

<https://doi.org/10.18485/analiff.2021.33.2.18>

821.111.09-31 Бенс X. Џ.

Sukob između fetišizma i naučnog racionalizma i rasno pitanje u ranim pripovetkama H. Dž. Velsa: „Priča iz kamenog doba“, „Džimi Goglz - bog“, „Leteći čovek“

Goran J. Petrović*

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

Ključne reči:

H. Dž. Vels
fetišizam
naučni racionalizam
svetonazor
Džeјms Freјzer
unilinearni
sociokulturni
evolucionizam
rasa
Evroplјani
neevroplјani

Apstrakt

U ovom radu se analiziraju tri rane priče H. Dž. Velsa: „Priča iz kamenog doba“, „Džimi Goglz – bog“ i „Leteći čovek“. Osnovni argument rada glasi da se, kao prvo, u sva tri dela jasno uočava sukob između dva različita svetonazora – fetišizma, koji je karakterističan, u sinhronijskom smislu, za praistorijske pretke svih današnjih naroda, i naučnog racionalizma, koji je karakterističan samo za savremene Evroplјane – a, kao drugo, da se u pričama „Džimi Goglz – bog“ i „Leteći čovek“ implicitno primećuje i Velsovo specifično gledište na rasno pitanje. Dolazi se do zaključka da u vezi sa prvim pitanjem, pisac kao trijumfalan prikazuje evropski, naučno-racionalistički svetonazor, dok u vezi sa potonjim pitanjem, autor nastupa kao naročito tolerantan i human prema tamnopotim, neevropskim rasama. S obzirom na to da je u devetnaestom veku preovlađujući sociološko-antropološki koncept bio buržoaski, izrazito rasistički, unilinearni sociokulturni evolucionizam, Vels se u pomenutim pripovetkama pokazuje kao selektivan, kritički duh, koji iz unilinearnog evolucionizma preuzima samo blagonaklonost prema globalnoj tehnologizaciji i prosvetivanju neevropskih naroda, ali ne i afirmaciju rasistički zasnovane hijerarhizacije svetske utopije. Pri tumačenju dela, ne služimo se samo tekstovima analiziranih pripovedaka, nego i intertekstualnim vezama dotičnih priča sa Velsovim kasnijim utopijsko-reformatorskim delom. (primљeno: 31. августа 2021; prihvaћeno: 7. oktobra 2021)

1. Uvod

U istoriji ljudskog roda, devetnaesti vek čini veliku prekretnicu, jer je na njegovom smiraju napokon okončan četiristo godina dug „rat između nauke i teologije u hrišćanskom svetu“¹ (White, 1910), rat koji je započeo još u vreme Kopernika (Nicolaus Copernicus, 1473–1543) i Bruna (Giordano Bruno, 1548–1600) i koji se, nakon početne dominacije sholastičke dogmatike, na kraju završio potpunim trijumfom slobodoumlja. U ovom veku (tačnije u drugoj njegovoj polovini) zvanično je prihvaćen novi, naučni sistem znanja, koji je jasno pokazao da se, umesto doslovno ili metaforički shvaćenim Svetim pismom, svekolika vasijska tvorevina može objasniti prirodnim zakonima evolucije i bez ikakvog osvrta na božanskog tvorca. U tom smislu, naučnici su najpre pokazali da je Sunčev planetarni sistem nastao spontanom procesom izdvajanja, hlađenja i stvrdnjavanja iz nekakve rotirajuće užarene pramagline (Laplasova [Pierre-Simon Laplace, 1749–1827] nebularna hipoteza), zatim da je svekoliki živi svet na zemlji nastao uslozljavanjem prvobitnog oskudnog i primitivnog živog sveta (najpre netačna Lamarkova [Jean-Baptiste Lamarck, 1744–1829], a zatim tačnija Darwinova [Charles Robert Darwin, 1809–1882] teorija biološke evolucije), da bi se na kraju pokazalo i da je civilizovano industrijsko ljudsko društvo nastalo kao posledica manje ili više postupnog razvoja iz predcivilizacijskog plemenskog uređenja (Tajlorova [Edward Burnett Tylor, 1832–1917], Morganova [Lewis Henry Morgan, 1818–1881] i Frejzerova [James George Frazer, 1854–1941] teorija o sociokulturnoj evoluciji). Čak i sama Biblija, za koju se dugo smatralo da je napisana pod direktnim uticajem božanskog nadahnuća i kao takva nepogrešiva, predstavljena je kao obična skupina drevnih mesopotamskih mitova koje je docnije usvojilo i na svoj način razvilo starojevrejsko sveštenstvo (na osnovu rada britanskog arheologa Džordža Smita [George Smith, 1840–1876]) (Косидовски, 1998: 22).

Sasvim logično, razvoj i trijumf nauke pratilo je preusmeravanje umetničkih spisatelja ka naučnom sistemu znanja. U devetnaestom veku, naime, nastao je naučnofantastični žanr, koji se suprotno subjektivizmu estetskog, glavnog toka književnosti prevashodno interesuje za čitav ljudski rod, pri čemu to čini na jedan nesentimentalan, nauci prigodan način. Jedan od najznačajnijih autora ovoga žanra, ne samo u devetnaestom veku nego i do dana današnjeg, jeste Herbert Džordž Vels (Herbert George Wells, 1866–1946), svestrani britanski pisac fiktionalne i nefiktionalne literature, socijalista i društveni reformator, koji je, kada govorimo o fikciji, osim naučnofantastične književnosti, pisao i, na naučnom svetonazoru utemeljen, „realistič[n]u“ ili „mimetičku“ prozu (Suvin 2009: 72).² Premda je Vels čovekovo

1 Sve citate u ovom radu preveo je autor.

2 Darko Suvin, jedan od najznačajnijih teoretičara naučne fantastike, razlikuje tri vrste proze s obzirom na prisustvo ili odsustvo „novum[a]“ u književnim delima, te s obzirom na način na koji se novum poima ili objašnjava, ukoliko ga ima u tekstu – to su, kao prvo, mimetska ili realistična proza, koja „ne traži naučno objašnjenje ili motivaciju“; zatim, fantastična, koja „ga ne priznaje“; i, na kraju, naučnofantastična, koja „ga i traži i priznaje“ (Suvin, 2009: 72, 74). Inače, novum je „totalizirajuća pojava ili odnos, koji odstupa od piščeve – i pretpostavljene čitačeve stvarnosne norme“ – ili, drugim rečima, to je „spoznajna inovacija“ koja se, samo u slučaju naučne fantastike, može poimati na osnovu naučnog sistema znanja (Suvin, 2009: 72–74). Iz prethodne

mesto u prirodi, odnosno vasioni što ga okružuje, ispitivao iz mnogih uglova posmatranja (kosmoloških i biološko-socioloških), možda su naročito interesantne one njegove priče sociološkog karaktera u kojima se, pod očiglednim uticajem savremene antropološko-etnografske naučne discipline, bavio odnosom između fetišizma i naučnog racionalizma, kao i odnosom između bele rase i tamnoputih rasa, koji su, s obzirom na česte kontakte britanskih kolonijalnih vlasti devetnaestoga veka sa plemenima vlastitih prekomorskih poseda, predstavljali veoma plodno polje proučavanja.

S tim u vezi, predmet ovog rada čine tri Velsove, na naučnom svetonazoru utemeljene, pripovetke,³ nastale u ranom periodu njegovog stvaralaštva (poslednja decenija devetnaestog veka), a u kojima je očigledan autorov naučni pogled na svet u suprotnosti sa onim, sve zastarelijim, teološkim, te u kojima je, na prvom mestu, moguće prepoznati Velsa kao proizvođa intelektualne klime devetnaestog veka, ali, na drugom, i Velsa kao mislioca koji se u potpunosti ne slaže sa preovlađujućom, takozvanom buržoaskom, naučnom paradigmom u pogledu sociologije i antropologije, odnosno u pogledu rasnog pitanja. Naslovi pripovedaka o kojima je reč redom⁴ glase: „Priča iz kamenog doba“, „Džimi Goglz – bog“ i „Leteći čovek“, a u vezi sa Velsovim protivljenjem tekućoj sociološko-antropološkoj paradigmi viktorijske epohe konsultovaćemo, osim dotičnih pripovedaka, i piščevo kasnije neumetničko utopijsko-reformatorsko delo,⁵ napisano u sklopu njegovih dugogodišnjih političkih nastojanja da se čitav, u tehnološkom smislu sve razvijeniji a opet ratu sve skloniji, ljudski rod mirnim (demokratskim) putem iz kapitalističkog preobrazi u socijalističko društveno uređenje, te tako spasi samouništenja.

2. „Priča iz kamenog doba“

Devetnaesti je vek sa sobom doneo ubrzan razvoj antropološke, kulturološke i etnografske nauke, kao i utemeljenje sociologije, pri čemu su sve ove međusobno

dve rečenice logično proizilazi da u fantastičnoj književnosti postoji novum, s tim što se on ne može objasniti sa aspekta nauke, dok u realističnoj prozi uopšte nema novuma (Suvin, 2009: 74).

3 Sve tri analizirane priče vezane su za tehnologiju i nauku, odnosno za antropologiju ili sociokulturni evolucionizam, s tim što se, u pogledu Suvinovog (2009: 72) „fiksijsk[og] novum[a]“, one mogu podeliti u dva tabora. U prvom taboru je „Priča iz kamenog doba“, koja spada u naučnofantastičnu prozu, zato što u njoj postoji spoznajna inovacija u vidu pradavnog, praiistorijskog sveta, koji viktorijski (kao i savremeni) čitalac može poimati na osnovu nauke (paleontologije i antropologije). U drugom pak taboru jesu priče „Džimi Goglz – bog“ i „Leteći čovek“, koje spadaju u realističnu (mimetsku) prozu, zato što u njima nema spoznajne inovacije u vidu „totalizirajuć[e] pojav[e] ili odnos[a]“ (Suvin, 2009: 72), odnosno, u njima je prikazan svet dalekih britanskih kolonija iz viktorijskog doba, svet koji ne odstupa od piščeve stvarnosne norme.

4 Priče navodimo onim redom kojim ih analiziramo u radu, a ne hronološkim redom njihovog objavljivanja.

5 Inače, intertekstualna veza dveju od tri pomenutih Velsovih priča sa piščevim kasnijim utopijsko-reformatorskim opusom implicitnog je karaktera i pretpostavku o njenom postojanju zasnivamo na tome što je Vels još u svojoj ranoj, umetničkoj književnosti polako udarao temelje svome neumetničkom, ideološkom delu. Potvrdu za to da se još u Velsovoj ranoj umetničkoj prozi mogu naći implicitni elementi njegove utopijske ideologije nalazimo u načinu na koji je sami Vels opisao svoje (pre svega, rano) spisateljstvo: „Nikada nisam naprosto oslikavao život. Čak i u naizgled najobjektivnijim knjigama koje sam napisao postoji kritika stvari onakvih kakve su i poziv na promenu“ (Kagarlitski, 1982: 22). Dakle, polazimo od hipoteze da se u Velsovim ranim pričama, koliko god one bile umetničke, mogu naći nagoveštaji njegove antirasističke utopijske ideologije

srodne oblasti proučavanja snažan impuls dobile od kontakata Evropljana (a naročito Britanaca) sa plemenskim narodima Amerike, Azije, Afrike, Australije i Okeanije i njihovim kulturnim osobenostima. Među mnogobrojnim naučnicima koji su se bavili proučavanjem kulture i verovanja vanevropskih urođenika (a od kojih smo neke već pomenuli u Uvodu), možda je najveći uticaj na akademske krugove ostavio Škotlanđanin Džejms Frejzer, autor čuvene *Zlatne grane* (*The Golden Bough*, 1890). U toj studiji magije i religije, Frejzer je istakao i obrazložio argument da su svi narodi sveta u dalekoj prošlosti bili na istom niskom stupnju intelektualne razvijenosti, te da su verovali u magiju i religiju, odnosno ideju da ljudi (tj. vračevi) imaju moć da obredima prirodu primoravaju da služi njihovim potrebama, a da su se nakon dugotrajnog postepenog napredovanja (počevši od primitivne magije, ka mešavini magije i religije, pa preko religije do nauke) od svih ostalih naroda izdvojili naučno osvešćeni Evropljani kao najprogresivniji deo ljudske rase (Фрејзер, 1922: 81–83). Takav stav, koji je bio poznat pod nazivom *unilinearni* (ili jednolinijski) *sociokulturni evolucionizam* i koji se, dakle, temeljio na pretpostavci da je u intelektualnom i materijalnom smislu čitav ljudski rod krenuo iz iste nazadne tačke kamenog doba i magije, u svetlu jasnih materijalnih i intelektualnih globalnih nejednakosti devetnaestog veka, nedvosmisleno je stao na stranu evropske civilizacije i kulture, koju je označio kao naprednu, dok je kulture i društvene zajednice plemenskih neevropskih naroda okarakterisao kao „neprosvećene“, „praznoverne“ i „primitivne“ (Фрејзер, 1922: 82).

Zlatna grana, koja je tako veličala dostignuća viktorijske nauke i implicitno slavila Britance kao civilizatore koji imaju zadatak da „nazadnim“ prekomorskim narodima pomognu dostići stepen prosvetljenosti, snažno je, pored akademaca, dojmila i književnike poznog devetnaestog i dvadesetog veka, a među njima i Velsa, koji je u nekoliko svojih fikcionalnih i nefikcionalnih dela koristio teme i pojmove „koje je prvi razvio Frejzer“ (Vickery, 1973: 83). Frejzerovo idejno zaveštanje više je nego uočljivo u Velsovoj „Priči iz kamenog doba“ („A Story of the Stone Age“), dugoj pripovesti napisanoj 1897. godine, u kojoj pisac svojom bujnom umetničkom maštom, a na osnovu paleontoloških pronalazaka kao i na osnovu tekućeg uverenja da plemenska društva izvan Evrope predstavljaju sliku i priliku („zamrznute relikte“) prvobitnih zajednica (Bowler, 2012: 138), rekonstruiše sirove početke ljudske vrste u razdoblju paleolita.

Priča, kako sam autor kaže, govori o „vremenu koje ljudi ne pamte“, odnosno o vremenu od „pre pedeset hiljada godina“ (Wells, 1899: 61), i prati jedno malo pleme neandertalaca, bliskih evolutivnih srodnika i delimičnih predaka savremenog čoveka, koje je nastanjeno u južnoj Engleskoj, tada još uvek kopnom spojenoj sa Francuskom, i u kome na početku narativa nastaje sukob između sredovečnog starešine plemena, Uje Lukavog, i jednog od mladih pripadnika zajednice, Uh-lomija, a oko devojke po imenu Judena. Zapravo, sukob jednog prolećnog dana nastaje između Uh-lomija i Judene, na jednoj strani (devojka svojevolsjno bira mladog muškarca, kršeći time zakon o poglavičinom pravu prvenstva na svaku ženu koja mu se dopadne), i čitavog preostalog plemena koje, prirodno, sledi svoga „po snazi i lukavo-

sti“ neprikosnovenog gospodara (Wells, 1899: 65). Usled spontano nastalog razdora (kao što je i sve drugo spontano u životu tih prastarih, životinjama još uvek mnogo sličnih, praljudi), dvoje ljubavnika bežeći napušta pleme i u izgnanstvu, u teškim uslovima negostoljubive, nimalo kultivisane prirode iz starijeg kamenog doba, traži svoju sreću i pravo na opstanak.

Od trenutka njihovog bekstva, pa sve do ponovnog ujedinjenja plemena sa Uh-lomijem kao novim plemenskim starešinom, Velsov mladi protagonista izvršava niz podviga, pri čemu svaki naredni, kao u „bajkama o vitezovima“ ili u starogrčkom mitu o Heraklu, biva teži i zahtevniji od onog prethodnog (Петровић, 2017: 142). Pa tako, još pri samom bekstvu iz plemena, do koga dolazi zato što Uh-lomi, osim devojke, Uji otima i tabuisani beli kamen za paljenje vatre („koji niko osim Uje nije smeo da dira“) (Wells, 1899: 74), mladić, braneći Judenu, ubija Vaua, plemenskog oštrioca kremenja kao glavnog neandertalskog oružja; zatim u jednom ponovnom susretu sa Ujom, ubija plemenskog vođu; ubija pećinskog medveda koji ga je pre toga pokušao pojesti; pokušava i zamalo uspeva da ukroti divljeg konja; ubija lava i, na kraju, iako brojno nadjačan, uspeva da savlada sve svoje preostale saplemenike, te da se preživelim i pomilovanima iz toga poslednjeg obračuna stavi na čelo.

Sve svoje pobeđe ili zamalo izvojevane pobeđe (ovo potonje važi u slučaju kroćenja divljeg konja), od kojih su neke, sa aspekta čitavog ljudskog roda, pionirske (ponovo se radi o kroćenju konja, ali i o ubistvu pećinskog medveda i lava, koji se do tada, kako Vels ističe, nisu bojali ljudi), Uh-lomi postiže, ne samo zahvaljujući svojoj smelosti, fizičkoj snazi, Judeninoj pomoći i sreći, nego i zaslugom svoje domišljatosti, inventivnosti i svoga praktično-racionalističkog pogleda na svet. U tom smislu, značajno je najpre to što mladi neandertalac izumljuje „prvu sekiru“ (pripovedač kaže kako su do pojave Uh-lomija ljudi za borbu i lov koristili samo koplja od zašiljenih drvenih štapova i kremenje koje su bacali „vrlo loše“) (Wells, 1899: 89), kojom ubija Uju i nanosi ozbiljne ozlede (iako ne smrtne) medvedu i lavu; to što umešno koristi prostor i dostupni materijal pri stvaranju strategije za napad (medveda ubija tako što mu na pleća sa litice svaljuje ogromnu stenu, dok konja zaskače sa jedne bukve, nakon što uvidi da životinje, za razliku od čoveka, nikada ne gledaju naviše, već samo horizontalno, oko sebe); kao i to što sebe ne opterećuje religijsko-običajnim normama kojima, kako će se ispostaviti, njegovi saplemenici robuju na svoju štetu, a u korist svoga neprijatelja.

Ovaj poslednji aspekt Uh-lomijevog praktično-racionalističkog pogleda na svet, koji i jeste naš glavni predmet razmatranja u ovoj priči, ispoljava se u drugoj polovini priče, u njenoj četvrtoj i petoj glavi (od pet ukupno), nakon Uh-lomijevog pokušaja da ukroti divljeg konja. Naime, nakon što ga ta životinja, nakon dugotrajnog jahanja, napokon zbaci s leđa, Velsov se junak ponovo zatiče u blizini logora „Ujinih sinova“ (kako pisac naziva pleme, do tog trenutka već ubijenog, Uje) (Wells, 1899: 123). Prišavši logoru, iz razgovora sa novim poglavicom zajednice, takozvanom „gospodaricom vatrobrižnika“, odnosno najstarijom i najrečitijom ženom u plemenu koja nakon Ujine pogibije preuzima starešinstvo nad plemenom, saznaje da je u međuvremenu pleme postalo plen jednog lava ljudoždera, čija se jazbina nalazi

blizu njihovog logora, te da taj lav, koji iz večeri u večer ubija i u svoju jazbinu odvlači po jednog člana plemena, predstavlja novo telo Ujinog duha (kako „gospodarica vatrobrižnika“ kaže: „Uja dolazi ponovo. Dolazi kao lav. Naš gospodar je lav. Ubija koga želi. Ali niko drugi ne može da nas ubija, Uh-lomi, niko drugi ne može da nas ubija. [...] Naš gospodar je lav. Više ne govori sa ljudima“) (Wells, 1899: 125).

Drugim rečima, Uh-lomijevi i Judenini saplemenici smatraju da lav ljudožder jeste novi oblik gospodara Uje, koji članove svoga plemena proždire iz osвете, zato što nisu ubili Uh-lomija koji je njega ubio i time ga osvetili. Međutim, sada se, pri ponovnom susretu sa Uh-lomijem (pri kome su u logoru bili samo deca i žene, dok su muškarci bili odsutni, u lovu), „gospodarici vatrobrižnika“ javlja ideja da bi se Lav Uja napokon mogao umilostiviti time što bi mu se pred jazbinu, radi gošćenja, isporučio njegov vezani vinovnik. Iz tog razloga, plemenski muškarci po povratku iz lova kreću u ponovnu hajku na Uh-lomija – međutim, uspevaju da zarobe samo Judenu, koju zatim vezuju za jednu jovu ispred lavlje jazbine. Krik koji pred zoru čuju iz pravca lavlje jazbine tumače kao krvavo zadovoljenje Lava Uje, ali je on zapravo došao od prestrašene i iznenađene Judene zato što se pred njom, suprotno zloslutnim očekivanjima, ukazao njen spasilac, Uh-lomi, koji je trenutak pre toga u strašnoj borbi sekirom i kopljem uspeo da ubije lava.

Zatim sledi obred umilostivljanja Lava Uje, kojim upravlja vremešna „gospodarica vatrobrižnika“ kao Ujina naslednica i novi tumač događaja koji se zbivaju plemenu, a u kojem učestvuju i plemenski muškarci nastojeći da tako svog osvetoljubivog, u lava preobraženog, gospodara uvere da će mu, nakon Judene, uskoro doneti i meso njegovog glavnog krvnika, Uh-lomija:

[...] „Hajdete!“ Vrisnu starica. Mačja koža progundā i oni krenuše, tražeći po žbunju, očiju zaslepljenih od sunca. „Ovde!“ reče Sis. I uzeše jasenov kolac na koji beše natakuto meso i baciše ga na zemlju. „Uja“ uzviknu Sis, „evo tvoga sledovanja. I ubili smo Uh-lomija. Zaista smo ubili Uh-lomija. Danas smo ubili Uh-lomija, a sutra ćemo ti doneti njegovo telo“. A ostali ponoviše reči. (Wells, 1899: 149)

Dok plemenski ratnici sa naoštrenim kremenjem i kopljima tragaju za Uh-lomijem, uz neizostavni obred umilostivljavanja Uje svake večeri, Velsov se protagonista, u njihovoj neposrednoj blizini a opet neopažen, oporavlja od ozbiljne otvorene rane na butini zadobijene od lavlje kandže, i to tako što mu Judena donosi meso što ga njegovi saplemenici, po staričnim uputstvima, bacaju Lavu Uji. Pri kraju Uh-lomijevog oporavka dolazi do žestoke bitke u kojoj Uh-lomi, boreći se toljagom od jove sa umetnutim lavljim zubima (njegov poslednji tehnološki izum u ovoj priči koji je napravio za vreme oporavka), uz pomoć Judene, koja u bici koristi „prvu sekiru“, pobeđuje svoje saplemenike i time stiče pravo da postane novi poglavica sa Judenom kao novom najvažnijom ženom u zajednici.

Na osnovu svega rečenog, može se zaključiti da je Uh-lomijev trijumf nad Ujom i njegovim plemenom samo naizgled bio nemoguć, s obzirom na to da je od početka

njihovog međusobnog sukoba na strani potonjih bila samo brojnost, dok je na strani Uh-lomija i Judene bila intelektualna i tehnološka superiornost. Drugim rečima, od početka pa do kraja „Priče iz kamenog doba“ uočavamo sudar između dve ideološki različite strane. Dok je sa jedne strane Ujino pleme, kome ideološku osnovu čini magijsko-religijski pogled na svet, odnosno fetišizam – u vidu imamo njegovo pridržavanje tabua nedodirljivosti poglavičinih stvari, tj. belog kamena za paljenje vatre kao jedinog velikog tehnološkog izuma pre pojave Uh-lomija, a naročito njegov sinkretički fetiš lava i ubijenog plemenskog glavešine (što su verovanja necivilizovanih ljudi o kojima opširno piše Frejzer u svojoj *Zlatnoj grani*) (Фрејзер, 1922: 373–376, 629–643) – sa druge se strane nalazi Uh-lomi koji problemima, odnosno, poteškoćama što ih neminovno nameće borba za opstanak u surovoj prirodi, pristupa domišljato, inventivno i racionalno. Za razliku od „gospodarice vatrobrižnika“ koja, kao najsnažnije oličenje fetišizma, odnosno, frejzerovskim jezikom rečeno, magijsko-religijskog pogleda na svet, zbivajuće događaje objašnjava primitivnom religijom ili aksiomatski nasleđenim predanjem, Uh-lomi problemima pristupa sasvim pragmatično (meso koje je namenjeno umilostivljavanju Lava Uje upotrebljava za ishranu, pa se tako ispostavlja da mu neprijateljski nastrojani saplemenici nehotice pomažu u oporavku) te koristi svoja lična iskustva kako bi iz njih izvukao praktičnu dobit (uz gore navedene načine na koje mladi protagonista nadmudruje, a ne nadjačava, pećinskog medveda i divljeg konja, važno je i to što on čak i svoja iskustva stečena igrom – kao što je, na primer, bacanje belutaka sa litice, koje iskorišćava kao strategiju za svaljivanje ogromnog kamena na medveđa pleća, ili slučajno zaglavljivanje drvenog štapa u kamen, koje koristi za pravljenje „prve sekire“ – upotrebljava radi sticanja preimućstva nad svojim suparnicima, bez obzira na to da li se radi o zverima ili ljudima). Zbog Uh-lomijeve velike inventivnosti i intelektualne superiornosti nad svim svojim neprijateljima, Vels svog praistorijskog junaka, inače, naziva „Misliocem“ (Wells, 1899: 126) i, uoči odmazde na pećinskog medveda, opisuje kao prepunog ideja i sklonog razmišljanju: „Ležao je mirno, poput oguljenog balvana, išaran sunčevim zracima, u senci drveća. Razmišljao je. A Judena beše naučila, još od kako je bila mala devojčica, da kad god bi se Uh-lomi tako umirio, brade naslonjene na pesnicu, nove bi stvari počele da se dešavaju“ (Wells, 1899: 103). Na kraju, u vezi sa Uh-lomijevim nepoštovanjem plemenskih tabua, značajno je i to što se on ne pridržava ni pravila o neizgovaranju neprijateljskih imena, jer, kako pisac eksplicitno navodi na početku poslednje glave koja prikazuje teško povređenog Uh-lomija u toku oporavka i pripreme za odsudnu bitku, on se, za razliku od Judene, ne boji da će pominjanjem imena svojih saplemenika izazvati njihov iznenadni dolazak u času kada nije spreman za boj:

Veći deo dana, Uh-lomi je mirno ležao, gledajući ispred sebe ni u šta, ponekad bi mrmljao o konjima i medvedima i lavovima, a ponekad bi satima prvom sekirou udarao po zemlji i izgovarao imena ljudi iz plemena – izgleda da se nije bojao da će time prizvati pleme. ...

Danju bi Judena išla uskim putem koji je lav načinio kroz trsku sve dok ne bi zašla za krivinu, a onda bi se upuzala u žbunje i posmatrala pleme. Leža-

la bi blizu onih jova uz koje je behu vezali kako bi je ponudili lavu, a otuda je mogla da ih vidi na okruglom brdašcetu pored vatre, male i jasne, baš kao što ih beše videla te noći. Ali Uh-lomiju ništa nije govorila o tome što je videla zato što se bojala da ih ne prizove izgovaranjem njihovih imena; jer tako se u one dane verovalo, da pominjanje imena priziva. (Wells, 1899: 147–148)

Uh-lomija bismo, dakle, mogli nazvati prvim velikim tehnološkim inovatorom i slobodoumnikom, odnosno racionalistom, u istoriji ljudskog roda – barem u svetu Velsove književne imaginacije – koji u Ujinom plemenu, u dolini južnoengleske reke Vej, iz težnje ka samoafirmaciji izaziva razdor i iscrpljujuće borbe na kraju pobeđuje verski zagriženu i konzervativizmu priklonjenu većinu. Velsov nas narativ navodi na jasan zaključak da je u „Priči o kamenom dobu“ pisac podržao Frejzerovu veru u nauku kao sistem znanja koji je ubedljivo superioran u odnosu na fetišizam necivilizovanih i neprosvećenih⁶ masa. U ovoj pripovesti autor je na zanimljiv način, prikazujući prvog fiktivnog naučnog revolucionara u čovekovoј istoriji, poručio da su „istine“ koje se temelje na religiji laž i da u sukobu sa racionalističkim pristupom darvinovskoj borbi za opstanak u surovoj prirodi koja slabosti i pogreške ne prašta, nemaju nikakvih izgleda za uspeh. Stoga „Priču iz kamenog doba“ možemo shvatiti kao frejzerovski panegirik nauci te kao osudu nepraktičnog i, pri završnici devetnaestog veka sve zastarelijeg, teološkog poimanja stvarnosti, što je ideja koja će skoro punih četrdeset godina (od 1901. do 1939. godine) činiti osnovu Velsovog utopijskog dela, odnosno njegovih užurbanih, a kako će se na kraju, zbog izbijanja stravičnog Drugog svetskog rata, ispostaviti, neuspešnih aktivnosti u cilju stvaranja pacifističko-socijalističke federacije svih svetskih naroda.⁷

Na kraju možemo dodati još i to da „Priča o kamenom dobu“, kao celina, na kraju ostavlja gorak ukus pesimizma i neverovanja u istinski progres čovečanstva (što je odlika prvih nekoliko godina Velsovog stvaralaštva, u kojima je napisao sva svoja najznačajnija umetnička dela), i to zbog toga što Uh-lomi, iako u mladosti pobednik, na kraju umire na isti način kao i Uja – tako što ga „u ponoći vremena“ (Wells, 1899: 163), odnosno kada ostari, njegovi saplemenici ubijaju i proždiru (verovatno nakon što ga je usmrtio neki mladić željan dokazivanja i samoafirmacije, kakav je on sam bio za vladavine Uje Lukavog). Dakle, na generičkom nivou, tj. na nivou celog ljudskog roda, ova pripovetka ima pesimističnu dimenziju jer, kroz to što Uh-lomi, uprkos svojim tehnološkim probojima, završava isto kao Uja, šalje poruku da usavršavanje u etici ne prati usavršavanje u tehnologiji (Петровић, 2017: 148). I sa ovim u vezi, kao u vezi sa opredeljenim stavom prema suprotstavljenosti magije

6 Vredi pomenuti da se Frejzer, u intelektualnom smislu, pežorativno ne izražava samo o necivilizovanim neevropskim urođenicima, nego i o neobrazovanom, magiji i religiji sklonom, pučanstvu evropskih naroda. Dakle, prosvećenim i naprednim on smatra samo obrazovane Evropljane.

7 Napominjemo da je Vels u periodu od 1895. do 1901. godine stvarao samo umetničku književnost, dok je, počevši od novembra 1901, uglavnom (ali ne isključivo) pisao utopijsko-reformatorska dela koja su imala jedan vrlo praktičan i sveobuhvatan vizionarski i politički cilj.

i religije, na jednoj strani, i nauke na drugoj, vidi se uticaj Džejmisa Frejzera, i to njegovih promatranja o „sveštenskim kraljevima“, odnosno ljudima koji u mnogim vanevropskim narodima, kao i u starorimskoj prošlosti evropskog kontinenta, imaju poseban status – napola privilegovan, zato što se veruje u njihovu moć da kontrolišu prirodu, a napola strahotan i bojadisan strepnjom, zato što se sa položaja, po pravilima, mogu smeniti samo ubistvom od strane novog pretendenta na tu poziciju (Фрејзер, 1922). Ovaj običaj u naukom neprosvećenih naroda, koji je i u Velsovoj pripovesti prikazan kao repetitivan (najpre status poglavice, odnosno „sveštenskog kralja“, gubi Uja, da bi ga potom u starosti izgubio i Uh-lomi), kako držimo, nije ništa drugo do simbolična predstava neobuzdane, atavističke nasilnosti i želje za nadmoći nad svojim bližnjim koja je, prema darvinističkoj biologiji, urođena svakom ljudskom biću. Međutim, taj gorki ukus pesimizma, kako rekosmo, i možda utisak o delimičnom neuspehu Uh-lomija kao novog gospodara koji uspeva da unapredi samo tehnologiju ali ne i etiku važeći je samo na nivou evolucije čitave ljudske vrste. Kada je pak reč o samom Uh-lomiju kao pojedincu, njegov se uspeh komotno može smatrati potpunim, jer je, napregnuvši svoje telesne i umne sposobnosti do krajnjih granica, za života postigao sve ono što je uopšte i mogao postići; a kao implikaciju koja proizilazi iz njegovog uspeha ili trijumfa treba posmatrati i trijumf naučnog racionalizma, kao njegovog intelektualnog opredeljenja, nad fetišizmom, kao intelektualnim opredeljenjem „Ujinih sinova“.

3. „Džimi Goglz – bog“

Za razliku od „Priče iz kamenog doba“, u kojoj nalazimo borbu između drugačijih filozofija u okviru jedne iste društvene zajednice (zajednice starijeg kamenog doba), u pripovesti „Džimi Goglz – bog“ („Jimmy Goggles the God“, 1898) se sukob između fetišizma, odnosno magijsko-religijskog svetonazora, i naučnog racionalizma dešava među predstavnicima različitih kultura – urođeničke neevropske, na jednoj strani, kao kulture koja baštini tradiciju, kontovski rečeno,⁸ „teološkog stadijuma“ sociokulturne evolucije i industrijalne britanske, na drugoj, kao kulture koja neguje najviši, „pozitivistički stepen“ društvenog razvoja. Sasvim konkretno govoreći, taj sukob se odvija između jednog plemena sa obala Papue Nove Gvineje i Velsovog „čoveka preplanulog lica“ iz Britanije (Wells, 1903: 157), odnosno naratora, koji u priči svome sagovorniku (koji se, inače, izražava u prvom licu jednine, pa stoga upućuje na samog pisca) prepričava svoju tragikomičnu pustolovinu od pre dvadeset godina, u okviru koje je, nakon potonuća zlatom natovarenog broda „Okeanski pionir“, zajedno sa još dvojicom preživelih članova posade potonule lađe, pokušao da, iznajmivši jedrilicu pod nazivom „Ponos Banje“ i unajmivši dvojicu njenih vlasnika (braću Sanders), te

8 Prema Ogistu Kontu (Auguste Comte, 1798–1857), utemeljitelju sociologije, ljudska društva počinju od primitivnog, „teološkog“ stupnja sociokulturne evolucije, u kojoj je oblik vladavine despotski a ontološka istina mitsko-religijska, pa zatim dolaze do „metafizičkog“ stupnja, u kome vladaju zakoni, odnosno apstraktne ideje kao što su vrlina i dobro, a ontološku istinu predstavlja mešavina nauke i teologije, da bi na kraju stupili u najnapredniji, „pozitivistički“ stadijum, u kome vladaju altruizam, poredak i progres, a ontološka istina je isključivo naučna (Fiamengo, 1987: 162–169).

kupivši i jedno polovno ronilačko odelo, iz olupine izvuče zlato pre nego što do mesta nesreće dođe brod sa zvaničnim spasiocima britanskih kolonijalnih vlasti.

Čitava tragikomika ove priče sastoji se u tome što pomenuto ronilačko odelo, koje članovi „zavereničkog“ spasilačkog tima šaljivo nazivaju „Džimijem Goglzom“⁹ (zato što fizički veoma podseća na pravo ljudsko biće), zapravo predstavlja glavnog junaka dela, možda glavnijeg i od Velsovog lupeškog antijunaka¹⁰ koji na kraju, u nastojanju da se nezakonito obogati, samo zahvaljujući svome izrazito antropomorfnom kostimu uspeva da iz ruku nasilnih, ali i veoma sujevernih, papuanskih urođenika iznese živu glavu. Naime, pokušaj izvlačenja zlatnog praha iz olupine „Okeanskog pionira“ na grebenastom tlu mora ne uspeva zato što petočlanu zavereničku družinu nenadano napadaju papuanski ratnici, koji svojim kopljima s lakoćom ubijaju četvoricu družbenika Velsovog protagoniste, dok ovaj uspeva da preživi samo zato što je u toku napada bio duboko pod vodom, odakle se, u svom ronilačkom odelu, bezuspešno trudio da izvuče ogromnu količinu zlata. Kada na jednom udaljenom mestu izroni iz vode (na licu mesta ne izranja zato što, dok gleda kako mimo njega kroz vodu padaju njegovi drugovi što krvare, shvata da je posredi prepad urođenika od koga bi i sam poginuo), dočekuje ga grupa miroljubivih divljaka (iz istog plemena iz koga su i ratnici što su napali posadu „Ponosna Banje“) koji, po prvi put videvši čoveka u ronilačkom odelu, pomišljaju da se radi o nekakvom novopridošlom božanstvu. Tako Velsov junak, koji, inteligentno rasuđujući, brzo poima kakav su mu status dodelili tamnopusi Papuanci, postaje plemenski bog (odnosno, fetiš), jer ga urođenici, ne povezujući ga sa njegovim pobijenim družbenicima, dovode u svoje selo, smeštaju u kolibu u kojoj se nalazi njihov politeistički kumir, obožavaju ga klanjajući mu se, igrajući oko njega i prinoseći mu žrtve u biljnoj i životinjskoj hrani, a na kraju mu čak izgrađuju i posebnu kolibu zato što svoje velike uspehe u lovu i ratu u toku njegovog četvoromesečnog boravka u selu tumače kao zaslugu ovoga novog, po svemu sudeći, najmoćnijeg plemenskog zaštitnika. Na kraju, pustolovni narator, ostavivši ronilačko odelo za sobom, uspeva da pobegne iz plemena, a uz to još sa sobom u Britaniju donosi i jedan neveliki deo zlata iz „Okeanskog pionira“, ili kako sam kaže: „[...] siću od osam hiljada funti u zlatu – petinu plena“ (Wells, 1903: 179).

U ovoj pripovesti, dakle, očigledno je da u sučeljavanju Velsovog neimenovanog naratora, kao predstavnika naukom prosvetene Evrope, sa papuanskim starosedeo-

9 Ime Džimi Goglz sastavljeno je od reči *goggles*, što znači zaštitne naočare te aludira na velike okrugle naočare na glavi ronilačkog odela, i *Jimmy*, što je često anglo-saksonsko ime ili nadimak kojim se odelu daje čovekolikost i familijarnost. Ovo ime su, kako saznajemo, dotičnom ronilačkom odelu dali sami „zaverenici“, koji se na početku pustolovine prikazuju kako na „Ponosu Banje“, tobože razgovarajući sa Džimijem Goglzom i nalivajući mu rum kroz naočare ne bi li ga tobože počastili, veselo zbijaju šale ni ne sluteći da im se sprema jedan tragičan sled događaja. Komičnost priče naročito pojačava to što ronilačko odelo kao živo biće tretiraju i „prosveteni“ Britanci i „neprosveteni“ Papuanci, s tim što ga prvi čovekom nazivaju iz svesne šale, dok ga potonji živim antropomorfnim božanstvom smatraju ozbiljno.

10 Prema južnokorejskom autoru Jundangu Čeju (Yoonjung Choi), koji u jednom svom radu Velsove priče proučava iz ugla bahtinovskog karnevalizma, protagonisti pripovedaka „Džimi Goglz – bog“ i „Epiornisovo ostrvo“ predstavljaju parodiju epskih junaka, zato što se u ovim delima „smeli podvizi bogova i visokorodnih heroja zamenjuju prizemnim pustolovinama likova iz nižeg staleža“ (Choi, 2013: 191). Otuda Velsovog neimenovanog naratora u priči „Džimi Goglz – bog“, koji pokušava da se na prevaru obogati, nazivamo „lupeškim antijunakom“.

cima, kao negovateljima fetišizma i predstavnicima magijsko-religijskog pogleda na svet, pobjedu odnosi prvi, dok potonji bivaju poraženi zato što, budući ograničeni svojim zaostalim sistemom znanja, propuštaju da dotuku pripovedačevu dvostruko pljačkašku družinu (kažemo „dvostruko pljačkašku“ zato što ona ne nastoji samo da se bogati od prirodnih resursa papuanske zemlje, što su inače činile i zakoni-te kolonijalne vlasti, nego pokušava da ukrade i od pomenutih kolonijalnih vlasti Velike Britanije) koju su do poslednjeg čoveka imali u šakama. Posmatrano iz te perspektive, možemo zaključiti da je i u pripoveci „Džimi Goglz – bog“, kao u „Priči iz kamenog doba“, zastupljeno gledište, veoma popularno u devetnaestom veku, da je naučni racionalizam superioran u odnosu na fetišizam, te da naukom prosveteni narodi Evrope s punim pravom civilizatora i prosvetitelja odlaze u daleke šumovite, golišavim urođennicima naseljene regije, da tamo zavode i sprovode društveno uređenje po svom modelu.

Utisak o pobjedi Velsovog protagoniste postaje jasan kada se u vidu ima činjenica da je on, već pri prvom direktnom susretu sa starosedeoćima, shvatio da papuanski „crnci“ (ovako ih naziva sami pripovedač, odnosno Vels) njega, ili tačnije njegovo ronilačko odelo, zbog svog neznanja i sujeverja vide kao božanstvo, te da mu, sledstveno tome, jedini način za izbavljenje počiva u lukavom uživljavanju u tragikomičnu ulogu koja mu je spletom slučajnih okolnosti, slično Andrićevoj ovčici Aski iz priče „Aska i vuk“, dodeljena u tom dalekom svetu australo-azijskih voda. Pa tako, fiktionalni se pustolov, kako sam navodi, svesno trudi da se „ne ponaša previše ljudski“, te otuda niti govori, niti se previše oslanja na gestikulacije rukama, već „crta slike u pesku i iz sve snage ispušta zavijajuće zvuke“; zatim, da se ne bi otkrio, svoje odelo, kao predmet deifikacije, koliko god ono bilo sparno, zamorno i teško podnošljivo, skida samo noću kada je sam u svojoj kolibi; a takođe, pri prvom susretu sa Papuanima, kada vidi da oni, iz straha ili strahopoštovanja, oklevaju da mu, tek izašavšem iz mora, priđu, u svom odelu odvrće ventil za komprimirani vazduh, od čega se „naduva kao žaba“, što na urođenike, koji odmah u proskinezi padaju na kolena, ostavlja utisak o božanskoj sili i za ugroženog se Britanac ispostavlja kao spasonosno (Wells, 1903: 174, 176, 169). S druge strane, papuanski urođenici, za sve vreme boravka „božanskog“ gosta u njihovom selu, ispoljavaju sve oblike, frejzerovskim jezikom rečeno, „nazadnog“ i „neprosvećenog“ ponašanja, kao što su već pomenuta proskineza, umilostivljavanje prinošenjem jestivih žrtava i smeštanje čudnovatog posetioca uz kumir i u hram, što su sve „divljački“ obredi kojima se ukazuje čast „svešteničkim kraljevima i poglavicama“, a koji su detaljno opisani u različitim poglavljima *Zlatne grane*. S tim u vezi, od svih delova ove Velsove kratke priče možda o intelektualnoj superiornosti Evropljana (Britanaca) nad fetišizmu sklonim urođennicima australo-azijskih, ali i svih drugih njima sličnih, plemena u svetu najbolje govori sledeći odlomak, u kome se, odabirom omalovažavajućih kvalifikacija (npr. „plitkoumni divljak“), na gnoseološku nedoraslost Papuanaca ukazuje sasvim eksplicitno:

„Ali ništa čoveku toliko ne može pomoći da se izvuče iz nevolje kao što to može upečatljiv izgled,“ u to sam imao prilike da se uverim i pre i nakon

toga. Ljudi kao što smo mi, koji se sa ronilačkim odelima upoznaju do sedme godine života, teško mogu da zamisle kakav utisak jedno takvo odelo ostavlja na plitkoumnog divljaka. Jedno ili dvoje ovih crnaca su se trgli i pobjegli, drugi su žurno počeli da čelima celivaju zemlju. A ja sam išao napred sporo, svečano, budalastog izgleda i izveštačeno kao nekakav vodoinstalater honorarac. Bilo je očigledno da me smatraju nekakvom veličinom. (Wells, 1903: 170)

Međutim, iako pripovetka „Džimi Goglz – bog“ pre svega ukazuje na intelektualnu superiornost evropskog racionalnog načina mišljenja i poimanja sveta u odnosu na onaj vanevropski, magijsko-religijski, te, dakle, podršku daje tada (u devetnaestom veku) tekućem, buržoaskom, sociološko-antropološkom stanovištu, u ovom se delu mogu naći i tragovi delimičnog suprotstavljanja tom, na rasizmu i unilinearnom evolucionizmu utemeljenom, viđenju odnosa između kulture evropskih naroda i kultura vanevropskih starosedelaca. Naime, želimo da ustvrdimo da trijumf Velsovog neimenovanog naratora, koliko god on bio jasan (jer dotični uspeva da se mudrošću izbavi od, u smislu fizičke snage, mnogostruko veće sile no što je to on sam), nije potpun, zato što na kraju ove naglašeno humoristične priče ostaje gorak ukus tragike, i to zbog činjenice da protagonist nije uspeo da izvuče veći deo željenog zlata iz potonulog „Okeanskog pionira“ kao i zbog toga (odnosno, prevashodno zbog toga) što papuanski urođenici ubijaju čak četvoricu predstavnika, kako bi to rekao Sesil Rouds¹¹ (Cecil Rhodes, 1853–1902), superiorne anglo-saksonske rase. Taj tragični utisak bi, ako u pomoć prizovemo kasnije Velsovo društveno-reformatorsko esejističko delo, možda mogao da se protumači kao modifikacija buržoaskog koncepta unilinearnog evolucionizma i kao implicitna najava Velsovog humanog pogleda na rasno pitanje, odnosno kao zametak Velsove ideje da bi u svetskoj industrijalističkoj utopiji svim rasama trebalo obezbediti jednako pravo na umno i telesno blagostanje.

Naime, kao što je poznato iz istorije i na osnovu utopijskih vizija devetnaestog veka (od kojih je možda najpoznatija pozitivistička utopija Herberta Spensera [Herbert Spencer, 1820–1903] u kojoj se zagovara suprematija evropske buržoazije i industrijalnog tipa društva u celom svetu) (Sidky, 2004: 115), evropski narodi su u svom ophođenju prema vanevropskim urođenicima sa plemenskom društvenom organizacijom primenjivali ili politiku istrebljenja ili politiku asimilacije, ili, u najvećem broju slučajeva, kombinaciju ovih dveju politika, pri čemu su, selektivno, buntovnici ubijani, a oni koji bi bili spremniji na saradnju asimilovani i integrisani u novo društvo po zapadnjačkom stilu, skoro isključivo kao besplatna ili slabo

11 Sesil Rouds je bio jedan od najuspešnijih britanskih biznismena i političara viktorijske epohe. Živeo je u britanskoj Južnoj Africi, gde je glasno zagovarao suprematiju bele, a naročito engleske rase nad tamnopusim rasama. Smatrao je da je anglo-saksonska rasa „prva u svetu“ i da je osnaživanje britanskog kolonijalizma povoljno za celi svet, a svojim konkretnim političkim ciljem smatrao je „širenje Britanske imperije, da bi se čitav necivilizovani svet podveo pod britansku vlast, da bi se povratile Sjedinjene Američke Države i da bi se od anglo-saksonske rase načinilo jedno carstvo“ (Stead, 1902: 58, 59).

plaćena fizička radna snaga. Takav stav prema tobože „inferiornim rasama“ (a koji možemo smatrati sastavnim delom unilinearnog sociokulturnog evolucionizma kao licemerne buržoaske ideje da Evropljani, premda vršioци genocida i eksploatatori, neevropskim urođenicima pomažu da stupe u naprednu fazu društvene evolucije za koju oni trenutno nisu sposobni, a do koje bi, navodno, zbog tobožnje „zakovitosti“ društvenog razvoja, sami uspeali da stignu tek nakon mnogo vekova)¹² (Sidky, 2004: 70) Vels odlučno kritikuje u svojoj *Modernoј utopiji* (*A Modern Utopia*, 1905), jednom od svojih najznačajnijih utopijsko-refomatorskih dela. U toj knjizi on pruža sliku jednog humanijeg i prosvetljenijeg društva iz budućnosti, socijalističkog i antirasističkog uređenja u kome tamnopute rase sa belim Evropljanima sasvim ravnopravno učestvuju u blagodetima industrijalističkog, materijalističkog raja na zemlji, ili kako on to slikovito predstavlja na primeru jednog tamnoputog utopljanina obučenog u utopljansko, a zapravo zapadnjačko,¹³ odelo sa fasciklom u ruci, te stoga očito intelektualnog delatnika:¹⁴

I zaista, na toj promenadi u Utopiji vidim kako šeta jedna mala figura, jedan mali bradati čovek ozarenih očiju, crn kao ugalj, kovrdžave kose i obučen u belu tuniku i crne helanke, i sa kao limun žutim ogrtačem na ramenima. Hoda, kao što većina Utopljana hoda, kao da ima razloga da bude ponosan, kao da nema razloga da se boji bilo čega na svetu. U ruci nosi fasciklu. (Wells, 1905: 326)

Dakle, u tome što u priči „Džimi Goglz – bog“ papuanski starosedeoци ubistvom većeg dela „zavereničke“ ekipe lovaca na zlato ostvaruju makar mali trijumf nad navodno superiornom anglo-saksonskom rasom primećujemo modifikaciju buržoaskog rasističkog modela unilinearne evolucije koji, prošavši kroz sito Velsove humanističke kritike, sada izgleda ovako: umesto ujedinjenog kapitalističkog i indu-

12 O nadmenosti sa kojom su zagovornici unilinearnog evolucionizma gledali na tamnopute žitelje evropskih kolonija širom sveta možda najbolje govori mišljenje, u uvodu već pomenutog, Luisa Henrija Morgana da tamnopute rase još uvek nemaju dovoljno razvijen mozak i mentalne sposobnosti, iz čega po njemu prirodno proističe da belci imaju pravo da njima vladaju (Sidky, 2004: 69–70).

13 Ne radi se, naravno, o klasičnom zapadnjačkom odelu, onakvom kakvo je postojalo u pozno viktorijansko doba, pa ni o onome koje postoji danas, već se misli na odelo Velsove utopije, koje bi, baš kao i sama ta utopija, bilo skrojeno po želji onih kojih bi je utemeljili – evropske, svetlopute buržoazije (ta bi buržoazija, po nekom idealnom velsovskom scenariju, pristala da tamnoputim narodima da ravnopravan status u svetskoj socijalističkoj utopiji). Zato takvo odelo, uprkos jasnom antirasizmu velsovske utopije, odnosno ideji da ta utopija treba da pripada svim rasama, a ne samo belcima, nazivamo zapadnjačkim.

14 Inače, na prelasku iz devetnaestog u dvadeseti vek, ideja o tamnoputim intelektualcima za većinu mislilaca evropskog porekla sa obe strane Atlantika bila je, možemo slobodno reći, zamisao ravna blasfemiji. Takođe, vredi pomenuti i druga Velsova utopijsko-reformatorska dela, nastala u prvoj polovini dvadesetog veka, u kojima ovaj autor zagovara antirasizam: *Predviđanja* (*Anticipations*, 1901), *Čovečanstvo u nastajanju* (*Mankind in the Making*, 1903), *Budućnost u Americi* (*The Future in America*, 1906), *Rad, bogatstvo i sreća čovečanstva* (*The Work, Wealth and Happiness of Mankind*, 1932), itd (Bell, 2018: 23–24). Međutim, važno je istaći da, kako navodi Dankan Bel, *Moderna utopija* ili, tačnije, njeno deseto poglavlje, sadrži „Velsovu najopširniju diskusiju o rasnoj teoriji“ (Bell, 2018: 23). Otuda u ovom radu navodimo citate samo iz *Moderne utopije* kao krune Velsovog promišljanja na temu rase.

strijalističkog sveta iz budućnosti u kome evropska, belačka buržoazija ima ulogu zapovednika i upravljača, a tamnopusi, tobože „emancipovani“ urođenici prekomorskih kolonija, isključivu ulogu slugu tog društvenog mehanizma, imamo ujedinjen socijalistički industrijalistički svet u kome niko, pa čak ni neobrazovano radništvo, ne pati od nemaštine, dok tamnopusi vanevropsko stanovništvo, istinski emancipovano i obučeno za ugodan život u uslovima industrijalizma, zauzima ravnopravan status sa svojim nekadašnjim gospodarima i tiranima.

Na osnovu svega rečenog, možemo zaključiti da ova pripovetka u isti mah afirmiše i prkosi sociološko-antropološkoj paradigmi devetnaestog veka, jer dok, s jedne strane (a to je utisak koji je u ovom narativu eksplicitniji), ona, kroz mudračku superiornost britanskog protagoniste nad starosedeočima Papue, podržava stav o superiornosti evropskog naučnog svetonazora nad vanevropskim magijsko-religijskim, sa druge strane ona, sasvim implicitno, veliča samo racionalističko-pragmatičnu filozofiju evropskih naroda, dok ubeđenje da bi tamnopusi narodi, u najboljem slučaju, u svetskoj industrijalističkoj utopiji trebalo da učestvuju samo kao slabo plaćene sluge opovrgava i zamenjuje idejom da to što čovečanstvo ide i treba da ide putem tehnologizacije i globalnog ujedinjenja ne znači da na tom putu kao ravnopravne utopljanke kosmopolite ne treba da budu i potomci vanevropskih domorodačkih plemena. Drugim rečima, možemo ovu priču posmatrati kao delo u kome Vels implicitno anticipira svoj lični model sociokulturne evolucije koji u svojoj naprednoj fazi od elemenata buržoaskog unilinearnog evolucionizma sadrži samo zasnivanje svetske industrijalističke federacije, ali ne i viđenje da su tamnopusi rase toliko intelektualno inferiorne da ne mogu nadići status pukih fizičkih radnika. Na kraju valja pomenuti i to da priča „Džimi Goglz – bog“ predstavlja dobar primer Velsove sposobnosti da u jednom humorističnom ambijentu dočara ozbiljan smisao, osvrnut na važeće naučne – sociološke, antropološke i kulturološke – paradigme vlastitog vremena.¹⁵

4. „Leteći čovek“

Pripovetka „Leteći čovek“ („The Flying Man“, 1895) ima mnogo sličnosti sa pripovetkom „Džimi Goglz – bog“, pa bismo je, s obzirom na to da je objavljena tri godine pre prethodno analiziranog dela, mogli nazvati njegovom prethodnicom. Naime, „Leteći čovek“ se, kao i „Džimi Goglz – bog“, bavi kolonijalnom tematikom, s tom razlikom što se u njemu, umesto o zbivanjima na Papui, govori o događajima na granici između britanske Indije i Burme; i u njemu se radnja saopštava retrospektivno, u vidu sećanja, i to tako što neimenovani junak priče, koji se jednostavno naziva po vojnom činu („Poručnik“), svome isto tako neimenovanom sagovorniku, koji sada nije u prvom nego u trećem licu, a koji se isto tako naziva po profesiji („Etnolog“), kazuje o svojim ratnim doživljajima; i na kraju, centralni motiv radnje takođe čini tragikomična činjenica da je, u susretu sa fizički nadmoćnijim urođeničkim neprijateljem, protagonista svoj spas našao upravo u sujeverju svojih neprijatelja.

15 Možda najbolji primer za Velsovu priču u kojoj se kroz jedan humorističan, čak farsičan, ambijent šalju ozbiljne sociološke poruke predstavlja „Ukradeni bacil“ („The Stolen Bacillus“, 1893), o kome v. više u Петровић, 2019.

U kratkim crtama, sadržina Poručnikove priče je sledeća. Velsov junak se priseća jedne svoje ratne pustolovine u brdovitoj zemlji na razmeđi južne i jugoistočne Azije, „u vreme“, kako sam kaže, „pretposlednjeg pohoda na region Lušai“¹⁶ (Wells, 1904: 108), kada je, imajući pod komandom tri Engleza (Darbiširca) i šest sipoja (indijskih vojnika u službi Britanije), te vodeći i dve tovarne mazge sa potrebnim zalihama i opremom, po naredbi svog prepostavljenog krenuo u jedno domorodačko selo da u njemu ispita domaće raspoloženje prema Britancima. Nadomak tog sela, Poručnikov odred biva žestoko napadnut od strane politeističkih starosedelaca, zbog čega, u nedostatku dovoljne brojne sile, odmah kreće u povlačenje, ka lokalnoj bazi britanske vojne ekspedicije iz koje je i krenuo na put. Povlačenje se pokazuje kao veoma teško, jer neprijatelji, odnosno Čini (urođenički narod protiv koga je pokrenut pohod), koji odmah kreću u gonidbu, neprestano vrebaju svojim puškama. Do kritičnog trenutka dolazi na mestu gde se rečna dolina – kojom se Poručnikova četa povlačila, ali ne silazeći do same reke nego idući po obodu doline, gde Darbiširci i sipoji ipak nisu bili toliko izloženi neprijateljskoj vatri – „sužava u klisuru“ (Wells, 1904: 111), primoravajući ih da se spuste do same rečne obale i tako postanu „gline-ni golubovi“. Tada Poručnik donosi odluku da se ne ide kroz klisuru nego da se ona zaobiđe skretanjem udesno, odnosno udaljavanjem od neprijatelja na drugoj obali reke i penjanjem preko izrazito strmih i rizičnih uspona. Na nesreću Poručnikovih vojnika, oni na kraju završavaju zarobljeni na jednom skučenom grebenu, nakon koga se dalje nije moglo ići, a nad kojim je štrčala litica i ispod koga se nalazila „provalija duboka nekih sedamdesetak do stotinak metara“ (Wells, 1904: 114). Pri tome nemaju nimalo ni hrane ni vode zato što su mazgu, sa svim prehambrenim i vodnim zalihama što su ih imali a ona nosila, mrtvu ostavili još u blizini činskog sela, gde ju je usmrtio jedan topovski projektil. Nemajući kud i mučeni vrelim suncem koje je „žežilo skoro kao u pećnici“ (Wells, 1904: 115), Poručnikovi izedneli i iznemogli borci počinju da očajavaju – jedan vojnik kamenom na steni ispisuje svoju poslednju želju, jednog Darbiširca, čini se, premda na velikoj udaljenosti, ubijaju Čini, dok se jedan ranije, u toku povlačenja, ranjeni sipoj u groznici baca niz provaliju. Na kraju, pritisnut strašnom bedom, Poručnik dolazi na spasonosnu ideju da od šatora i konopaca što ih je nosila druga mazga napravi padobran, te njime skače u provaliju, gde se uspešno prizemljuje direktno na glavu jednog od trojice neprijateljskih ratnika, koji su baš u tom trenutku obezglavljivali telo samoubice sipoja (u Čina je običaj da odescaju glave ubijenih neprijatelja, baš kao što starosedeooci Severne Amerike imaju običaj da sa pobeđenih protivnika skidaju skalpove). Dvojica činskih ratnika, koji pri Poručnikovom doskoku nisu stradali, odmah se daju u bekstvo, iako i dalje u većini u odnosu na usamljenog oficira, zato što ih čovek sa padobranom dojmi kao nekakav bog. Zatim Poručnik, pešice prevalivši čak četrnaest kilometara, stiže do

16 U periodu od 1871. do 1890. godine, britanska vojska je na brdoviti region naseljen narodima Čin i Lušai (brda Čin-Lušai), kao poslednju oblast u južnoj i jugoistočnoj Aziji koja još nije bila ni pod čijom kolonijalnom vlašću, izvršila tri pohoda (1871–1872, 1889. i 1889–1890. godine), nakon kojih je pomenuta teritorija u celosti anektirana Britanskoj imperiji (Reid 1893: 1–12). S obzirom na to da Velsov Poručnik pominje pretposlednju ekspediciju na Čine i Lušaije, biće da je reč o onoj koja je organizovana 1889. godine.

britanske vojne baze, odakle, po njegovom saopštenom raportu, žurno kreće pedesetočlana jedinica, koja na kraju uspeva da spasi ukupno dva Darbiširca i tri sipoja, jer su, kako saznajemo, u očajanju, u međuvremenu još dvojica sipoja skočila sa litice. Na taj način (odnosno, zahvaljujući mašti činskih urođenika) nastaje legenda o letećem čoveku, koji je „neranjiv ... može da preskače slonove i da leti“ (Wells, 1904: 107) i koji je, kako saznajemo, na nezadovoljstvo Etnologa što je na krajnji istok Indije došao sa ciljem da sakupi poslednje tragove lokalnih urođeničkih mitova i verovanja, u potpunosti zamenio domaći folklor.

Glavna ideja ove pripovetke sastoji se u tome što je Velsov Poručnik svoj život, kao i živote petorice svojih saboraca, uspeo da spase zahvaljujući, s jedne strane, svome inventivnom i pragmatičnom pristupu tekućem problemu, a sa druge praznoverju njegovih urođeničkih neprijatelja koji, slično Papuancima u priči „Džimi Goglz – bog“, nesvakidašnje poduhvate poimaju kao božanska dela, deifikujući njihove izvršioce. Naime, na kraju priče, postaje jasno da je britanski Poručnik – koliko god njegova namera bila tek da se izvuče iz zamke na litici i da svojim vojnicima dovede pomoć, a ne da stvori legendu o sebi koja će zameniti sve lokalne legende i mitove (što „Letećem čoveku“ nesumnjivo daje snažnu dozu humora, kojim je Vels, inače, u celokupnoj svojoj spisateljskoj karijeri, često voleo da se služi i poštapa) – skoro u potpunosti pobedio borbene Čine, i to samo zato što njegovi neprijatelji, uprkos dokazanoj ratničkoj sposobnosti, imaju jednu manu koja na darvinovskom bojištu za opstanak ne jemči ništa drugo do sigurnog poraza – a to je, kako vidimo, um opčinjen fetišizmom, odnosno sklonost da se od ljudi koji izumljuju tehnološke sprave, ma koliko one, poput Poručnikovog padobrana, bile jednostavne, stvaraju nedodirljivi i nepobedivi bogovi.

Inače, intelektualno-epistemološka superiornost Velsovog „letećeg“ junaka (po kome priča i nosi naziv) i, uopšte, evropskog naučnog i racionalnog svetonazora u odnosu na onaj magijsko-religijski, karakterističan za naukom i tehnologijom neprosvećene neevropljane devetnaestog veka, u pripoveci je očigledna u dva navrata. Prvi je put to slučaj na početku dela, onda kada Etnolog, tražeći od Poručnika da mu objasni kako je to nastala legenda o nepobedivoj „poručnik-ptici“ sa crnim perjem i krilima dugim kao mazga (Wells, 1904: 121), Čine pogrdno naziva „neukom decom planina“: „Do vraga, čoveče! ... Da tako obmanete ovu neuku decu planina. Kako ste, čoveče, mogli da se spustite tako nisko“ (Wells, 1904: 107–108)? Drugi put pak veličanje naučnog racionalizma nad fetišizmom očigledno postaje pri kraju Poručnikove ispričane avanture, onda kada Velsov junak Etnologu govori o svom prizemljenju padobranom od šatorskog platna i konopaca:

Zatim se moja čizma obrete u ustima jednoga od njih i u jednome se trenu on i ja nađosmo na gomili sa platnom što je odozgo lepršalo po nama. Mislim da sam mu nogom smrskao lobanju. Ništa drugo nisam očekivao nego da i sam završim prosutog mozga pod udarcima preostale dvojice, ali jadni neznabošci nikada ne behu čuli za Boldvina, te odmah pobeškoše. (Wells, 1904: 119–120)

Epitet „jadni neznabošci“ jasno je, kao i izraz „neuka deca planina“, obojen negativnom, pežorativnom konotacijom, a takođe je značajna i aluzija na činsko neznanje o skoku padobranom Amerikanca Tomasa Skota Boldvina (Thomas Scott Baldwin, 1854–1923) iz 1885. kao jednom od prvih takvih zabeleženih skokova u istoriji, jer se njome dodatno ukazuje na intelektualnu zaostalost ovih azijskih urođenika (Anon. 1).

Jasno je da priča „Leteći čovek“, koliko god Poručnikova pobeda nad Činima bila slučajna i neplanirana, staje na stranu, u devetnaestom veku preovlađujućeg, mišljenja da je evropski naučno-racionalistički svetonazor superioran u odnosu na onaj fetišistički koji karakteriše vanevropska plemena, te da naučno prosvetčivanje neprosvećenih neevropljana i uvođenje poslednjih „čuda“ tehnike u njihove kolonizovane zemlje u osnovi predstavlja jedan pozitivan i svima koristan političko-kulturni proces. Takođe, u vezi sa intelektualnom superiornošću Velsovog „letećeg“ Poručnika nad bogobojažljivim urođenicima regiona Lušai (a isto možemo reći i o superiornosti junaka priče „Džimi Goglz – bog“ nad papuanskim domorocima), možemo primetiti i sličnost sa stvarnim događajima iz kolonijalističke istorije različitih evropskih naroda. Naime, u vidu imamo najpre to što su, ukoliko je istina ono što su tvrdili konkvistadori Kortes, kao osvajač Asteka, i Pizaro, kao uništitelj Carstva Inka, ovi španski pustolovi i zavojevači u Meksiku, odnosno Peruu, bili dočekani kao bogovi Kecalkoatl (u Kortesoovom slučaju) i Virakoča (u Pizarovom slučaju), što je docnije, kako se navodi, znatno olakšalo pokoravanje ovih velikih i, po mnogo čemu, naprednih država Novog sveta (Kosidovski, 2014: 73, 96–97). Zatim, tu je i poznata priča o prispeću Henrija Hadsona (Henry Hudson, 1565–1611), engleskog moreplovca i istraživača koji je plovio pod zastavom Holandije, među severnoamerički domorodački narod Lenape na današnje ostrvo Menhetn, gde je njegovo skerletno crveno odelo urođenike dojmilo kao obeležje nekakvog vrhovnog boga kome su svi ostali belci, odnosno Holanđani, što su plovili pod njegovom komandom, tobože bili pomoćnici ili „niža božanstva“ (Anon. 2). Naravno, ne treba pominjati da je i narod Lenape, kao gore pomenute Asteke i Inke, bogobojažljivo gostoprinstvo na kraju koštalo celokupne njihove teritorije, tako da bismo mogli zaključiti da Vels u „Letećem čoveku“ i priči „Džimi Goglz – bog“, možda i nesvesno, rekonstruiše događaje iz stvarne kolonizatorske prošlosti Evropljana.

Međutim, iako, kao što rekosmo, ova priča prevashodno drži stranu preovlađujućoj ideologiji devetnaestog veka u pogledu odnosa između bele i tamnopolutih rasa, u njoj se može naći i elemenata prkosa rasističkom unilinearnom evolucionizmu. Naime, kao u pripovesti „Džimi Goglz – bog“, i u „Letećem čoveku“ uočavamo motiv teške pobede Evropljana, ili tačnije Britanaca, nad urođenicima, i u njemu primećujemo više žrtava na samouverenoj britanskoj strani (koja u pohod, koliko god on bio namenjen samo prikupljanju informacija, na veoma udaljeno, potencijalno neprijateljsko, selo tašto šalje svega desetericu vojnika), što pokazuje da i kolonizovani narodi, koliko god tehnološki nazadni, umeju da gordom kolonizatoru uzvrate i da mu pokažu da superiornost anglo-saksonske rase nije baš tako stabilan i neoboriv filozofski koncept. Dakle, u vezi sa tim što činski ratnici mešoviti englesko-indijski

odred Britanske imperije najpre dovode u ponižavajući položaj zarobljenosti na nekakvoj litici u visokim i strmim indijsko-burmanskim planinama, da bi ga na kraju sveli na gotovo polovinu početnog brojnog stanja, možemo primetiti Velsovo nastojanje da tamnopute žitelje udaljenih kolonija evropskih sila prikaže u boljem svetlu no što je to bio slučaj kod mnogih evropskih mislilaca devetnaestog veka, zagovornika ideje da tamnopute narode treba evropeizovati tek da bi svojim svetloputim gospodarima mogli da služe kao jeftina radna snaga. To je nastojanje u „Letećem čoveku“, doduše, dočarano vrlo implicitno, a o njegovom prisustvu u ovoj priči, kako smo već napomenuli u analizi pripovetke „Džimi Goglz – bog“, zaključujemo na osnovu kasnijih Velsovih pogleda na rasno pitanje, istaknutih u njegovoj *Modernoj utopiji*. U svakom slučaju, može se reći da „Leteći čovek“, kao i Velsova priča o oboženom ronilačkom odelu, sadrži dvojak, pomalo i oprečan, pogled na buržoasku rasističku ideologiju devetnaestog veka – on, na jednoj strani, podržava stav o intelektualnoj superiornosti Evropljana nad urođenicima iz njihovih prekomorskih kolonija, ali na drugoj osuđuje stav da su tamnopusiti ljudi niža bića koja, u najboljem slučaju, zaslužuju tek da budu sluge belaca, te na taj način koncept unilinearnog sociokulturnog evolucionizma, onakav kakvog su ga u devetnaestom stoleću zagovarali i razvijali buržoaski mislioci širom zapadne Evrope i Sjedinjenih Američkih Država, modifikuje i daje mu lični pečat.

5. Zaključak

Analizirali smo tri rane, sa naukom i tehnologijom povezane, priče H. Dž. Velsa, pod naslovom „Priča iz kamenog doba“, „Džimi Goglz – bog“ i „Leteći čovek“, i u njima pronašli poruke koje se osvrću na tekući sociološko-antropološki diskurs devetnaestog veka. Na prvom mestu, ono što se prilično eksplicitno može videti iz sukoba opisanih u pomenutim pripovetkama (sukob između Uh-lomija i „Ujinih sinova“ u „Priči iz kamenog doba“, sukob između neimenovanog naratora i papuanskih urođenika u priči „Džimi Goglz – bog“ i sukob između Poručnika i činskih ratnika u „Letećem čoveku“) jeste ideja da u nemilosrdnoj darvinovskoj borbi za opstanak ključnu prednost donosi intelektualna, a ne fizička superiornost, što praktično znači da se kroz pobedu predstavnika naučnog racionalizma (Uh-lomija, neimenovanog naratora i Poručnika) nad predstavnicima fetišizma ili magijsko-religijskog svetonazora („Ujinim sinovima“, Papuancima i Činima) staje na stranu unilinearnog sociokulturnog evolucionizma, ili barem onog njegovog elementa koji je podrazumevao da je tehnologizacija i prosvetljenje „primitivnih“ neevropskih rasa zakonima prirode predodređen proces, čije je sprovođenje, počevši od renesanse, sudbina dodelila evropskim svetloputim narodima. Time što u svojim pričama, koliko god njihov kontekst bio humorističan, prikazuje superiornost evropskog, naučnog načina mišljenja nad onim vanevropskim, nenaučnim (magijsko-religijskim) Vels otelotvoruje *zeitgeist* devetnaestog veka, opčinjenog verom u moć nauke i ubeđenošću u ispravnost industrijalizma i naučnog pogleda na svet.

Međutim, iako Vels u dotičnim pričama drži stranu vladajućoj sociološko-antropološkoj ideologiji, on to čini na sebi svojstven način, modifikujući buržoaski koncept unilinearnog sociokulturnog evolucionizma tako da on sadrži odobravanje industri-

jalizma ali i, suprotno buržoaskoj ideologiji, protivljenje stavu da takozvane „inferiorne rase“ treba integrisati samo kao sluge sistema, a ne kao ravnopravne građane sveta. Naklonjenost prema tamnopusnim rasama našli smo u pričama „Džimi Goglz – bog“ i „Leteći čovek“, odnosno u činjenici da u njima tamnopusni ratnici, uprkos tome što na kraju bivaju nadmudreni od evropskih protagonista, ipak uspeavaju da u borbi belcima nanesu značajne gubitke. O ovoj modifikaciji buržoaske ideologije devetnaestog veka zaključili smo na osnovu intertekstualnosti, odnosno veze sa kasnijim Velsovim utopijskim delom iz perioda njegove zrele političko-reformatorske aktivnosti, tako da bismo, s obzirom na to da za izvlačenje ovog zaključka dovoljni nisu bili samo tekstovi pripovedaka (kao u slučaju afirmacije naučnog racionalizma u suprotnosti sa fetišizmom), mogli reći da je to značenje implicitnog karaktera.

Na kraju, na osnovu analiziranih pripovedaka jasno je da je Vels bio pod snažnim uticajem savremenog antropološko-sociološkog diskursa, te da ga je jednim delom afirmisao, a drugim odbacivao i modifikovao. Upravo takav, selektivan pristup i jeste, kao što je poznato, odlika kritičkih duhova i velikana svetske misli, kakav je svakako bio i Vels.

Napomena: Ovaj rad je nastao u okviru naučnoistraživačkog projekta *Knjiženstvo – teorija i istorija ženske književnosti na srpskom jeziku do 1915*, koji podržava Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Literatura

- Anon. 1. (2007). Thomas Scott Baldwin / Major, United States Army. <http://www.arlingtoncemetery.net/tsbaldwin.htm>
- Anon. 2. (2020). Native American Perspective on First Contact with Europeans / As related to John Heckewelder [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_B-T7YPkLRE
- Bell, D. (2018). Pragmatic Utopianism and Race: H. G. Wells as Social Scientist. *Journal: Apollo – University of Cambridge Repository*.
- Bowler, P. (2012). Darwinism and Victorian Values: Threat or Opportunity?. *Proceedings of the British Academy*, 78, 129–147.
- Choi, Y. (2013). 'Jokes and Drink': Bakhtinian Carnivalism in Wells's 'Aepyornis Island' and 'Jimmy Goggles the God'. *The Explicator*, 71(3), 191–194.
- Fiamengo, A. (1987). *Saint-Simon i Auguste Comte*. Zagreb: ITRO Naprijed.
- Kagarlitski, J. (1982). Wells's Short Stories (J. Dingley, Trans.). *The Wellsian*, 5, 19–23.
- Kosidovski, Z. (2014). *Kraljevstvo zlatnih suza*. Podgorica: Narodna knjiga.
- Reid, A. S. (1893). *Chin-Lushai Land including a Description of the Various Expeditions into the Chin-Lushai Hills and the final Annexation of the Country*. Calcutta: Thacker, Spink and Co.
- Sidky, H. (2004). *Perspectives on Culture: A Critical Introduction to Theory in Cultural Anthropology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Stead, W. T. (Ed.). (1902). *The Last Will and Testament of Cecil John Rhodes with Elucidatory Notes*. London: „Review of Reviews“ Office.

- Suvin, D. (2009). *Naučna fantastika, spoznaja, sloboda* (D. Ajdačić, прир.). Beograd: SlovoSlavia.
- Vickery, J. B. (1973). *The Literary Impact of The Golden Bough*. Princeton: Princeton University Press.
- Wells, H. G. (1899). A Story of the Stone Age. In *Tales of Space and Time* (pp. 61–163). Toronto: The Musson Book Co.
- Wells, H. G. (1903). Jimmy Goggles the God. In *Twelve Stories and a Dream* (pp. 157–179). London: McMillan and Co.
- Wells, H. G. (1904). The Flying Man. In *The Stolen Bacillus and Other Incidents* (pp. 106–121). London: McMillan and Co.
- Wells, H. G. (1905). *A Modern Utopia*. London: Thomas Nelson and Sons, Ltd.
- White, A. D. (1910). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Vol. I. New York: D. Appleton and Company.
- Косидовски, З. (1998). *Библијске легенде* (Д. Перовић, прев.). Београд: Српска књижевна задруга.
- [Kosidovski, Z. (1998). *Biblijske legende* (D. Perović, prev.). Beograd: Srpska književna zadruga]
- Петровић, Г. (2017). Човек и његово тоцило бола и нужде: алтернативна еволуциона историја људске врсте у „Причи из каменог доба“ и *Времплову* Х. Џ. Велса. *Анали Филолошког факултета*, 29(2), 137–160.
- [Petrović, G. (2017). Čovek i njegovo tocilo bola i nužde: alternativna evolucionarna istorija ljudske vrste u „Priči iz kamenog doba“ i *Vremeplovu* H. Dž. Velsa. *Anali Filološkog fakulteta*, 29(2), 137–160]
- Петровић, Г. 2019. Деволуција друштва у кратким причама Х. Џ. Велса: „Украдени бацил“ и „Господар динама“. *Липар*, 68, 157–170.
- [Petrović, G. 2019. Devolucija društva u kratkim pričama H. Dž. Velsa: „Ukradeni bacil“ i „Gospodar dinamama“. *Lipar*, 68, 157–170]
- Фрејзер, Џ. (1992). *Златна грана: проучавање магије и религије* (Ж. В. Симић, прев.). Београд: „АЛФА“ Земун / „ДРАГАНИЋ“ Земун.
- [Frejzer, Dž. (1992). *Zlatna grana: proučavanje magije i religije* (Ž. V. Simić, prev.). Beograd: „ALFA“ Zemun / „DRAGANIĆ“ Zemun]

Goran J. Petrović

Summary

THE CLASH BETWEEN FETISHISM AND SCIENTIFIC RATIONALISM AND THE RACE ISSUE IN EARLY STORIES BY H. G. WELLS: “A STORY OF THE STONE AGE”, “JIMMY GOGGLES THE GOD”, “THE FLYING MAN”

This paper analyzes three early stories by H. G. Wells: “A Story of the Stone Age”, “Jimmy Goggles the God”, and “The Flying Man”. The basic arguments of the paper are, firstly, that the three stories contain a conflict between two different worldviews – namely, fetishism (as being characteristic, in a synchronic sense, of tribally organized non-Europeans, and, in a diachronic sense, of the prehistoric ancestors of all modern-day nations) and scientific rationalism (as being characteristic solely of contemporary Europeans) – and, secondly, that the stories “Jimmy Goggles the God” and “The Flying Man” also implicitly contain Wells’s specific stance on the race issue. It is concluded that, with regard to the former question, the author presents the European, scientific and rationalistic worldview as triumphant, whereas in relation to the latter question, he presents himself as particularly tolerant and humane to the dark-skinned non-European races. Since the prevailing sociological and anthropological concepts of the nineteenth century were based on bourgeois, emphatically racist, unilinear sociocultural evolutionism, in the aforementioned stories Wells presents himself as a selective, critical mind that takes only the acceptance of global technologization and the enlightenment of non-European races, but rejects the affirmation of the racially based hierarchization of the world utopia from unilinear evolutionism. In interpreting these works, we do not solely rely on the texts of the analyzed stories, but also use intertextual relations between these stories and Wells’s later utopian and reformist opus.

Key words:

H. G. Wells, fetishism, scientific rationalism, worldview, James Frazer, unilinear sociocultural evolutionism, race, Europeans, non-Europeans