, Српска књижевна задруга, Београд, 2014, 211.
118. Јовановић, Војислав М.: „Један енглески извор Доситејевом „Предисловију о баснах“, у: *Споменица Доситеју Обрадовићу*, Српска књижевна задруга, 1911, 84-88.
119. Јовићевић, Татјана: „Доситеј ‘човек од пера’ европске просвећености, *Научни састанак слависта у Вукове дане 38/2*, Међународни славистички центар, Београд, 441-448.
120. Јовићевић, Татјана (ур.): *Традиција просвећености и просвећивања у српској периодици*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2012, 447.
121. Јорга, Никола: „Румуни у доба Доситеја и Вука“, у: *Страни преглед*, Београд, 1/1927, св. 2 (јуни), 124-128.

122. „Johann August Eberhard“ у: *Deutsches biographisches Archiv*. Mikroficheausgabe, München: Saur, 2001.
123. Калезић, Димитрије: „*Совјети Здраваго разума* Доситеја Обрадовића и *Sittenlehre der Vernunft* von Johan August Eberhard“, у: Душан Иванић, Војислав Јелић (ур.), *Дело Доситеја Обрадовића 1807/2007*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2008, 281-289.
124. Каплан, Мишел: *Византија*, превод са француског Бранко Ракић, СЛЮ, Београд, 2007, 346.
125. Касирер, Ернст: *Филозофија проветитељства*, превод са немачког Данило Н. Баста, Гутенбергова галаксија, Београд, 2003, 446.
126. Кајперт, Хелмут: „Колико је добро преводио Доситеј Обрадовић?“ у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 391-402.
127. Keipert, Helmut: „Doppelübersetzungen bei Dositej Obradović“, у: *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, Vol. XXXI-XXXII, 1985, 215-224.
128. Keipert, Helmut: „Dositej Obradović als Übersetzer“, у: *Festschrift für H. Bräuer zum 65 Geburtstag am 14. April 1986*. Reinhold Olesch, Hans. Rothe (Hg.), Köln-Wien, 1986, 221-236.
129. Kertscher, Hans-Joachim: „Nachrichten,... von Halle aus über Halle. Reiseberichte aus Halle im ausgehenden 18. Jahrhundert“, у: Günter Jerouschek (Hg.), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Verlag Werner Dausie, Halle, 1994, 63-76.
130. Kertscher, Hans Joachim: *Literatur und Kultur in Halle im Zeitalter der Aufklärung: Aufsätze zum geselligen Leben in einer deutschen Universitätsstadt*, Kovač Verlag, Hamburg, 2007, 554.
131. Kertscher, Hans-Joachim; Stöckmann, Ernst: (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, De Gruyter, Berlin, Boston, 2012, 352.
132. Kertscher, Hans-Joachim: „Briefe eines 'Weltphilosophen' – Eberhards Roman *Amyntor*“, у: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und*

Theologie, Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung, De Gruyter, Berlin, Boston, 2012, 202-223.

133. Кирловић, Димитрије: „Доситејев „славњејши филозоф Еберхард“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 1953, 166-168.
134. Kitromilides, Pachalis M.: *The Enlightenment as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1992, 203.
135. Кићовић, Мираш: „Н. Вукадиновић, Доситејева *Христоутија* и њени узори“, у: *Гласник Историског друштва у Новом Саду*, књ. 2, св. 1, 1929, 133-134.
136. Klosterberg, Brigitte: „Die Bücherschenkung des Slavisten Heinrich Milde (1676-1739) an die Bibliothek des Halleschen Waisenhauses,“ у: Angela Richter, Brigitte Klosterberg (Hg.), *D. I. Tschizewskij. Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, (Slavica Varia Halensia; 9), LIT Verlag, Münster, 2009, 31-41.
137. Ковачевић, Радован: *Монах златног века. Европски пут Доситеја Обрадовића 1771-1811*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2011, 453.
138. Konstantinović, Zoran: „Deutsch-serbische Beziehungen – Rückblick und Ausblick. Немачко-српски односи – осврт и перспектива“ у: *Serben und Deutsche, Срби и Немци I*, Gabriella Schubert, Zoran Konstantinović, Ulrich Zwiener (Hg.), Collegium Europaeum Jenense Palm&Enke, Jena-Erlangen, 2003, 265-275.
139. Константиновић, Радомир: „Путовање као чин културе (Доситеј и наше везе са светом)“, у: Милорад Павић (ур.), *Од барока до класицизма*, Полит, Београд, 1973, 440-443.
140. Koselleck, Reinhart: „‘Fortschritt’ und ‘Niedergang’ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe“, у: Reinhart Koselleck, Paul Widmer (Hg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, 219.
141. Костић, Мита: „Руско-словенска културна оријентација Срба у 18. в.“, у: Мита Костић, *Гроф Колер као културно-просветни реформатор Срба у 18. веку*, САН, св. 88, Београд, 1932, 14-30.
142. Костић, Мита: *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи 18. и 19. века*, Научна књига, Београд, 1952, 304.

143. Костић, Мита: „Српски студенти на универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у 18. столећу“, у: *Зборник Матице српске за историју*, св. 44, Нови Сад, 1991, 19-38.
144. Костић, Мита: „Генеза немачке културне оријентације у Срба“ (1921), у: Мита Костић, *Културно-историјска раскрсница Срба у XVIII веку*, прир. Властимир Ђокић, СКД Просвијета, Загреб, 2010, 141-152.
145. Костић, Мита: „Духвни регуламент Петра Великог и Срби“, у: Мита Костић, *Културно-историјска раскрсница Срба у 18. веку*, прир. Властимир Ђокић, СКД Просвијета, Загреб, 2010, 99-125.
146. Костић, Мита: *Прве појаве француске културе у српском друштву*, у: Мита Костић, *Културно-историјска раскрсница Срба у XVIII веку*, прир. Властимир Ђокић, СКД Просвијета, Загреб, 2010, 175-246.
147. Kostić, Strahinja: „Ausstrahlungen deutscher literarischvolkstümlicher Aufklärung im südslawischen Raum unter besonderer Berücksichtigung des Schulwesens“, у: Erna Lesky, Strahinja Kostić (Hg.), *Die Aufklärung in Ost- und Südosteuropa, Aufsätze, Vorträge, Dokumentationen*, Böhlau, Wien, 1972, 175-194.
148. Красић, Вл.: „Епископи зринопољски и костајнички“, у: *Глас истине*, бр. 11, 15. јун 1887, 166-168.
149. Krešenco, Lućano de: *Istorija grčke filozofije – od Sokrata nadalje*, prevod sa italijanskog Mijana Jovanović, Svetovi, Novi Sad, 1993, 202.
150. Крстић, Ненад: „Доситеј Обрадовић као преводилац из француске књижевности“, у: Ненад Крстић, *Француска књижевност у српским преводима (1775-1843)*, Светови, Нови Сад, 1999, 69-156.
151. Kuna, Herta: *Jezičke karakteristike književnih djela Dositeja Obradovića*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1970, 287.
152. *Kurzfassung des historischen Jahresberichtes der Reformierten Kirche zu Leipzig, Auszug aus dem Register eben dieser Kirche*, Leipzig, 1804.
153. Kuhn, Thomas: „Praktische Religion. Der vernünftige Pfarrer als Volksaufklärer“, у: Thomas Kuhn, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*, Tübingen, 2003, 79-223.
154. Лашкова, Лили: „Трагом за Доситејем кроз бугарску књижевнојезичку традицију“, у: Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 451-459.

155. Lehmann, Hartmut: „Einführung“, у: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Geschichte des Pietismus, Bd. 4, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2004, 1-18.
156. Lessing, Gotthold Ephraim: *Fabeln. Drey Bücher. Nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts*, Voß, Verlin, 1759, 249.
157. Лесковац, Младен (ур.): *Доситеј Обрадовић*, Српска књижевна задруга, Београд, 1962, 359.
158. Лето, Марија Рита: *Несавришено мајсторско дело*, превод са италијанског Ивана Скендеровић, Марија Пејић, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2014, 187.
159. Lehmann-Carli, Gabriela: „Russland zwischen Ost und West: Dmitrij Tschizewskijs komparatives Konzept russischer Geistesgeschichte ab dem 18. Jahrhundert“, у: Angela Richter, Brigitte Klosterberg (Hg.), *D. I. Tschizewskij. Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, (Slavica Varia Halensia; 9), LIT Verlag, Münster, 2009, 85-94.
160. Ломпар, Мило: „Дух просвећености у српској аутобиографији“, у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности, , Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 429-434.
161. Ломпар, Мило: „Доситеј“, у: *Моралистички фрагменти*, Народна књига, Београд, 2007, 85-87.
162. Löffler, Katrin (Hg.): *Als Studiosus in Pleiß-Athen. Erinnerungen von Leipziger Studenten des 18. Jahrhunderts*, Lehmann Verlag, Leipzig, 2009, 416.
163. Лукреције, *О природи ствари*, препевала Аница Савић Ребац, Просвета, Београд, 1951, 336.
164. Luther, Martin: *Das Neue Testament Deutsch*, „Vorrhede“, Wittenberg, 1522.
165. Luther, Martin: *Etliche Fabeln aus Esopo von Doktor Martin Luther verdeuscht sampt einer schönen Vorrede von rechtem Nutz und Brauch desselben Buchs jederman wes Standes er auch ist lustig und dienlich zu lesen*, bey Heinrich Laupp, Tübingen, 1817.
166. Lüdeke, Christoph Wilhelm: *Glaubwürdige Nachrichten aus dem Türkischen Reich*, Leipzig, 1770, 368.
167. Максимовић, Горан: „Доситејев смех“, у: *Ријеч*, Никшић, год. III, бр.1, 1997, 55-63.

168. Marinković, Borivoje: „Najstariji Dositejev portret“, u: *Život*, Sarajevo, V/1956, knj. IX, sv. 11, 756-759.
169. Маринковић, Боривоје (прир.): *Доситеј у говору и твору*, Полит, Београд, 1961, 125.
170. Маринковић, Боривоје, *Трагом Доситеја*, Службени гласник, Београд, 2008, 320.
171. Марићевић, Јелена: „Палимпсестни портрет Доситеја Обрадовића: Боривоје Маринковић-Милорад Павић“, у: *Доситејев врт. Годишњак Задужбине Доситеј Обрадовић*, Београд, 2014, 185-198.
172. Markov, Walter: „Dimitrije Obradović, ein serbischer Aufklärer an der Universität Halle“, у: Leo Stern (Hg.), *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Bd. I, Halle, 1952, 210-218.
173. Марковић, Михаило: „Рационализам и просветитељство Доситеја Обрадовића“, у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића, Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 45-51.
174. Marcel, Gabriel: *Homo Viator. Introduction to The Metaphysic of Hope*, St. Augustines Press, South Bend, 2010, 312.
175. Mende, Georg: „Die Universität Halle als Zentrum der deutschen Aufklärung“, у: Leo Stern (Hg.), *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Band II, Halle 1694-1811, Halle-Wittenberg, 1952, 1-11.
176. Mengel, Swetlana: Russische Drucke aus Halle – „ein vergessenes Kapitel der slavischen Philologie“, у: Angela Richter, Brigitte Klosterberg (Hg.), *D. I. Tschizewskij. Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, (Slavica Varia Halensia; 9), LIT Verlag, Münster, 2009, 21-30.
177. Meier, Georg Friedrich: *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben, beschrieben von Georg Friedrich Meier*, Hammerde, Halle, 1763, 54.
178. Middell, Katharina: „’... die größere Aufklärung gehöret also zu den Absichten Gottes’. Der Prediger Georg Joachim Zollikofer (1730-1788) und die Aufklärung in Leipzig“, у: H.-J. Sievers (Hg.), *In der Mitte der Stadt. Die Evangelisch-reformierte Kirche zu Leipzig von der Einwanderung der Hugenotten bis zur Friedlichen Revolution*, Leipzig, 2000, 44-59.
179. Middell, Matthias: „Kulturtransfer und Historische Komparatistik – Thesen zu ihrem Verhältnis“, у: *Comparative*, Hf. 1, 2000, 1-38.

180. Mieddell, Matthias: „Historische Komparatistik und Kulturtransferforschung. Vom bilateralen Beispiel zu Beiträgen für eine globale Geschichte“, у: *Eurostudia – Transatlantische Zeitschrift für Europaforschung*, Jg. 4, No 2 (Dez. 2008): Europäische Komparatistik und darüber hinaus, 1-11.
181. Михаиловић, Георгије: *Српска библиографија XVIII века*, Народна библиотека Србије, Београд, 1964, 383.
182. Младеновић, Александар: „Доситејев назив за српски језик“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 9-20.
183. Младеновић, Александар: „Напомене у вези са схватањима о књижевном језику код Срба у 18. и у првим деценијама 19. века“, у: *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, Нови Сад, XXIV, 1981, св.1, 89-92.
184. Младенов, Марин: „Доситеј и бугарски препород“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 461-469.
185. Мојашевић, Миљан: „Лесинг и Доситеј (поводом двестагодшњице Лесингове смрти)“, *Научни састанак слависта у Вукове дане 11*, Међународни славистички центар, Београд, 1982, 227-234.
186. Molin, Fabienne: „Johann August Eberhard und Frankreich“, у: Günter Jerouschek (Hg.), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Verlag Werner Dausie, Halle, 1994, 288-299.
187. Муждека, Методије епископ: „Тумачење Саборних посланица“, у: Муждека, Методије епископ, *Тумачење новозаветних одељака*, књига 2. Посланице, прир. Архим. Јова Радосављевић, Беседа, Нови Сад, 2013, 251-284.
188. Mühlpfordt, Günter: „Halle-Leipziger Aufklärung – Kern der mitteldeutschen Aufklärung. Führungskraft der Deutschen Aufklärung, Paradigma in Europa. (Zu ersten und zweiten Blüte der Universität Halle)“, у: Günter Jerouschek (Hg.), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Verlag Werner Dausie, Halle, 1994, 399, 46-55.
189. Надовеза, Бранко: „Доситеј Обрадовић и Рига од Фере – савременици и „истомишљеници““, у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, *Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 289-298.

190. Несторовић, Зорица: „Коментар и приповедање у раном српском роману“, у: *Коментар и приповедање* (зборник радова), ур. Д. Иванић, Центар за научни рад, Филолошки факултет, Београд 2000, 61-82.
191. Несторовић, Зорица: „Доситеј и метод критичког мишљења“, у: Душан Иванић (ур.) *Доситеј и (српска) школа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 125-134.
192. *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Bd. 27, St. 2, 1782, 248-280.
193. Neweklowsky, Gerhard: „Dositej Obradović zwischen serbischer Volkssprache und Russisch-Kirchenslavisch“, у: *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, св 47, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Беч, 2001, 123-136.
194. Николић, Ненад: *Меандри просвећености*, Службени гласник, Београд, 2010, 296.
195. Николић, Ненад: „Доситејев излазак из Вукове сенке: Књижевноисторијска концепција Јована Скерлића“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 263-274.
196. Николић, Ненад: „Утицај непосредних и одложених последица Првог светског рата на књижевноисторијски опис и оцену Доситеја Обрадовића у књижевној историји Павла Поповића“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 44/2, Међународни славистички центар, 2015, 457-463.
197. Nicolai, Friedrich: „Johann August Eberhard, als Mensch und als Bürger“, у: [у рубрици, „Erinnerung an Verstorbene.“] *Hallisches patriotisches Wochenblatt*, 18. 3. 1809.
198. Nicolai, Friedrich: *Gedächtnisschrift auf Johann August Eberhard*, Berlin und Stettin, 1810, 82.
199. Новаковић, Стојан: „Доситеј Обрадовић и српска култура“, у: *Споменица Доситеја Обрадовића*, Српска књижевна задруга, Београд, 1911, 5-37.
200. North, Michael: „Kultureller Austausch in der Frühen Neuzeit. Eine Einleitung“, у: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch: Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2009, 1-8.
201. *Opća enciklopedija JLZ „Miroslav Krleža“*, том 7 (Raš-Szy), „Matija Antun Reljković“, Zagreb, 1981, 58.

202. Осолник, Владимир: „Доситеј Обрадовић и Словенци“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 441-450.
203. Остојић, Тихомир: *Доситеј Обрадовић у Хопову. Студија из културне и књижевне историје*, Матица српска, Нови Сад, 1907, 432.
204. Ostojić, Tihomir „Dositheus Obradović's Klosterjahre“, у: *Archiv für slavische Philologie*, Berlin, Bd. XXX, 1909, 89-133; 365-391.
205. *Ostermesse Zeitschriften-Band 1783*, Oster, Verlag Weidmann, 1783, Seiten 497-631.
206. Outram, Dorinda: *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 165.
207. Oz Salzberger, Fania: „Translation“, у: *Encyclopaedia of enlightenment*, Oxford, 2003, 181.
208. Oz-Salzberger, Fania: „The Enlightenment in Translation: Regional and European Aspects“, у: *European Review of History: Revue Européenne d' Histoire*, 13; 3, 2006, 385-409.
209. Павић, Милорад: „‘Живот и прикљученија’ или роман у писмима“, у: Милорад Павић (ур.), *Од барока до класицизма*, Нолит, Београд, 1973, 364-395.
210. Павић, Милорад: „Доситеј код Мађара“, у: Милорад Павић, *Језичко памћење и песнички облик*, Нови Сад, 1976, 176-184.
211. Павић, Милорад: *Историја српске књижевности класицизма и предромантизма*, Нолит, Београд, 1979, 570.
212. Павић, Милорад: „Доситеј и херменеутика“, у: Милорад Павић, *Историја, стил и стил*, Матица српска, Нови Сад, 1985, 281, 101-104.
213. Пал, Шандор: „Доситеј и његова мађарска литерарна сабраћа“, у: Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 471-480.
214. Paulmann, Johannes: „Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts“, у: *Historische Zeitschrift*. Bd. 267, 1998, 649-685.

215. Paulsen, Friedrich: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart: mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, de Gryter, Berlin, 1965, 636.
216. Payr, Sándor: "Magyar Pietisták a XVIII. Században", у: *Magyar protestáns egyháztörténeti monográfiák I*, Budapest, 1898, 97-174.
217. Perović, Miloš: *Die Pädagogischen Ansichten des Dositheus Obradović, ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungs Pädagogik*, S. Horowitz, Belgrad, 1906, 72.
218. Pečar, Andreas: „Wie wird man als König zum Philosophen? Überlegungen zur Autorschaft Friedrich des Großen“, у: Hartmut Dorgerloh (Hg.), *Friederisiko. Friedrich der Grosse, die Essays*, Stiftung Preussische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg, Hirmer Verlag, München, 2012, 14-37.
219. Pečar, Andreas; Luh, Jürgen (Hg.): *Repräsentation und Selbstinszenierung Friedrichs des Großen*. Öffentliche Tagung des Interdisziplinären Zentrums zur Erforschung der Europäischen Aufklärung an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg im Potsdam Museum – Forum für Kunst und Geschichte vom 28. - 29. September 2012. http://www.perspectivia.net/publikationen/friedrich300colloquien/friedrich_repraesentation. 15.01.2016.
220. Пенев, Бојан: „Доситеј Обрадовић код Бугара“ у: Младен Лесковац (ур.) *Доситеј Обрадовић*, Српска књижевна задруга, Београд, 1962, 359, 63-73.
221. Piechocki, Werner (Hg.): *Halle, alte Musenstadt...Streifzüge durch die Geschichte einer Universität*, Mitteldeutscher Verlag im Zusammenwirken mit dem Kulturministerium des Landes Sachsen-Anhalt, 1994, 282.
222. Поленаковић, Харалампије: „Доситеј Обрадовик кај Македонците“, у: Младен Лесковац (ур.), *Доситеј Обрадовић*, Српска књижевна задруга, Београд, 1962, 359, 55-62.
223. Поповић, Јустин архимандрит: „Житије и страдање светог апостола Јакова, брата господњег по телу“, у: Јустин Поповић, *Житија светих*, [за месец октобар, 23. Октобар], манастир Св. Телије, Ваљево, 1977, 695.
224. Поповић, Павле: *Нова књижевност I – од Доситеја до Вука и Стерије*, Сабрана дела, књ. 5, прир. Предра Палавистра, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 459, 37-197.
225. Поповић, Љубодраг: „Доситеј каквог не познајемо“, у: Душан Иванић (ур.) *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 649-656.

226. Poser, Hans: „Von der Theodizee zur Technodizee. Ein altes Problem in neuer Gestalt“, у: *Information Philosophie. Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert*, Hf. 3. 2011, <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=5357&n=2&y=4&c=95&o=5> 15.01.2016.
227. Pott, Martin: *Aufklärung und Aberglaube*. Studien zur deutschen Literatur, Bd. 119, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1992, 454.
228. Raabe, Paul: *Pietas Hallensis Universalis – Weltweite Beziehungen der Franckeschen Stiftungen im 18. Jahrhundert. Katalog der Ausstellung*, Paul Raabe unter Mitarbeit von Heike Liebau und Thomas Müller, Verlag der Franckeschen Stiftungen, Halle (Saale), 1995, 99.
229. Радојчић, Никола: *Српски историчар Јован Рајић*, Научна књига, Београд, 1952, 208.
230. Радченко, Константин Θ.: *Доситѐй Обрадовичъ и его литературная дѣятельность*, Типографія Императорскаго Университета Св. Владимира, Кіевъ, 1897, 253.
231. Ранковић, Милан: „Естетичка схватања Доситеја Обрадовића“, у: Петар Пијановић (ур.), *Живот и дело Доситеја Обрадовића, Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности*, , Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 175-190.
232. Reill, Peter Hanns; Wilson, Ellen Judy: *Encyclopedia of Enlightenment*, Book Builders Incorporated, 1996, 485.
233. Reljković, Matija Antun: *Satir iliti diviji čovik*, 2. izdanje, Osjek, 1779.
234. R[ešetar], M[ilan]: „А. Гавриловић, Доситије Обрадовић (приказ)“, у: *Archiv für slavische Philologie*, Berlin, 1901, Bd. XXIII, 275-277.
235. Ристовић, Ненад: „Корени Доситејевог просветитељства: традиција хришћанског класичног хуманизма и школовање у Грчкој, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, , Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 345-358.
236. Richter, Angela: „Ein „Hallenser auf Zeit.“ Zum Wirken Dmitrij I. Tschizewskijs in Halle“, у: Angela Richter, Brigitte Klosterberg (Hg.), *D. I. Tschizewskij. Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, (Slavica Varia Halensia; 9), LIT Verlag, Münster, 2009, 9-20.
237. Роксандић, Драго: „Доситеј у Хрватском народном препороду (1835-1848)“, у: Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2, Међународни славистички центар Београд, 1990, 419-422.

238. Ruvarac, Dimitrije: „Dva srpska kaluđera u Rusiji 1757”, u: *Srpski sion*, No 11, 1905, 295-299.
239. Ruvarac, Dimitrije: „Korespodencija Jovana Saskog, rektora protestantske škole u Đuru s Mojsijem Petrovićem, mitropolitom beogradskim”, u: *Godišnjica Nikole Čupića*, No. XXXV, 1923, 102-109.
240. Rüdiger, Petra; Gross, Konrad (Eds.): *Translation of Cultures*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2009, 322.
241. Сава Шумадијски, епископ: *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Каленић-Издавачка установа Епархије шумадијске, 1996, 538.
242. Самарџија, Снежана: „Доситејеве и народне басне“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 19/2, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 269-282.
243. Самарџија, Снежана: „Доситејеве варијанте у Ижици и Баснама према народним приповеткама и пословицама“, у: *Ковчежић*, 1995-1997, књ. 32-34, 77-89.
244. Самарџија, Снежана: „Једноставни облици у Доситејевим Баснама“, у: *Књижевност и језик*, 43/1995, бр. 3-4, 57-71.
245. Самарџић, Радован; Веселиновић, Рајко: *Историја српског народа, књ. 4 Срби у XVIII веку*, Српска књижевна задруга, Београд, 1986, 603.
246. Сандо, Драгомир: „Просветно предање цркве и Доситеј Обрадовић“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској традицији и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 751-762.
247. Сибиновић, Миодраг: *Оригинал и превод. Увод у историју и теорију превођења*, Привредна штампа, Београд, 1979, 191.
248. Smyrnelis, Marie-Carmen: "School "Evangeliki Scholi", Smyrna", у: *Encyclopaedia of the Hellenic World, Asia Minor*. <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=8146.15.1.2015>.
249. Sorkin, David: *The Religious Enlightenment. Protestant, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2008, 360.

250. Sparr, Walter: „Neologie“, у: *EKL – Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Bd. 3, Göttingen, 1992, 662-663.
251. Sparr, Walter: „Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Bude zu Siegmund Jakob Baumgarten“, у: Norbert Hinske (Hg.), *Zentren der Aufklärung, Teil 1 – Halle: Aufklärung und Pietismus*, 1989, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 71-90.
252. Стајић, Васа: *Српска православна велика гимназија у Новом Саду*, Матица српска, Нови Сад, 1949, 448.
253. Starobinski, Jean: “Reflections on some symbols of the revolution”, translated by John D. Lyons, у: *Yale French Studies: Literature and Society, Eighteenth century*, No. 40, 47-61.
254. Steininger, Wolfgang: „Парадигматско значење и синтагматска употреба појма разум у делу Доситеја Обрадовића и Готхолда Ефрема Лесинга“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 38/2*, Међународни славистички центар Београд, 2009, 549-554.
255. Стефановић, Мирјана Д.: „Један непознат предговор Доситеја Обрадовића“, у: Зоја Карановић, Радмила Гикић-Петровић (ур.), *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности*, књ.1, Филозофски факултет, Нови Сад, 2007, 103-117.
256. Стефановић, Мирјана Д.: „Аутор и јунак: Восса della verità аутобиографије“, у: Мирјана Д. Стефановић, *Библиотека српске књижевности*, Чигоја Штамп, Београд, 2007, 163-184.
257. Стефановић, Мирјана Д.: „Још ‘једна књига из књижнице Доситеја Обрадовића‘“, у: Мирјана Д. Стефановић, *Библиотека српске књижевности*, Чигоја Штамп, Београд, 2007, 185-200.
258. Стефановић, Мирјана Д.: „Доситејев(ск)а басна (скица за поетику жанра)“, у: Зоја Карановић, Ивана Живанчевић-Секеруш (ур.), *Синхронијско и дијахронијско проучавање врста у српској књижевности*, књ. 2, Филозофски факултет, Нови Сад, 2009, 161-173.
259. Стефановић, Мирјана Д.: *Лексикон српског просветитељства*, Службени гласник, Београд, 2009, 326.
260. Стефановић, Мирјана Д.: *Аутобиографија*, Службени гласник, Београд, 2010, 169.
261. Стојановић, Миодраг: *Доситеј и антика*, Српска књижевна задруга, Београд, 1971, 251.

262. Стојановић, Миодраг: „Евангелистичка школа у Смирни у време Доситејево“, у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј и (српска) школа*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2011, 119-124.
263. Стојановић, Миодраг Мића: *Доситејевим стазама просвеитенија*, Интерпрес, Београд, 2014, 164.
264. Стојановић, Миодраг: „Доситеј и црквени оци – велики учитељи хришћанске цркве“, у: *Доситеј у српској традицији и култури*, Душан Иванић (ур.), Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 671-682.
265. Стојковић, Андрија Б.: „Западноевропска културно-философска оријентација (од 1770)“, у: Андрија Б. Стојковић, *Почеци филозофије у Срба од Саве до Доситеја на основама народне мудрости*, Часопис „Дијалектик“ посебна издања, Београд, 1970, 117-132.
266. Стојковић, Андрија Б.: *Философски погледи Доситеја Обрадовића*, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 1980, 329.
267. Stockhorst, Stefanie (Ed.), *Cultural transfer through translation*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010, 344.
268. Stockhorst, Stefanie: „Introduction. Cultural transfer through translation: a current perspective in Enlightenment studies“, у: Stefanie Stockhorst (Ed.), *Cultural transfer through translation*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010, 7-26.
269. Stöckmann, Ernst: „Psychologische versus transzendente Ästhetik. Eberhards Kant-Polemik in der Ästhetik“, у: Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann, (Hg.), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, De Gruyter, Berlin, Boston, 2012, 251-275.
270. Sträter, Udo: „‘Pietistische Waisenhäuser’ und staatliche Ordnungspolitik“, у: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Geschichte des Pietismus, Bd. 4, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2004, 629-634.
271. Sumner, Benedict Humphrey: *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Blackwell, Oxford, 1949, 80.
272. Shantz, Douglas H.: *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2013, 520.

273. Schaar, Sebastian: „Über die Kunst, etwas zu ermöglichen“, y: Christian Schmelzer, Sebastian Schar (Hg.), *Gedanke ohne Empfindung ist selten Wirksam. Georg Joachim Zollikofer, Prediger der Spätaufklärung*, Meine Verlag, Leipzig/Magdeburg, 2009, 11-26.
274. Schama, Simon: *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, New York, 1989, 976.
275. Schlüter, Gisela: *Die französische Toleranzdebatte im Zeitalter der Aufklärung: Materiale und Formale Aspekte*, Niemeyer, Tübingen, 1992, 129-131; 228-229.
276. Schmale, Wolfgang: „Kulturaustausch und Kulturelle Transfers in der Frühen Neuzeit“, y: Michael North (Hg.), *Kultureller Austausch – Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2009, 11-14.
277. Schmale, Wolfgang: „Theory and Practices of Cultural Exchange within Europe“, y: Veronika Hyden-Hanscho, Renate Pieper, Werner Stangl (Eds.), *Cultural Exchange and Consumption Patterns in the Age of Enlightenment. Europe and the Atlantic World, The Eighteenth Century and the Habsburg Monarchy International Series Vol.6*, Dr. Dieter Winkler Verlag, Bochum, 2013, 19-24.
278. Schmale, Wolfgang: *Cultural Transfer, EGO European History Online*. <http://ieg-ego.eu/en/threads/theories-and-methods/cultural-transfer>. 15.11.2015.
279. Schmelzer, Christian: „Georg Joachim Zollikofer- Prediger der Spätaufklärung“, y: Christian Schmelzer, Sebastian Schar (Hg.), *Gedanke ohne Empfindung ist selten Wirksam. Georg Joachim Zollikofer, Prediger der Spätaufklärung*, Meine Verlag, Leipzig/ Magdeburg, 2009, 3-10.
280. Schmidt, Martin: „Aufklärung II“, y: *TRE: Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 4. S. 594-608.
281. Schrader, Wilhelm: *Geschichte der Friedrich-Universität zu Halle*, Erster Teil, Ferd. Dummlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1894, 640.
282. Schultz, Stephanus: *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa*, Hemmerde, Halle, 1771, 372.
283. Schultz, Stephanus: *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa, Zweiter Theil*, Hemmerde, Halle, 1772, 326.
284. Schulz, Johann Gottlob: *Beschreibung der Stadt Leipzig*, Leipzig, 1784, 528.

285. Tucker, Georg Hugo: *HOMO VIATOR, Itineraries of Exile, Displacement and Writing in Renaissance Europe*, Librairie Droz S. A., Geneve, 2003, 396.
286. Ђоровић, Владимир: „Велика Сеоба Срба у Аустрију“; „Срби у Угарској“, у: Владими Ђоровић, *Историја српског народа*, књ. 2, Глас српски-*Ars Libri*; Бања Лука-Београд, 1997, 505.
287. Utermöhlen, Gerda: „Die Rußlandthematik im Briefwechsel zwischen August Hermann Francke und Gottfried Wilhelm Leibniz“, у: Johannes Wallmann und Udo Sträter (Hg.), *Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus*. (Hallesche Forschungen), Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998, 109-128.
288. Feyl, Othmar: „Zur historischen Rolle der Universitäten Wittenberg und Halle in der Geschichte der deutsch-slawischen Nachbarschafts- und Freundschaftsbeziehungen“, in: Leo Stern (Hg.), *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Band I, Wittenberg, 1952, 393-406.
289. Filipović, Vladimir: „Lukrecijev materijalistički životni nazor“, u: Tit Lukrecije Kar, *O prirodi*, prevod sa latinskog Marko Tepeš, Matica hrvatska, Zagreb, 1952, 7-64.
290. Fischer, Wladimir: *Dositej Obradović als Bürgerlicher Kulturheld*, Peter Lang, Frankfurt/M, 2007, 322.
291. Флак, Квинт Хорације: „Различите људске тежње“, у: Квинт Хорције Флак, *Целокупна дела I*, прев. Младен С. Атанасијевић, Народна библиотека „Вук Караџић“, Крагујевац, 2005, 258.
292. Florio, John: “To The Courteous Reader”, у: [Michel de Montaigne], *The Essays or Moral, Politic and Military Discourses of Lord Michel de Montaigne, Knight of the Noble Order of St. Michael, and One of the Gentlemen in Ordinary of the French King, Henry the Third His Chamber*, London, 1603, §80-§85.
293. Flöter, Jonas: *Leipziger Universitätsgeschichte(n). 600 Jahre Alma Mater Lipsiensis*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2009, 235.
294. Förster, Johann Christian: *Kurze Anweisung für ankommende Studierende auf die Universität Halle*, bey Johann Christian Hendel, Halle, 1781, 144.
295. Förster, Johann Christian: *Übersicht der Geschichte der Universität zu Halle in ihrem ersten Jahrhundert*, Hallescher Verlag, Halle, 1998, 464.

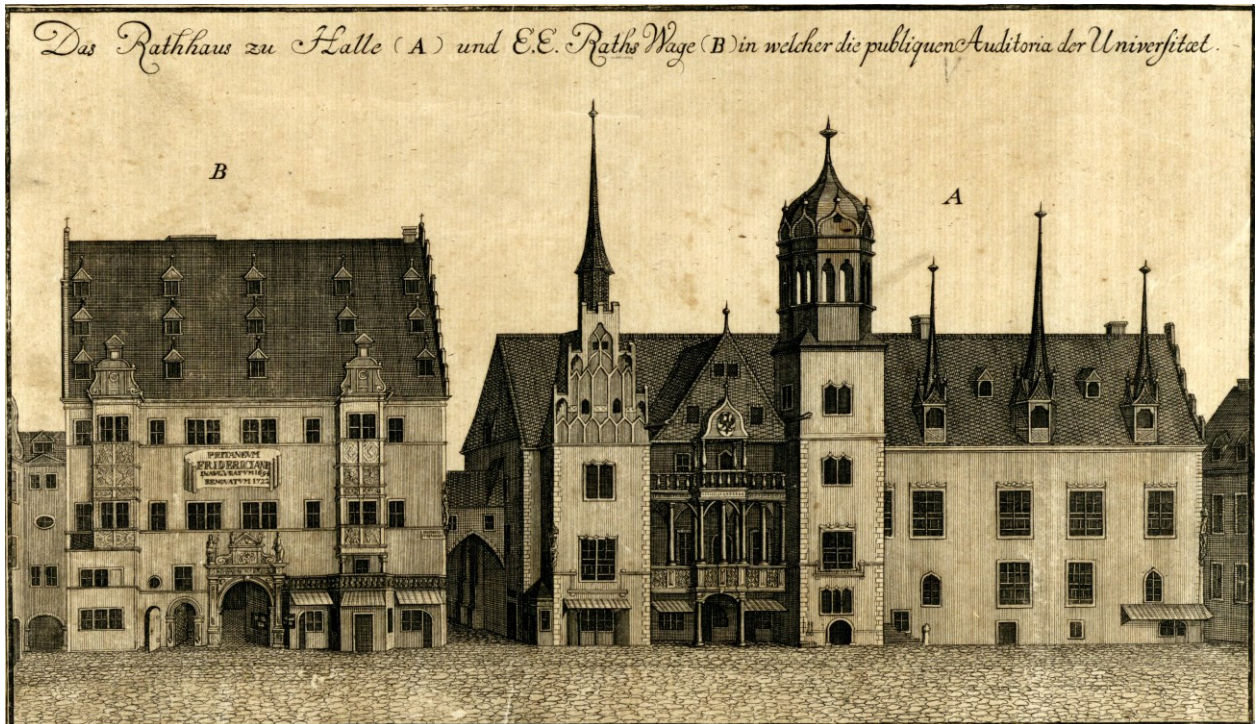
296. Francke, August Hermann: *Der grosse Aufsatz, 1704. August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts: der Grosse Aufsatz*, Wilhelm Fries (Hg.), Festschrift zum zweihundertjährigen Jubiläum der Universität Halle, Halle/Saale, 1894.
297. [Friedrich der Grosse]: *Werke des Philosophen von Sans-Soucie* aus dem französischen, Potsdam, 1760, 392.
298. [Friedrich der Grosse]: *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci*, Potsdam, 1760, 308.
299. Frischeisen-Köhler, Max; Moog, Willy: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1957, 473.
300. Fuko, Mišel: „Šta je prosvetiteljstvo“, preveo Ivan Milenković, u: *Radio Beograd, Treći program*, br. 102, proleće, 1995, 232-244.
301. Fulda, Daniel: „Friedrich als Lehrer der deutschen Nation? Sein Traktat *De la littérature allemande*“, y: *Repräsentation und Selbstinszenierung Friedrichs des Großen*. Öffentliche Tagung des Interdisziplinären Zentrums zur Erforschung der Europäischen Aufklärung an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg im Potsdam Museum – Forum für Kunst und Geschichte vom 28.-29. September 2012. http://www.perspectivia.net/publikationen/friedrich300colloquien/friedrich_repraesentation/fulda_lehrer. 15.1.2016.
302. Harrington, Wilfrid John.: „Jakovljeva poslanica“, u: Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet*, prevod Mato Zovkić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb. 1993, 370-378.
303. Haßler, Gerda: *Johann August Eberhard: ein streitbarer Geist an den Grenzen der Aufklärung, mit einer Auswahl von Texten Eberhards*, Hallescher Verlag, Halle, 2000, 135.
304. Häcker, Phöbe Annabel: „Neologie als neue Rede. Der populartheologische Diskurs“, y: Phöbe Annabel Häcker, *Geistliche Gestalten-Gestaltete Geistliche. Zur literarischen Funktionalisierung einer religiösen Sprechposition im Kontext der Neologie*, Verlag Königshausen & Neuman GmbH Würzburg, 2009, 25-44.
305. Хегедиш-Ковачевић, Каталин: „Доситеј Обрадовић у матрикулама Халског Универзитета“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане, 19/2*, Међународни славистички центар, Београд, 1990, 367-373.

306. Хегедиш-Ковачевић, Каталин: „Студенти са Балкана на универзитетима немачког говорног подручја у 18. веку“, у: *Збраник Матице српске за славистику*, бр. 48-49, 145-165.
307. Helbig, Herbert: *Universität Leipzig*, Weidlich, Frankfurt a. M., 1961, 126.
308. Hitchens, Keith: *The Romanians 1774-1866*, Clarendon Press Oxford, New York, 1996, 352.
309. Hodel, Robert: „Filozofija Dositeja Obradovića na razmeđu racionalizma i sentimentalizma“, у: Robert Hodel, *Diskurs (srpske) moderne*, Filološki fakultet Univerzitet u Beogradu, Institut za književnost i umetnost, Čigoja štampa, Beograd, 2009, 7-13.
310. Ходел, Роберт: „Доситејева басна *Курјак и јагње* (у контексту његовог доба), у: Душан Иванић (ур.), *Доситеј у српској историји и култури*, Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Београд, 2013, 107-130.
311. Холмс, Ричард: *Доба чуда*, превод Невена Мрђеновић, Завод за уџбенике, Доситеј, Београд, 2011, 572.
312. „Homo Viator Le Voyage de la vie (XV^e – XX^e siècles)“, [тема у:] *Revue des Sciences Humaines*, Janvier-Mars, 1997, No 245.
313. Horkhajmer, Maks; Adorno, Teodor: *Dijalektika prosvetiteljstva: filozofski fragmenti*, превод са немачког Надежда Čačinović-Puhovski, Svjetlost – „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1974, 304.
314. Casula, Mario: *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia, Milano, 1973.
315. Ciurea, Alexandru: „Figuri de ierahii moldovani: Leon Gheuca“, у: *Dictionarul Teologicol Romani*, Chişinău, 1942, 48.
316. Цицерон, *Расправе у Тускулу*, превео Љубомир Црепајац, Српска књижевна задруга, Београд, 1974, 251.
317. *Collected Letters of Samuel Johnson*, Bruce Redford (Ed.), vol. 4, Letter from the 6th October 1784.
318. Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain: *Rječnik simbola*, превод Ана Булјан, Романов, Ванја Лука, 2003, 871.

319. Csepregi, Zoltán: *Magyar Pietizmus 1700-1756. Tanulmány és forrásgyűjtemény a donátúli pietizmus történetéhez*, Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000, 319.
320. Csepregi, Zoltán: *Pietas Danubiana/Pietismus im Donautal 1693-1755, 437 Schreiben zum Pietismus in Wien, Preßburg und Oberungarn*, Ausgewählt und mitgeteilt von, Magyar Evangélikus Digitális Társ (MEDiT), Budapest, 2013, 626.
321. Чајкановић, Веселин: „О реду и изворима Доситејевих Басана“, у: *Српски књижевни гласник*, 1911, 485-490.
322. Чедвик, Хенри: „Рана хришћанска заједница“, у: *Оксфордска историја хришћанства*, прир. Џон Макманрес, превод са енглеског Ђорђе Трајковић, Београд, СЛЮ, 2004, 31-86.
323. Šafarik, Pavel J.: „Cyrillische Druckwerke von Protestanten“, у: Pavel J. Šafarik, *Geschichte des serbischen Schrifttums*, Prag, 1885, 297-299.
324. Шаулић, Јелена: „Белешке и објашњења“, у: Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела II (1811-1961)*, прир. Јелена Шаулић, Просвета, Београд, 1961, 529-658.
325. Šercer, Ivan: „О Dositeju Obradoviću“, у: *Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 134, 1898, 161-189.
326. Schmaus, Alois: „Lessings Fabeln bei Dositej Obradović“, у: *Zeitschrift für Slavische Philologie*, Bd. VIII, 1931, 1-47.
327. Шмаус, Алојз: „Дело Доситеја Обрадовића“, у: *Мусао*, Београд, 1933, XLI, св. 315-318, 287-297; св. 319-320, 445-460.
328. Шмаус, Алојз: „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Бреиткопф“, у: *Прилози за књижевност, језик историју и фолклор*, Београд, св.1-2, 1934; 27-41.
329. Шмаус, Алојз: „Политички моменат у Доситејевим ‘Баснама’“, у: Младен Лесковац (ур.), *Доситеј Обрадовић*, Српска књижевна задруга, Београд, 1962, 253-260.
330. *Штампарија у Римнику и обнова штампана српских књига 1726*, Матица српска, Нови Сад, 1976, 116.
331. Шумарски, Сава: „Грађа за повјестницу сербску“, у: *Летопис матице српске*, књ. 66, 3-7.

ПРИЛОЗИ
ANHANG

1.



Универзитет у Халеу, 18. век. Извор: Градски архив, Хале.
Die Universität in Halle, 18. Jahrhundert. Quelle: Stadtarchiv, Halle (Saale).

2.



Универзитет и Трг у Халеу, 18. век.

Извор: Градски архив, Хале.

Die Universität in Halle und Hallescher Marktplatz, 18. Jahrhundert.

Quelle: Stadtarchiv, Halle (Saale).

3.

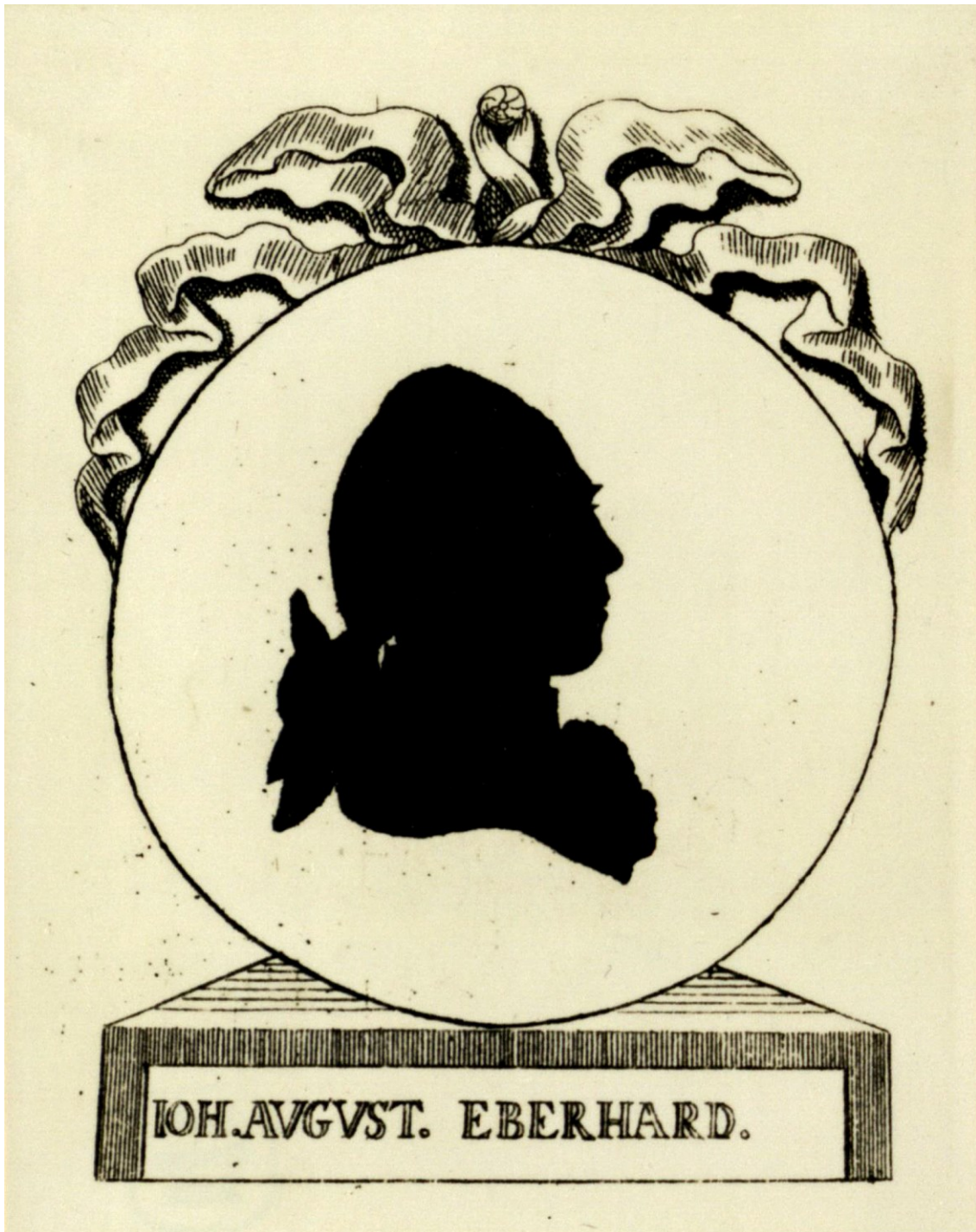


Градски трг у Халеу, 18. век. Извор: Градски архив, Хале.
Hallescher Marktplatz, 18 Jahrhundert. Quelle: Stadtarchiv, Halle (Saale).

4.



Кућа Кристијана Волфа у Халеу. Слике Драгана Грбић.
Wohnhaus von Christian Wolff in Halle. Foto: Dragana Grbić.



Портрет Јохана Августа Еберхарда, силуета, друга половина 18. века.

Извор: Градски архив, Хале.

Porträt von Johann August Eberhard, Schattenriss, zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Quelle: Stadtarchiv, Halle (Saale).



Еберхардов упис у студентски споменар, Хале 1782.

Цитат из Хораџијеве Посланице I, 11. Извор: Градски архив, Хале.

Eintrag Johann August Eberhards in ein studentisches Stammbuch, Halle 1782.

Ein Zitat, Horazens Briefe I, 11. Quelle: Stadtarchiv, Halle (Saale).

7.



Кућа Јохана Августа Еберхарда у Халеу. Извор: Градски архив, Хале.
Wohnhaus von Johann August Eberhard in Halle. Quelle: Stadtarchiv, Halle (Saale).

8.



Ентеријер куће Јохана Августа Еберхарда у Халеу.
Извор: Градски архив, Хале.
Interieur des Wohnhauses von Johann August Eberhard in Halle.
Quelle: Stadtarchiv, Halle (Saale).

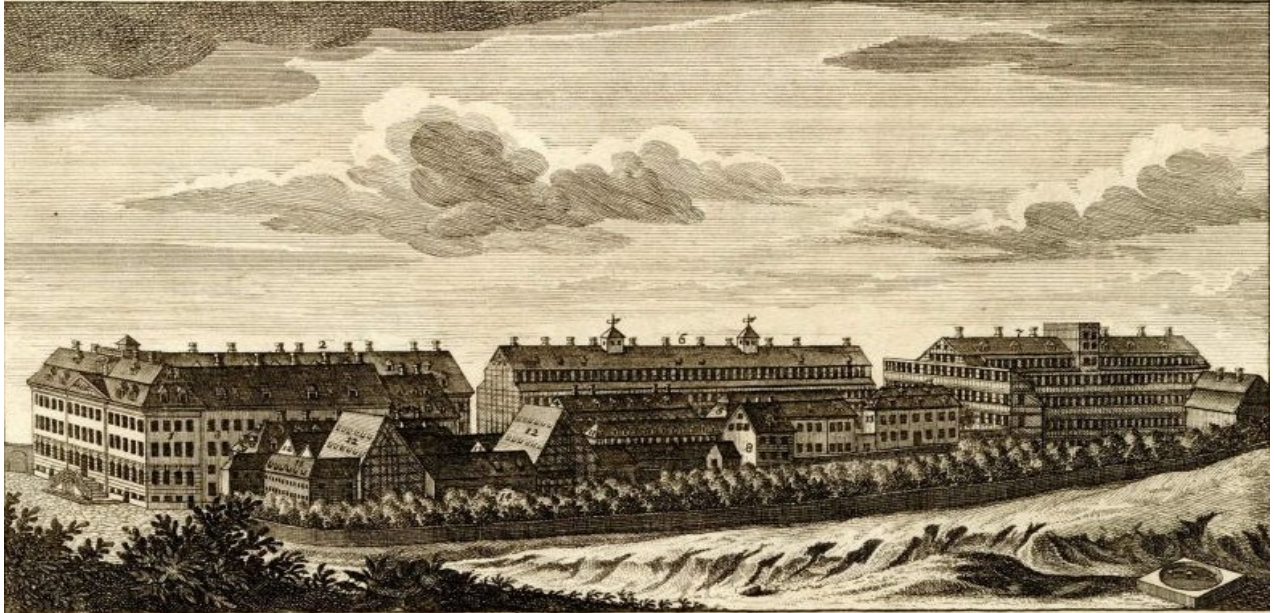


Брудер штрассе – Еберхардова кућа.
 Извор: Градски архив, Хале.
 Brüder Straße, das Wohnhaus von Johann August Eberhard.
 Quelle: Stadtarchiv, Halle (Saale).



Портрет Августа Хермана Франкеа, бакрорез, 1730.
Извор: Архив и библиотека Августа Хермана Франкеа.
August Hermann Francke, Porträt, Kupferstich, 1730.
Quelle: Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.

Seiten Prospect des Waisen - Hauses und Pädagogii - Regii.



1. Das vordere und erste Gebäude des Waisen - Hauses so A. n. 1698. erbauet, in welchen die Apothecke, Buchladen, Druckerey des Buchladens, die Classen der Lateinischen Schule und Naturalien - Saal befindlich. 2. Das Seiten Gebäude zur Lincken Hand in welchem der Waisen - Knaben Wohn - Stuben, die Classen der Deutschen Schule, der Waisen - Magdlein Wohn - Stuben, die Classen und Sings - Saal der Magdlein befindlich. 3. Das Seiten Gebäude zur Rechten Hand, in welchem der große Sings - Saal, und Speise - Saal befindlich. 4. Das Canzleinische Bibel - Haus, in welchem die Bibel - Druckerey, die Bibliothec. 6. Das Lange - Seiten Gebäude in welchem Studiosi und Schüler wohnen. 7. Das Pädagogium - Regium. 8. Die Francken - Pflanz. 9. Das Brau und Back - Haus. 11. Bücher - Magazine. 12. Scheunon und Ställe in der Meierey. 13. Speise - Haus. 14. Gärten.

Gründler delin: et sculp: Halle 1749.

Задужбина Августа Хермана Франкеа у Халеу. Општи поглед са јужне стране са пешацима у првом плану и легендом, бакорез, 1749.

Извор: Архив и библиотека Августа Хермана Франкеа.

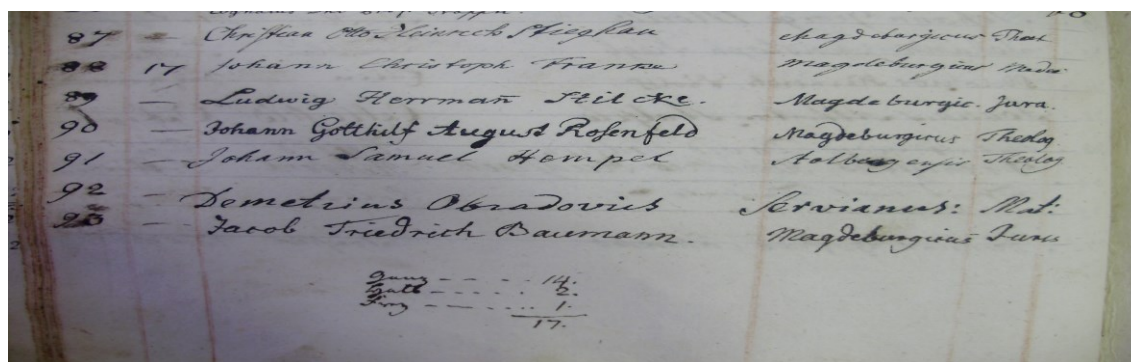
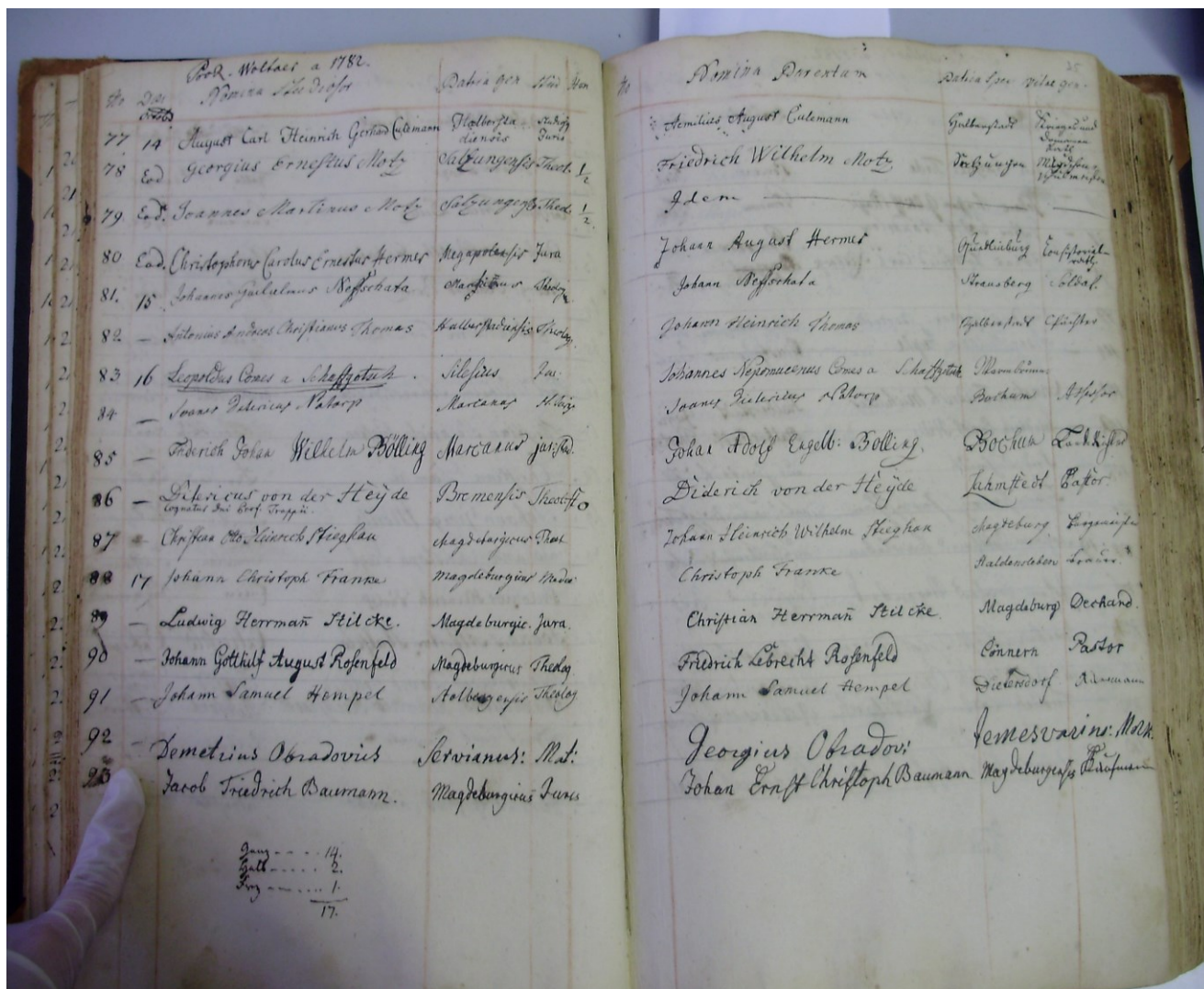
Die Franckeschen Stiftungen in Halle.

Gesamtansicht von Süden mit Spaziergängern im Vordergrund und Legende, Kupferstich, 1749.

Quelle: Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.



Штампарија и књижара, Задужбина Августа Хермана Франкеа у Халеу.
Слика Драгана Грбић.
Die Druckerei und die Buchhandlung, Die Franckeschen Stiftungen in Halle.
Foto: Dragana Grbić.



Својеручни упис Димитрија Обрадовића у Матрикуле Универзитета у Халеу, 17. октобра 1782. Слика Драгана Грбић. Извор: Универзитетски архив, Хале.
 Eigenhändiger Eintrag von Dimitrije Obradović im Matrikelbuch der Universität Halle am 17. Oktober 1782. Foto: Dragana Grbić. Quelle: Universitätsarchiv, Halle (Saale).

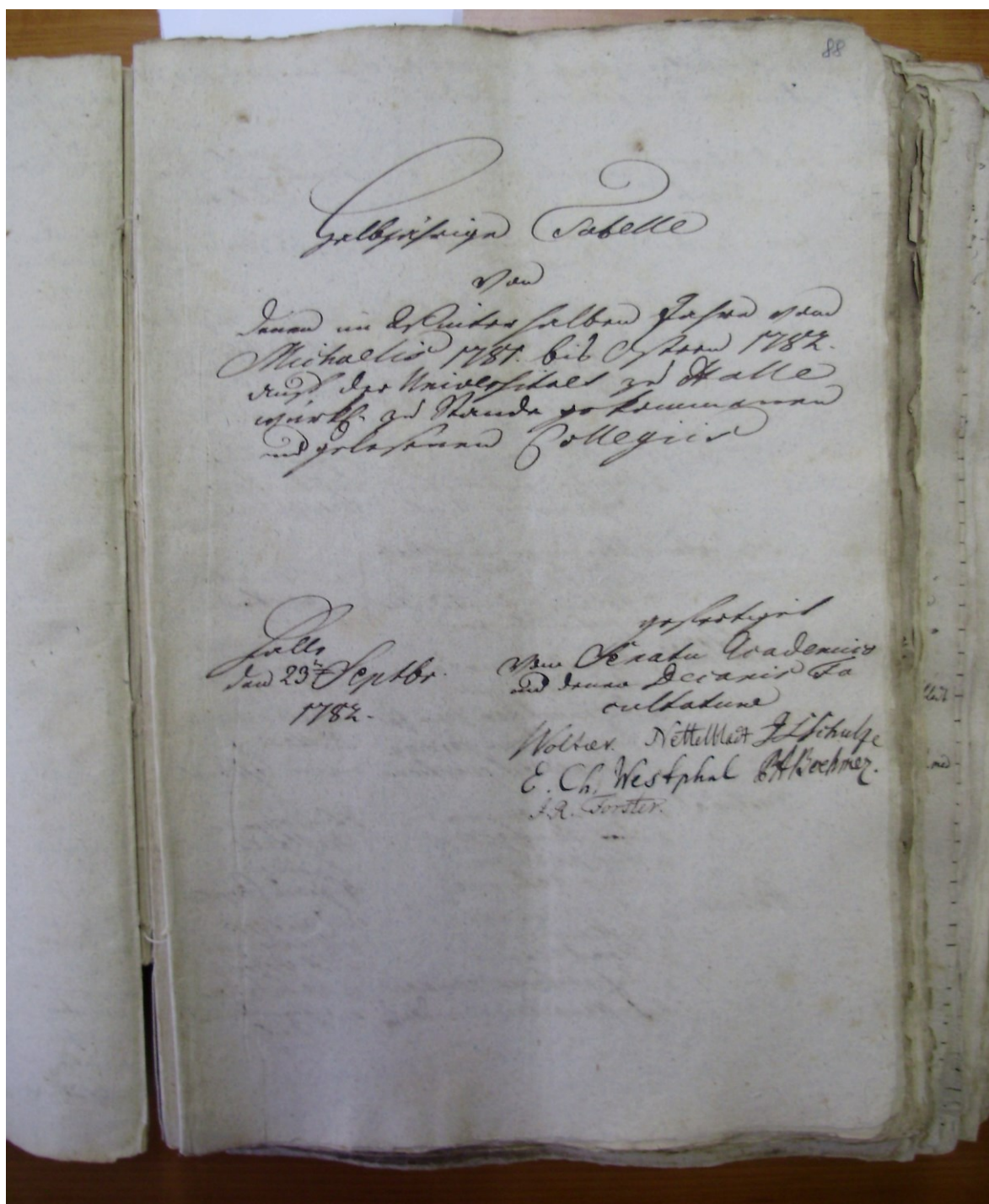
act. Ang Dies Ad.	Cognomen	Pranomen	Patria	Profect. Ang Dies Ad.
1755. 29 Apr Th	Obeck	Johann Andreas	Halberstadt	Straller 1745. 7 Jun. Th
	Oberlander	Joannes, Petrus	Gera Variscus	Lange 1750. 24 Apr Th.
	Oberdörfer	Johann George Heinrich	Magdeburgensis	Michaelis 1752. 13 Oct. Th.
	Oberhaus	Joh. Ernestus David	Schris Pomer	Junker 1755. 25 Mar. Th.
	Obreich	Joannes Gottlieb	Bernburgensis	Boehmer 1757. 17 May. Jun.
	Oberkamp	Friderich Georg	Halberstadt	Büchner. 1758. 20 Oct. Jun.
	Obernadoff	Carl Friderich	Frankfurt ad Oder.	Heister. 1763. 7. May. Jun.
	Obrich	Carl Theophil.	Brandenburg.	Boehmer 1768. 31 Aug. Th.
	Oberhaus	Johann Christian	Pomeranus	Schulze. 1777. 15 Oct. Th.
	Oberkamp	Ludw. Carl Bernh.	Halberstadt	Fischer 1779. 31 May. Jun.
	Obradovius	Demetrius	Scorvianus	Wijfer 1782. 17 Oct. Math.
	Ober	Andr. Wilh. Henr	Pomer	Berhard 1787. 3. 2p. Th.
	Ober	Joh. Heinr Ludwig	Pomer	Sorlot 1789. 8 Oct. Th.
	Ober	Fridr. Wilhelm	Altes	Sorlot 1791. 16 May. Th.
	Ober	Christian Fridr.	Hohenstein	Walter. 1792. 28 Jun. Th.
	Ober	Joachim Aug. Wilhelm	Münster	Sprengel. 1800. 5. Mai. Jun.
	Ober	Erasmus Joande August	Pottumou	Jacob. 1803. 17 Oct. Th.
	Ober	Joseph Wilhelm August	Wittenberg	Wagner 1805. 12 Oct. Jun.
	Ober	Ludwig August Wilhelm	Wittenberg	Gruher 1820. 17 Oct. Jun.
	Ober	Friderich	Berg	Maag 1823. May. Th.

Име Димитрија Обрадовић у Алфаветском каталогу Универзитета у Халеу.

Слика Драгана Грбић. Извор: Универзитетски архив, Хале.

Name von Dimitrije Obradović im alphabetischen Katalog der Universität Halle.

Foto: Dragana Grbić. Quelle: Universitätsarchiv, Halle (Saale)



Дневник зимског семестра 1782/83, Филозофског факултета Универзитета у Халеу. Слика Д. Грбић. Извор: Универзитетски архив, Хале.
 Lehrplan für das Wintersemester 1782/83, Philosophische Fakultät der Universität Halle, Foto: Dragana Grbić. Quelle: Universitätsarchiv, Halle (Saale).

Die Faculta le	Wochen Examen	Red yala	über wstl Com pendend ad Edition	publice privatim privatim	ausgelesen ausgelesen ausgelesen	1782 1783 1784	ausgelesen ausgelesen ausgelesen
Kraepel	1	die Mechanik	über die Reduktion der Mechanik	privatim	29	1. 28. April	
	2	die reine Mathematik	über die Reduktion der reinen Mathematik	privatim	63	1. 22. April	1. 28. April
	3	die Naturlehre	über die Reduktion der Naturlehre	privatim	79	1. 22. April	1. 28. April
	4	die Analysis	über die Reduktion der Analysis	privatim	9		1. 28. April
Berkeholz	1	Logik	über die Reduktion der Logik	privatim	84	1. 22. April	1. 28. April
	2	Metaphysik	über die Reduktion der Metaphysik	privatim	127	1. 22. April	1. 28. April
	3	Philosophie	über die Reduktion der Philosophie	privatim	55	1. 22. April	1. 28. April
	4	Metaphysik	über die Reduktion der Metaphysik	privatim		1. 22. April	1. 28. April
Sprengel	1	Logik	über die Reduktion der Logik	privatim	14	1. 22. April	1. 28. April
	2	Metaphysik	über die Reduktion der Metaphysik	privatim	25	1. 22. April	1. 28. April
Kraepel	1	Logik	über die Reduktion der Logik	privatim	26	1. 22. April	1. 28. April
	2	Metaphysik	über die Reduktion der Metaphysik	privatim	40	1. 22. April	1. 28. April
	3	Philosophie	über die Reduktion der Philosophie	privatim	45	1. 22. April	1. 28. April
Kraepel	1	Logik	über die Reduktion der Logik	privatim	—	1. 22. April	1. 28. April
	2	Metaphysik	über die Reduktion der Metaphysik	privatim	2	1. 22. April	1. 28. April
Kraepel	1	Logik	über die Reduktion der Logik	privatim	250	1. 22. April	1. 28. April
	2	Metaphysik	über die Reduktion der Metaphysik	privatim	170	1. 22. April	1. 28. April
	3	Philosophie	über die Reduktion der Philosophie	privatim	324	1. 22. April	1. 28. April

Дневник зимског семестра 1782/83, Филозофског факултета Универзитета у Халеу. Полугодишња табела.

Слика Д. Грбић. Извор: Универзитетски архив, Хале.

Lehrplan für das Wintersemester 1782/83, Philosophische Fakultät der Universität Halle. Halbjährige Tabelle.

Foto: Dragana Grbić. Quelle: Universitätsarchiv, Halle (Saale).

Wöchentliche Hallische Anzeigen.

Num. XLI.

Verzeichniß der Winter-Vorlesungen auf hiesiger Universität,

welche den 2 sten October ihren Anfang nehmen werden.

1) Des Pro-Rectoris und Directoris
Vorlesungen.

Herr Prof. D. Johann Christian Voltar wird hor. IX. und II. Pandecten über Justi Herrn. Böhmers Lehrbuch, hor. X. das peinliche Recht über den Koch, hor. XI. Institutionen über Heineccius vortragen. Auch wird er Examinarübungen anstellen.

Herr Geh. Rath Daniel Nettelbladt wird mit dem 1sten Februar des künftigen Jahres in seinen öffentlichen Vorlesungen von 8 bis 9 die Eherechtsgelahrtheit nach dem Lobeihan vortragen. Seine übrigen Vorlesungen wird er von 9 bis 10 über das Kirchenrecht nach dem Böhmer; von 10 bis 11 und 2 bis 3 über die Privatrechtsgelahrtheit nach dem Lobeihan; von 11 bis 12 über das teutsche Staatsrecht nach dem Pütter, und von 3 bis 4 über die praktische Rechtsgelahrtheit über sein eigenes Lehrbuch halten.

2) In der Theologischen facultät.

Herr Prof. D. Joh. Salomo Semler wird den andern Theil der dogmatischen

Vorlesungen fortsetzen; und die wahre Absicht und den Gebrauch der symbolischen Bücher erläutern.

Herr D. Joh. Aug. Nöffel wird 1) von 10 — 11 fortfahren, die christliche Sittenlehre vorzutragen, und zwar die besondern Pflichten der Christen zu empfehlen. 2) die Kirchengeschichte vom 13ten Jahrhundert bis auf dieser Zeit, nach Anleitung des Mossheimischen Compendium, fortsetzen von 11 bis 12; und 3) die cursorischen Vorlesungen über das Neue Testament diesesmahl allen Briefen Pauli, die an die Römer und Coräer ausgenommen, widmen von 4 — 5 Uhr.

Herr Prof. Joh. Ludwig Schulze wird 1) hor. 8 — 9 den 2ten Theil der Glaubenslehre, und 2) hor. 9 — 10 die Kirchengeschichte des A. T. vortragen.

Herr Prof. Gottl. Anast. Freylinghausen wird 1) nebst kurzer Erklärung der Auslegungsgesetze, deren Anwendung in verschiedenen biblischen Texten zu zeigen bemühet seyn; 2) einige wichtige Glaubenslehren
Es in

Вохентлише халише анцајген, Програм университетских предавања у зимском семестру на Универзитету у Халеу, 14. 10. 1782.

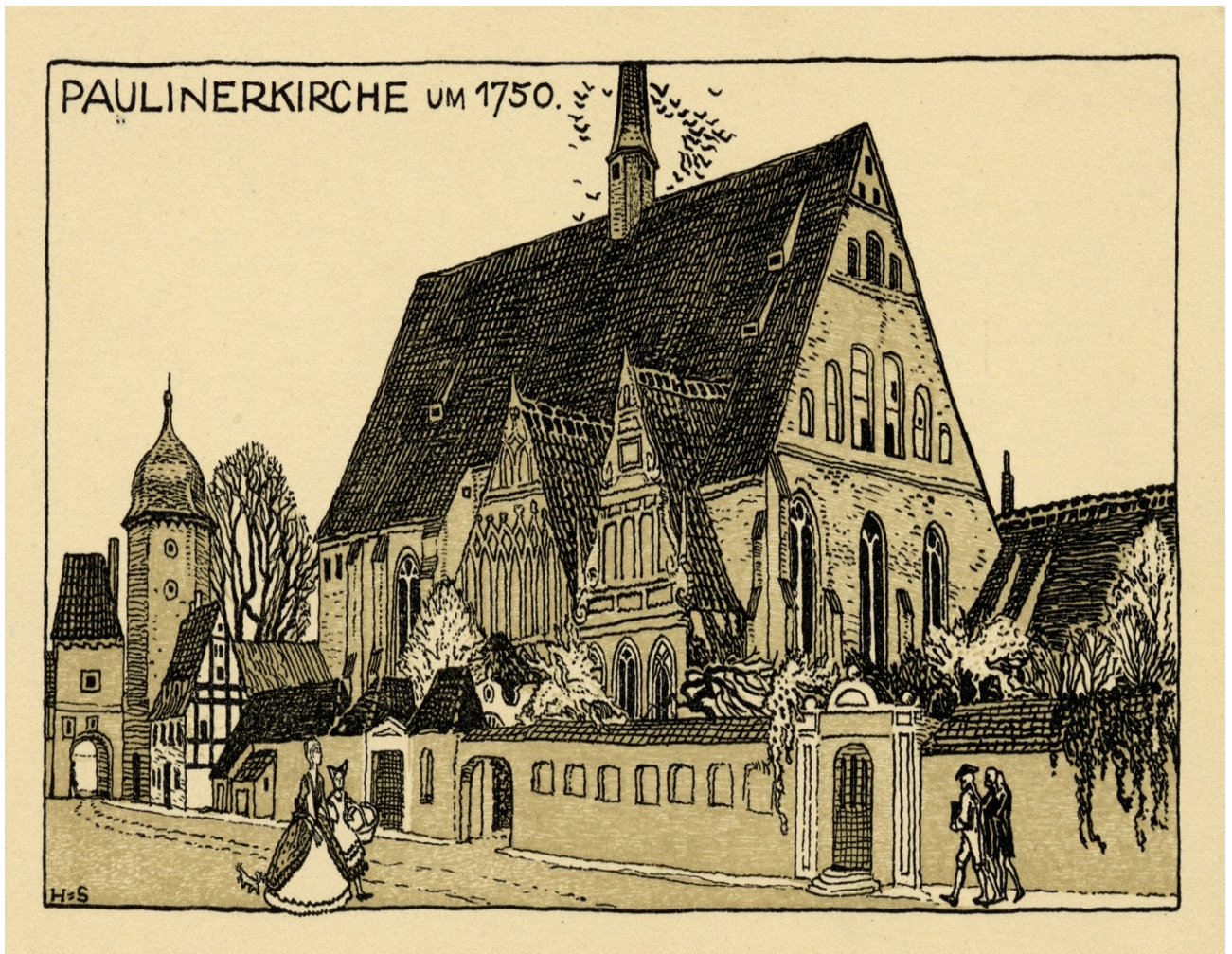
Извор: Библиотека Августа Хермана Франкеа

Wöchentliche hallische Anzeigen, Vorlesungsverzeichnis der Universität Halle (WS 1782/83), den 14. 10. 1782.

Quelle: Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.



Сајам на Градском тргу у Лајпцигу, 18. век.
 Извор: Музеј историје града Лајпцига.
 Messetreiben auf dem Leipziger Markt, 18 Jahrhundert.
 Quelle: Stadtgeschichtliches Museum Leipzig.



Црква Светог Павла, око 1750. Комплекс старог Универзитета у Лајпцигу.

Извор: Универзитетски архив, Лајпциг.

Die Paulinerkirche um 1750. Komplex der Alten Universität in Leipzig.

Quelle: Universitätsarchiv Leipzig.



Колегијум Светог Павла, комплекс Универзитета у Лајпцигу.

Извор: Музеј историје града Лајпцига.

Das Pauliner Collegium, Komplex der Universität in Leipzig.

Quelle: Stadtgeschichtliches Museum Leipzig.

1783. Rectore Dn. D. Ernesto Platnero S.P.

Num.	Dies Inscri- ptionis.	Nomina Inscriptorum	Patria	Locus Depo- sitionis.
	M. 16.	Heydenreich, Carolus Henricus.	Dresdensis	Nitab.
	"	Limmerus, Carolus Augustus.	Plauis War-	lips.
	"	de Gleichen, Guilielmus Carolus Henr.	Ruswien-	"
65.	"	Geicus, Joannes Daniel.	Arnstad.	"
	"	Darvar, Demetrius Nicolaus.	Atterburg.	"
	"	Obradoricus, Demetrius.	Castorlang	Hal.
	"	ab Holsten, Delleius Caius.	Santa Tez-	"
	"	ab Holsten, Joannes.	mervarienus	"
	"	a Wallmoden, Fridericus.	Darus.	Kil.
70.	"	Keyser, Nicolaus.	"	Kil.
	"	Borott, Joannes.	"	Kil.
	"	Oerther, Joannes Dav. Martinus.	Raparia. Dom.	Hal.
	"	Schmidt, Carolus Gottlib.	Erlang.	"
	"	Bachmann, Christianus Ludov.	Pilschénio- Onold.	"
75.	"	Grimm, Joannes Sebastian.	Flauiae. Vari.	Lips.
	"	Schulze, Christlib Gottfrid.	Schwarz. Franc.	"
	"	Christ, Jo. Gottlib.	Denshaus. Franc.	"
	"	Kirchheim, Jo. Guil. Fridericus.	Saxa Thuring.	"
80.	"	Kirchheim, Jo. Carolus Augustus.	Thorandt.	"
	"	Mornickel, Jo. Godofredus.	"	"
	"	Schlegel, Christianus Gottlib.	Bottendorf- Thur.	"
	"	Schroedel, Jo. Fridericus.	Sangerh-	"
	"	Limmermann, Gottlib.	Thur.	"
	"		Coburgensis.	"
	"		Dresdensis	"
85.	"		Radmung	"
	"		Lus.	"

Име Димитрија Обрадовића у Матрикулама Универзитета у Лајпцигу,
16. мај 1783. Извор: Универзитетски архив, Лајпциг.
Name von Dimitrije Obradović im Matrikelbuch der Universität Leipzig,
den 16. Mai 1783. Quelle: Universitätsarchiv, Leipzig.



„Златни и сребрни медвед“, штампарија Брајткопф и Хертел у Лајпцигу.

Извор: Музеј историје града Лајпцига.

„Der Goldene und Silberne Bär“, Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Quelle: Stadtgeschichtliches Museum Leipzig

186) Die Verheißung des göttl. Bundes in Abth. auf den indistincten Bestand der Götter und Lieder. In 2 Predigten.	109	219) Was man die Erde zu sich ziehen muß.	336
187) Die vernünftige Qualität des Menschen.	211	220) Die Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit.	249
188) Bestimmung einiger Bestandteile gegen das Ewigkeitsleben.	239	221) Die Rechte des Menschen.	264
189) — — — gegen die geistliche Diktatur.	267	222) Die Rechte des Menschen zu sprechen.	18
190) Die Bestimmung menschlicher Wesen Gottes gegen den Ort ihrer geistlichen Bestimmung.	267	223) Das Gesetz im Tugendlehre.	36
191) Was man sich für das Tugendgesetz muß.	379	224) Was man ist Tugendlehre.	57
192) Die Pflicht der menschlichen Bestimmung.	397	225) Die menschliche Gerechtigkeit in Wahrheit.	83
193) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	226) Was die Bestimmung des göttl. Gebots.	96
194) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	227) Die Wahrheit nach menschlichen Gebot.	186
195) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	228) Die Gerechtigkeit nach menschlichen Gebot.	202
196) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	229) Warnung vor dem Tode.	233
197) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	230) Gerechtigkeit gegen den Tod.	257
198) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	231) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	268
199) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	232) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	286
200) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	233) Die Tugendlehre nach dem Tode.	218
201) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	234) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	1
202) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	235) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	84
203) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	236) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	96
204) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	237) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	111
205) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	238) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	121
206) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	239) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	174
207) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	240) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	188
208) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	241) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	205
209) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	242) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	221
210) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449	243) Die Gerechtigkeit nach dem Tode.	271
211) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449		
212) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449		
213) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449		
214) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449		
215) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449		
216) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449		
217) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449		
218) Was man wissen in der Bestimmung des geistlichen Wesens.	449		

Листа Цоликоферових сабраних проповеди,
 бр. 217 „Слика савршеног човека“
 Извор: Црквени архив Евангелистичке реформисане цркве у Лајпцигу.
 Verzeichnis von Zollikofers sämtlichen Predigten,
 Nr. 217 „Das Bild des vollkommenen Mannes“
 Quelle: Das Kirchenarchiv, Evangelisch Reformierte Kirche zu Leipzig.

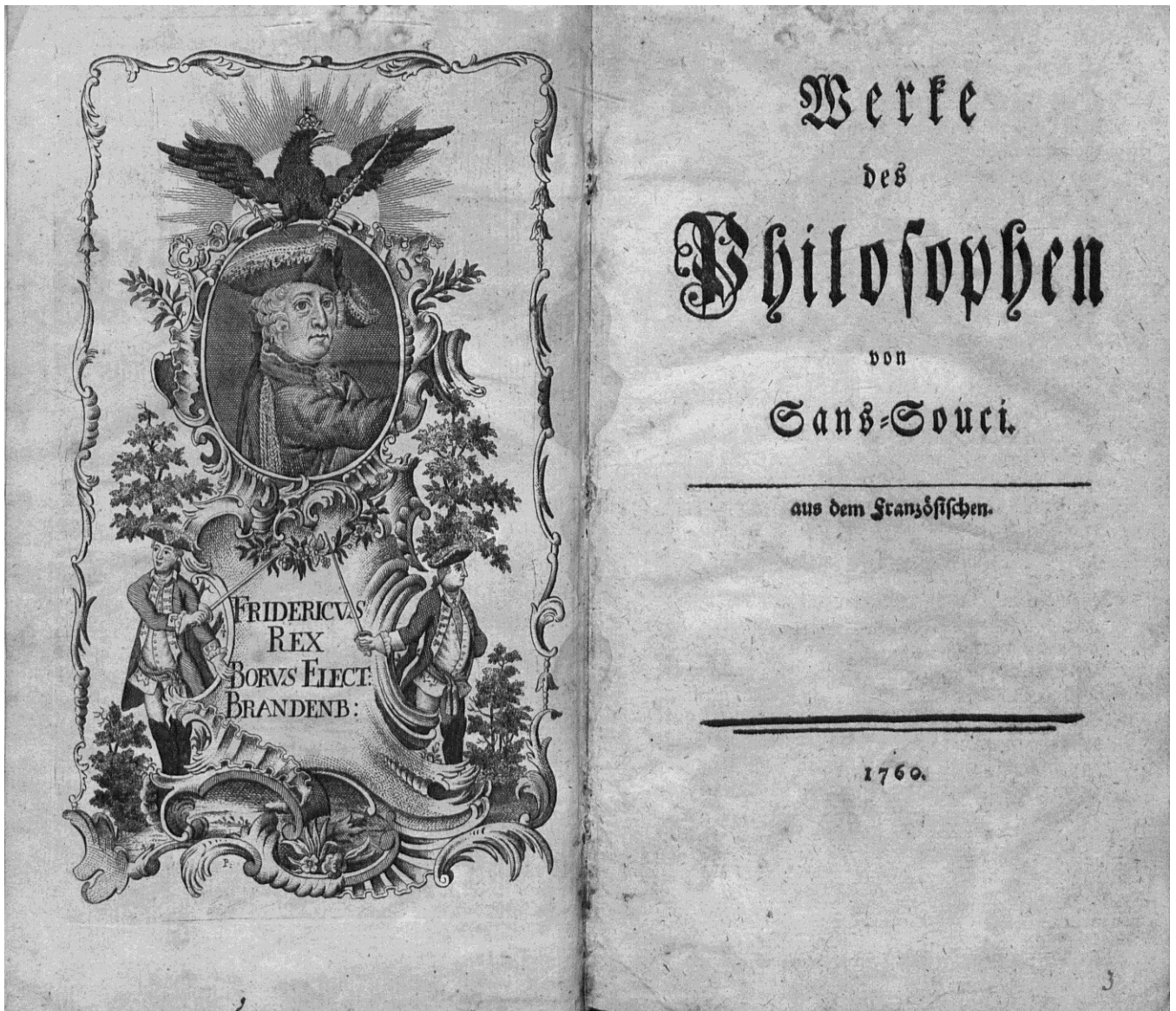


Јохан Кристоф Фриш, *Фридрих Велики код своје крипте у Сансосу комплексу са Маркизом Д'Аржансом*, 1802, GK I 9415, уље на платну, F0016885.

Извор: Задужбина Пруски дворца и вртови.

Johann Christoph Frisch, *Friedrich der Große an seiner Gruft in Sanssouci mit dem Marquis d'Argens*, 1802, GK I 9415, Ölgemälde F0016885.

Quelle: Stiftung Preussische Schlösser und Gärten.

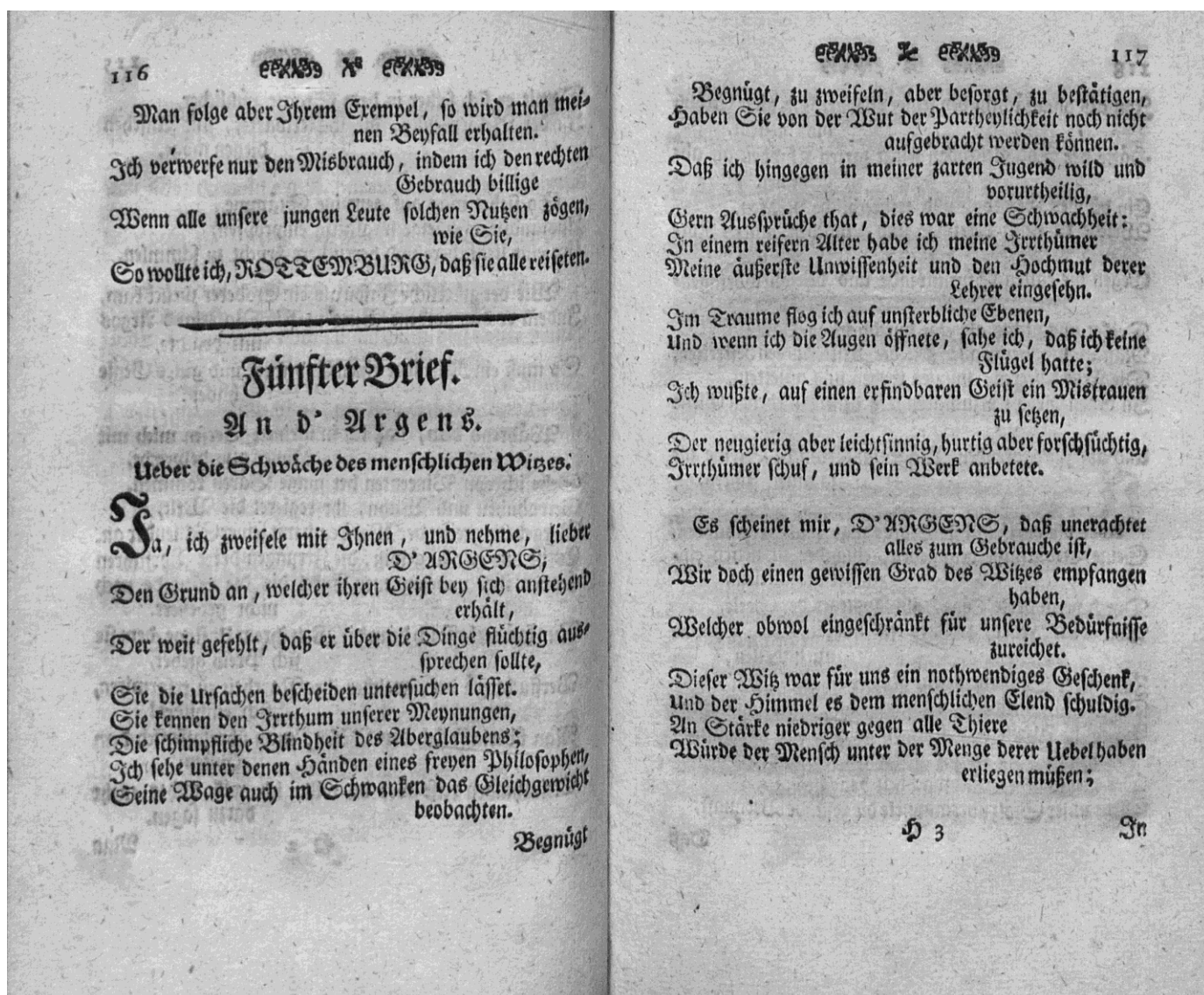


[Фридрих Велики], *Дела философа Сансози*, Потсдам, 1760, насловна страна.

Извор: Библиотека Интердисциплинарног центра за проучавање европске просвећености.

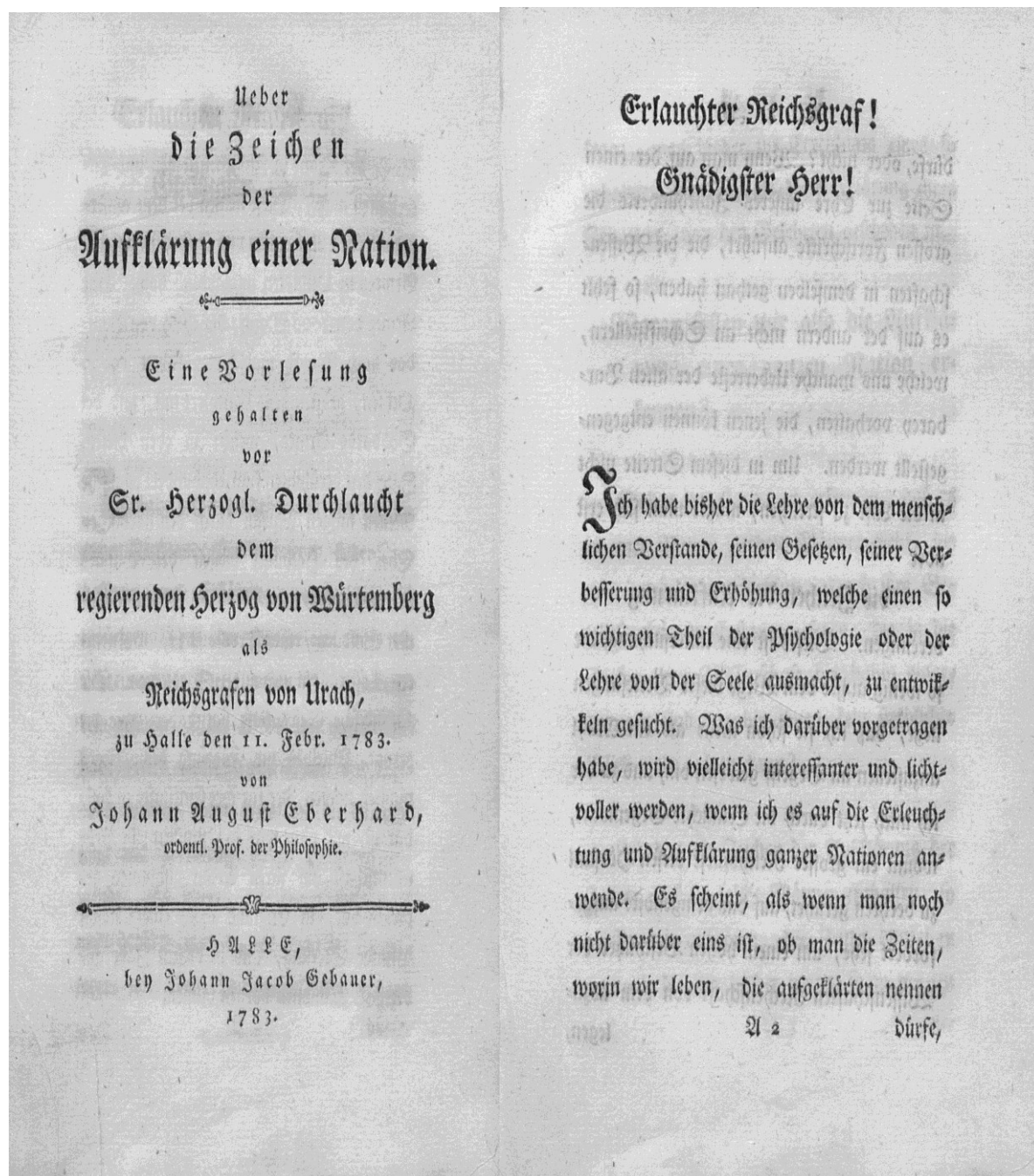
[Friedrich der Grosse], *Werke des Philosophen von Sans-Souci*, Potsdam, 1760, Titelseite.

Quelle: Bibliothek des Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung.



[Фридрих Велики], „Пета посланица маркизу Д'Аржансу“, *Дела философа Сансози*, 1760. Извор: Библиотека Интердисциплинарног центра за проучавање европске просвећености.

[Friedrich der Große], „Fünfter Brief an Marquis d' Argens“, *Werke des Philosophen von Sans-Souci*, 1760. Quelle: Bibliothek des Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung.

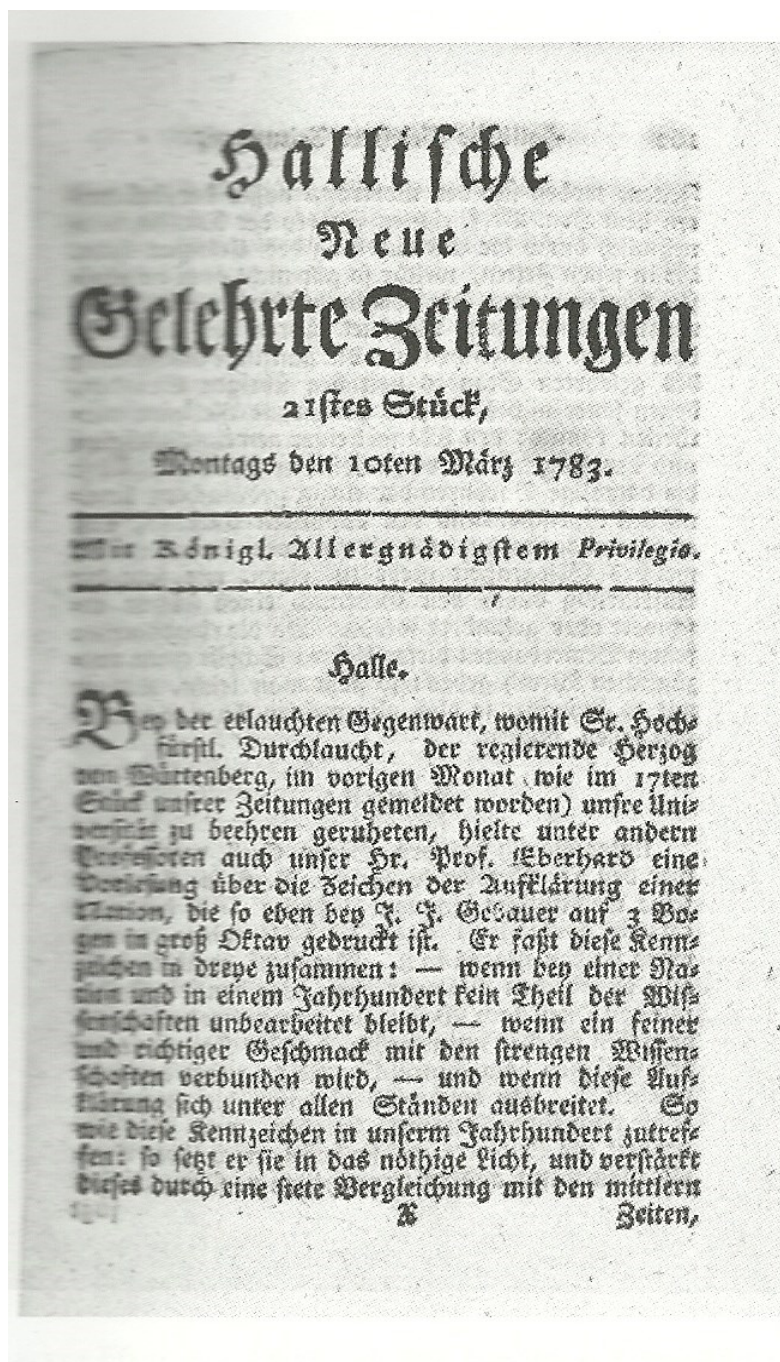


Јохан Август Еберхард, *О обележјима просвећености нације*, Гебауер и Швечке, Хале, 1783, насловна и прва страна.

Извор: Библиотека Интердисциплинарног центра за проучавање европске просвећености.

Johann August Eberhard, *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*, Halle: Gebauer und Schwetschke, 1783, Titel- und Ersteseite.

Quelle: Bibliothek des Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung.

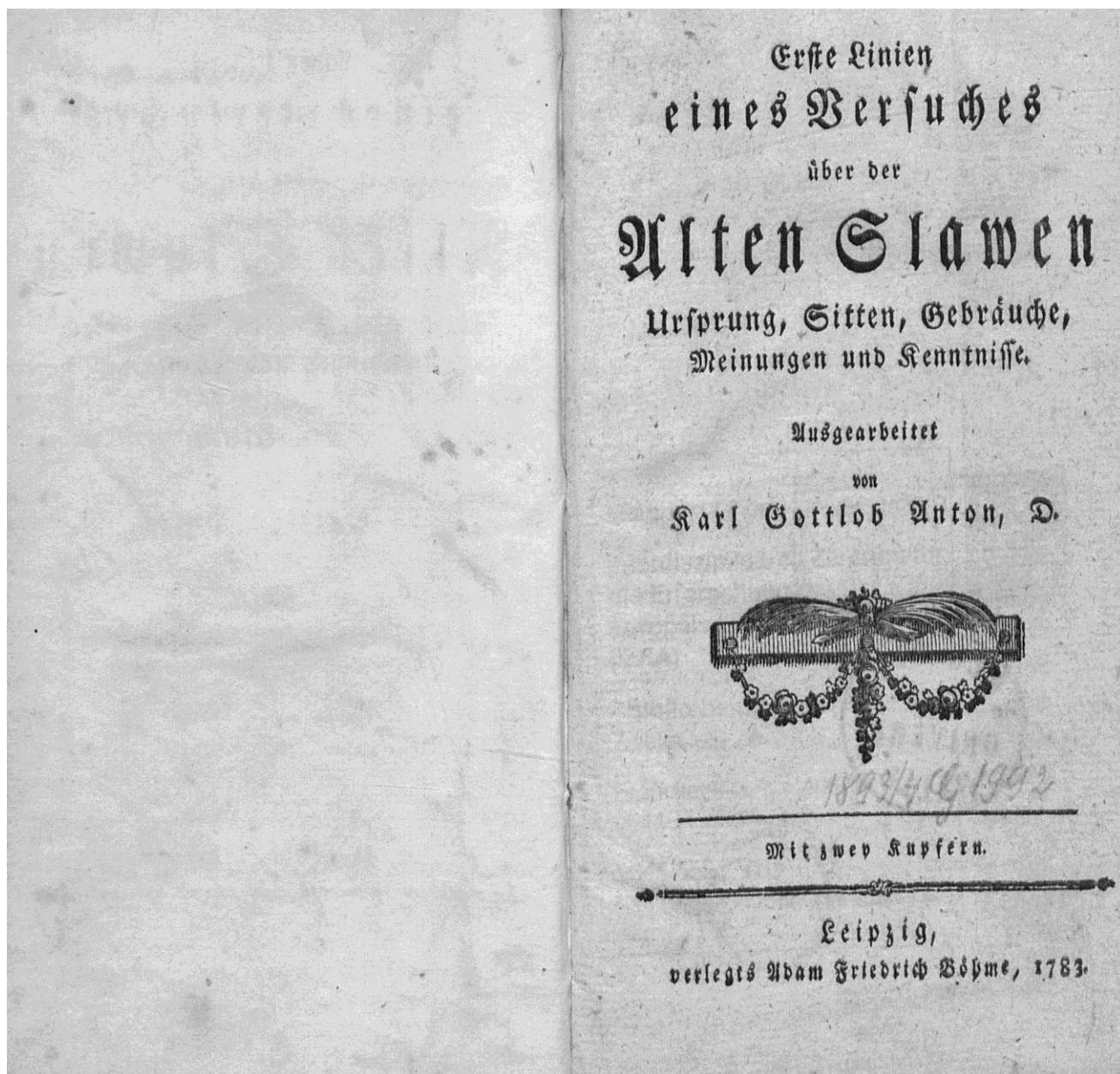


Чланак о Еберхардовом предавању „О обележјима просвећености нације“, *Халише ноје гелерте цајтунген*, 10. март 1783.

Извор: Библиотека Задужбине Августа Хермана Франкеа.

Text über Eberhards Vortrag „Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation“, *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, den 10. März, 1783.

Quelle: Bibliothek der Franckeschen Stiftungen zu Halle.

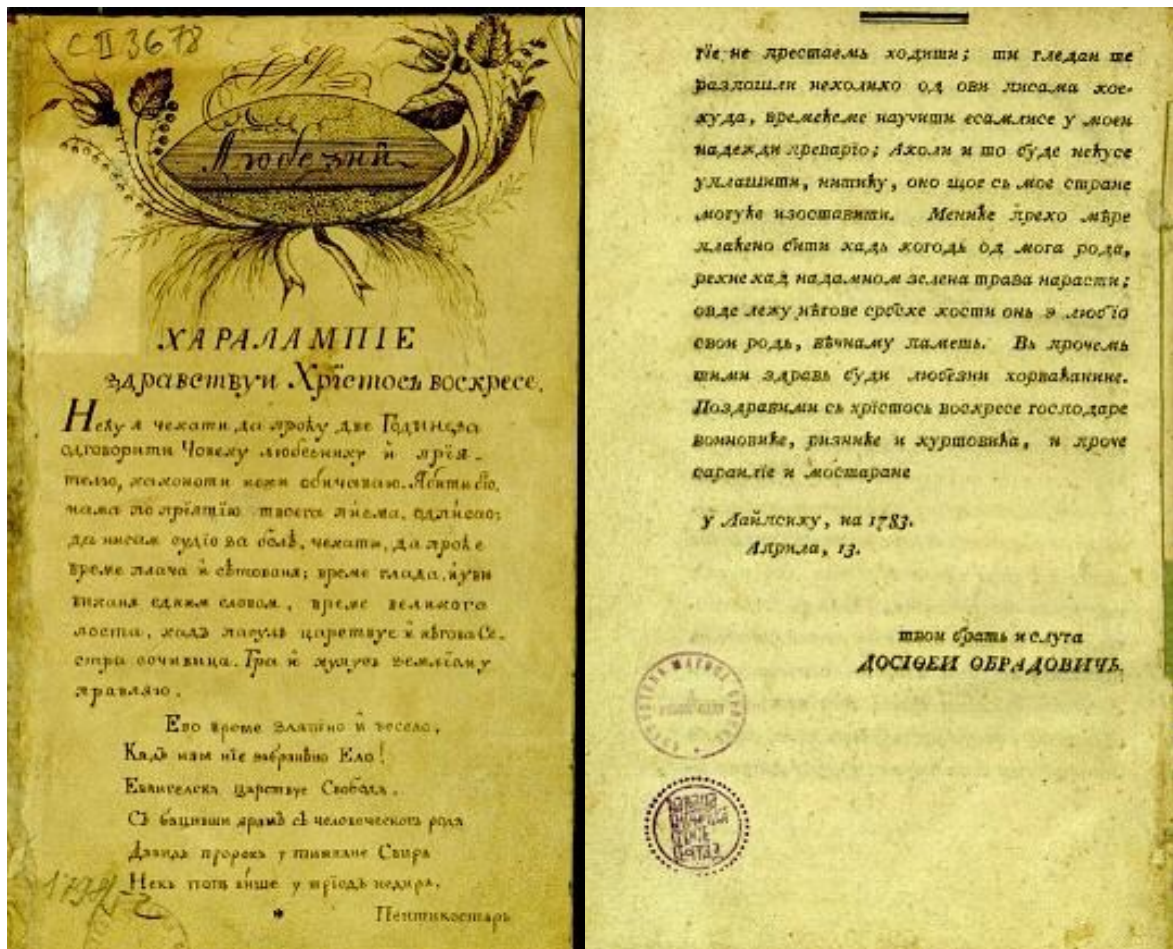


Карл Готлоб Антон, *Први редови једног покушаја о пореклу старих Словена, њиховим обичајима, обредима, мишљењу и знању*, Лајпциг 1783, насловна страна.

Извор: Библиотека Интердисциплинарног центра за проучавање европске просвећености.

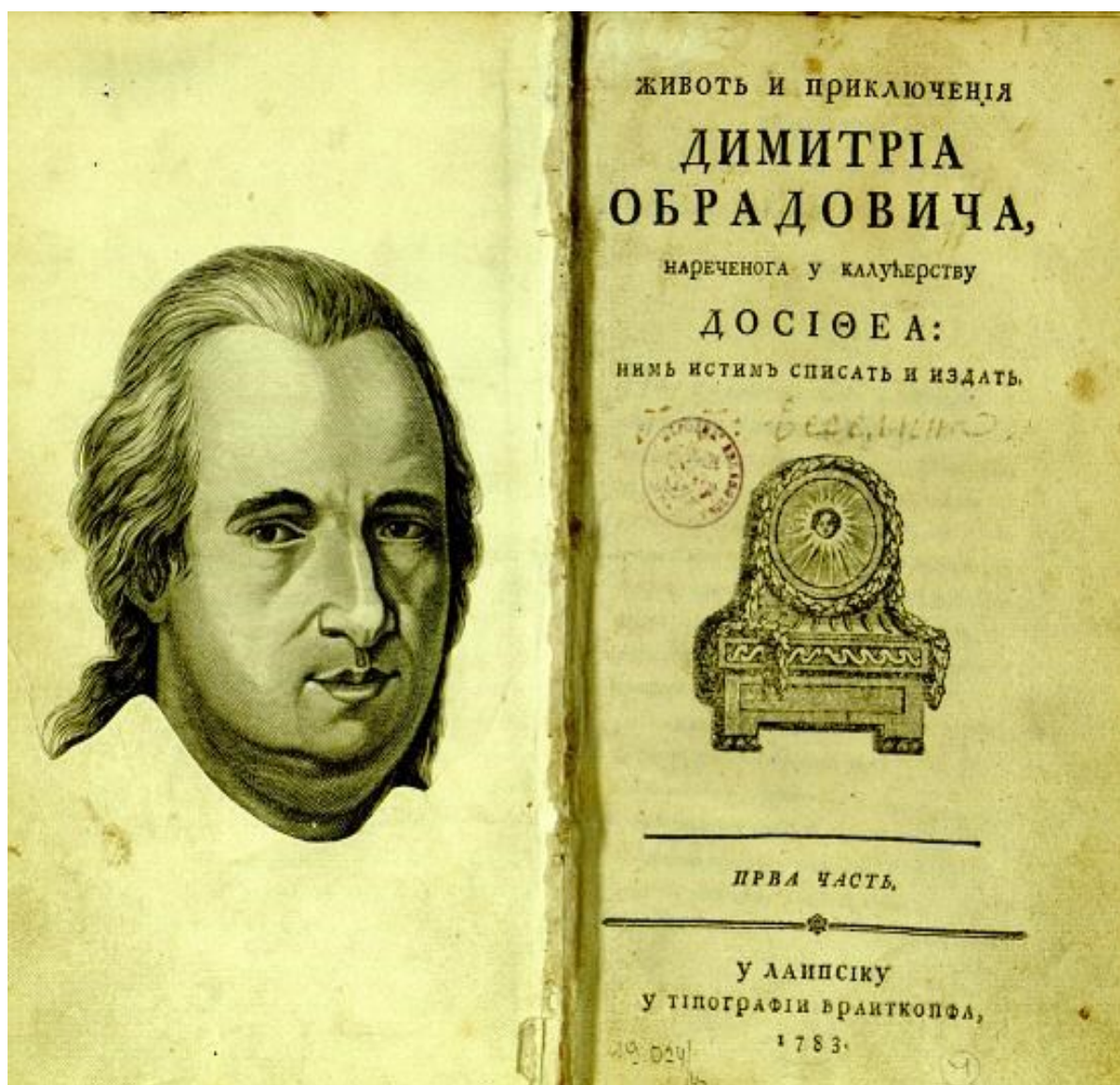
Karl Gottlob Anton, *Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse*, Leipzig, 1783, Titelseite.

Quelle: Bibliothek des Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung.

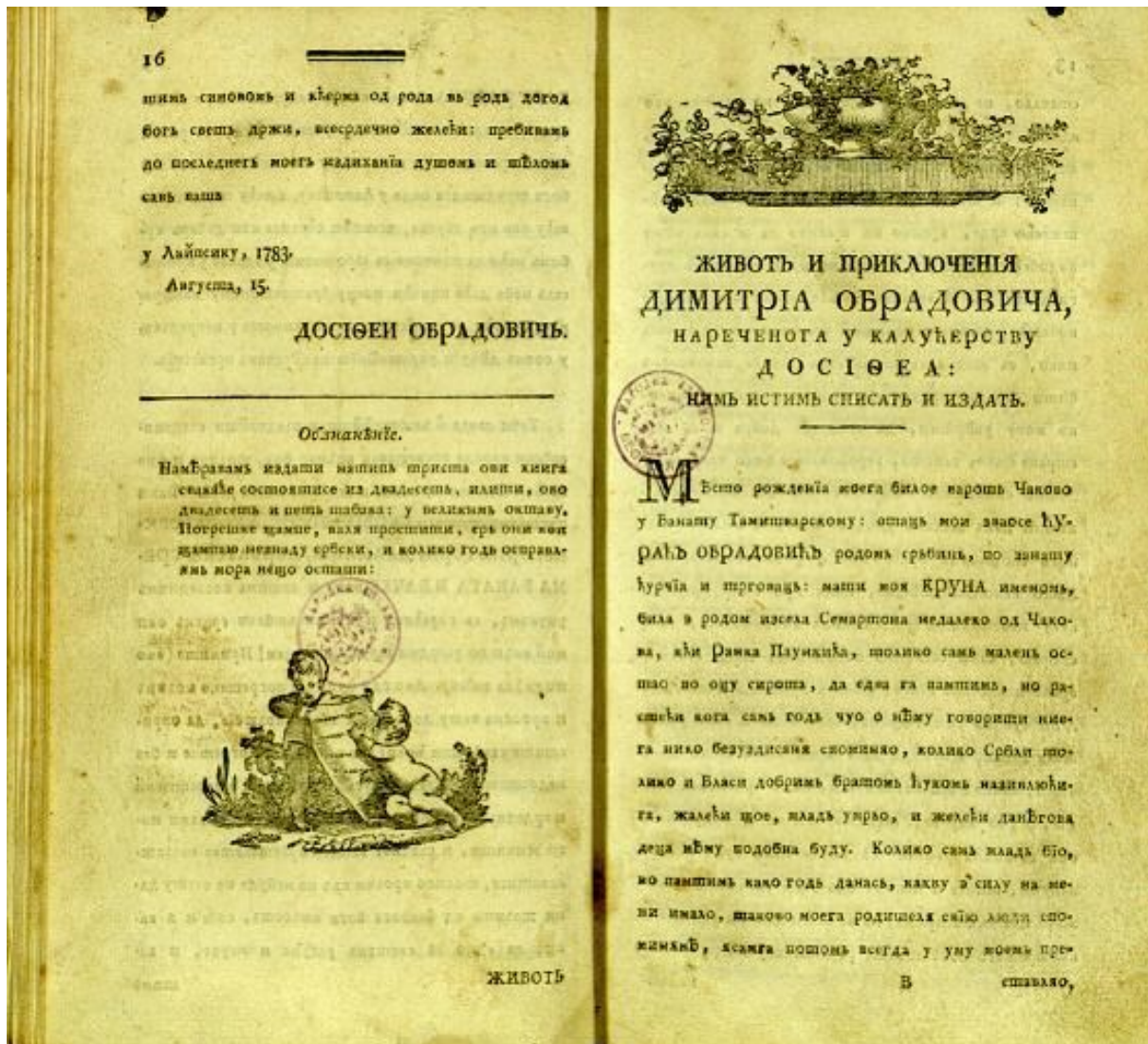


Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампіју*, Брајткопф, Лајпциг, 1783, насловна и последња страна. Извор: Народна библиотека Србије.

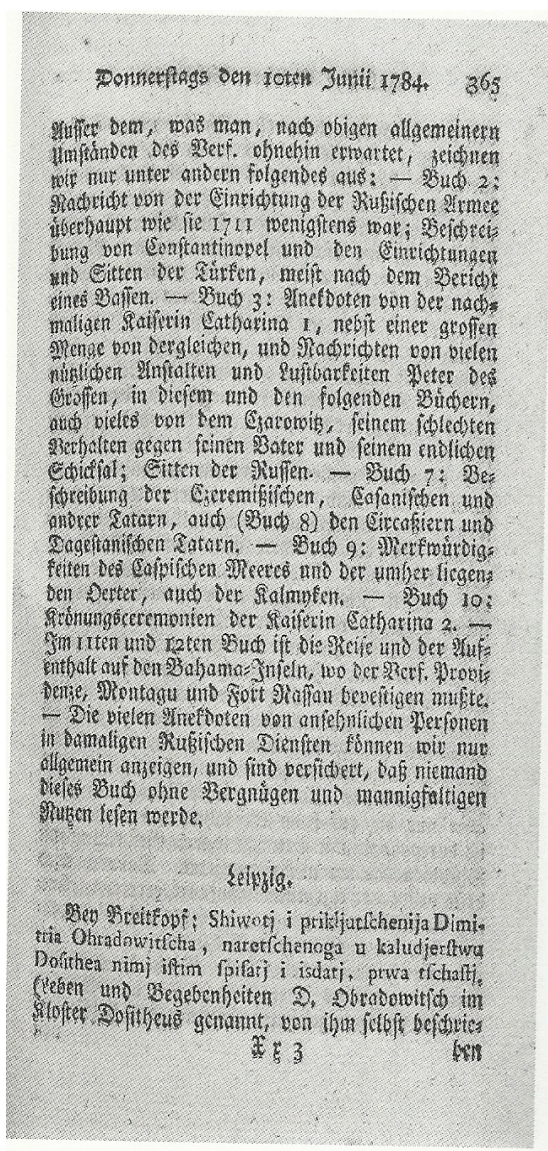
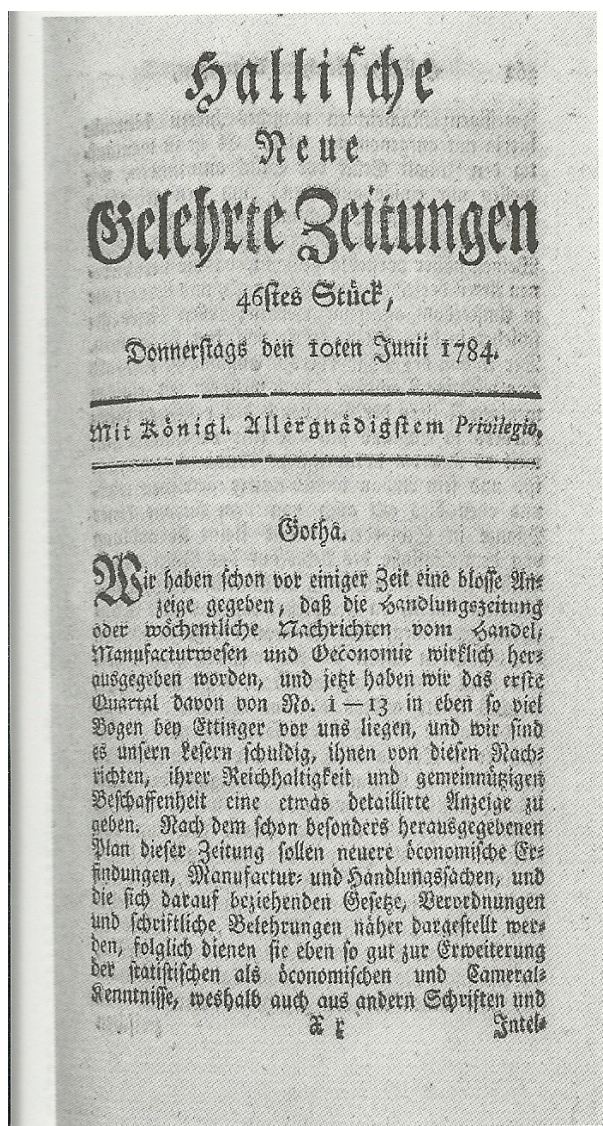
Dositej Obradović, *Brief an Haralampije*, bei Breitkopf, 1783, Leipzig, Titelseite und letzte Seite. Quelle: Serbische Nationalbibliothek.



Доситеј Обрадовић, *Живот и приключенија*, Брајткопф, Лајпциг, 1783, насловна страна. Извор: Народна библиотека Србије.
 Dositej Obradović, *Leben und Abenteuer*, bei Breitkopf, 1783, Leipzig, Titelseite.
 Quelle: Serbische Nationalbibliothek.



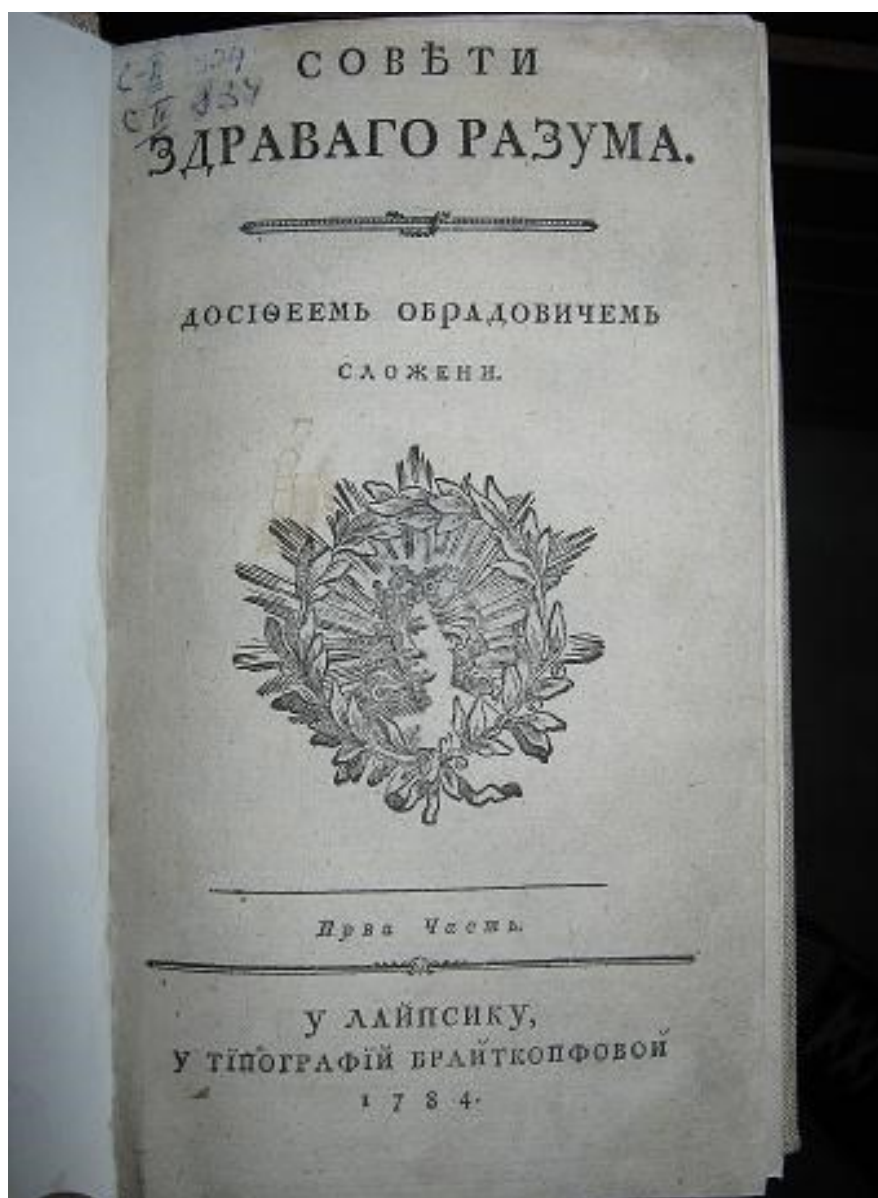
Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, Брајткопф, Лајпциг, 1783, прва страна. Извор: Народна библиотека Србије.
Dositej Obradović, *Leben und Abenteuer*, bei Breitkopf, 1783, Leipzig, Ersteseite.
Quelle: Serbische Nationalbibliothek.



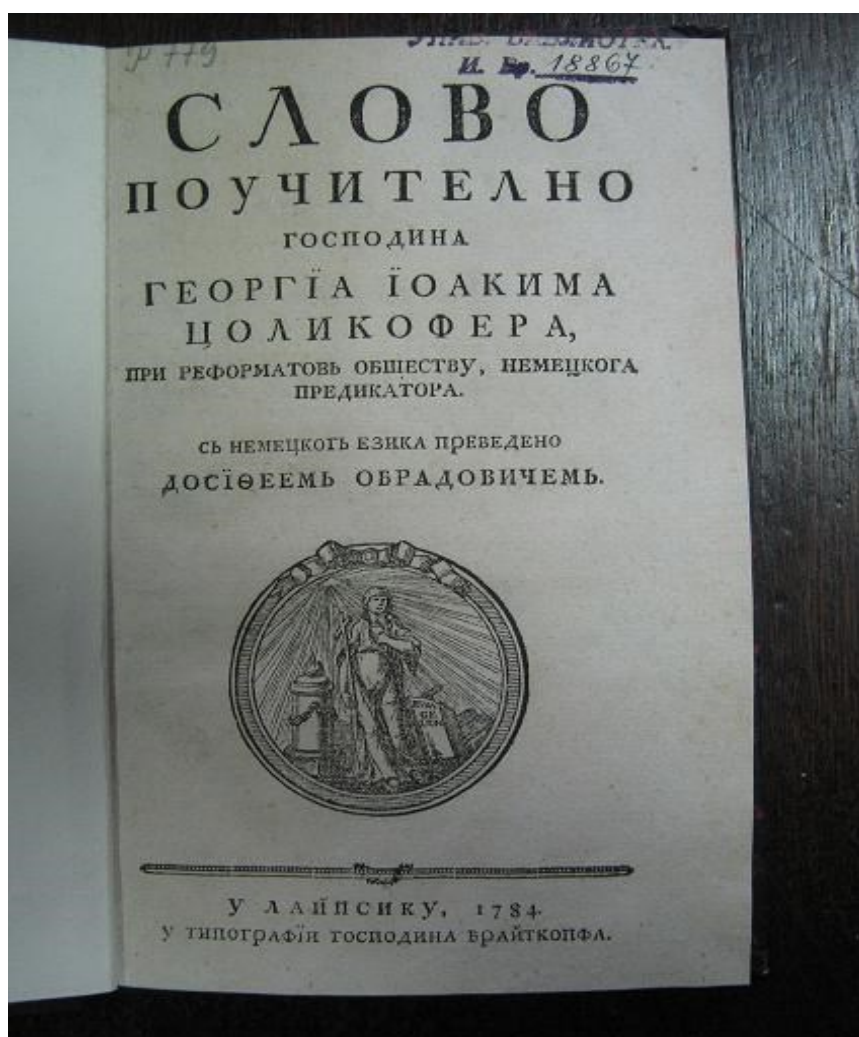
Прва рецензија *Живота и прикљученија, Халише ноје гелерте цајтунген*, 10. јуни 1784.

Извор: Библиотека Задужбине Августа Хермана Франкеа.

Erste Rezension zu *Leben und Abenteuer, Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, den 10. Juni 1784. Quelle: Bibliothek der Franckeschen Stiftungen zu Halle.



Доситеј Обрадовић, *Совјети здраваго разума*, Брајткопф, Лајпциг, 1784, насловна страна. Извор: Народна библиотека Србије.
 Dositej Obradović, *Ratschläge der gesunden Vernunft*, Leipzig: bei Breitkopf, 1784, Titelseite. Quelle: Serbische Nationalbibliothek.



Доситеј Обрадовић, *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*, Брајткопф, Лајпциг, 1784, насловна страна.

Извор: Народна библиотека Србије.

Dositej Obradović, *Das lehrreiche Wort des Herrn Georg Joachim Zollikofer*, Leipzig: bei Breitkopf, 1784, Titelseite. Quelle: Serbische Nationalbibliothek.

NUMERO 12.

ALLGEMEINE
LITERATUR-ZEITUNG

Sonnabends, den 15ten Januar 1785.

JANUAR. 1785

55

dienst geht es oft, wie Lessing in seiner Dramaturgie vom Destouches sagt: Wir haben uns von keiner besten Arbeit einmal ein Ideal gebildet; suchen dann auch in dem neuerwählten Fache immer den vorigen Vorfasser in ihm, und sind oft ungerrecht, weil wir bisher gerecht gegen ihn waren. — Aber gesetzt auch Hn. W. verhöhrte Arbeiten wären nicht seine vorzüglichsten, so sind sie doch allzeit Werke eines guten Kopfs; eines Kopfs, dem nichts, was er mit Ernst angreift, mittelmäßig geflingt, und der kleine Flecken im Ganzen wieder durch andre treffliche Stellen reichlich zu ersetzen versteht. — Die Langeweile des Prinzen, der durch keine neue Liebe die alte überdrüssige ersetzte; das sonderbare Mittel mit dem Täubchen, das eben den Fürsten im Grafe liegend finden muß und mehrere Stellen, die nichts als gute aber gereimte Prosa sind, vergißt man gern bey so schönen Schilderungen, als die am Ende des zweyten Gesangs ist, und bey den mancherley Bemerkungen eigenthümlicher Laune. Wezel der Profäst und der Philosoph ist uns zwar vorzüglicher, aber auch Wezel der Versifikateur, überwiegt mit seinen vier Bogen manchen dreyfach stärkern Altemanach weit am Werthe.

LEIPZIG, bey Weidmanns Erben und Reich: Die beyden Mentor eine Geschichte jetziger Zeiten, in II. Theilen aus dem Englischen 1784. 595 S. 8. (8 gr.)

Ja wohl ein Roman, wie deren in jetzigen Zeiten viele geschrieben und übersetzt werden! Mittelmäßiges Nachwerk im Englischen, Fabriksarbeit im Deutschen. Briefe, die nichts minder, als Darstellung vom Charakter der Schreibenden sind. Ihr Inhalt: Liebende, die sich trennen und am Ende heyrathen; Tugend, die in Gefahr kömmt und gerettet wird; Laster, das sich selbst bestraf; Modestheiten, die man rügt, ohne sie vorher charakteristisch zu schildern! Zum Beweis von allen diesen lese man nur die Schlusszeilen des ganzen Buchs. „So sind die Freundschaften des Lasters und der Liederlichkeit beschaffen! Nur auf die Freunde der Tugend kann man sich verlassen. Wenn wir auf unsre jetzige Glückseligkeit Rücksicht nehmen, so können wir doch so wenig im Glücke, als im Unglücke uns auf sonst etwas mit Sicherheit verlassen. Die Tugend ist auf Erden das einzige was zuverlässig ist!“ Welche tausendmal gesagten Gemeinplätze! In der Vorrede sagt die Verlags-handlung: daß dieser Roman auch den eilften Th. des *Lectabets* ausmache; daß man aber mit dieser wohlgeschriebnen Geschichte auch denen dienen wollen, die jenes grössere Werk nicht besäßen. Sol! Sol!

ALTONA, bey Hellmann: Beschreibungen von Gärten, zur Ehre deutscher Kunst, und deutschen Geschmacks. 195 S. 8. (12 gr.)

Wer sollte hier nicht denken, daß es neue noch ungedruckte Beschreibungen von Gärten finden würde? Liest man aber die Vorrede, so findet man, daß erst Hirschfelds Gartenkunst gelobt, dann die Weitläufigkeit dieses Werks und sein ungeheurer Preis bedauert, hierauf ein kurzes Werk gewünscht, und zugleich von dem Unterricht von Beyspielen anfängt, so — giebt der Verf. uns vorerst eine Sammlung — die er aus purer Hochachtung für jenes vortreffliche Werk geradezu daraus abschreibt, — sich aber weislich hütet das auf den Titel zu setzen. „Kein billig denkender Mann, heißt am Ende der Vorrede, am wenigsten Hr. Hirschfeld dem die Ausbreitung nützlicher Kenntnisse so sehr am Herzen liegt, wird über die Art, wie hier von ihm entlehnt wird, böse werden.“ Das wollen wir hoffen, zumal wenn der Herausgeber, dem die Ersparung des nützlichen Geldes so sehr am Herzen liegt, nicht böse wird, wenn wir ihm versichern, daß die Art wie hier von Hn. Hirschfeld entlehnt wird manchen Leser um zwölf Groschen betrügen kann, der dem Titel nach neue Beschreibungen vermuthete, und hinterher voll Unmuth über seinen Verlust mit Elifas's Knechte ausruft: *Awe, mein Herr, sie sind entlehnt!*

VERMISCHTE SCHRIFTEN.

LEIPZIG: Die Brechkopfsche Druckerey, welche sich wohl vor allen in Deutschland an Mannigfaltigkeit der Schriften auszeichnet, hat seit dem vorigen Jahre auch einige besonders verfertigen lassen, womit sich eine eigene National-Literatur für die weitläufigen Slavonisch-serbischen Länder ansetzt, die bisher bloß einige Erbauungsbücher oder mit lateinischer Schrift auf mancherley unschickliche Art gedruckte Bücher hatten. Die Gelegenheit und den Urheber davon zeigt das erste mit diesen meistens russischen Buchstaben gedruckte Werkchen: *Zehwoj i Priključenija Dmitria Obradowitscha nimj istim isdalj*, (Leben und Schicksale D. Obradowitsch von ihm selbst herausgegeben) 144 S. 8. gr. 8. Er erzählt seine Familienumstände, Wanderungen in Dalmatien, Griechenland, nach Smyrna und Italien bis zur Einkleidung als Mönch. Aber die Geschichte ist zum unterrichtenden Roman verarbeitet, der zur Aufklärung und Abstellung mancher Kirchen-Mißbräuche und Aberglaubens jener Völker von vortreflichem Nutzen seyn kann. Man muß sich freuen zu finden, wie der Verfasser besonders auch seinen geistlichen Brüdern und Obren manche treffende Lehre giebt, doch alles in einem geselligen Tone. Denn er hat nächst den alten Griechen auch Feneion, Marmontel, Richardson u. a. der besten Neuern gelesen und weiß ihnen mit Geschmack nachzuahmen. Eben das zeigt er auch in einer andern Schrift unter dem Titel:

O 2

Sott-

Рецензија Доситејевих дела, *Алгемајне литератур цајтунг*, 15. јануар 1785.

Извор: Библиотека Задужбине Августа Хермана Франкеа.

Rezension zu Obradowiçs Werken, *Allgemeine Literatur-Zeitung*, den 15. Januar 1785. Quelle: Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.

Berlinische Monatschrift.

I 7 8 4.

Neuntes Stük. September.

I.

Ueber die Frage: was heißt aufklären?

Die Worte Aufklärung, Kultur, Bildung sind in unsrer Sprache noch neue Ankömmlinge. Sie gehören vor der Hand bloß zur Bücher Sprache. Der gemeine Haufe versteht sie kaum. Sollte dieses ein Beweis sein, daß auch die Sache bei uns noch neu sei? Ich glaube nicht. Man sagt von einem gewissen Volke, daß es kein bestimmtes Wort für Tugend, keines für Aberglauben habe; ob man ihm gleich ein nicht geringes Maas von beiden mit Rechte zuschreiben darf.

Indessen hat der Sprachgebrauch, der zwischen diesen gleichbedeutenden Wörtern einen Unterschied angeben zu wollen scheint, noch nicht Zeit gehabt, die Grenzen derselben festzusetzen. Bildung, Kul-
 B. Monatsch. IV. B. 3. S. N tar

Мозес Менделсон, „О питању шта значи просвећивати“,
 Берлински месечник, септембар 1784. Извор: Универзитет Билефелд.
 Moses Mendelssohn, „Über die Frage: Was heißt aufklären?“,
 Berlinische Monatsschrift, September 1784. Quelle: Universität Bielefeld.

Berlinische Monatschrift.

1784.

Zwölftes Stück. December.

I.

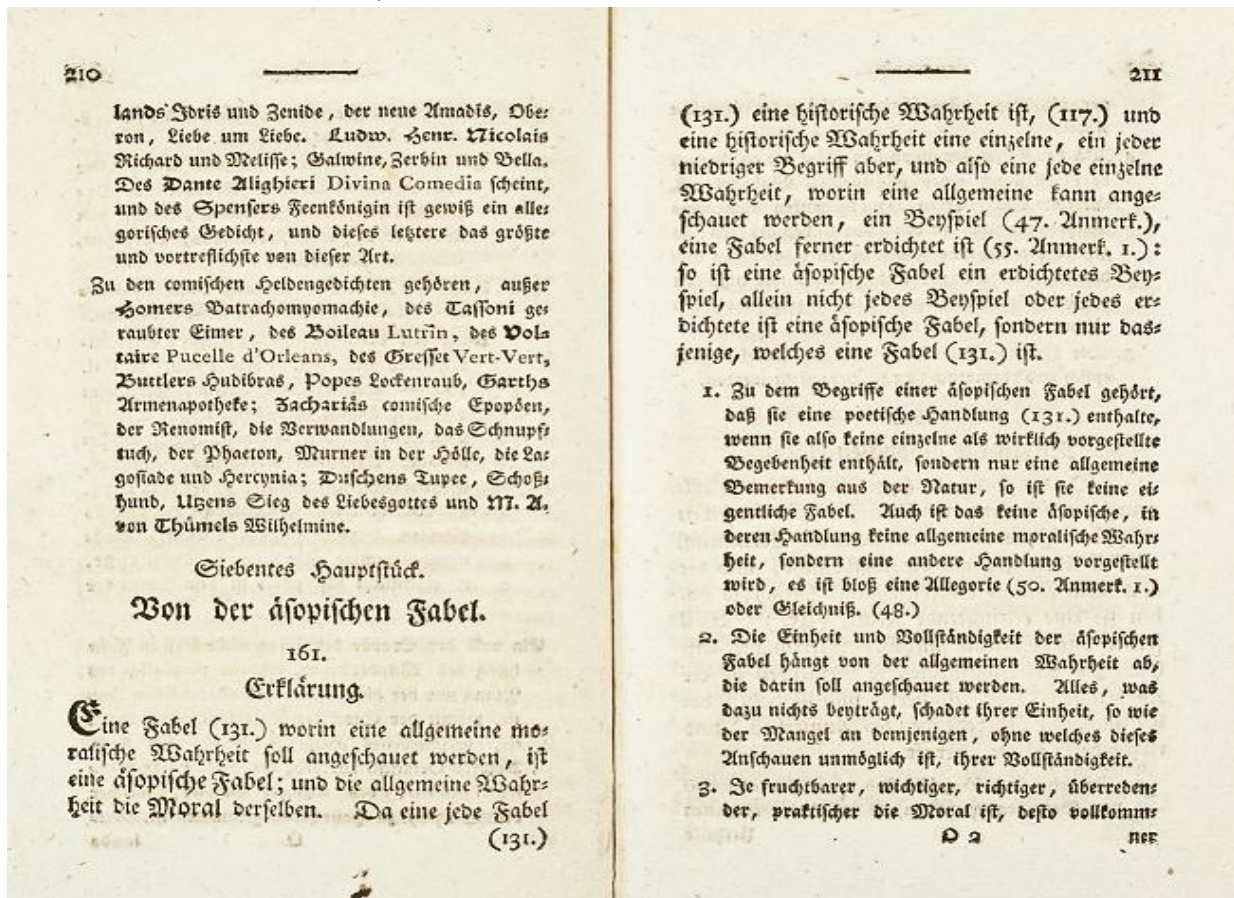
Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

(S. Decemb. 1783. S. 516.)

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

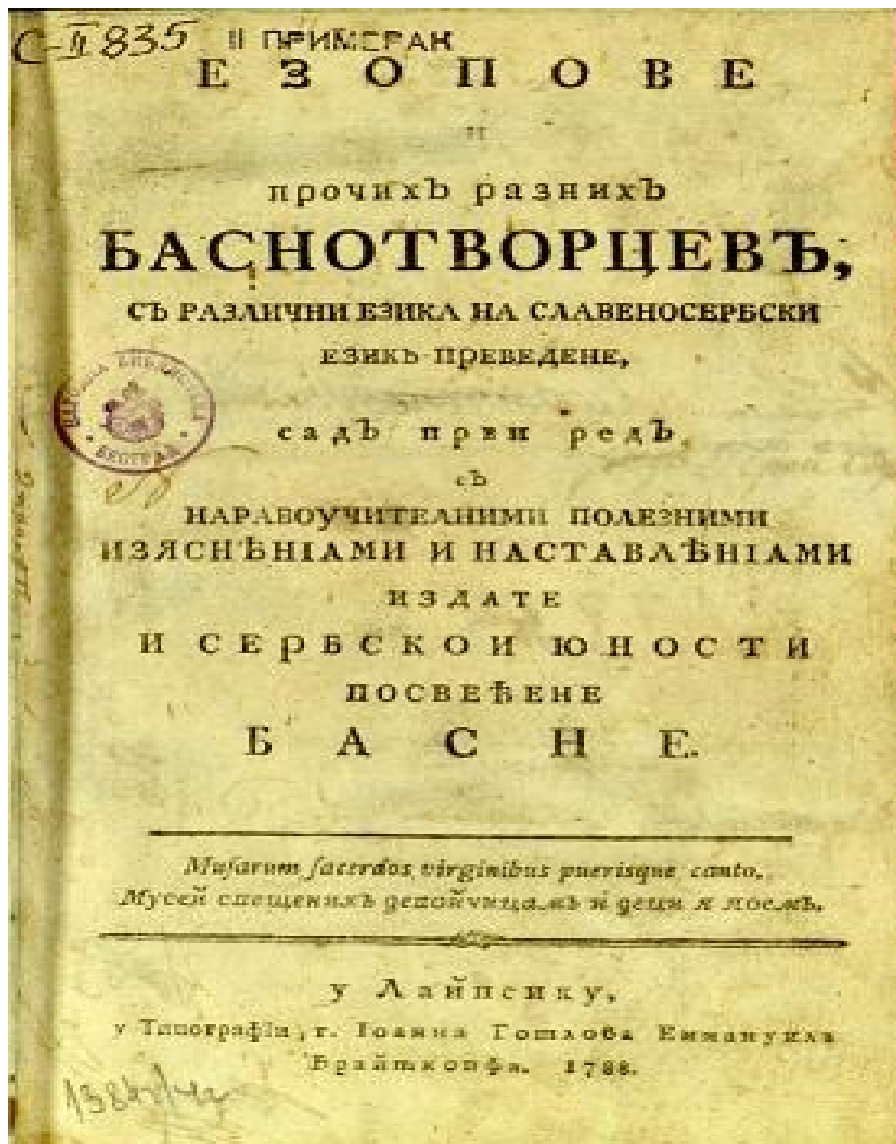
Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen
B. Monatschr. IV. B. 6. St. 56 (na-

Имануел Кант, „Одговор на питање „Шта је просвећеност?“, *Берлински месечник*, децембар 1784. Извор: Универзитет Билефелд.
Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Berlinische Monatsschrift*, Dezember 1784. Quelle: Universität Bielefeld.



Јохан Август Еберхард, „О езопској басни“, *Теорија лепих уметности и наука*, 1783. Извор: Библиотека Интердисциплинарног центра за проучавање европске просвећености.

Johann August Eberhard, „Von der Äsopischen Fabel“, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, 1783, Quelle: Bibliothek des Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung.



Доситеј Обрадовић, *Басне. Езопове и прочих разних баснотворцев с различитих језика на славено-сербски језик преведене басне*, Брајткопф, Лајпциг, 1788, насловна страна. Извор: Народна библиотека Србије. Dositej Obradović, *Fabeln Äsops und verschiedener weiterer Fabeldichter, aus unterschiedlichen Sprachen ins Slavenoserbische übersetzt*, Leipzig: bei Breitkopf, 1788, Titelseite. Quelle: Serbische Nationalbibliothek.

Драгана А. Грбић (1977)

Дипломирала 2003. године на Филолошком факултету Универзитета у Београду, смер Српска књижевност и језик, из предмета Српска књижевност 18. и 19. века I, са темом „Поступак алегоризације у драми Јована Рајића ’Трагедија’“. Магистрирала на Филолошком факултету Универзитета у Београду 2009. године, смер Наука о књижевности, одбранивши магистарску тезу под насловом *Поступак алегоризације у опусу Јована Рајића*.

Од 2006. године запослена у *Институту за књижевност и уметност* као научни истраживач на пројекту Улога српске периодике у формирању књижевних, културних и националних образаца.

Од 2008. године члан редакције часописа за књижевност и језик *Свет речи* који објављује Друштво за српски језик и књижевност Филолошког факултетеа у Београду.

Од 24. 10. 2007-16.12.2010. као члан националног COST-тима (координатор др Бојан Јовић) учествовала у ISCH COST-Акцији A32 *Open Scholarly Communities on the Web*.

Осмислила је и покренула међународни пројекат *Преводилачке радионице*, који се са циљем популаризације студирања српског као страног језика и изучавања српске културне историје на катедрама за славистику у иностранству одвија сваке године, почевши од 2012. године.

Носилац Фриц Тисен стипендије (das Fritz Thyssen Stipendium) и стипендије Немачке службе за академску размену (DAAD Deutscher Akademischer Austausch Dienst) за научноистраживачки рад у Архиву и библиотеци Задужбине Августа Хермана Франкеа (Die Franckesche Stiftungen, Studienzentrum August Hermann Francke) и у Интердисциплинарном центру за проучавање европске просвећености (Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung) као и на Семинару за славистику Мартин-Лутер универзитета Хале-Витенберг (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) за потребе израде докторске тезе. За потребе истраживања за магистарски рад зимског семестра 2006. године користила стипендију Аустријске академске мреже (Österreichischer Austauschdienst OeAD и World University Service WUS) за истраживачки рад у Националној библиотеци у Бечу и на Катедри за славистику Универзитета у Бечу.

У Студијском центру Август Херман Франке у Халеу је завршила обуку и стекла сертификат за читање архивског материјала писаног коринтским писмом на старонемачком језику.

Учествовала на више стручних конференција у земљи и у иностранству (Аустрија, Енглеска, Немачка, Норвешка, Украјина, Шведска).

Члан је Немачког и Британског друштва за проучавање 18. века.

Говори енглески и немачки језик, а служи се мађарским и руским.

Ауторка је две монографије – *Алегорије ученог пустинољубитеља* (2010) и ПРЕКРЕТАЊА. *Хале-Лајпциг, прекретница у животу Доситеја Обрадовића/VORENTSCHEIDUNGEN. Halle-Leipzig, Wendepunkt im Leben von Dositej Obradović* (2012). Приредила је 21. књигу за Антологијску едицију „Десет векова српске књижевности – Атанасије Стојковић, Јоаким Вујић (2015), и објавила је бројне студије на српском, енглеском, немачком и украјинском језику.

Прилог 1.

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Потписана Драгана А. Грбић

Број уписа: Универзитет у Београду /

Мартин Лутер Универзитет Хале-Витенберг, Немачка, бр. Матрикула: 210239791
(Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Deutschland, Matrikel-Nr.: 210239791

Изјављујем

Да је докторска дисертација под насловом

Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-културном контексту – културно-историјски одјаци немачке просвећености Хале-Лајпцишког интелектуалног круга на јужнословенским просторима / Das Werk von Dositej Obradović im europäischen Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger intellektuellen Kreises“ in der Südslavia

- Резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршила ауторска права и користила интелектуалну својину других лица.

У Београду, 27. 01. 2016.

Потпис докторанда

Драгана А. Грбић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Драгана А. Грбић

Број уписа: Универзитет у Београду /

Мартин Лутер Универзитет Хале-Витенберг, Немачка, бр. Матрикула: 210239791
(Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Deutschland, Matrikel-Nr.: 210239791)

Студијски програм: Наука о књижевности

Наслов рада: *Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-културном контексту – културно-историјски одјеци немачке просвећености Хале-Лајпцишког интелектуалног круга на јужнословенским просторима / Das Werk von Dositej Obradović im europäischen Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger intellektuellen Kreises“ in der Südslavia*

Ментор: проф. др Мило Ломпар; проф. др Ангела Рихтер

Потписана Драгана А. Грбић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предала за објављивање на порталу Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 27. 01. 2016.

Драгана А. Грбић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-културном контексту – културно-историјски одједи немачке просвећености Хале-Лајпцишког интелектуалног круга на јужнословенским просторима / Das Werk von Dositej Obradović im europäischen Literatur- und Kulturkontext. Kulturhistorische Einflüsse der deutschen Aufklärung des „Halle-Leipziger intellektuellen Kreises“ in der Südslavia

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предала сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучила.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду 27.01.2016.

Трпунка Зрабанић