

Немања Ј. Радуловић*
Универзитет у Београду
Филолошки факултет

Оригинални научни рад
Примљен: 28. 09. 2022.
Прихваћен: 15. 11. 2022.

„ДРУГА СВЕСТ” У СРПСКОЈ КУЛТУРИ И КЊИЖЕВНОСТИ 19. И РАНОГ 20. ВЕКА**

На књижевност 19. в. утицале су нове представе о другачијој свести, различитој од свакодневне, које су почеле са месмеризмом. Оне се у различитим облицима појављују у спиритизму, парапсихологији, те медицинским и психолошким теоријама о хипнози, хистерији и несвесном. Све те представе (подведене под заједнички назив „друга свест”), оставиле су и недовољно истраженог трага у српској интелектуалној историји и књижевности 19. и раног 20. в. У овим манифестацијама – од месмеристичких и спиритистичких до рационализованих – оне су имале утицаја на српски романтизам, на популарну књижевност, дезинтеграцију реализма, формирање фантастике и протомодернистичке прозе.

Кључне речи: месмеризам, магнетизам, хипноза, спиритизам, медијумство, романтизам, дезинтеграција реализма.

1. Историјски увод

Мада су појаве које би се савременом терминологијом одредиле као хипноза, транс, екстаза, раздвајање личности, измењена стања свести, итд. познате од давнина, у 18. и 19. в. око њих се формира низ нових

* nem_radulovic@yahoo.com

** Истраживање спроведено уз подршку Фонда за науку Републике Србије, број пројекта 7747152, Cultural Transfer Europe-Serbia from the 19th to the 21st century – CTES.

представа чији ће одјек у друштву и култури бити велик.¹ Како је познато, аустријски доктор Франц Месмер увео је терапију инспирисану физичким магнетизмом у којој је лекар покретима руку² пацијенте доводио у измењено стање свести, све до конвулзивне „кризе”, након које је наступало излечење, како је то видео Месмер (свакако су нестајали симптоми). Овом терапеутском проналаску Месмер је пружио и теоријско објашњење (или, боље рећи, хтео је да у теоријски оквир који је имао од пре уклопи овај медицински поступак). Основа теорије је постојање универзалног флуида чије нарушавање у организму, односно блокирање, изазива болест, али га исцелитељ може преусмерити и тако обновити здравље оболелих. „Анимални магнетизам”, који је стекао изузетну популарност у предреволюционарном Паризу, подвргнут је испитима пред две државне комисије у којима су била највећа имена тадашње науке (Лавоазје, Б. Френклин, астроном Силвен Баји). Закључци нису, додуше, оспорили стварност опоравака, приписујући их уобразиљи пацијената, али су били поразни за Месмера.³ Нема никаквог доказа за постојање универзалног флуида, па самим тим ни анималног магнетизма. Месмер је морао да напусти Париз, светску престоницу сваке интелектуалне моде, и пао је у заборав. Месмеризам, међутим, мада одбачен у науци, у првим деценијама 19. века није нестао. Напротив, попримио је нов живот у заокрету ка мистичном и натприродном. Пресудну улогу имао је маркиз Писегир чији су се „магнетисани” субјекти понашали другачије од Месмерових: уместо криза, они као да су, на маркизово изненађење, постајали другачије личности, обдарене знањима и особинама које нису имали у будном стању. У таквом стању су са Писегиром и комуницирали, за разлику од Месмерових пацијената. Током раног 19. в. прикупљана су сведочанства о појавама анималног магнетизма која су отишла даље од оног што је описивао Месмер. У тим посебним стањима свести магнетисани су наводно видели шта се дешава у другим градовима, читали су затворене књиге и лоцирали скривене предмете, посматрали затвореним очима, опажали унутрашњост тела, давали дијагнозе и терапије, читали мисли, видели ауре и флуиде других особа, говорили језике које нису знали, претсказивали, те, што нарочито истичемо, комуницирали с добрим и злим духовима, анђелима и покојницима. Немачки романтизам је изнова отворио

¹ Овај уводни преглед је, сем дела наведених у фуснотама које следе, заснован и на следећим радовима: Скал 2009; Пинтар, Лин 2008; Монро 2008; Дарнтон 1968. За српски простор: Радић 2009.

² Или чак посредно, преко „намагнетисаних” објеката.

³ Мада предмет рада комисије није био сам Месмер већ његов ученик.

врата за овакве појаве. Из те атмосфере долази једно од утицајнијих сведочанстава и теоријских књига, *Видовњакиња из Префорста* песника Јустина Кернера који је из прве руке описао живот и виђења сомнамбуле Фридерике Хауфе.⁴ Филозоф Шуберт је такве појаве описао у завршним поглављима књиге *Ноћна страна природних наука*. Насловна синтагма одлично описује романтичарско раздвајање „ноћне” свести као другачије, више од свакодневне и од разума који славе просветитељи.⁵ Оваква истраживања неочекивано су добила нов импулс с друге стране Атлантика. Месмеристичке и сведенборгијанске идеје (у Европи често спојене) прешле су океан и рашириле се у америчком друштву, али Американци су понудили и нешто своје. Јављања покојника путем буке у кући одлика су повести о духовима од давнина и у европском фолклору. Међутим, сестре Фокс из Хајдесвила успоставиле су двострану комуникацију с духовима. Звуци који су раније били само знак постојања несмирене душе у кући, сад су постали начин саопштења разумљивих порука, попут новооткривеног телеграфа. Саобраћање с духовима покојника путем куцкања и покретања стола добило је назив спиритуализам или спиритизам.⁶ Али показало се и да су поједине особе нарочито погодне за контакт с духовима. Кроз њих су се духови јављали на све јасније и драматичније начине: медијум је преносио поруке, али је и дух говорио непосредно кроз медијума, или му је водио руку у аутоматском писању, или се обзнањивао видљивим манифестацијама, које су и фотографисане, или чак материјализацијама путем „ектоплазме”. Понашање медијума очигледно је врло личило на понашање „месмеризованих” особа. Спиритисти су понудили објашњење таквих стања другачије од месмеристичког: реч је о медијумском посредовању у комуникацији с духовима мртвих. Након што је „окретање сточића” из САД прешло у Европу (педесетих година 19. в), врло брзо након хајдевилских открића, дошло је до праве систематизације спиритистичких појава у учење, у чему је пресудну улогу имао Француз Алан Кардек. С друге стране, порекло спиритизма може се тражити управо у европским (француским) облицима обновљеног мистичног месмеризма с почетка 19. в.⁷ Однос месмеризма и спиритизма истовремено је

⁴ У исто време други романтичарски песник, Клеменс Брентано, проводи неколико година записујући визије Ане Катарине Емерих. Мада има сличности, визије Емерихове (бетификоване почетком 21.в.) остају у хришћанској традицији, те су имале до данас великог утицаја у католичкој средини (укључујући Гибсонов филм о страдању Христовом).

⁵ За овај контекст вид. Нарочито Ханеграф 2011; Ханеграф 2010; Ханеграф 2001.

⁶ Спиритизам се усталио на француском подручју, немачком, италијанском, руском, па и српском, а спиритуализам на енглеском.

⁷ Како је одавно приметио Вијат (1935: 35–58).

и генеалогски и ривалски. Месмеризам је несумњиво један од извора спиритизма, али је у потоњем 19. веку спиритизам истиснуо старији месмеризам. Ипак, термини и концепти месмеризма задржали су се и кроз 20.в, апсорбовани и у спиритизам и у друге појаве. Два наведена објашњења спиритистичких и магнетистичких појава нису била једина. У пажњи коју су привукли феномени – то је време успона масовне штампе – многи их објашњавају као једноставно превару. И заиста, немало чланака посвећено је раскринкавањима (то је такође доба успона сценског мађионичарства које је допринело разобличавању лажних медијума). Оваквом разумевању блиски су они аутори који у кретањима столова и порукама виде самообману и аутоугестију (што подразумева, у важној импликацији, како ћемо видети, један део менталног простора који није свестан). Теолози су у манифестацијама духова видели јављања демона, а у њиховим порукама, често супростављеним учењу Цркве, духовно завођење. Треба имати на уму и да је спиритизам део ширег миљеа окултизма 19. в, а да су други окултистички покрети имали другачија објашњења, полемичка према спиритистичким. На пример, за теозофију, чија је антропологија сложенија од спиритистичке, манифестоване интелигенције нису духови мртвих, већ астрална тела, која су само један део човековог вишеслојног телесног састава, а која могу да опстану неко време након смрти (или чак астрална тела медијума или присутних на седници или елементарни духови). Спиритисти мислећи да призивају покојне индивидуе, заправо често дозивају „љуштуре”. Нека друга објашњења везана су за природне науке, чија је епистемологија обележила и друге дисциплине 19. в. Немали број истраживача, попут Менделеева или Пјера и Марије Кири, изабрао је да не игнорише ове феномене или их просто прогласи обманама, већ су били спремни да приступе контролисано проучавању медијума и оног што се око њих збивало. Неки су дошли до негативних закључака када је реч о самој веродостојности медијума и наводних појава око њих, а неки су се преобратили у спиритизам, попут Ломброза, Вилијема Крукса, Алфреда Воласа. Један број је, међутим, прихватио стварност самих појава са сеанси, али не и објашњење које је њихов узрок видело у посмртној егзистенцији (Шарл Рише, Јулијан Охорович). То што феномени нису објашњиви, барем не у садашњем стању науке, не значи да су натприродни. Можда је реч о телепатији или телекинези, способностима које су скривене, односно још нису развијене, а које можемо да посматрамо у изузетним случајевима као што су медијумска стања. Ова истраживања која су се називала метапсихологијом или *psychic research* почетак су оног што ће се у 20. в. чешће звати па-

рапсихологијом. Последњим објашњењем које ћемо навести враћамо се медицини. Некако у исто време кад је мода обртања сточића почела у Европи, лекар Џејмс Брејд утврдио је да измена свести о којој говоре месмеристи и начин њеног изазивања није ни превара ни самообмана, већ психичка стварност. Узроке јој, међутим, не треба тражити у натприродном дејству, као ни у одавно одбаченом флуиду. Изазивање оваквог стања које се може користити у медицини Брејд је назвао „хипноза”. Техника „магнетисања” је ретроспективно објашњена као хипнотички поступак.⁸ Мада Брејдова теза у почетку није била прихваћена због самог бављења одбаченом појавом, у последњим деценијама 19.в. психијатри су се све више интересовали за медијумску свест, сомнамбулизам и хипнозу. Закључак до ког се дошло јесте да је овде реч о медијуму и само о њему или њој, али не зато што медијум поседује неке нарочите способности, напротив. Изгледа да постоји један део личности неприступачан свести и независан од ње, који може да овлада медијумовом свешћу, чак и да делује као говор сасвим друге личности. Оно што говори кроз медијума није други свет, већ несвесно, друга свест, сублиминално, друга личност – што су само неки од термина који су се користили у објашњењима. Најутицајнију и најславнију улогу имаће, наравно, несвесно. У помоћ овом медицинском објашњењу притекао је појам хистерије. Кључан по свом утицају био је Жан Мартен Шарко, колико са својом теоријом хистерије, толико и са јавним демонстрацијама хипнозе. Ипак, док је Шарко хипнозу објашњавао као хистерију, његови ривали у Француској, али и психолози у Британији, приметили су да је и нормалних људи могућа измена свести хипнотичким поступцима, аутоматско писање, дисоцијација свести, што се да сасвим објаснити у терминима нове, научне психологије.⁹ „Дубинска” психологија, са концептом несвесног као централног, у свом формирању била је заокупљена медијумима. Велику популарност стекла је опширна монографија женевског психијатра Теодора Флурноа *Од Индије до планете Марс*. Реч је о монографском испитивању медијума „Хелене Смит”. Флурноа је пружио детаљне описе њених „претходних живота” у Индији и револуционарној Француској (где је била ништа мање до Марија Антоанета), као и посете Марсу, тражећи изворе ове слике света, као и

⁸ На страну остављамо разлике у самој техници изазивања „другог стања” (додир и покрети, често уз музику, код Месмера, гледање у предмет код Брејда).

⁹ У англоамеричком културном простору значајну улогу у чвору нове психологије, парапсихологије и спиритизма имао је Вилијем Џејмс. Утицај Џејмса код нас ће бити снажнији у међуратном периоду.

тобожњег санскрта и „марсовског” језика у њеном животном искуству.¹⁰ „Хеленино” „познавање” санскрта заинтересовало је Де Сосира, а њени марсовски пејзажи касније надреалисте. Докторска теза младог К. Г. Јунга посвећена је психијатријској анализи медијума, његове рођаке Хелене Прајсверк (Јунг 1957: 3–88). И Фројд је имао постојан интерес за феномене попут телепатије, па је и у међуратном периоду објавио неколико радова о њима.¹¹

Ради потпуног разумевања културне историје неопходно је обратити пажњу на употребу термина. Истраживачи често новије термине користе да би објаснили извештаје из старијег периода. Тако се „хипноза” користи за опис месмеристичких појава, што још делује оправдано. Али употреба „хистериче”, на пример, за дијагностификовање разних појава из прошлости отвара низ проблема. Сам термин се користио толико широко да није увек јасно ни на која би се медицинска стања односио, (због чега је данас и напуштен у медицинској класификацији), а поготово је проблематичан када се примењује на појаве које у прошлости нису класификоване као поремећај (визионарска стања, опседнутост), што је доводило и до њихове аисторијске патологизације.¹² За историјско разумевање неопходно нам је да термине користимо онако како су их користили сами аутори. (Разликовање овог историјски контекстуализованог и једног ширег типолошког надисторијског означавања одговарало би делимично разликовању емског и етског приступа у друштвеним наукама). Зато ћемо „хипнотизам” или „сомнамбулизам” употребљавати онако како и аутори о којима је реч, да бисмо јасније видели шта су значили, како су формирале одређене представе у историји идеја и имагинарно у историји књижевности. Једни као синониме користе оно што бисмо данас раздвајали (хипноза, спиритизам), други раздвајају оно што бисмо подвели под исту област (хипноза, анимални магнетизам); једни пребацују савремене им термине у прошлост (спиритизам за вештице), други желе да их историјски ситуирају (месмеризам као савремена појава). Блавацки, на пример, разликује хипнозу од анималног магнетизма (који је опет изједначен с црном магијом) (Блавацки 1974: 37–46). Док многи спиритисти наводе све заједно, светски

¹⁰ Преписка психолога и медијума (која показује да су се њихови добри односи покварили након изласка књиге због новца који је „Хелена Смит” очекивала), као и преписка Флурноа са Де Сосиром и индолозима доступна је у књизи коју је приредио његов унук (Флурноа 1986: 117–160; 175–211).

¹¹ Код нас у књизи *Психоанализа и телепатија* (Београд, Графос, више издања).

¹² Методе етнопсихијатрије и транскултурне психијатрије баве се управо оваквим проблемима.

спиритистички конгрес одржан у Паризу 1900. једногласно је усвојио „суштинску” разлику магнетизма и хипнотизма (Лантије 1980: 172–173).

Зато ћемо као кровни неутрални термин за све наведене месмеризме, медијумства, хипнотизме, итд. користити назив „друга свест”, који уосталом потиче из периода о ком говоримо. Тиме ћемо избећи аисторијске класификације, рецимо медијализацију оног што протагонисти нису видели као медицинску појаву или спиритуализацију оног што нису видели као натприродну.

Овај историјски преглед показује преклапање области које су се раздвајале (натприродно, медицина, психологија), прелаз из једног у друго или ривалска епистемолошка објашњења истих феномена, као и историјске промене схватања. Месмерово разумевање флуида је суштински органско. Међутим, како примећује А. Кребтри, Месмер је донео нову медицинску парадигму. Након парадигме интрузије (опседнутости) и органске (која доминира од 16. в), с њим, а нарочито с Писегиром и магнетним сном, јавља се схватање друге свести – свакодневна и „магнетска” свест су два различита облика егзистенције (Кребтри 1993: 87). С друге стране, упркос Месмеровом опредељењу за природно објашњење, његова концепција флуида наставља се на старије магијске слике природе, исто као што ће се у току 19. в. уградити у савремени окултизам (Ханеграф 1996: 432–433). Историја појединих дисциплина и идеја мења се укључењем ових парадигми из „одбачених знања”. Историчар психијатрије Еленбергер показао је колико је Месмер допринео формирању савремене психотерапије и схватања несвесног. Дарнтонова анализа месмеризма показала је политички аспект феномена који се углавном разматрао унутар историје медицине. Међутим, у 20.в, психоаналитички оријентисане историје психологије и психијатрије („фројдоцентричне”, како их зове Сону Шамдасани) су, створивши од Фројда новог Коперника и Дарвина, потискивале и његове претходнике и алтернативна схватања „друге свести” које су постојале крајем 19. в.

Значај ових струјања за историју књижевности није остао непознат.¹³ Проучаваоци су разликовали модалитете утицаја. Према једној подели, месмеризам може послужити за стварање *Unheimlich/uncanny* (Хофман, Хоторн), или „дидактички”, као део пишчеве метафизике (Новалисов *Хајнрих од Офтердингена*, Балзаков *Луј Ламбер*) (Февр 2007: 44). Као варијетети литерарне обраде спиритизма наводе се „готски”, научни и пси-

¹³ Студије Марије Татар о месмеризму (1978) обухвата више књижевности западног круга у великом временском размаку. Низ других студија везан је за поједине писце, периоде или националне књижевности.

холошко-сензуални (Чиљана 2018: 211–212). Поменућемо неке варијетете „друге свести” у књижевности, без претензија на свеобухватност, а који се уосталом преклапају са наведеним класификацијама. Тематски аспект вероватно се најлакше уочава. Од нових *тема* као врло утицајну издвајамо магнетизера или хипнотизера који под своју власт ставља недужну жртву. Приповедање о међуљудским односима добило је тиме нову могућност, која се протеже и преко 19. в, до Мановог *Марија и мађионичара*. Друга јесте увођење лика двојника, почев од Хофмана, дубоко заинтересованог за „магнетизам”. У сомнамбулном сну, попут оног Писегирових пацијената, приметило се како у једној особи живе две личности. „Друга свест” је неким писцима послужила за целу нову *слику света*: „магнетска гноза” (Ханеграф) је апсолутно знање, кључ који отвара друге нивое космоса (према Ханеграфу, уосталом, она је варијанта платонистичке и херметичке космологије) (Ханеграф 2010). Али и без метафизичког апсолутизма о ком говори Ханеграф, месмеризам је важан за поетику због „рехабилитације делиријума”, који од одбаченог у медицини и филозофији постају узвишена знања (Декотињи 1973: 37). Тако се сем нових тема, отвара могућност нових *форми* (Чиљана, исто). Магнетизам је омогућио настањак „наративне поетике чудног” (Декотињи 1973: 41). Овај сеизмички удар на постојећу слику света отворио је пут *фантастици*. Формирању фантастике у 19.в, како је одређује Тодоров, као сазнајно двосмисленог наратива, одговарало је клацкање између спиритистичког и психолошког. Мопасанова *Орла*, пример пунокрвне фантастике тог доба (и претходница космичке фантастике 20. в) у хипнози види наговештај оног што бића из других области свемира могу да учине људима. Мопасан је тему хипнотичког овладавања преместио са злоћудног магнетизера на бића из других светова – али само као могућност, којој је алтернатива нараторово лудило. Појављује се и ново схватање самог *стварања*, што утиче и на *наступ лирског субјекта*. Порозност границе светова, отварање другог света захвата и слику субјекта у свету. Аутоматско писање на неки начин враћа старинску, дословно схваћену инспирацију. Оно ће се наставити у 20. в. с једне стране кроз надреализам, који ће поставити несвесно уместо духова, а с друге кроз каналисане текстове (Јејтсова *Визија*). Отвара се могућност за ново разумевање самог ствараоца као медијума, видовитог, осваја се интуитиван и визионарски говор (Чиљана 2018: 211–212). Песничка персона проживљава „центрифугалне димензије сопства”, попут Витмена (Милс 2005),¹⁴ проширење сопства (Декотињи 1973: 84 и даље; 145). Поред јасних и познатих примера ових утицаја, навешћемо један

¹⁴ Вид. и Верслуис 2001: 165. За спиритизам 166. и даље.

мање очекиван јер показује докле се све могао проширити утицај магнетске гнозе. Изнета је претпоставка да се и код демонског Лотреамоновог Малдорора, врло различитог од романтичарских екстатика, може препознати утицај месмеризма. Његово ослобађање од људског стања иде кроз негативно и инфериорно, што би била инфернализација наслеђа месмеризма. Малдорор, који спаја особине и магнетизера и магнетисаног, сам је *individu second*, која стиже до „савршенства ониричног стања”, чиме устаје против људске условљености и ослобађа је се (Декотињи 1973: 187–188 и даље). Ако усвојимо ово читање, месмеризам је ту стигао до демонске пародије магнетске гнозе, описао је круг од небеског до инферналног.

Мада се у историји књижевности углавном говори о темама, појаве о којима је реч донела су и ново схватање *жанра*. Сем фантастичне приповетке или аутоматског писања предложено је да се песме које су „духови” славних песника диктирали с оног света посматрају као засебан жанр, врста „тобожње, привидне” (*мнимая*) поезије, као различите од мистификације (Виницки 2009: 62–86). Код нас су на сеансама забележене песме „Бранка Радичевића” (Кућетина 1898: 179–80; „Бранко” се јављао и на сеансама спиритисте Симе Станојевића – 1898: 62).

Код других писаца је медијумово понашање постало образац патологије, а сам спиритизам симбол патологије друштва (Толстој, *Плодови просвете*). Разлику између писаца који су писали спиритистичка дела и оних који су посматрали споља, користећи спиритизам за друштвену дијагностику, другде смо упоредили с емским и етским приступом (Радуловић 2020: 564–576). Деловало би да ће психијатријски приступи другој свести угасити њену тајанственост објашњењем, а тиме и њену привлачност за писце. Напротив.¹⁵ Утицај који је Шарко имао на књижевност краја 19.в огроман је (Келер 2001; Келер 2013; Гуле 2013). Томе су допринеле колико студије, толико и још више његове јавне демонстрације, „лекције уторком” (негде поређене с позориштем, негде с циркусом) на које је хрлио интелектуално монденски свет, укључујући странце који су из целе Европе долазили у Париз: Мопасан, А. Доде, Стриндберг, Фредерик ван Еден, Аксел Мунте, присуствовали су овој театрализацији хипнозе и хистерии; Сара Бернар спремала је улогу боравећи у Шаркоовој болници.¹⁶

¹⁵“To dismiss the biological bases of perception that underlay fin-de-siè cle representations of the human mind is to misunderstand the era’s investment in the *scientific occult*. Although today the study of neuropathology aligns with positivist medical knowledge, fin de-siècle theories of neurasthenia, hyperattention, and visual hallucination furnished the material substrate to *decadent and fantastic explorations of the veiled unknown*” (Гуле 2013: 89; курзив мој)

¹⁶Ево познатог Мунтеовог описа, који се често наводи кад се пише о Шаркоовим демонстрацијама. „Огромна слушаоница је до последњег места бивала пуна слушалица,

Са Шаркоом су блиски били Зола, Едмон де Гонкур, Тургењев, Алфонс и Леон Доде (прича о његовом односу са оцем и сином Доде цео је роман), а ни његов друштвени и политички утицај није био занемарљив. Уисмансови ликови полемишу с „Наполеоном из Салпетријера” у *Тамо доле*. Ширум Европе писци који су Шаркоа, за разлику од париских литерата, упознавали само кроз текстове стварали су представе о другој свести, хистерији и хипнози према њему – издвојмо само Толстоја, који се неколико пута критички осврнуо на француског доктора.¹⁷ Ако је Шаркоова теорија хипнозе одбачена и ако је цела његова слава убрзо након смрти зашла, остао је његов значај за књижевност тог периода којој је понудио нову слику „друге свести”, хипнотичке моћи и хистерије. И натуралисти и декаденти опчињени су ликовима „хистерика”. Сем тога, не само што након 1880. долази „до наглог пораста романа о вишеструким личностима”, већ и популарна књижевност, „данас заборављена”, производи низ дела о „сомнамбулизму, вишеструким личностима и злочинима под хипнозом” (Еленбергер 1994: 165–166).

Од 20. в. ту ће културну улогу преузети схватања несвесног психоанализе и Јунгове школе. С друге стране, књижевност модернизма ставила је вишеслојну људску личност у средиште своје слике света, али већ одвајајући се од непосредних месмеристичких или психијатријских представа, које су јој отвориле врата. Уосталом, и сама хистерија како је знамо из чувених описа Шаркоових или Фројдових пацијенткиња, са грчевима, кривљењима, парализама, „луковима”, у 20. в. је нестала – или се трансформисала. Задржана је у колоквијалном језику као окамењена

скупљених из читавог Париза, писаца, новинара, славних глумаца и глумица, отмених људи из полусвета. Сав тај свет био је испуњен болесном радозналешћу да буде сведок узбудљивих појава хипнозизма, на који се готово заборавило после Месмера и Брајда. За време једног предавања упознао сам се са Ги де Мопасаном...Најчешће смо водили бескрајне разговоре о хипнозизму и свакојаким душевним поремећајима...” (Мунте 1969: 255). „Неки од приказиваних субјеката били су заиста месечари, који су у будном стању верно извршавали разне сугестије дате им у сну – постхипнотичке сугестије. Многи од њих били су обичне варалице... Неки од њих су с уживањем мирисали бочицу с амонијаком кад би им се рекло да је то ружина вода, а други би, опет, јели комад угља који им се давао као чоколада. Понеки би четвороношке ишли по поду и бесно лајали кад би им се рекло да су пси, махали рукама као да покушавају да лете кад би били тобоже претворени у голуба; неке жене су, кричући од ужаса, подизале сукње кад би им пред ноге бацили рукавицу уз сугестију да је змија, или би шетале с цилиндром у руци, љуљајући га и нежно љубећи, кад би им се рекло да је то њихово дете” (исто, 260). Мунте је вероватно присуствовао овим представама, али наводна блискост са Шаркоом коју помиње у књизи је оспорена. Прво је Мунтеову тврдњу оспорио Шаркоов син, а потом новија истраживања.

¹⁷Према једној теорији, утицај је ишао и у другом правцу: концепт хистерије формирао би се тако под утицајем рецепције *Госпође Бовари* и боваризма. У најмању руку размена између књижевности и медицине била је двосмерна (Микејл 1995).

слика оног што је некад било медицинско знање. Исто тако су популарне идеје о хипнози, флуидима, сугестијама, наставиле свој живот кроз 20.в. Представе о хипнотизерској моћи Хитлера или Чарлса Менсона, о „испирању мозга”, о позитивном мишљењу њу ејца и лечењу њиме, о учењу у сну, о сублиминалним порукама, говорни обрти о „магнетизму” и „флуидима” за опис међуљудских односа, само су неки од примера, као што се и наслеђе спиритизма наставља у аутоматском писању надреалиста или каналисаним текстовима њу ејца.

2. У српској култури

Поменуте дискусије допрле су и до српске културе. Од осамдесетих година 19. в па до Првог светског рата присутни су истовремено готово сви модели схватања друге свести који постоје и у Европи, а њихов однос је полемички. Код домаћих спиритиста, да од њих почнемо, сомнамбулизам или телепатија наводе се као окултни феномени. Часопис *Доситије*, који није право спиритистичко гласило, већ више реформаторски лист, али који доноси спиритистичке чланке,¹⁸ у прилогу „Из области феноменализма” (*Доситије* 1.9, 1889) пише како феномени органског магнетизма показују да воља магнетизера или хипнотизера ствара све што се може замислити: „он проваљује границе простора и времена, чини да жртва његова гледа у прошлост и будућност, у даљину и у дубину (сопственога тела)”. И више: тај магнетизам доказује независност душе од тела. Други доказ за то јесу „феномени умрлих” и „фантоми” (астрална тела) живих. Други прилози говоре о јављању самртника, а даје се и превод чланка „Једна природна сомнамбула”. Чедомиљ Мијатовић у првој спиритистичкој публикацији код нас претреса објашњења медијумских и сродних појава, видовитости, преноса мисли, хипнотичког утицаја, каталепсије, магнетизма, сомнамбулизма, и, мада признаје њихово постојање самих по себи,¹⁹ сматра да тек спиритистичка теорија пружа њихово потпуно објашњење (Мијатовић

¹⁸ У њему је сарађивао Ч. Мијатовић.

¹⁹ Мијатовић „магнетски сан” и „сомнамбулизам” користи као синониме, а оба сматра видовитим. „У томе стању тело и сва чула као да су обамрла, али душа живи и ради изванредном снагом, према којој она обичнога стања није ништа. Дух сомнамбуле види и зна све; за њ нема никакве тајне; казује не само шта је било у прошлости но шта ће бити у будућности. За њега време и простор као да не постоји. Сомнамбул у Београду биће у стању да вам каже шта баш сад ради ваш пријатељ у Цариграду или Индији или где био на крај света”. Сомнамбули дијагностицирају и болести и потврђују бесмртност душе (Мијатовић 1887а: 31–32). Друго стање о ком говори је екстаза. Мијатовић се сем новијих спиритистичких писаца, позива управо на ауторе попут Шуберта, Кернера и Штилинга.

1887а: 12–14; 19–20; 30–35). Виђење особе која је на самрти није доказ видовитости оног ко је опажа, већ јављања самог самртника. Али, сомнамбулизам и екстаза будући сродни смрти, могу да помогну у објашењу извештаја о духовима. Мијатовић полази од феномена „ноћне стране”, претреса објашења (видовитост, телепатија) која бисмо данас сврстали у парапсихологију и подређује их спиритистичком објашењу, јер прави циљ књиге јесте доказ бесмртности душе. Како видимо из спиритистичких публикација, у замраченим собама Београда, Крагујевца, Смедерева, Сентомаша, Горњег Милановца, Сремских Карловаца, Бихаћа, Неготина, Ужица, Цетиња, Шавника, Даниловграда, као и села, вртели су се сточићи, али се и падало у транс, прорицало, кроз медијуме су говорили духови покојника, анђели, светитељи и сам Бог. Мијатовић помиње да је једна госпођица из највишег београдског друштва поседовала медијумски дар па је тако 1909. пренела поруку свог контролног духа скорашњем рату који ће снаћи Србију (Мијатовић 1915б: 103). Радован Казимировић прикупио је више сведочанстава о „видовитим појавама на основу сомнамбулизма” (Казимировић 1986: 398–402). Наводимо једно, мада је из фолклорног контекста, јер га је дао песник Драгољуб Филиповић: док је био учитељ на селу, једна Влахиња му је у трансу казала име Италијанке коју је волео, а које она није могла знати.²⁰ Практиковало се аутоматско писање. Кћерка спиритистичког писца Стевана Николића Кућетине била је медијум која пише у трансу (1898: 26; 86; 94). У спиритистичком часопису *Два света* Лазара Комарчића извештава се о видовитим сновима, видовитости у хипнози и о „месечарству” као о „психичким феноменима”. Објављује се и говор у трансу (*Два света* бр. 2, 1903) и чланак „Како постати медијем” (*Духовни свет* бр. 5, 1910). Не нуди се увек спиритистичко објашење, већ даје само извештај, очигледно као врста доказа о постојању духовног света. Једна иначе неписмена служавка у стању транса по диктату духа Тарабићевог рођака, погинулог на Куманову 1912, записује пророчанства о предстојећем светском рату (Драшкић 1990: 74–75).²¹ Извесни Стеван Рунић објављује у Новом Саду 1911. збирку порука које је примао на сеансама од духова – што од преминулих, што од анђела и светитеља. За прву нотира да је записана од медијума у трансу (Рунић 1911: 7). Анка Анђелковић, некадашња сарадница Светозара Марковића која се окренула спиритизму, у хрватском спиритистичком часопису *Ново сунце* (Анђелковић 1905–1906: 680–682; 849–852) не описује баш транс, али објављује

²⁰ „Она је лежала на кревету са склопљеним очима и прекрштеним рукама на грудима и ништа не осећаше. Ја сам јој забоо и чиоду у руку, али она није ни мрднула”.

²¹ Вести су стигле и до краља Петра и регента Александра.

своје визије, пророчанске снове и појаве које сматра материјализацијама. Треба нагласити да се не може свака спиритистичка комуникација изједначити с „другом свешћу”. Оне путем сточића, где се стрпљиво бележе споре поруке духова путем куцкања, то свакако нису. Драгутин Илић чак на основу свог искуства наводи и да аутоматско писање не мора бити везано за измењено стање свести: медијум која је преносила поруке „Војислава Илића” писала је потпуно свесна, без заноса (Илић 2003: 117). Али и такви извештаји одржавали су представу о порозности видљивог света и постојању једног другог „иза” њега. (Аутоматско писање своје супруге Илић описује другачије: „Војислав” ју опомиње да престане с том праксом, а кад она ипак настави, губи контролу над оловком која „као у каквој конвулзији” цепа хартију, и потом клоне (Илић 2003: 130)).

Другде се види како спиритизам користи месмеристичку и хипнотичку терминологију у покушају научног објашњења. Стеван Николић Кућетина објашњава како душа „флуидима” („магнетичним везама”) делује на организам; она се издваја од тела у обичном или магнетном сну или после смрти. У сомнамбулизму „извучена” душа види прошлост, будућност, духове, креће се свуда, дијагностификује болести. У посмртном стању, дух свој магнетизам спаја с флуидом медијума и „магнетном снагом” извлачи видљиву материју медијума да би материјализовао своје невидљиво тело (1898: 23–24; 95; 133; 137). Преведена књига *Психичке студије 1. Шта бива после смрти? 2. Гласови с оног света* говори како медијуми физичке феномене производе помоћу флуида у хипнотском сну (*Психичке студије 1* 1905: 19). Хипноза овде нема медицинско значење, већ је синоним за другу свест, а флуид је псеудонаучно објашњење дејства те свести на објекте. Кратковеки лист *Глас истине* сав се састоји од порука са седница, односно које су „помоћу Сугестија од стране Духова добивене”. Часопис *Духовни свет* (1910–1911) у првом броју готово програмски објашњава да термин окултизам садржи појаве „спиритистичке, хипнотиске, телепатске, видовитост, прорицање” које се не могу разумети једне без других – рецимо хипнотизам без спиритизма – јер је свима извор људска душа. У *Духовном свету* чланак „Магнетизам и хипнотизам” који ове појаве изједначава, моћ „магнетисане” особе описује на начин с почетка 19. в: она опажа удаљене предмете, прориче, лечи, све што не може у немагнетисаном стању – као да чланак не излази којих тридесет година након Шаркоа. За спиритисту су те појаве, међутим, доказ постојања духа и духовног света, тако да ко жели да изучава надчулне појаве треба да почне од „магнетизма”. У том стању астрално тело, иначе везано за материјално споном која се назива од или животни магнетизам, издваја се и ступа у свет у ком опажа оно

што не може чулима у обичном стању (Оточки 1911: 84–88). Како видимо, месмеристичка и хипнотичка терминологија и антропологија, уградиле су се у спиритизам краја 19.-почетка 20. в. Наведени примери откривају исту пнеуматологију и показују како се сликама дословно физичких сила објашњавају спиритистичке појаве.

Посебно су интересантни примери аутоматског писања и „магнетског” искуства у првом лицу. Кућетина је објавио једно такво које му је послао његов читалац. „Ја легох у кревет [...] а мој друг седео је код стола и мене магнетисаше. И кад сам био у потпуном трансу, и кад се је дух почео материјалисати, мој се друг уплаши и брзо одврне лампу, и ја се пробудим. После зачух глас из трбуха и моја глава диже се у вис, и из мога грла зачу се глас, и од тад ја сам се за сугестију јако развио” (1898: 126–127).²²

Ако искорачимо мало у период после Првог светског рата приметимо да овакви извештаји бујају у спиритистичким издањима. То нису више само снови и јављања покојника, који још увек чувају границу друге свести и свакодневне, већ праве визије, детаљно описане, у којима се крећемо између модерног европског спиритизма и народног православног визионарства. Мноштво извештаја о визијама, често детаљно описаних, доноси часопис *Духовни живот*. Пише се и о падању у транс – чланак „Јављања из духовног света” помиње како једна медијумка кад „добије сугестију” пада у „дубок сан” од 24 часа (бр. 5–6, 1932). Чујемо све више и саме медијуме. Они нису више објекти описа, већ сами говоре. Аутор једног прилога који је назвао „Моје визије” (бр. 3, 1932) говори да их је, „дивне и величанствене” имао „у трансу”. Београдски адвокат Миливоје Аранички бавио се аутоматским писањем („био сам писаћи медијум”) и на језицима које није знао. (Петковић 1934: 71)²³ Драгољуб Миливојевић, који ће касније постати монах Дионисије, и под тим именом ући у црквену историју као епископ одвојене СПЦ у САД, у младости је био медијум и објавио неколико публикација. *Глас „Вечне истине” или порука из духовног света* (Београд 1920) цела представља текст који је Драгољубу диктирао Бог. Текст се може посматрати као жанр традиционалног открочења (стил је библијски), али врло је близак медијумском писању. У опширнијој књизи *Тајне невидљивог света* (1921) Миливојевић помиње како је од четвртог разреда гимназије ушао у спиритистичко друштво и почео да „прима сугестију” (Миливојевић 1921: 55). Он даје више својих визионарских снова,

²² „Свесност” у појединим деловима тела, нарочито око соларног плексуса, јавља се у месмеристичким извештајима.

²³ Изјава Араничког преузета је из часописа *Духовни живот* (1,4).

али исто тако има амбицију да теоријски објасни цео тај скуп појава за шта користи терминологију свесности. „Сугестија” је дар Божији медијуму, на ког и контролни дух утиче сугестијом (исто, 53–54). Миливојевићу је ову књигу сам Христос „сугествовао реч по реч” (исто, 38). Дух преко медијума делује „флуидом”, а цео тај процес је назван „магнетизам”. Бог шаље духове који медијума или успавају (баце у занос) или га магнетишу (извлаче му флуид, па медијум иде у више сфере) (исто, 75–78).

Књига *Из надчулног света* (1896) свему је приступила на другачији начин. Мада се она у литератури некад наводи као спиритистичка, погрешно је сматрати таквом. Реч је о компилацији теозофских списа, и то је вероватно прва теозофска публикација на српском. Мада говори и о спиритизму, чини то на критички начин, у складу с теозофским учењима, тако да је то још један разлог зашто се не може убрајати у спиритистичка издања. У књизи се слањем астралног тела на даљину (данашњи би практиканти рекли астралном пројекцијом) објашњава шта чине медијуми, видовњаци или друге „хистеричне, каталептичне и скрофулозне личности” (*Из надчулног света* 1896: 11) (пример како се у једном низу дају термини које бисмо данас подводили под различите области). Ово је могуће постићи и вољном обуком. Дух спиритиста није ништа друго него астрално тело, „празна љуска правога човека” (исто, 18). Медијум не може имати горег непријатеља од астралног тела, јер га чине жеље и страсти. Хипноза показује да се на сеансама могу јавити и астрална тела живих успаваних људи. Преведени чланак Ани Безант укључен у књигу закључује да су хипнотизам, месмеристички експерименти, спиритизам и телепатија докази за постојање астралног тела и астралне сфере. (Појам астралног тела среће се и у *Доситију* и код Ч. Мијатовића и у *Два света* и у *Духовном свету*). Преведена књига Густава Гесмана (1910) такође је теозофска критика спиритизма. Дух спиритиста је ту објашњен као душа обучена у астрално тело, које је попут обичног физичког тела, а сам медијум је лице код ког се лако одваја астрално тело.

Како видимо, постојала је цела једна средина у којој се живело у контакту с оностраним, у трансу, пророчанствима, визијама, медијумству. Али било би погрешно видети је као скривену испод познате нам видљиве грађанске средине овог периода. Ова занесена је њен саставни део. И не само грађанске, јер се у традиционалној руралној култури архаични екстатички слојеви спајају с новим спиритистичким представама стиглим из образованих кругова и артикулишу се кроз нове форме и термине.

Истовремено – наглашавамо још једном да је овде реч не о следу различитих парадигми, већ о њиховој савремености – изричу се другачији

судови, нарочито у психологији и психијатрији. Већ 1881. у листу *Побратимство* излази коауторски чланак „Животињски магнетизам и спиритизам” који, историјски исправно, у новом спиритизму види оживљени месмеризам, али ком је суштински циљ осуда и магнетизма и спиритизма и хипнотизма. Позиција аутора је позивање на науку, што је била и општа оријентација дружине око часописа. Ове појаве су оцењене као превара, обмана и самообмана која је могућа због недовољног познавања природних наука, тако да они позивају на ширење природњачких знања. Сем обмане, аутори се ослањају на медицину и физиолошко објашњење хипнозе. Код њих наилазимо и на рану патологизацију спиритизма. Неименовани пионир спиритизма у Крагујевцу о ком говоре, уједно и медијум, делује „хипохондрично” и „ненормално”.

Љубомир Недић, који је учио код оснивача експерименталне психологије Вилхелма Вунта, одржао је научно-популарно предавање о хипнози на Великој школи²⁴ 1888, годину дана након појаве Мијатовићевих књига. Недић је за разлику од окорелих скептика потврдио постојање хипнозе,²⁵ за шта наводи и лично сведочанство: у Лондону је присуствовао јавним демонстрацијама хипнотизера Карла Хансена, који је наступао по Европи. Чланак из *Побратимства* осврнуо се и на Хансена оцењујући га као „шпекуланта” (успутно су и ту провукли психопатолошки тон наглашавајући да су те „магнетске представе” нарочито успеле код „нервозних индивидуа”). На Недића је, међутим, Хансен оставио другачији утисак. Није био једини: међу европским неуролозима који су променили мишљење након Хансенових представа (Еленбергер 1994: 750–751),²⁶ налазио се и млади Фројд ког је Хансенов наступ у Бечу 1880. уверио у реалност хипнозе (Фројд 1984: 17). Али Недић одбија свако натприродно тумачење, било да говори о Месмеру, у историјском делу предавања, било о савременом спиритизму, на који се такође осврће, било о веровању у снове²⁷ и нуди нову дефиницију.

О хипнози су на нов начин публику информисала и два пионира психијатрије код Срба, Јован Данић и Војислав Суботић (Чоловић, Чоловић

²⁴ Као и једно предавање о сну.

²⁵ Чак и након Шаркоових великих успеха, још након Првог светског рата у Француској је рецимо настало потпуно губљење интереса за хипнозу и њено порицање (Шертук 1974: 26).

²⁶ Еленбергер чак закључује: “However, it is doubtful whether Charcot's authority would have sufficed to bring forth a revival of hypnotism if the ground had not been prepared in an unexpected way, namely, by stage hypnotizers. Hansen (in Germany and Austria) and Donato (in Belgium, France, Switzerland, and Italy) went from town to town organizing theatrical hypnotic performances, attracting large crowds and often leaving trails of psychic epidemics”.

²⁷ Али, ни у предавању о сновима није одбацио као нерелевантно питање зашто људи верују у снове.

2020; Чоловић и др 2018; вид. и Миловановић и др 2013). Они су се у психијатрији специјализовали у Европи: Суботић код Крафт-Ебинга у Бечу, што је укључивало и упознавање с хипнозом, а Данић и код доктора Гудена, познатог по томе што је прогласио неурачунљивим баварског краља Лудвига Другог и ког је свргнути владар повукао у смрт у језеру (Миловановић 2013). За нашу тему најзначајније је што су обојица слушала Шаркоа, код ког су ишли лекари из целе Европе, укључујући и Фројда (који је чак свог првог сина назвао Жан Мартен). Данић је у Паризу боравио 1874–75, а Суботић је специјализацију у Салпетријеру положио 1894, годину након Шаркоове смрти.²⁸ Обучили су се и техници хипнозе. Шарко је сматрао да је хипноза психопатолошка појава, могућа код хистерика. Насупрот његовој школи, названој салпетријерска, по болници којом је управљао, „нантска школа” (Бернем, Лијебо) сматрала је да у хипнотичком стању нема ничег патолошког, те да се јавља и код сасвим нормалних особа. Док је за Шаркоа језгро хипнозе била хистерија (пацијента), за њих је то била сугестија (хипнотизера). И Данић и Суботић су се упркос стажу код Шаркоа²⁹ определили за нантску школу, којој је временом медицина дала за право. Суботић је био члан Хипнолошког друштва из Париза. Он потврђује стварност хипнозе из сопственог искуства, помињући друге докторе који су је сматрали опсеном, а хипнотизере „за шашаве или швиндлере”, али је строго одваја и од лаичког схватања које је изједначава са сугестијом,³⁰ сомнамбулизмом, погађањем мисли, спиритизмом и телепатијом. Сем лаика, проблем су аматери хипнотизери који „стрпају у једну врећу и хипнотизам и спиритизам и видовитост, па чак и оне проклете асталчиће што скачу!...” (Суботић 1895). Обојица су се осврнула и на спиритистичку тезу. Данић у некрологу Ломброзу помиње научново прихватање спиритизма као слабост – чак као знак научникове сенилности! – и осуђује спиритизам као последицу или непросвећености или душевне неуравнотежености. Спиритисти имају у великом броју „ману у нервном систему” јер „човек потпуно нормалан” не може веровати у то (Данић 1910). Данић је изгледа и сам присуствовао сеансама, ако је судити по овом месту: „Ко је само једанпут присуствовао једној спиритистичкој седници и чуо све оне блесасте и отрцане продукције тако званих духова, тај се мора доиста чудити

²⁸ Треба напоменути да у време Данићевог боравка Шарко још није посвећен хипнози, док је у време Суботићевог, двадесет година касније, умро. Такође, у мноштву младих лекара из целог света, питање је да ли су могли да се више приближе Шаркоу. Фројд је успео да ступи у ближи круг након што је обећао да ће превести његов рад на немачки.

²⁹ Суботић помиње како је посећивао и представнике нантске школе

³⁰ Очигледно мисли на лаичку употребу термина, а не на његову употребу у нантској школи.

да има људи којима је памет на свом месту што верују у заблуду” (исто, 55). Он европске научнике који су подржали спиритизам сматра жртвама заблуда, а у самом спиритизму види наставак месмеризма (Данић 1912). Данић и Суботић су, као и Јеленко Михаиловић у рецензији Комарчићевог часописа, примери научне реакције на спиритизам, која, међутим, није била толико аргументација, колико патологизација.

Приметна је тенденција ка популаризација знања. Чланак у *Побратимству* подстакнут је ширењем спиритизма по Крагујевцу и околним местима и програмски позива на ширење информација из природних наука. Недићево предавање било је популарног типа, у једном циклусу за ширу публику; Суботић је такође одржао јавно предавање и објавио га у часопису намењеном широј публици. Пример ширења нових теорија јесте књига *Хипнотизам и његова најновија наука*, коју је у Пожаревцу 1896. објавио „Рад. Кандић, професор”. Овај професор из унутрашњости, о ком нисмо нашли друге податке, пажљиво је читао Огиста Форела, Вилхелма Вунта, Лијебоа, Бернема и упустио се у борбу како с натприродним појмовима (медијумизам, месмеризам, прениошење мисли, животињски магнетизам, металотерапија, телепатија, тајанствени рапорт, спиритизам, сомнамбулизам), тако и са Шаркоом. Њему су познате и парапсихолошке асоцијације и експерименти Шарла Ришеа, али недвосмислено стаје уз психолошко и физиолошко објашњење хипнозе какво дају Бернем и нантска школа. Кандићу су познати појмови несвесног, полусвесног, несвесног душевног живота, „двогубе свести”, друге свести, доње свести, прага свести, које све наводи, али у својој строгости одбацује и ове појмове, којима се тад бави један Пјер Жане, као „атавизам веровања”.

Дивулгаторску сврху имали су и преводи. *Мале новине* донеле су Шаркоов чланак о хипнотизму у скраћеном виду (23.4.1890), којим се хипнотизму оспорава натприродан карактер, а исте године мало касније (13.6.) и чланак ривала из Нансија, Иполита Бернема, о злочиначкој урачунљивости под хипнозом. Суботић је превео обиман чланак неуролога Хајнриха Оберштајнера (ког је познавао лично) и краћи Крафт-Ебинга о хипнози. Оберштајнер недвосмислено разликује хипнотизам од читања мисли и спиритизма, а наглашава да се хипноза спроводи како код хистеричних, тако и код здравих. Крафт-Ебинг хипнозу објашњава сугестијом (као и нансијевци). Превод дела швајцарског психијатра Емила Јунга *Хипнотизам и спиритизам* учињен је, како преводилац каже, управо да би се сузбила популарност Стевана Николића Кућетине.³¹ Овај спиритиста и медијум је својим двома књигама изазвао праву сензацију у Београду.

³¹ Није именован, али јасно је на кога се односи.

Изашле су у кратком периоду (1897, 1898), чак се према једној информацији за месец дана распродало 3000 примерака, а књига се појављивала и у „аутографисаним табацима”. Овај талас популарности није био само читалачки већ је покренуо и сеансе, мада аутор чланка у *Полицијском гласнику* вероватно претерује кад каже да су столари једва стизали да израде сточиће (*Полицијски гласник* 1900: 323–324). На ову популарност критички су се освртала имена попут Јеленка Михајловића, а подсмехнуо му се узгред и Чича Илија Станојевић (1899). На захтев митрополита Инокентија (формално бивши) краљ Милан Кућетину је протерао у Аустрију (према Мијатовићу у Босну) одакле је и дошао. Ч. Мијатовић наводи да је Милан ово учинио крајње нерадо, кад више није могао да избегава митрополита, те да је после рекао како је то „најсвеснији акт неправде који је починио”. Када је Кућетина замолио за аудијенцију где је плакао, Милан му је обећао скори повратак и помоћ током боравка у иностранству (Бозољац 1932: 7).

Преводилац *Хипнотизма и спиритизма*, Драгутин Владисављевић (који ће касније постати комуниста и превести скраћену верзију *Капитала*), обраћа се Емилу Јунгу као свом професору. Јунг у одговору (укљученом у предговор) одобрава просветитељску намеру да се разбије утицај који врше медијуми. Јунг је иначе ближи нантској школи, те разумљиво у овим феноменима не види ништа натприродно, већ их објашњава хиперсензитивношћу или сугестијом, као и психо-физиолошким особинама самих медијума. И у Јунговој књизи српски читалац могао је да наиђе на појаве и изразе као што су „распарчавање свести”, различити нивои свести и вишеструке личности. Кад је о српским студентима медицине на страни реч, поменимо да се у библиографији Теодора Флурноа налази и једно српско име као коаутор.³²

Спиритисти су гледали да се одупру патологизацији. У скраћеном преводу Фламарионовог дела *Незнани свет и психички проблеми* (Београд, 1905) преводилац Анка Анђелковић (није потписана, али на основу других података знамо да је она превела ову и још неколико сродних књига) у предговору напомиње да је одлучила да из француског изворника изостави све што спада у „делокруг чисто лекарског испитивања” попут података добијених од „магнетисаних личности-сомнамбула”. „Овако смо поступили стога, што хоћемо још унапред да сузбијемо сва она злонамерна извртања уображених надрикритичара, који све необичније психичке појаве одмах трпају у ред хистерично-патолошких халуцинација. То нарочито чине противници спиритизма, који све психичке појаве, (феномене)

³² T. Flournoy, R. Yowanowitch, „Temps de réaction simple chez un sujet de type visuel”, *Archives des Sciences Physiques et Naturelles* 28 (1892), 319–331.

што превазилазе уске међе њихова познавања ове ствари, покушавају да објасне халуцинацијама или невропатским опажањем ненормалних лица” (Фламарион 1905: III). Упркос овом полемичком тону, преводитељка је на неки начин попустила кад је склонила све сомнамбулне примере и из Фламариона пробрала само оне који се јављају код „здравих и нормалних људи”. (И непотписивање превода показује дефанзиван став).

Нарочито место у овом сучељавању има Бранислав Петронијевић. Његова књига *Спиритизам* (1900; 1912; 1922) разматрање је и критика, како је познато, спиритистичких објашњења. Петронијевић у уводу помиње потребу да се спиритистичка заблуда сузбија, међутим, за разлику од преводиоца Емила Јунга или аутора чланка у *Побратимству*, он не наводи српски спиритизам као повод своје књиге, мада се она појавила у време великог успеха С. Николића Кућетине. Она је, као расправа о феномену, могла бити објављена у било ком европском граду. Већу пажњу заслужује ширина с којом Петронијевић користи терминологију. Већ у првој реченици он као синониме наводи спиритизам, окултизам, „мађије”, мистицизам, магнетизам, медијумизам, анимизам, телепатију, сомнамбулизам. Ово је за њега једна трансисторијска појава, која се јавља код свих народа, а која је у Европи оживљена с ренесансним интересом за окултизам. Пример ове аисторијске употребе јесте кад се прогони вештица називају „црквеним противништвом спиритизму” (Петронијевић 1988: 1). Терминолошка ширина није, дакле, нешто што срећемо само код спиритиста, којима лако приписујемо ненаучност, већ и код филозофа (и природњака!) Петронијевићевог ранга, што говори о томе да се термини и концепти „друге свести” још увек формирају. За Петронијевића кључно у спиритизму, услов без ког се не може, јесте медијум (исто, 17) – дакле, не сточићи, не свака комуникација, већ она која укључује другу свест. Али, Петронијевић полемички са психолошким појмом „другог ја” које припада стањима сна, хипнозе, сомнамбулизма (исто, 24) и наглашава непроменљивост „ја”. Петронијевић не оспорава стварност нотираних феномена, али одбацује спиритистичко објашњење. Материјализација је, рецимо, за њега халуцинација – што би деловао као обичан психолошки појам, да Петронијевић реченицу не наставља са „коју медијум својом магнетском снагом производи у присутнима, стављајући их на тај начин у стање сомнамбулизма, само што ово стање није у присутнима тако јако, као што је у медијуму” (исто, 33). Како разумети магнетску снагу, као непрецизан опис за хипнотичку способност или за врсту психолошке енергије која еманира од медијума? Петронијевић је јаснији кад говори о другим појавама. Он недвосмислено признаје да поред психолошког индуковања асоцијација и погађања, које може личити на телепатију, има

и правог преношења мисли (исто, 51), за шта се позива на Ришеове експерименте. Медијум може да чита у доњим слојевима памћења присутних, али и сопственим (хиперестезија) (исто, 64–66). Телепатију објашњава преносом можданих молекула с једног мозга на други (исто, 59–60), што пореди с гравитацијом и рентгенским зракама, па је отворен, иако опрезно, и да прошири ово објашење и на друге на појаве попут виђења на даљину, телекинезу, материјализацију на даљину, можда и прекогницију (исто, 59–64). Петронијевић је овде заправо усвојио парапсихолошку хипотезу. Његова књига није тек критика спиритизма, већ отвара могућност једног тумачења, које се разликује како од спиритистичког, тако и од рецимо Суботићевог, Данићевог, Недићевог, а које ће код нас постати присутније тек између два рата. (Свакако, и ову треба разумети у ширем оквиру Петронијевићеве метафизике, о чему говори у закључку књиге, што излази из нашег разматрања).

О телепатији је могло да се понегде чита и ван спиритистичких издања: у периодици, рецимо, у Поенкареовом чланку о научном испитивању (*Српски књижевни гласник* 1912), а поводом Змајеве смрти и *Женски свет* (1.7.1904) објављује чланак о телепатском јављању песниковог умирања. Међу сведочанствима, попут оних које сакупљају спиритисти, Казимировић наводи и једно о телепатији које му је дао Вељко Петровић (Казимировић 1986: 396).

За ова питања интересовала су се и друге струке како показују чланци из *Просветног гласника*, *Школског листа* и *Полицијског гласника*.³³ Право и криминалистика били су прилично заокупљени овим питањем, као и у Европи, где је крајем 19.в. било случајева наводних злочина у хипнози, али је и књижевност била фасцинирана правним аспектом измењеног стања свести. Још 1893. у Скупштини Андра Ђорђевић наводи како је хипноза у Француској одбачена као истражно средство (*Народна скупштина* 1893: 202). Које је све практичне могућности нудила хипноза открила је и власт. Након Ивањданског атентата (1899) управник града Бадемлић звао је Јована Данића да хипнотише Пашића и Таушановића како би сазнао да ли су радикали били умешани. Кад је Данић одбио, нашао се други лекар који је пробао да хипнотише Стојана Протића и, у сцени која заслужује да уђе у неку домаћу серију, заузврат добио псовку (Јовановић 1990: 141; Суботић 1909).³⁴ Слободан Јовановић овом другом доктору не наводи име, али то нема бити ко други него Суботић. Он је био један од ретких лекара у Србији упућених у хипнозу, бавио се судском психијатријом, а

³³ Поповић 1890; Мол 1900; Руде 1901; Хиршлаф 1902.

³⁴ Да је покушај власти стекао ноторност сведочи и израз чланка „позната пракса преког суда из 1899”.

и његова скорашња биографија помало стидљиво помиње да је имао задатак да „помоћу хипнозе открије прећутане чињенице код оптужених у једном великом државном процесу” (Чоловић и др 2018: 35). Суботић се помиње као први код нас који је расправљао о истражној употреби хипнозе на конгресу у Амстердаму (Суботић 1909). Да ли због овог искуства или не, тек, неколико година касније, кад је након Мајског преврата постао министар унутрашњих дела, Стојан Протић је донео одлуку којом је хипноза забрањена као истражно средство (исто). Ово је вероватно прво сведочанство о криминалистичкој употреби измењеног стања свести код нас. Поменимо да је сличан покушај начињен и између два рата, када је познати руски психијатар-емигрант Николај Крајински требало по налогу политичке полиције да хипнозом ислеђује комунисте (без успеха) (Лилић 1983: 312). Поводом убиства Тонија Шлегела (1929) полиција је користила и хипнозу (под чим се изгледа мисли на видовитост) (Крстић 1929). У другој Југославији хипноза је Законом о кривичном поступку била недопуштена као истражно средство, мада су се чак и осамдесетих могли чути гласови у прилог њеном коришћењу (Водинелић 1984: 60). Али, коришћени су видовњаци из земље и иностранства.

И кроз преводну књижевност читалац се сусретао с овим темама. Већ 1857. у листу *Подунавка* појављује се чланак „Знаменито магнетисање умирућег једног човека” где се преноси „покушај” (тј. експеримент) „неког Едгара Поа” над његовим пријатељем на самрти Валдемаром. У нашем листу „за забаву и науку” Поова знаменита приповетка – први превод Поа код нас – пренета је као *извештај о стварном догађају* (укључујући и чувену завршну реченицу „У постељи лежао сад на ужас околостојећим безобразна, гадна, трула маса”). Васо Милинчевић, који је скренуо пажњу на овај прилог, претпоставља да је реч о преводу с француског превода и то оног познатог Бодлеровог, а да је до забуне дошло јер се преводилац с приповетком срео у фељтону (Милинчевић 1978: 119–134). Српски случај, међутим, није неки изузетак у рецепцији Поа, напротив. Његове приповетке о месмеризму (према ком је сам био дистанциран) и у неким америчким и британским листовима преношене су као извештаји. Ову рецепцију Антоан Февр објашњава неколиким узроцима, од којих издвајамо два. Један је сам графички оквир новина у ком се јављају приповетке, који не наглашава фикционалност, дакле исти узрок као и у српском преводу. Други је да се фантастична књижевност у 19. в. тек формира, те да је публика још није препознавала (Февр 2007). (Реч је о фантастици како је дефинише Тодоров, као прози која одржава амбивалентност тако што задржава могућност и натприродног и рационалног објашњења).

Г. 1891. излази стара новела *Месечарка или чудновати сан* Хајнриха Чокеа (*Die Verklärungen*), која је била основа за Стеријину комедију (вид. ниже). Јунакиња грофица Хортензија поседује две свести, обичну и моћну. У овој другој прориче и поседује свезнање, али заплет новеле везан је за њен однос према наратору. У једној свести га не подноси, у другој га воли. Расплет је победа љубави – друга свест је, колико год била узвишена магнетска гноза, током новеле некако потиснута и укалупљена у нормалу због љубавне приче. Месмеристичка тема код Чокеа је тривијализована. У Српском народном позоришту 1873. играна је комедија *Френолог* Гезе Зичија, у преводу Александра Сандића (*Позориште* 15.4.1873). Преведен је и роман савременог француског писца Адолфа Белоа *Убиство у хипнози* (у изворнику *Алфонсина*),³⁵ пример једног од популарних романа тог периода с хипнотичким темама. Негативан јунак хипнозом манипулише женским ликовима. Хипноза је ту приказана као моћно средство: експлицитно нам се саопштава да сугестија вољу личности поништава тако да постају аутомати.³⁶ Једна девојка чак почини убиство које је негативцу потребно. Све је то део његовог замршеног плана који укључује бракове, разводе и присвајање новца, док га не крају не стигне немеза и сам не заврши као жртва убиства. У Народном позоришту је 1897. и потом 1914. играна драма *Трилби*. Реч је о адаптацији истоименог романа Џорџа ди Моријеа (1894) о ирској лепотици лишеној слуха коју зли Свенгали хипнозом без њеног знања и воље претвори у врхунску певачицу, али је и потпуно држи под својом влашћу. То траје годинама током којих Трилби стиче славу, све док једном не доживи фијаско јер је Свенгали није увео у транс. Кад Свенгалија нестане, Трилби од диве опет постаје девојка без музичког талента. Роман је био врло популаран крајем 19. в, а „Свенгали” се до данас задржао у енглеском језику као назив за манипулативну особу која неког држи под влашћу. У домаћим критикама комад је негде оцењен као научно нетачан, али врло забаван (*Дело* 1898: 422–424), а негде строже као „врло смешан комад, толико је глуп”, због самог приказа хипнотизма: ако је он тачан, каже критичар, онда би и Јанко Веселиновић (власник *Зезде*) могао да хипнозом од богаташа Крсмановића добија новац за часопис (*Звезда* 1899: 631–632). У преведеном чланку Крафт Ебинг упозоравао је да књижевници претерују у приказима хипнотичке моћи и да нико не може против своје воље бити наведен на злочин.

Пре него што пређемо на књижевност, треба поменути и да је „друга свест” ушла у националну ликовну уметност тог периода. У делима

³⁵ Излазио и као фељтон у *Полицијском гласнику* 1901.

³⁶ А помиње се и да је несрећна супруга пријемчива за хипнотисање као хистерична.

Стевана Алексића Христос је приказан као магнетизер, што је тема честа у европском симболизму (Борозан 2018). И у спиритистичкој литератури о Христу се често говори на сличан начин. Уместо европских аутора, навешћемо једног српског, Алексићевог савременика: то је Коста Симић који у *Спиритизму и јеванђељима*, једној од својих спиритистичких књига, Христа описује не додуше као магнетизера већ као савршеног медијума (Симић 1911: 131–132). Алексић је иначе учио код Гизиса (Борозан 2018), који је, треба напоменути, у Минхену (центру не само уметничке модерне, већ и тадашње „алтернативе“) привукао велику пажњу Рудолфа Штајнера (Петритакис 2019).

3. У књижевности

Ова струјања утицала су на књижевност и код Срба. На другом месту показали смо значај магнетизма и електрицитета за Његоша (Радуловић 2007; исто у Радуловић 2009: 65–112). Они се у његовом делу јављају управо као „магнетска гноза“ која конституише космологију и епистемологију *Луче*. Такође смо истакли значај спиритизма за књижевност, не само као извора – Комарчићев роман *Једна угашена звезда*, који је ретроспективно од осамдесетих година 20. в. читан као научна фантастика, треба разумети у спиритистичком оквиру (Радуловић 2009б; исто у 2009: 151–166). Овде ћемо приказати представе о „ноћној страни“ свести, те тиме често и природе, у српској књижевности 19. и раног 20. в, узимајући историјски оквир не строго календарски, већ из смене књижевних формација, што значи и укључење дела неких позноромантичарских аутора насталих након овог периода. Уједно ћемо допунити претходна истраживања спиритизма, јер се две теме, како видимо, преклапају.

Да је код писаца у том периоду постојало занимање за „одбачена знања“ (Ханеграф), изнова и изнова потврђују сведочанства у мемоарској и сродној литератури. Ове успутне помене расуте по успоменама, дневницима и писмима треба читати заједно као једну непознату историју културе. Рецимо, Јован Драгашевић у аутобиографији изјављује како верује у френологију и физиогномију,³⁷ чак и да их је користио за оцену квалитета ђака (Драгашевић 1891: 399–400). (За френологију се интересовао и други официр, Ђорђе Стратимировић, који је имао и сусрете с видовитим сомнамбулом (Димић 2018: 25–26). И Стратимировић је, као и Драгашевић, тестирао френологију на војницима, што показује да се „алтернатива“

³⁷ Па помиње и како је једном умало добио батине од мужа непознате жене јер је погодио да ова има младеж на грудима.

могла наћи не само на маргини, него и на врху, одакле спроводи експерименте и регрутовану масу подвргава мерењима). Драгашевић ове системе упоређује с народним веровањима, једним делом их контрастирајући, а једним делом ослањајући се на фолклорни фонд. „Простом народу” те „науке” нису познате, али позната му је хиромантија. Драгашевић помиње и да је имао урокљиве очи (Драгашевић 1888: 4).³⁸ Спиритистички лист Лазара Комарчића *Два света* помиње Драгашевића као једног од писаца спиритиста (*Два света* 1.2 1903: 49). У изјавама самог Драгашевића и у његовом делу не налази се неки непосредан траг спиритизма, као ни тема френологије или физиогномије. Виђења духова (песме *Привиђење* (1879) и *Гроб* (1862)) јесу алегорије националног ропства. Песма *Ноћ* (Драгашевић 1860) даје слику ноћног мира, у ком лирски субјект посматра свет и диви се Богу. Постоји свест о тајни ових космичких призора, али потврђена је граница коју је Бог поставио сазнању. Драгашевић, уз јак моралистички тон, застаје пред том међом граница ума и жељу за сазнањем тајне света осуђује као хибрис. „Магнетизам” управо ту границу прекорачује и постаје саучесник Божијих тајни. Довољно је упоредити Драгашевића с Његошем, Сарајлијом и Лазом Костићем, па видети како се он зауставио тамо где је визионарска и космичка поезија ушла у ноћну страну света да би разоткрила његову тајну.

Ту границу прешао је и Јован Суботић. У аутобиографији он говори о свом интересовању за литературу о „магнетизму” и видовитости као о кључу за циклус песама *Космос* (Суботић 1858). „Космос шта је, тешко да ће ко погодити са свим шта је, док не кажем. Ја сам се после покрета у Бечу док сам живео, и после много бавио са књигама које радише о психистима, клервојантима и тако званом ’животу ноћу’” (Суботић 1905: 48). Овај траг вреди следити. Наиме, песме циклуса крећу се у темама сна, смрти и визионарства. Песма *Дан и ноћ* почива на опозицији насловног пара. У ноћи се откривају милиони нових светова. То откриће новог, као узвишенијег од дневног сунчаног, исто је оно које нас чека после смрти, тако да се песма обраћа „сласти” смрти. У песми *Мрење* помињу се два људска тела: једно је везано за дан и земљу, у којој ће и завршити, а друго за ноћ, виши свет ком ћемо ићи после смрти, као што му сад идемо у сну. Ово друго, ноћно тело, није синоним за душу већ нека врста астралног тела. О његовом постојању говори, већ од наслова, песма *Тело од свет-*

³⁸ Може се поменути и да је један од критичара његове аутобиографије, не без малициозности, писао да је Драгашевићева мајка била картара, за шта даје лично сведочанство (Митрићевић 1898: 15). Податак који није само анегдотски сликовит – што би било без већег значаја – него говори и о слици коју су савременици о Драгашевићу имали.

лости. *Гусеница* је песма о преображају. *Песма смрти* прославља смрт јер се у њој откривају тајне, сама истина, лепота, прелази са звезде на звезду и сунца на сунце. *Ноћни живот* говори о том другом животу из наслова, кад се сном види оно што се оком само слуги: „веће силе” и „виша створења”. *Рођај и смрт* потврђује како самртници виде око себе драге покојнике. *Песма Душевне очи* је о видовитости:

Смртан човек, живи с нама
У Новоме Саду,
А чак види, шта се ради,
У Дамаску граду.

С тобом седи и дивани
Усред Темишвара,
А сва му се видит'даје
Пустиња Сахара.

...

Има човек једне очи,
За које незнамо,
Које нам се познат дају,
Кадикада само

А кад има такве очи, човек поседује и одговарајуће тело. У целом циклусу отвара се свет у ком поред дневне свести постоји и ноћна, кад се кроз сан открива виши живот, нове димензије, светови, силе и бића, који се у дневном стању само слуге. Тај невидљиви свет, који делимично спознајемо ноћу, откриће нам се потпуно после смрти. Сродно сазнање даје и видовитост, друге очи којима се види шта се дешава на далеко. Такве очи, за које само понекад сазнамо, показују и постојање другог, светлосног тела којим идемо у виши и шири свет.

Романтичарским топосима сна и смрти у овом случају могуће је одредити непосредан извор у месмеризму и схватању о постојању ноћне стране природе, чиме је одређена мала космологија и антропологија овог циклуса. Суботићеви извори највероватније су немачки, на шта упућује и синтагма која опомиње на Шуберта.³⁹ Мотиви преображаја гусенице или светлосног тела карактеристични су за ту литературу. Отуда је Суботић врло близак немачком романтизму у опијености другом страном, отуда и његова естетизација смрти. Није Суботић, дабоме, био Новалис: *Космос* је само један циклус, не језгро песничког мита. Он стоји у опусу заједно са

³⁹Шуберт је био врло популаран, а његов утицај приметан је код Хофмана, Ајхендорфа, Арнима, па преко Хофмана код Поа и Нодијеа (Bobinas 2012: 250).

родољубивим песмама или низом ведрих – *Бечке елесије*, нимало елегичне већ хедонистичке, у књизи лирских песама стоје одмах испред *Космоса*, као да и организација збирке сведочи о његовом одавно уоченом еклектицизму (Поповић 1985: 98). Али он јесте донео неколико нових тонова у српски романтизам. Смрт није само опојна, она поприма космичку димензију, као што и „ноћни живот” отвара космичка пространства. Суботић је један од песника српског космизма, макар и миноран. Космизам је код њега повезан са смрћу и видовитошћу, другом свешћу. Признавање те визионарске и космичке димензије код Милутиновића, Његоша, Лазе Костића,⁴⁰ отворило је нов, пунији поглед на српски романтизам. Рехабилитација Суботића као песника код Миодрага Павловића или Драгише Живковића ишла је управо кроз препознавање ноћне стране његове поезије и, што је још важније, путем њене интеграције у лук српске лирике. (Живковић чак „трагичност” Суботића као лирског песника и целе његове генерације види управо у раном потискивању оваквих тенденција – Живковић 2004). Ту нову поетску димензију Суботићу је отворило месмеристичко схватање свести. Ипак, Суботићево лирско ја не преузима улогу визионара, као што је случај код Сарајлије, субјекта *Луче* и Његошевих космичких песама или Костића – или Игоа и Рембоа. Он је пре аутор кратког бедекера ноћног живота, него што је преузео персону магнетизованог видеоца.⁴¹

У прози Чедомиља Мијатовића спиритизам није непосредно приказан.⁴² Међутим, у његовим романима итекако су присутна различита виђења, која можемо схватити у оквиру интереса за измењена стања свести и њиховог схватања као доказа постојања духовног света. У *Рајку од Расине* угарској племкињи указује се Богородица са још неким женама (можда кнегиња Милица с Ефимијом). У истом роману угарски гроф код врачаре Влахиње, након изведеног обреда, угледа своју суђеницу. У *Иконији*, *везировој мајци* дух покојника открива закопано благо.⁴³ У роману *Кнез Градоје од Орлова града* једном од ликова указује се калуђерица у плавој светлости, у којој на крају и нестаје, а која се моли Богу и целива га. Наглашено је да она није „авет” већ „светиња”, као и да ју је јунак видео, а не сневао. Сва би се ова места могла описати као део романтичарског

⁴⁰ Живковић у темама овог Суботићевог циклуса види наговештај касније поетике Лазе Костића (Живковић 2004: 77).

⁴¹ Према опасци М. Поповића, он је склон рационализовању доживљаја (Поповић, исто:, 98)

⁴² О Мијатовићу и спиритизму вид. Марковић 2007: 382–390.

⁴³ У истом роману се јавља и сцена, која није везана за измењену свест, али показује склоност ка необичном и ка искривљавању опажања: дервиш-змијар и мађионичар изводи на везировом двору низ упечатљивих опсена.

фундуса, пореклом из традиционалних, често и фолклорних представа, и она то несумњиво и јесу. Али, можемо их посматрати и као пример Мијатовићевог интересовања за ноћну страну свести, што их уписује у романтичку матрицу на нов начин. Приповедни потенцијал који је Мијатовић употребио – стварање атмосфере тајанственог, предсказања – добија и димензију везе с националном историјом, прошлошћу и будућношћу. У *Кнезу Градоју* виђење је везано за будућу погибију у Косовском боју.

У Мијатовићевој прози везаној за савремено доба јавља се и хипноза. Приповетка *Сиромас Марко* помиње како се у Цариграду, где се радња дешава, девојке отимају за јавне куће „дрогеријама, манђијама, хипнотизмом” (Мијатовић 1904: 102). Радња прати судбину једне од њих, Ђурђије. Наратор одлази на такво место да би је избавио, али без успеха. „Опазих да мадам Ребека не скидаше својих погледа са очију Ђурђијиних. Помислих да може бити да је та вештица магнетише својим хладним и укоченим погледима, и да слабој вољи ове просте и неискусне девојке не командује хипнотички својом вољом. Замолих Ибрахим-бега да истера Ребеку напоље” (Мијатовић 1904: 112).

Временом, како је све отвореније говорио о спиритизму, Мијатовић је и сам почео да наступа као видовњак. У предговору *Краљичиној Анђелији* (1928) визије које у роману доживљава један монах, он објашњава: „Може лако бити, да ће оно што Монах Владимир прича о својим доживљајима на Светој Гори, изненадити многе читаоце. Стога ја сматрам за потребно да кажем јавно: да све што Монах Владимир прича, јесу моји сопствени психички и спиритистички доживљаји. Ја сам те визије имао много пре него што сам чуо за *’Искушавања Светог Антонија’*, о којима ни данас не знам ближе појединости” (Мијатовић 1928: 4). Као носилац ордена Гвоздене круне Мијатовић је сматрао да је у „мистичком додиру” с Јерусалимом јер је та круна, према традицији, искована од клина којим је разапет Христос. Владимиру се у његовој испосничкој осами на Атосу указује човек опремљен скупоченим оружјем, који се представља као „твој вођ, по имен Алазанијан, у небесној организацији ја сам командант”, који је пре много миленијума живео на Атлантиди а потом прешао у царство духова (исто, 64). Очигледно није реч о уобичајеном анђелу или светитељу; чак и ово „вођ” могло би се разумети као спиритистички контролни дух, који води медијума. Даљи ток визије је епска битка у којој се српске виле боре против античких богиња, а врхунац је појава Богородице, од које струји „мекана бела светлост” (исто, 65–71; 73–74). У предговору *Јелени, кнегињи Балшића* писац уверава читаоце да је имао „дивну визију” о јунакињи. У овом роману јунакиња носи поменути гвоздену круну („тај

шлем од гвозедног обруча на њеном челу био је искован од прастарих времена, а у њега је био раскован један од клинаца којима је Господ Исус Христос био прикован за крст” – Мијатовић 1997: 60). Детаљ који делује као медиевистички декор у Мијатовићевом свету носи скривену тежину. Ово нису никакве метафоре литерарног стварања. Његово видовњаштво је у међуратном периоду прешло оквире књижевног рада. Тад је изашла и брошура *Прва и последња посланица Чеде Мијатовића Србима и Српкињама* где се аутор представља као „ја који сам један визионар” (курзив у изворнику), описујући како је у „једној живој визији” видео да сузе жена проливане за ближњима пред Богом постају бисер. У другој визији имао је доказ да се молитве српских духовника прикупљају у кор пред Божијим престолом.

Мијатовићев опус открива и неке друге модалитете оваквих приказа, који на први поглед нису везани за књижевност. Пример је књига *Аветињски појави* коју је објавио под псеудонимом Теозоф. То је не само рани пример његовог интересовања за ове области, већ и, по свему судећи, прва спиритистичка публикација код нас.⁴⁴ Мијатовић се, како је то често у спиритистичкој литератури, позива на извор из ког се онда индуктивно наводе разни примери појаве духова, при чему је то често навођење из друге руке и без правих напомена. У овом случају извор је познати енглески писац Едвард Булвер – Литон. Међутим, он није само аутор из ког се наводи један пример. Цела књига *Аветињски појави* није заправо ништа друго него *препричана приповетка* Булвер-Литона *The Haunted and The Hunters or The House and The Brain* (1859). Приповетка говори о необичним појавама у једној уклетој кући. Наратор се одлучује да их истражи и на крају проналази скривене чудне предмете преко којих је покојни некадашњи власник пројектовао своју вољу и после своје смрти, проклињући кућу. Реч је о магији, описаној као нешто сродно месмеризму. Мијатовићева књижица је препричавање и данас бисмо је вероватно оценили и као плагијат. Међутим, јасно је да је Булвер-Литонову приповетку Мијатовић једноставно разумео као *извештај* – а свакако ју тако представио. Однос књижевности и спиритизма, који се обично посматра као истраживање извора или „одјека” у књижевности, овде је ишао супротним путем: проза је постала извештај.

За боље разумевање овог случаја рецепције, потребно је рећи нешто више о самом Булвер-Литону. Енглески писац је за живота уживао попу-

⁴⁴ Спиритистички часопис *Духовни свет* у чланку „Окултизам у прошлости и садашњости” (1.1 (1910)) наводи да се прва српска књига о „окултним појавама” појавила 1887, а те године Мијатовић као „Теозоф” објављује две књиге.

ларност која је временом прилично опала (код нас се до данас како-тако памти као аутор историјског романа *Последњи дани Помпеје*).⁴⁵ Најнижа тачка тог процеса јесте установљење награде „Булвер-Литон” за најгори почетак романа, подстакнута његовим кићеним стилем и чувеном реченицом *It was dark and stormy night*. Литон је био целог живота заинтересован за магију, астрологију, алхемију, видовитост, а нарочито месмеризам. Познавао је Елифаса Левија и изгледа присуствовао када је Леви у Лондону дозивао дух Аполонија из Тијане. Ипак, то не значи да је Литон био окултиста и да је прихватао све тврдње оваквих аутора.⁴⁶ Упркос информацијама које се могу срести у популарнијој литератури, нема доказа да је икад био члан неког езотеричног или иницијацијског друштва (Гилберт 2001; Штрубе 2013: 55–64). Присуствовао је спиритистичким сеансама, али је објавио извештај којим одбацује теорију да су феномени на њима јављања покојника. Окултне теме користио је у својим романима (*Занони*, *Чудновата прича*), који су потом имали великог утицаја на формирање деветнаестовековног окултизма, па је накнадно код окултиста сам Литон убрајан у посвећенике. Тема која га је фасцинирала годинама и ушла у више његових дела јесте постојање универзалне животне космичке силе, попут месмеристичког флуида и „магнетизма”. Тајанствени „врил” који поседује подземна раса у истоименом роману најпознатије је оваплоћење овог Литоновог интересовања. То негде објашњава и његов општи став према спиритизму, магији и сродним појавама. Сматрао их је не манифестацијама натприродног, већ делом природних сила које још не познајемо и које се откривају у таквим збуњујућим појавама попут месмеристичких. И приповетку *The Haunted and The Hunters* треба стога разумети у овом светоназору. Приповетка говори о уклетој кући и покојнику као извору узнемирујућих појава у њој, али није спиритистичка, већ више месмеристичка. Мада је можда подстакнута стварним извештајем о кући која је припадала једном магу (Годвин 1994: 160–170), далеко је важније да се наставља на приче о духовима које имају традицију у енглеској писаној књижевности и усменом причању. Изнета је и тврдња да је реч о обради извештаја о уклетој кући у Атини који даје Плиније (Гонсалес-Ривас Фернандес 2016). Треба додати да су овакви наративи широко распрострањени у фолклору, као демонолошко предање, тако да је и Плинијев извештај

⁴⁵ Постоји и индиректна веза писца с нашом средином: његов син Роберт Булвер-Литон био је од 1860. британски конзул у Београду. Под уметничким именом Овен Мередит објавио је издање српских народних песама. Каријера га је потом одвела на далеко виша места, попут вицецараља Индије. Не делује да су се млади Мијатовић и Литон син срели.

⁴⁶ Систематизација Литоновог односа према окултизму: Штрубе 2013: 13–64. За књижевност вид. Бац 2006: 39–59.

пример античког фолклора. Традиционално приповедање о уклетој кући Литон мења јер му придодаје објашњење из савременог света, мада му намере нису материјалистичке, напротив (Најт 2006). Тако се од „чудесног” (Тодоров) приповетка приближава „рационалној”, „објашњеној готици” (Гонсалес-Ривас Фернандес 2016). Можда се Литоново схватање може подвести под струју месмеризма названу „магнетском магијом”, која је у месмеризму видела наставак оног што је раније одређивано као магија (Кребтри 1993: 190–196).

Овакав пренос Булвер-Литона сасвим одговара искривљеној рецепцији Поа. У случају Булвер-Литонове приповетке, која је такође први пут изашла у часопису, процес је био још лакши, јер он није био аутор чисте фантастике у овој приповеци. У сваком случају, код Мијатовића приповетка је постала извештај и доказ постојања више силе. Булвер-Литонова приповетка није о духовима, па тако није ни Мијатовићу није допустила да претвори књижицу у строго спиритистичку. (Што показује да се у домаћој литератури која наизглед делује спиритистички, па се тако и класификује, могу заправо разликовати различите интерпретације и епистемологије, као што је случај и с књигом *Из натчулног света*). Међутим, Мијатовић ипак усмерава Литонову причу ка спиритизму насловом *Аветињски појави*; на послетку, књига је објављена исте године кад и друга, *Из царства духова*, која је сасвим спиритистичка, тако да их и је и временски и ауторски оквир приближио. Колико је читалаца тад обраћало пажњу на разлику између месмеристичко-магијског и спиритистичког теоретисања?

Из Мијатовића нам долази још један пример који није строго књижевни, али показује одјеке хипнотизма у ширем друштву, а могао би се сврстати и у усмени жанр градске гласине или „урбане легенде”. Према успоменама, објављеним након силаска династије Обреновић с историјске позорнице, када је краљ Милан био у вези с Артемизом Христић Београдом се проносио глас да је Христићева руска шпијунка која Милана држи у својој власти хипнозом. Под њеним утицајем омрзао је Наталију и абдицирао (Мијатовић 1907: 27; 65). Сам Мијатовић Милана је сматрао великим видовњаком (а great „psychic”-исто: 85). И на другом месту писао је како је Милан имао „психичке моћи”. Једном их је демонстрирао малом кругу пријатеља тако што их је узимао за руке и погађао мисли, а погађао је и које је предмете Мијатовић дотицао у Милановом одсуству. Други пут је у празној соби видео покојне пријатеље (Мијатовић 1905–1906: 626). Очигледно су топоси заводљивих руских шпијунки и парапсихологије старији од Хладног рата. На другом месту Мијатовић каже да је Артемиза сасвим хипнотисала Милана, тако да је готово механички испунио њене

жеље да се разведе и абдицира, што би се могло разумети и само као сликовит говор, да немамо његове експлицитније исказе о директној хипнози – али исто тако додаје да то што једну од Артемизиних жеља Милан није извршио било „услед неког окултног утицаја” (Мијатовић 2008: 96). У неким прилозима у енглеској окултистичкој периодици Мијатовић је био и експлицитнији: љубав Милана према Артемизи и Александра према Драги је последица магије, према општем мишљењу и према њиховим најближим пријатељима (Мијатовић 1915а: 85; Мијатовић 1907: 78–80). У другим тадашњим гласинама говорило се како је Милану једна дворска дама стављала у храну сокове од отровног биља који „слабе вољу” (Илић 2016: 17) или како је Драга замађивала Александра напитком добијеним од румунске вештице, за који јој је дала и своју косу (Мијатовић 1907: 78–80).⁴⁷ Ту смо још на терену традиционалних представа о љубавним напицима и магији (а ако су истините, ове гласине претварају се у извештаје о живости фолклорне магијске праксе у највишим слојевима српског друштва). Гласина о Артемизи Христић коју Мијатовић помиње већ је другачија, формирана новим представама о хипнози. И Владан Ђорђевић наводи како је у разговору који је имао с Бадемлићем поводом Александрове веридбе, управник полиције говорио о „роспијској трави”, коју је удовица Машин дала младом краљу, што Ђорђевић преводи на научни језик („како ми у науци кажемо, хипнотизирала” – Ђорђевић 2019: 467). Могуће да је ово само сликовит говор, али врло су речите те слике.

Још је интересантније што се ова гласина о руској агентури и хипнози нашла и на страницама познатог спиритистичког часописа *Два света* који је уређивала Ема Хардинг-Бритн, спиритисткиња и медијум, истакнуто име окултне сцене тог периода. Непотписани чланак од 24. маја 1889. „Бивши краљ Милан-хипнотисани субјект” (*The Two Worlds* 1889: 338–339) вест представља као причу из Београда. Краљ се помиње као „хипнотисан” или „месмерисан”, а „Мадам Христић”, звана „змијоока”, као неко ко чита мисли и проучава хипнотизам. “King Milan, being highly nervous and generally a good 'subject,' frequently formed the centre of a select company before, or upon whom, the fair mesmerist experimented”. Овај чланак заиста делује као да је дошао од неког из Београда. Ако бисмо тражили извор за овај деветнаестовековни викиликс, највероватнији кандидат био би сам Мијатовић. На то као да упућује податак да су краљеви најближи сарадници били затечени абдикацијом, представа о Милану као субјекту

⁴⁷ „Понављам причу овде, не зато што мислим да је савршено истинита у свим појединостама, већ зато што се у њу увелико веровало међу београдским дамама” – реченицу можемо узети као сведочанство о гласини.

и тон неког упућеног у краљев приватан круг. Ако је ова идентификација извора тачна, то показује понешто од европског окултистичког „нетворка” у ком се Мијатовић кретао, и то знатно пре појаве његових чланака у британским спиритистичким гласилима почетком 20. в. С друге стране, Мијатовић је био склон преувеличавању и украшавању извештаја о натприродном. Краљица Наталија демантовала је, уз благ хумор, његов опис пророчанства о стицању круне које јој је наводно саопштено у младости, показујући колико је Мијатовић ту драматизовао и надодао (Обреновић 1996: 109). Дакле, ако је Мијатовић извор, питање је да ли он преноси београдску гласину или даје своје схватање догађаја.

Проза Пере Тодоровића показује могућност различитих модалитета у приказу измењених стања свести. У *Београдским тајнама* (1892) Мара „пренеражена”, „с разрогаченим очима, бледа као смрт” види на даљину смрт јунака који се бори против Турака. Тодоровић се задржава на физичким манифестацијама ове видовитости (она губи свест и облива је хладан зној). Турчин Реџеп ага је теши објашњењем да „раздражени живци” стварају „страшну слику”, што је модерно, психолошко, медицинско објашњење смештено у речи турског великодостојника 18. века. Али Мара му противречи и инсистира да је видела јаву. Заправо је и Реџеп ага видео неке нејасне облике у фосфорастој светлости, док је Мара јасно видела Црног ратника. Тај опис подсећа на визуелне манифестације духова на сеансама, од пламичака често фосфорне боје, па до пуне материјализације духова. Мара и другде има предсказања, али није нека русаља. Њу је дервиш из Калкуте поучавао тајнама његове науке. Мада би Марин занос на први поглед могао бити обликован и према традиционалним фолклорним моделима екстатика, Тодоровић уноси нешто из своје савремености у тај опис, као и у агино рационално објашњење.

Нови погледи на Тодоровића истакли су колико су код њега важни пробоји друге стварности у реалистички описану свакодневицу. На превредновање Тодоровића као писца утицало је откриће и укључење овог слоја његовог опуса.⁴⁸ С једне стране, они су мотивисани захтевима булеварског, фељтонистичког романа за тајанственим елементима. С друге, Тодоровићево поимање друге стварности дубље је од чисто жанровских потреба и одређено је његовом сликом света (Матовић 1999: 155–158; Палавестра 1999: 169–171; Радуловић 1999: 243–244; Јовићевић 1999:

⁴⁸ Вид. зборнике *Пера Тодоровић* (1999), (прилози В. Матовић, П. Палавестре, Д. Иванића, Т. Јовићевић); *Пера Тодоровић-нови погледи* (2014) (прилози Д. Иванића, В. Матовић, Т. Јовићевић, Б. Златковића). Палавестра је још 1989. укључио ониричан одломак из *Крваве године* у антологију српске фантастике.

300–301; Матовић 2012: 44–48). Описи „друге свести” понегде могу бити сасвим традиционални. Рецимо, на другом месту *Београдских тајни* описује се слепа девојка која пева песме („ђаурске и турске”) и игра чудне игре, сличне окретањима дервиша, након чега пада у занос из ког прориче судбине (Тодоровић 1892: 251). Сличан је и пророчки транс у роману *Смрт Карађорђева*. Старица Јана губи свест и у таквом заносу „њена душа” се „винула у далеку будућност”, педесет година унапред где сведочи убиству владара који није именован, али је јасно да је реч о кнезу Михаилу (Тодоровић 2006: 69–73). Ипак, приметна је сродност с описима медијума и сомнамбула (врло често женског рода, као и овде). Старичин занос важно је чвориште у овом роману које показује Тодоровићево спајања пророчанстава с националном историјом. Мотив измењеног стања свести поприма политичку димензију. То је пример ширег склопа који је карактеристичан за Тодоровићеву многоструку списатељску активност не само књижевну, већ и публицистичку, и који обухвата и низ других његових чланака, романа и фељтона, мемоарских записа, где се фиктивно и нефиктивно спајају, односно где се границе међу њима замагљују и постају пропусне (што је још једна важна особина његовог опуса коју су истакла новија истраживања (Иванић 2014: 85; Матовић 1999: 152–153), а на шта су утицали и комерцијални, издавачки и штампарски разлози (Рошуљ 2004: 48–57)).

Око Обреновића се окупио комплекс мотива предказања, судбине, пророчанских снова и знамења, увелико подстакнут убиствима два владара. Срећемо га у усменом причању (традиционалном и градском), у популарној култури тог, али и каснијег доба (од шунд романа о краљици Драги објављених по Мајском преврату до романа Љубише Јоцића, Рочкомана и *Секуре* Душана Савковића), а чини важан аспект појаве назване „дворском књижевношћу” (Вукићевић 2013; Вукићевић 2014; Јовићевић 2015) која обухвата и популарна и елитна дела (*Бездно* Светлане Велмар-Јанковић). Тодоровић, који је у више фељтонских романа рекомбиновао теме везане за породицу Обреновић, из овог је тематског фондуца црпао, али је врло и допринео његовом формирању, нарочито мотивима пророчанстава. Тодоровићева историозофија, ако то није прејака реч, одређена је схватањем греха и казне, чак фатализмом (Матовић 2012: 54–55; 91). Тако се и судбина Обреновића приказује као трагична целина коју казују пророчанства.

Прорицање бабе Јане о убиству кнеза Михаила, као и други примери навођени у литератури, свакако ће подсетити читаоца на Креманско пророчанство, у чијем стварању је Тодоровић учествовао с другим обреновићевцем Мијатовићем (Марковић 2007: 375–382). Мада та тема већ излази

из оквира рада, поменућемо само да онолико колико ово место из романа можемо читати на позадини историје настанка Креманског пророчанства, могуће је и преокренути перспективу и разумети Креманско пророчанство у светлу литерарних поступака. На крају крајева, генези Креманског нарратива су кумовала два писца – штавише, два врло популарна писца свог времена, један од њих и врхунски журналиста. Не треба наглашавати да је томе допринела поменута неразлученост жанрова, фиктивног и фактуалног. Ево једног примера, који опет укључује тему измењене свести. Када Тодоровић у мемоарском (али опет романескном) осврту на свој извештај краљици Драги о пророчанству говори о пророку из Кремана, у његов и краљичин говор улази другост пророчке свести (Тодоровић 1997: 147–154). Матеја је на тих неколико страна поменут као „мало шенуо памећу”, „лудак”, „умоболник” „суманути Ужичанин”. Краљица Драга се ужаснута пита како је морало бити „том јадном човеку када је, у свом видовитом лудилу, све то као на јави гледао!...”, на шта Тодоровић додаје са временске дистанце „јадна, јадна жено!... жалиш сулуда видовњака”. Раздвајањем свакидашње свести од пророчанства постиже се убедљивост оног што пророк говори, што је одраз идеје о две свести, али овде је у извештај ушло и лудило као другост. Мијатовићу је Креманско пророчанство, сем политичких разлога, послужило и као доказ постојања духовног света. Тодоровићу је дало материјала и за фељтонизацију. „Баба Јана” је нешто касније наставила живот у Казимировићевом прегледу народних пророка. Он се говорећи о њеном прорицању позива и на Тодоровића, али не помиње да је реч о роману (Казимировић 1986: 466).⁴⁹

Роман *Силазак с престола* открива другачији модус. У њему владар фиктивне балканске земље – наравно, реч је о Србији и кнезу Милану – прерушен одлази да присуствује ноћном састанку једног тајног друштва. Тодоровић овде активира цео низ мотива који нису непосредно везани за тему измењене свести, али јесу за шире питање окултизма у књижевности. Реч је о „опасној дружини” званој Балканска браћа чији је наводни задатак скромно и тајно добротворство, али прави јесте обарање династије. У приказу овог друштва Тодоровић користи понешто од обреда и симбола који подсећају на масоне и карбонаре: три пута се куца на гроб, користе се лозинке (Која страна ноћас влада – Источна; Под којим знаком – троугла с крстом). Да ли је случајно што кнез чека под багремом, дрве-

⁴⁹ Он наводи да су Вукићевић и Тодоровић користили записе Смедеревског суда и Књажевске Канцеларије: „ја сам та акта тражио у Државној архиви, али их, нажалост, нисам нашао. Неко их је свакако однео...” Још једном, књижевни топос тајанственог изгубљеног рукописа који је у основи и Креманског пророчанства.

том значајне симболике у масонерији? Ипак, не треба овоме придавати превише значаја у смислу неке скривене симболике. Тодоровић је писао роман „за грош”, у ком су тајна друштва била део фондуса.⁵⁰ Кнез одлази на гробље где га мртваци увуку у гроб, потом га преузимају живи, иде у подземне ходнике испод Ташмајдана где кришом сведочи томе како браћа (и сестре, јер има и жена) пробадају његову слику на шта изгуби свест. Ово место добро илуструје Тодоровићеве поступке упијања хетерогеног материјала о ком је говорила критика: има ту повести о тајном друштву с ноћним обредима, црним маскама, лозинкама. Истовремено у кнежевом проласку кроз гроб има и елемената иницијацијске повести која се овде „спустила” до сензације. Али изненада се активира и менипска сатира (жива у српској штампи 19. в) јер кнез на свом гробљанском путу слуша разговоре мртвих који збијају пошалице, као у *Бобоку* Достојевског. Да се вратимо нашем кнезу, након губљења свести налазимо га у јавној кући где се читаоцу саопштава да је добио вино с успављујућим напитком и да је све претходно описано био сан. То би био уобичајен начин разрешења фантастичне нарације, али Тодоровић овде иде мало даље и пружа опис кнеза који око главе има металан обруч, у устима металне жице везане са сликом коју му показују. Техника није сасвим јасна – помиње се струја – али и не треба да буде: само присуство апаратуре делује као објашњење. Кнежево искуство је технички индукован сан. Тодоровићу није било довољно да искористи могућност самог сна, какво користи категорија „чудног” (терминологијом Ц. Тодорова), већ је хтео да нагласи вештачки карактер виђеног у измењеном стању свести, а ту артифицијелност представља савремена машинерија. Приликом кнежевог ноћног пута његов пратилац говори нешто што се може узети као шири коментар оваквог приказа – да нема натприродног, али има необјашњеног, за шта су пример микроби. Овај експликативни одељак показује како су савремена наука, техника, хипноза, послужиле за објашњење друге свести (или, можда пре, како су дале могућност за његово представљање). Од фолклорно стилизованих екстатичких представа, смештених у „дух народа”, до савремених апарата, Тодоровић је искористио различите могућности приказа измењене свести.

Лазар Комарчић у роману *Мученици за слободу* (1907; овде издање из 1970) даје једну епизоду измењене свести која је окултно стилизована. Једног калфу уводе у „другу свест”: гледају му и очи и говоре му да спава. (Комарчић не користи термин „хипноза”, па о њој не говоримо ни ми). По уласку у другу свест, калфа почиње да говори другачије, „као да је кроз његова уста говорио какав филозоф” и обраћа се „непостижном Божан-

⁵⁰ Тајно друштво јавља се и у *Београдским тајнама*.

ству”, да би му одговорило на питања. Наруквицу једног одсутног калфе о ком желе да сазнају више он приноси слепоочници и говори о другу. Види на даљину, као и у будућност, види свадбу, али потом и пропаст и страшне догађаје. Комарчићев приказ је везан за оно схватање које у измени свести види пробој у вишу свест. Комарчић се задржава на физичкој експресији манифестација. Медијуму (опет ово није његов термин) се на лицу прво види благост и радост. Када његова виђења прелазе на трагичне догађаје то постаје радост помешана с језовитом престрављеношћу, док на крају не почне да се грчи и превија. Цела једна драматична градација као пренета с описа сеансе. По буђењу калфа и не зна шта је с њим било, али осећа бол у телу. Комарчић јасно раздваја обичну свест од ове друге свести. Она није само изнад простора и времена, већ је везана за божаство које открива тајне.

У *Једној угашеној звезди* (1902) оквир виђења је наизглед сан, што је, наравно, стар мотив и сам по себи не би био нарочито спиритистички – спиритизам је присутан у другим елементима романа – али тај оквир у ком душа излази у космос подсећа исто тако на излазак астралног тела, какав се описује у спиритистичкој периодици, укључујући Комарчићев часопис (Комарчић 1902: 12–13). У *Једном разореном уму* на неколико места дају се приповедачки коментари који се дотичу и свести и космоса. „Човекова душа мора да стоји у неким, нашем уму недостижним односима с весницима, нама непознатог духовног света, што га наша душа назире, али га ми не познајемо” (Комарчић 1908: 54). Нешто даље: „Има једна виша тајна, у коју се покадшто повуче душа наша. То је нека полупрозрачна копрена, кроз коју она види своје праисконско порекло... Има пуно ствари што их ми назиремо, али их не видимо. Ми живимо, али у неком буновном стању. А има једно стање душе наше, кад је пред њом све видније, разговетније. Изгледа, да и она има и свој сан и своју јаву. Оно што је нама сан, то је њој јава; а наша јава није ништа друго, до један варљив сан. Наша је душа видовита, али онда, кад сања... Има пуно момената, кад она узлети на једну божанску узвишицу. Она се ту освести, јер се ту осветли. Али она има и своју ноћ...” (исто, 81). Та ноћ самозаборава изједначена је изгледа с лудилом јунаковог двојника Веље. Оваква места, која почивају на схватању два света и две свести, а која пружају оквир збивањима у роману, истоветна су прилозима који су излазили у Комарчићевом часопису (вид. горе) и у другим спиритистичким гласилима тог доба. Љубиша Јеремић је у својој проницљивој анализи романа издвојио управо ово место о сложености и „флуидности” душевног живота као „радикалну новину у српској приповедачкој књижевности XIX века” које је „запањујуће слично

извесним одређењима теорије модерног психолошког романа” (Јеремић 1987: 225–226). Управо ова места одређена као иноваторска и протомодернистичка, односно управо модернистичка (Иванић 1996: 108), долазе из схватања друге свести како је виде месмеризам и спиритизам. Она не говори само о неоткривеним аспектима психе,⁵¹ чијем истраживању ће се окренути модерна, већ и о оностраном. То је месмеристичко-романтичарско наслеђе које је оживео спиритизам, а које је крајем 19.в. привукло и пажњу нове психологије.

Но Комарчићев роман уводи и још један варијетет друге свести: лудило. Лудило је тамни близанац магнетске гнозе, неугодно јој сличан. Негде је лудило такође продор у други свет,⁵² а негде инфернални одраз виших стања. Комарчић је неодлучан. Његов Веља од опсесије космичким просторима запада у лудило (или је оно наговештено тим интересом); опис лудила и душевне болнице страшни су, али и ту се провуче понека реченица о видовитости. У докторовим речима: „Ето, видиш, овај је свет вечито будан. Њему је дан ноћ, а ноћ дан. ...овде се јавља неко, и ако тамно, а оно опет надземаљско порекло човечје душе и човечјег ума; али је овде и престо највеће беде и несреће...” (Комарчић 1908: 121). Теза Јеремића како цео роман прожима тема двојништва, као да одређује и однос видовитости и лудила. Још је тешња веза Комарчићеве приповетке *Из записника једног покојника* и његовог спиритистичког активизма. У првом броју *Два света* у низу извештаја које су слали Комарчићу, објављен је и један под насловом *Наши снови* (с означеним местом и годином-Ваљево, 1874) о видовитом сну у ком слике пожара предсказују сневачу смрт два детета од заразне болести (*Два света* 1903: 24–25). У напомени уз чланак саопштава се да је сан „описан” у поменутој приповеци. (И у броју 2. часописа доносе се два пророчанска сна о смрти деце).

Драгутин Илић у доскора необјављеном роману *Госпођа Марија* приповеда о љубавном троуглу, који ипак не прелази границу ка повести о оствареној супрузиној прељуби, једној од кључних тема европског реалистичког романа. Роман укључује и други план, шири од људског, у ком су обухваћени природа и космос и успостављају се везе другачије од каузалних. То не треба схватити само као аналогон психолошких збивања. Наратор борави у унутрашњости где посматра однос свештеника, његове супруге и учитеља. Заокрет се дешава кад олуја обори један брест. Госпођа Марија осећа везу своје душе и дрвета спаљеног громом. Нека

⁵¹ Јеремић се задржава на психичком аспекту, али он се не може у потпуности схватити без представе о духовном свету.

⁵² За писце 19.в то је још један извор чудног, аналоган сну (Декотињи 1974: 43).

сила је привлачи обореном деблу. Пред крај романа и недуго пре смрти, она поверава наратору да је у тренутку удара грома чула истовремено у себи и из дрвета речи „кроз десет дана и ти”, и заиста, кроз десет дана умире, разрешавајући тако напетост троугла. Овај наизглед фантастични мотив за Илића је суштински везан за питање свести. Да је тај аспект аутору важан, видимо по одељку у ком се између наратора и јунакиње отвара цела дебата управо о свести и каузалности. Наратору је приписано материјалистичко и механицистичко становиште, које у догађају као што је удар грома види слепу случајност. Марија доводи у питање тезу по којој је несвесни механизам произвео свест, након чега је човек прогласио себе јединим свесним у несвесној материји. То је уско, „слепачко” схватање које притом свест везује за материјални живот. Она говори о далеко широј свести, о мозгу који може бити и другде, и у дрвету, у његовим соковима, „било ма где, у што наше сазнање није у стању да прозре”. Наратор у овоме види „мистицизам фетиша” – уосталом, влашки крај у ком се радња дешава описан је као полуфетишки (Илић је један од првих који је наговестио етнографску егзотизацију влашког миљеа), касније као „фикс идеју”. Јунакињино другачије схватање свести наратор „објашњава”, редукује језиком деветнаестовековне антропологије и психологије. То је невелик део, у роману који ни сам није обиман, али који носи значај као идејни фон збивања (где јунакиња парира наратору), попут расправа у руским романима. Објективна стварност као да ставља тас на страну Маријине тезе: она умире у дан који је прорекла. Становиште госпође Марије приватни је светоназор самог Илића, како сазнајемо из његових постхумно објављених текстова, с две упоришне тачке: монизам духа и универзалност свести (Илић 2003, нарочито: 61; 76). Свест је и индивидуална и универзална, штавише свест је апсолут. Илићеви извори оваквом схватању свести налазе се и у веданти.

Роман је цео премрежен тајанственим знацима, пророчанствима – наговештеним већ на почетку поменом сановника госпође Ленорман, умашћеним од отварања, који Марија поседује – што би га могло обележити као фантастичан, да није ове расправе о свести, управо другачијој од оне коју људи поседују, која се шири на друге објекте и с њима нас доводи у везу, те нас присиљава и на другачије сагледавање света, живота, узрочности, која превазилази телесни живот.

Колико у овоме има ведантинског монизма, толико ће Илић ће посегнути и за класичним месмеристичким и хипнотским сликама. Марију нешто привлачи ка бресту, одакле излази змија која јој се обмота око ноге. Она гледа у змију као скамењена, „као магнетизирана” (Илић 2001: 130),

а након што се сретно спасе од гмизавца каже „Како ме је само гледала у очи” (исто, 131). Касније се и самом наратору као „жива визија” јавља представа Марије која „као омађијаних очију” „гледа укочено у очи присојкиње” (исто, 137). Једноставно опис страха? Месмеристички изрази који су ушли у говор и постали језички обрт? Можда, да није питања свести постављеног као идејни проблем. У тренутку самрти, последњи поступак јунакиње пре губитка свести и потом смрти делује попут описа сомнамбулизма. Она се усправља ноћу у постељи: „Опружи руке вратима и отворених, али као лед слеђених, очију, гледа тамо и говори: ’Идем, идем! – ево ме!’” (исто, 150–151). То што наратору делује као окамењеност јесте тренутак у ком се успоставља веза с том другом, већом свешћу која се манифестује кроз пројаве природе, попут бреста и змије.

Као епилог, у једном фолклористички стилизованом извештају (жанровски би реч била о демонолошком предању) помиње се јављање покојнице: „Позни пролазник видео би како расплетених црних коса стоји као скамењена и гледа у месец а око голе ноге обавила јој се змија” (исто, 158). Везана за брест и змију, јавља се заједно с њима, не активна, као демонске силе у оваквим наративима, већ статична, опет као месмеризована, погледа упртог у месец, симбол ноћне свести.

Илић је, према сопственом извештају, књигу библијских приповедака *Светле слике* писао на начин сличан медијумском стању. Загледањем у неку једноставну мапу библијских места имао је виђења (и аудитивне утиске) која је преносио у прозу:

Пред очима се стаде развијати слика пешчане пустиње [...] а мало затим представи ми се као да видим силуету путника у белом хитону [...] Карта ме прикова себи те је више и не дизах са стола. Библијска лица тискала су се дан из дан око ње и кад год бих се зауставио очима на којој било тачки, у мени би никла тежња да напишем ову или ону Светлу слику. Само под хипнозом овог листића хартије, ја сам брзо и необично изразио четрнаест приповедака...

(Он и самог Јована Крститеља пореди са хипнотисаним).⁵³ Овде није реч о визуелној концентрацији као свесно употребљеној методи, већ о спонтаном доживљају. За приповетку *Јуда* користио се саопштењима са сеансе. Опис апостола пренет је у прозу како га је дао дух брата Војислава. Име Јудине жене Јохамиде (*Новом Завету* непознате) и неке непознате речи проверавао је код гркокатоличког свештеника и песника Јована Храниловића (који је такође писао о спиритизму, мада Илић то не помиње) и посредно код једног рабина, који га је информисао да су изрази из „ста-

⁵³ „Чинило ми се као да у једном часу чух глас Вапијућега како, као хипнотисан, прикова раширене зенице на појаву путника...” (Илић 2003: 132).

рохалдејског” (арамејског). Илић то наводи као доказ да медијуму нису могле доћи ни сугестијом, ни ауто­сугестијом (Илић 2003: 132–135). Илић се другде представља и као критичан, као неко ко феноменима приступа проверавајући. За медијума која му је преносила поруке Војислава прво каже да је „егзалтирано створење” које се „аутохипнотизирало” (Илић, дакле, хипнозу раздваја од медијумског стања, за разлику од многих других спиритиста) – тек су га неки подаци уверили у супротно (исто, 119).

Слика очију, која се јавља и у роману *Госпођа Марија*, важан је део његовог имагинаријума (Радуловић 2009: 167–168) и њихова снага и фасцинантна моћ барем делом потичу из месмеристичких представа. Наводимо само један пример из аутобиографског записа где се помиње тајанствени старац чији „чудни поглед” вуче к себи наратора. „Осећао сам лепо како ме његов поглед вуче и да му се не могу опрети; али, у исти мах, нешто ми је шапутало да ћу сасвим пропасти ако ме привуче себи. Очајнички сам се отимао од ових очију, скретао сам главу да их не гледам, али не помаже; и кад зажмурих, осећах потпуно тајанствене очи како ми рију кроз груди” (Илић 2003: 13).

Симо Матавуљ се у својим причама из београдске средине, нарочито у две приповетке о спиритизму, дотакао и питања свести. О различитим аспектима ове тематике писано је, тако да овде скрећемо пажњу само на овај.⁵⁴ У приповеци „Чудни разговори” наратор у првом лицу говори о успостављању контакта с духом и преноси говор духа. Немамо „техничке” детаље, сем помена „прописаних покрета”, тако да је вероватно реч о комуникацији путем сточића. Да ли наратор овде говори само као призивач (не можемо рећи као учесник сеансе јер је сам) или можда баш узима улогу медијума – разлика није ни велика, јер се читаоцима обраћа као комуникатор с вишом свешћу. На самом крају за духове се нуди другачије објашњење – да су то можда гласови у људским главама. Амбивалентност према натприродном, којом се Матавуљ окренуо пуној поетици фантастичног, а која прожима целу ову групу приповедака, овде захвата и питање свести: да ли „ја” приповедача ствара лажне друге, духове или се комуницира с оностраним? И у *Спиритистама*, како је у критици детаљно анализирано, низ догађаја распоређених током приповетке који делују као знак натприродног, пророчанског, на крају добијају кључ у изјави лекара који „као добар полицајац” пружа рационално објашњење.⁵⁵ Треба обра-

⁵⁴ Зборник *Симо Матавуљ, Дело у времену* (2011), вид. прилоге Т. Поповић, А. Пејчића и аутора овог рада.

⁵⁵ Уз један, али важан изузетак, на који упозорава и сам Матавуљ: лекар не зна да је Фема била на сеанси (вид. Пејчић 2011: 82).

тити пажњу на психолошки карактер тог објашњења. Наизглед непознате податке јунакиња је заправо „могла чути, а да не обрати никакву пажњу на то нити да се сећа у обичном стању да је то чула [...] Шта се и шта у ствари чује, које, божем, не запамтимо, а онамо се у грозници или сну понављају, невероватно тачно... О тој појави нема сумње. Било је случајева да болесна особа говори у језику који није знала, тј. она је говорила неку песму или нешто што је богзна кад у том језику чула...То нису измишљотине, то је наука утврдила” (Матавуљ 2007: 77–78). Матавуљу су очигледно биле познате теорије савремене француске психијатрије о подсвесном, психичком аутоматизму, прагу свести и сл. Психолошко објашњење је само могући кључ јер приповетка након лекаревог објашњења добија епилог који отвара могућност другачијег разумевања: када на сеанси спиритисти дозивају већ покојну Фему, сточић се огласи. Приповетка *На прагу другог живота* (1895) на двојни начин приказује сан. Неки ликови га доживљавају као пророчански, а јунак му нуди физиолошко објашњење које слике сна изводи, уместо из друге стварности, из самог организма. Брат јунакиње која снева позива се на академски ауторитет „Као што се можеш сетити из лекција мога професора психологије ’о сновима’, које сам ти зимус читао”. Код Матавуља, који је у београдским причама био склон алузијама на живе особе (Чедомиљ Мијатовић у *Спиритистама*, Милан Јовановић Морски у приповеци о којој говоримо) овде вероватно мисли на Љубомира Недића и његово већ наведено предавање о сновима. У прерађеној верзији (*Марија*), ова реченица је уклоњена. До фантастике Матавуљ долази преко амбивалетности према натприродном, а до ње преко амбивалентног односа према свести.

Зрелу фантастичну форму открива и приповетка *Сени* Милорада Поповића Шапчанина (1893). Основни ток приповедања у првом лицу заснован је на поступку укључења наратива, карактеристичном за реалистичку прозу. У овим уоквиреним повестима налазе се искораци у фантастику. Наратору који је у посети манастиру калуђери приповедају о сопственим искуствима сусрета с натприродним, али у њиховим речима постоји и недоумица. Један је ноћу видео архимандрита из другог манастира, а сутрадан је примио вест да је старац умро управо у часу виђења; другог је два пута покојна мајка у сну опоменула и пробудила, чиме га је спасила од пожара; трећег неки глас ноћу на путу опомиње да се врати, а сутрадан сазна да су разбојници баш ту отели путника. На позив калуђера један мештанин прича најдужу уметнуту причу, о чудесном исцељењу своје одузете кћерке: док се он у манастиру молио за њено здравље, њој се у сну указао старац и рекао јој да устане. Саме уметнуте приповести

тематски одговарају фолклорним наративима, па би се приповетка лако могла подвести и под фолклорну фантастику. Али има ту и неких нових акцената. Наиме, ове повести колико год биле укорене у традиционално приповедање, сасвим одговарају извештајима који излазе у спиритистичким издањима: виђење покојника у часу смрти, виђење покојника у сну који доноси поруку. Речито је у том смислу што је Јован Храниловић у свом чланку о спиритизму навео управо ову Шапчанинову приповетку као пример присуства модерне мистике (односно спиритизма) у књижевности (Храниловић 1894). О одређеном Шапчаниновом познанству са „алтернативом” тог времена говори и то што је са Мијатовићем полемисао на страницама *Доситија* управо о реформистичком карактеру листа и његовој сумњивој, како је он то видео, блискости назаренству. Низање ових повести проткано је коментарима наратора и других ликова. У њима се на исприповедане догађаје баца сумња која управо остварује фантастичан модус, а та недоумица везана је за стање свести. Игуман сам своју повест отпочиње са „Да ли то будан сневам, или сневам будан, не знам. Да речете да сам месечар није. Не верујем у духове, ни у васкрсење мртвих пре страшнога суда, али...” (Шапчанин 1987: 216), па се потом у току приповедања пита да ли заиста спава. Други калуђер у ову приповест умеће коментар „Нешто има што ја не знам шта је, нити умем казати, али тек...” (исто, 217). Наведене три тачке стоје у изворнику: оне треба да графички дочарају текстуру недовршене реченице која открива збуњеност. Пошто је сам игуман одмах истакао да не верује у духове и да није сомнамбул, чиме је на индивидуалном нивоу одбацио две могуће хипотезе, наратор нуди алтернативно, сасвим психолошко, објашњење питајући га да није можда пре тога мислио о покојнику – дакле, све би онда био сан као продукт мисли с јаве. Али одговор није одлучан: „– Можда сам мислио, можда и нисам. Тачно не знам” (исто, 218). Сумње које се откривају овим коментарима далеко су дубље од анегдотског догађаја. Оне се дотичу саме вере. Лично искуство (меморат у фолклористици) наводи на поређење с чудом из библијске историје и намесник, који потврђује своју веру у Бога, пита калуђера верује ли да је Христос исцелио Јаирову кћи. Пошто овај не одговара ништа, намесник на ово значајно ћутање даје недовршену, али у овом контексту сасвим речиту реченицу „И ја сам да ти кажем...” – и опет три тачке. Христос Јаирову кћи заправо није исцелио, већ ју је васкрсао из мртвих (Мт. 9. 18–26; Мк 5. 22–43; Лк 8. 41–56) – разлика је огромна. Другу алтернативу нуди учитељ, ком је намењено да буде нека врста минијатуре апотекара Омеа или Сремчевог учитеља Срете: он пита да нису све те приче приповедачи „онако калуђерски, наместили”.

Наратор овде даје коментар упућен самом себи, да би и он посумњао да није понавао калуђере, али додаје – посумњао „у шта?“ Ширење секуларизације и рашчаравања захватило је световну интелигенцију која је своју узнемиреност тематизовала у књижевности. Питање „Има ли Ренан право или не“ које у *Спомену на Руварца* песник упућује духу, сажетак је те нелагодности. Шапчанин показује како је процес корозије захватио и саме манастире. То је сумња управо у чудо, у непосредно искуство, лични увид у натприродно за које, како видимо, категорије традиционалне теологије нису довољне. Мада су снови одавно повлашћени психолошки простор за комуникацију с натприродним, те сами по себи не морају припадати области деветнаестовековне „друге свести“, историјски контекст 19.в. чини да се успоставља дилема да ли је то уопште сан или неко стање које није ни одређено ни јасно. Такви доживљаји су тест за ум, али могу бити и изазов да се потврди и обнови вера која се губи. На крају приповетке игуман резимира ово о чему се приповедало .

Има, има нешто – поче игуман и климну главом. А кад остасмо сами, настави, али све у реченицама раздробљеним, па и нејасним.

Па реци ти мени отворено, игумане! Ако и од мене страхујеш, онда да се разлазимо. (...) Да ти право кажем: заирем од самога себе. Кажем ти , почео сам сам себи бити сумњив, неразумљив, загонетан. Тамо-амо, па се закачим о та, тако рећи чудеса. Памет ми је здрава, све ми је на свом месту, и у глави и у срцу, али не знам што ме тајанствене ствари толико привлаче и никако од њих да се откачим. Сад верујем у моћ молитве, у свештење масала, у велико дејство ове свете цркве...

па закључује да је он обичан монах те не може да мудрује (исто, 228). Очекивало би се да игуман и без оваквих искустава верује у моћ молитве и јелеосвећење. Међутим, искуство „друге свести“ било је потребно да би се веровало у то „да има нешто“ (опис који се и данас може чути из кругова „духовних, али не и конфесионално религиозних“) где је чудо као непосредан упад натприродног у људски свет доживљено тако да ремети категорију обичне свести. А ипак, у лику игумана видљив је сасвим модеран субјект, са унутрашњим раздором где сам себи постаје непознаница. Након игумановог закљчног коментара, наратор даје један за себе: „самом мени наметну се мисао: али да је човеку, поред ових пет, још које савршеније чуло. Је ли ово целина света што је опажамо ми, или је то само један велики део? И у сфери, у којој се крећемо ми, да ли се мичу још каква суптилнија суштаства, моћнија и савршенија од нас...?“ (исто, 228). Наратор не стиче потврду традиционалне вере, већ му стања која можда јесу а можда и нису била сан, отварају могућност проширења сензорног апарата или проширења нивоа света, односно једне другачије

стварности коју открива другачија свест. Нешто слично је доживео и наратор Мопасанове *Орле*. Овако откшринута врата се завршетком приповетке затварају: јутарње сунце одгони „мистичне” мисли и наратор одлази за учитељем, у чему можда има симболике.

Како, напослетку, разумети једно место у Лазаревићевом *Ветру*, кратко, али важно, јер описује нараторов судбоносни сусрет с девојком? Из њених очију „дува неки ветар”, тако да се наратору укочи лева страна, а језик му се одузима и обамира (Лазаревић 1981: 230). Је ли ово далеки пореклом месмеристичка представа о флуиду која се претворила у књижевну слику, тако да некадашњи месмеристички утицај приказује заљубљеност на први поглед? Моћ девојчаних очију контрастирана је слепилу њеног оца. Лазаревићу неурологу можда и није била тако далека ова представа из историје струке.

Лаза Костић се проблема друге свести дотакао узгредно, али на начин важан за разумевање његове поетике. У тексту насловљеном *Покушај да се напише српска имна* (Костић 1988: 33)⁵⁶ у уводним деловима говори о поетском заносу као предуслову стварања. Цео текст описује неуспех групе песника пријатеља (Костић, Каћански, Змај) да без заноса напишу песму. Узношење заноса био би један романтичарски топос, или уосталом један неоплатонски топос код Костића те као такав не би нужно био везан за проблематику овог рада, јер је занос постао окамењени мотив још у самој антици. Међутим, Костић поставља занос у савременији му оквир. Он разликује два главна душевна стања код „обичних људи”, сан и јаву, а код „необичних”, попут песника и уметника постоји и занос, као треће. Колико год да су сан и јаву супротни, оба спадају у „живчане”, „мождане” феномене, што доказује и њихова појава код животиња, као и његова правилна периодичност. Занос, пак, долази на махове. Костић тако не проглашава сан за „другу стварност” и простор откривања, већ га своди у границе одређене савременом науком. Али шта је онда занос? Он наглашава да је занос „здрав” и „песнички”, јер његов фиктивни саговорник примећује да занос подсећа на нешто што се Костићу баш не допада:

Па то је као некад у пророка и пророчица, питије и питониса, врача, врачара, гатара и погађача; а сад и у медија.

– Нешто налику, ал’ је ипак прилична разлика. Не знам како је у пророка, врачара и погађача – сасвим озбиљни људи куну се да их још има – , али медије у заносу као да изгубе сасвим свест а кад се пробуде не сећају се више шта су виделе и говориле у несвети. Напротив, у песничком заносу не престаје свест, не гаси се воља, само што свест постаје другарица, управо службеница заносу, па га служити кад је занос престао, тек после нам прича како је било.

⁵⁶ И у књизи о Змају (Костић 1989. 117–121).

Колико је занос одвојен од обичних стања свести, где је сврстан и сан, толико га треба одвојити и од неугодне сличност са савременим медијумизмом. Костић спасава стари песнички занос од оваквих поређења, не либећи се ни да кроз супротности здраво/болесно, свесно/несвесно, памћење/заборав, песнички занос постави у први члан ових парова. Док су друге писце савремене појаве медијумизма подстицале, Костић се од њих дистанцира, позивајући се и на медицинске термине. (Имплицитан је и историјски континуитет старих екстатика и савремених медија). Песнички занос је заправо нека врста хиперсвести у чијој је служби обична свест.

Следећа три текста другу свест посматрају пародијски и сатирично. Сва три су драме. Хронолошки је први Стерија који *Чудновату болест или симпатију и антипатију* (1842) већ поднасловом одређује као пародију. Пародира се конкретан извор, Чокеова новела *Die Verklärungen*,⁵⁷ али и месмеризам као феномен. На самом почетку Агница чита новелу и из „слатког Чокеа” добија идеју како да приволи родитеље да је дају за драгог јој суседа ког они не воле. Она ће се претварати у духу јунакиње Хортензије да је постала видовита сомнамбула коју из таквог стања може излечити само сусед Димитрије, а док је у нормалном стању она га не подноси, баш као у новели. Превара успева, Агницу сматрају за видовиту, родитељи и слуге потресли су се њеним оствареним пророчанством (о смрти мачке), Димитрија родитељи зову у кућу те на крају долази и до просидбе, а Агница мајци открива превару. Агничино стање почиње наводним виђењем зеленог светла из ког у њу улећу два голуба. Прешавши у то стање она пророкује. Месмеризам је Стерији пружио могућност не само за заплет о превари, већ и за остварење комике на језичком нивоу (што је његов чест поступак – Иванић 2007: 122). У складу с класицистичким наслеђем користе се различити језички регистри, али новина је што је висок стил везан за „видовита” стања. Агница у власти „друге свести” прелази на видаковићевски: „Мати, не скорби, твоја се кћи находи у бољем свету” или „Ох, како ми је сад лако, прејестествена сила из ваздушнога круга на крилу природе почива тихо унутрености мојој, бајни сан њега величанствено покрива”; екстатично заиста звучи „О блаженство, о блаженство и спокој душе моје!”. И лексички и синтаксички језик трансa удаљава се од свакодневног – али по томе се екстатички језик не разликује од славно-српског. Слуге, с друге стране, контрастно снижавају пророчанства јер их преводе на свет удаја, батина и могућег вешања. Други пример језичког хумора подстакнутог месмеризмом јесте говор доктора Макаријуса. То је

⁵⁷ Преведена код нас знатно касније као *Месечарка*, како је поменуто у уводу рада. Приповетка је привукла и пажњу америчких трансценденталиста (Бејкер 1950: 77–78).

наследник ренесансног и класицистичког педанта, у оваплоћењу медицина посебно драг комедији због умишљености која скрива незнање иза стручног језика.⁵⁸ Његов говор такође је дат високим стилем, као контрапункт Агничиним пророковањима. Док она излива екстатичке фразе, он их тумачи стручним језиком препуним латинизама, дајући истовремено целу теорију „магнетизмуса” који делује ганглијским системом уместо церебралног, сасвим као код теоретичара немачког романтичног магнетизма. Утоноу у теорију, он не примећује Агничину превару, штавише види у њеном стању шести степен магнетизма, „екстазис”. Управо је њен језик потврда тог стања: „Чујете ли, како високо говори! Прави шести степен”. Подела на шест степени постојала је у оновременим месмеристичким текстовима, нпр. један медицински месмеристички текст шести степен („универзална јасноћа”) описује као „отклањање вела времена и простора а субјект опажа ствари скривене у прошлости, будућности или у даљини” (Еленбергер 78). Агница, као прави клервоајант који даје терапије у стању екстазе, заповеда доктору да се ухвати рукама за уши и да клечи у ћошку, што он послушно испуњава. За разлику од теме демонског магнетизера који овладава сомнамбулним јунакињама, овде сомнамбула, у прилично фарсичном, елементарном хумору, командује доктору. На крају, и сама себи препише лек – удају за суседа – што јесте циљ ове „преваре”, али и репертоар месмеристичких чудеса.

На иронијском полу је и комедија *Духови из асталчета* Бране Цветковића, рано дело (1898), познатог водвиљисте. Овај текст, прилично отужног хумора и полусмисленог дијалога, пун је реквизита из домаће комедије: ту су и просидбе и госпојице Јулке и кварни практиканти и апотекарски помоћници. Нов елемент који Цветковић уводи јесте спиритизам који стиже у малу варош, тако да је ово делом и комедија провинцијских нарави. Спиритистичко учење уводи један официр према књизи Стевана Николића Кућетине,⁵⁹ што је Цветковићу, послужило да самим навођењем места из Кућетинине књиге ствара комичне сцене (или које је он сматрао комичним), рецимо како се на оном свету вози велосипед („Па, мож' бит је и велосипед умро”). Спиритистичка мода захвата варош, што изазива

⁵⁸ У Моцартовој опери *Тако чине све* лукава слушкиња Деспина, без које заплет не би био могућ, прерушава се у доктора, сипа месмеристичке фразе и лечи магнетима. Моцарт је Месмеру, ког је лично знао, одао мали омаж, али за медицинску персону подразумева се да је комична, што Деспина користи.

⁵⁹ Мада је један од ликова противан спиритизму, он помишља да би то била прилика да се упозна с неким министром да га протежира. Министри и протекције су, како знамо из далеко бољег Нушића, били омиљени у српској комедији тог доба, али није ли ово мала алузивија на (тада већ бившег) министра Мијатовића?

целу пометњу у људским и брачним односима, на шта поједини конзервативнији ликови реагују. Спиритизам је приказан, као и код Матавуља, као нека врста моде виших слојева пристигле из великог света (њим се баве „неки бискупи, неки Аксакови, неки Толстоји, Гледстони”, а с духовима разговарају „све неки барони, грофови и кнежеви”), и као одлика модерног доба („док су биле софре и синије, нису се појављивали духови”).⁶⁰ Кузман мисионарски наводи да се спиритизмом баве „људи светског гласа у погледу науке и изображења”. На сцени је приказана и једна сеанса током које ликови не престају да причају, што је Цветковићу прилика за сцену физичког хумора: од практиканта упалог у креч учесници сеансе помисле да је дух. Ипак, кад сточић лупка и одговара на питања, аутор се не зауставља на томе да објасни да ли је реч о обмани или самообмани (или можда заиста духовима). То остаје отворено зато што му није у фокусу. С друге стране, централно пророчанство духова о смрти не испуњава се. Тенденција драме је другде: спиритизам је приказан као комичан уљез који ремети породице, бракове и саму варошицу. Критика спиритизма као друштвеног проблема или приказ спиритизма за дијагностификовање декаденције чести су у књижевности 19. и раног 20.в (Радуловић 2020: 564–575). Иронијски приказ спиритизма као моде јавља се код Матавуља и код Радоја Домановића. Поред овог друштвеног аспекта, Цветковић се дотиче и медијумског. „Асталче” поручује да је међу присутнима медијум газда Сотир, лик карикираног дијалекатског говора, који од тог позива бежи испрепадан. У другој сцени практикант преварант говори да би био добар медијум јер наводно има епилепсију, па глумљеним нападом плаши женидбеног ривала. Транс се претворио у кривељење. Овакво сценско удаљавање од веровања и преокретање веровања о оностраном у комично захватило је и приказ вампира у неколико српских драма (Бјелић 2015а; Бјелић 2015б). Занимљиво је питање зашто се жанр комедије у том периоду хватао за натприродно да би га травестирао. Одговор да извођење на бину не погодује приказу нечега што мора задржати елемент тајанственог да би било ефектно, није довољан, како показују не само техничке могућности сценске илузије, већ и успех драма о натприродном у том периоду, као што је *Трилби* или (у Енглеској) драматизација Стокеровог *Дракуле*.

Г. 1914. излази драма *У хипнози* Миладина Свињарева-Величковића која показује потпуно одвајање од натприродног схватања „друге свести”. Савремен термин одомаћио се уместо магнетизма и сомнамбулизма, а хипнозу изводи лекар. Но то је још споредан знак модернизације. Јунак драме

⁶⁰ „И да се сви астали избаце из куће, нећу да знам за астале! – Софре, софре ћу купити!” Спиритистичко асталче постало је симбол модернизације.

који сумња да га је супруга преварила, након што је подвргне хипнози сазнаје истину о прељуби, а потом, према постхипнотичкој сугестији, она свом заводнику саопштава неугодне истине о том шта је направио. Нема видовитости, нема хипнотичке власти – једино што се донекле задржало од схватања друге свести као моћи јесте што након тога долази до покушаја самоубиства којим драма и завршава. У смислу функционалности драмског заплета, хипноза је могла бити замењена и открићем писма, дневника или другачијом психолошком мотивацијом признања. Ова драма, која није постигла неки већи успех, може се поменути као пример померања ка рационалистичком схватању хипнозе.

На крају наводимо пример како је улаз српске средине у страну књижевност био повезан са медијумизмом. Реч је о једној приповеци Хелене Блавацки, која није била само окултиста, већ и писац, у своје време прилично цењена. Одлично је сарађивала с издавачем Михаилом Катковим који је у свом часопису објављивао водеће писце тог доба, а њени путописи били су у Русији читани. На енглеском је допринела стварању жанра фантастичне приче у којима је обилато користила окултне теме (ово одређење важи ако посматрамо окултизам као извор фантастике; нешто другачијом терминологијом ове би се приповетке могле одредити као окултна проза). У једној од њих, *Може ли двојник да убије* (1875), Блавацки се у првом лицу позива на свој боравак у Србији, где је, након њеног одласка убијен кнез Михаило. Потребно је да се мало зауставимо на вези Блавацке с нашом средином. Она је, према сопственој тврдњи боравила у Србији неколико месеци и познавала кнеза Михаила. Неких трагова у самој српској грађи о овом нисмо нашли. Мада је наводно водила дворски хор, нема је у списку диригената Првог српског певачког друштва, нити срећемо њено име у мемоаристици о Обреновићима, што не мора одмах значити да је ова њена тврдња мистификација. Блавацки се и касније интересовала за Србију. У *Разоткривеној Изиди* (1877) пише са жаром и подршком о српско-турском рату. Мада је дело писано на енглеском и намењено западној публици, она се политичким ставом према рату сврстала међу тадашње словенофиле као што су Достојевски и Чајковски, аутор *Руско-српског марша*. Касније је у часопису *Луцифер* писала о разводу краља Милана и краљице Наталије одлучно држећи страну Наталији. У приповеци *Може ли двојник да убије* помиње се како је након атентата кнежева рођака напустила Србију заклињући се на освету. Нараторка се преноси у садашње време кад с једним Французом, зналцем месмеризма, долази у банатски дворцац на пустари, где среће своју некадашњу познаницу, кнежеву рођаку, и с њом једну влашку

Циганку, пророчицу, коју је такође раније срела у Србији. Има ту заиста нечег од познавања српске етикете: рођаку назива „Госпоја” и љуби се с њом три пута. Француз месмерише Циганку и у том стању „госпоја” јој ставља нож у руке којим она убада ваздух. На крају приповетке доноси се новинска вест да су атентатори на кнеза пронађени избодени у Бечу. Одговор на питање из наслова је јасан, астрални двојник месмерисаног медијума извршио је освету.

Блавацки је овом приповетком допринела егзотизацији Балкана у фантастици енглеског језичког подручја. Ту је и политичко убиство и освета у руританијској држави – атентату у Кошутњаку додати су фиктивни ликови – али, још важније, ту је и банатска пустара и двор у њој и ноћни час, цела једна готска атмосфера усред Војводине, не тако далеко од Стокерове Трансилваније. Помињу се и „вурдалаци” који немају много везе с темом – реч није српска већ руска, а чак није ни прави фолклорни термин, већ га је Пушкин увео⁶¹ – али се добро уклапају у ноћни час. Егзотизација се овде протеже на натприродно: у лику влашке Циганке налази се прави медијум, што је очигледно топос Балкана као изворног места, нетакнутог цивилизацијом, где се чува изворна снага натприродног. Таква слика има своје порекло у извештајима о вампирима из 18.в. али је пун замах добила са Нодијеом и Проспером Меримеом, а протеже се до Блавацких савременика. Уз то, Циганка је двоструко егзотичан лик, стереотипан лик маргиналаца, овде на маргини европског простора. (Када вампири Ен Рајс (*Интервју с вампиром*, 1978) отпутују на Балкан да сазнају истину о својој природи, наилазе на тупо, неартикулисано створење од ког немају шта да науче. Доба романтизма је завршено очигледно, а питање је да ли је то само крај егзотизма или су се то вратиле неке друге представе о Балкану?)

Овакве представе о окултној моћи месмеризма и о слању двојничког тела на даљину Блавацка је износила и другде, рецимо у чланцима у *Луциферу*.⁶² Приповетка почива с једне стране на окултној теорији, а с друге је месмеризам отворио врата културној, литерарној егзотизацији једног простора.

Представа о „другој свести” имала је улогу у српској књижевности овог периода. Као магнетска гноза утицала је на космозам романтичарске

⁶¹ У песми преузетој и прерађеној из Меримеове *Гусле* (у *Песмама Западних Словена*). В.В. Иванов скреће пажњу на то да није реч о потпуном неологизму, већ да га је Пушкин сковао комбиновањем према балканским фолклорним терминима које је могао чути у Кишињеви у Одеси (Иванов 2007: 79), где се сретао и са српским избеглицима.

⁶² Избор у: Блавацки 1974 (чланци *Hypnotism, Black Magic in Science, Astral Bodies or Doppelgängers*).

поезије код Његоша и Суботића, односно на стварање света обележеног знаковима друге стварности у позноромантичарској прози Мијатовића. У прози епохе реализма ове теме су миметички свет учиниле порозним, што књижевноисторијску слику о реализму чини широм. Допринеле су и формирању фантастике⁶³ – како можемо пратити у кратком распону од Мијатовићеве рецепције Булвер Литона до Матавуља – али и усвајању слика света која укључује више слојева него што их реализам иначе држи у свом хоризонту. Представа о другој свести допринела је оном аспекту позног реализма који је називан дезинтеграцијом или раслојавањем реализма (Живковић, Иванић), од ког се пружа пут ка модерни. Такође треба обратити пажњу на то да су месмеристичке, хипнотичке и сродне представе утицале на *популарну* књижевност 19. в.⁶⁴ Мијатовићеве романи, фелтонски романи Пере Тодоровића, својевремено врло популарни романи Лазара Комарчића (чија је популарност љутила Скерлића), сви садрже ове теме, негде на важнијим, негде на спореднијим местима радње.

У српској култури 20.в. научно и окултно схватање друге свести раздвојили су се. Окултно схватање хипнозе никад није нестало, али је прешло у књиге и брошуре аутора овог специфичног миљеа, који су још шездесетих, седамдесетих година излазили у самосталним издањима, док су психологија и психијатрија ишле својим путем. Наслеђе ових тема у каснијој књижевности модерне и авангарде засебна је тема. Модернистичко раслојавање личности, какво је на пример оно у *Сапутницима* Исидоре Секулић, било је минуциозније, интроспективније и није подразумевало и промену свести и улазак у други свет. Ипак, и модернистичко и авангардно путовање кроз ове пределе омогућено је великим делом овим наслеђем, које се већ уградило у главни ток књижевности. Ликови Достојевског, који су модернистима били узор за раслојавање личности и открића непознатих унутрашњих простора, често су метаморфоза теме двојника, која се од Ивана Карамазова и његовог ђавола може пратити до раног *Двојника* из хофмановске фазе, а Хофман је био окупиран месмеризмом. Према недавном истраживању, *Беснуће* Вељка Милићевића, преломни роман српске књижевности у „заокрету ка унутрашњости”, подстакнут је управо *Орлом* (коју је Милићевић и превео) у представљању отуђеног дела личности као инвазивног, сабласног двојника (Петровић 2021: 25; 31).

⁶³ За њене варијетете у 19.в вид. Иванић 1990: 5–17. Од романтичарског сазнавања светских тајни у натчулним стањима (11), па до психолошке и окултне фантастике с краја 19.в (15–16), могуће је говорити о типовима, али је могуће и препознати међу овим различитим поетикама континуитет (у варијацијама) теме „друге свести”.

⁶⁴ Ради поређења, примећено је да је месмеризам присутан у свим фазама америчке популарне књижевности 19 в (Бејкер 1950: 72).

Нека дела и непосредно користе месмеристичке или спиритистичке теме. Као пример њихове живости навешћемо једно дело с почетка 21. в, које је привукло пажњу критике. Наратор *Израњања* (2001) Веселина Марковића на почетку романа подвргава се хипнози. Поступак и последице описани су не према савременој медицини, већ према популарним представама, као у неком делу из златног доба рецепције Шаркоа: хипноза је моћна сила која на јунака делује против воље, одузима му памћење, ремети цео дотадашњи живот. Откриће хипнотичке загонетке, до ког долази након многих збивања, прелази и границе времена: хипнозом је (ако узмемо да је приповедач поуздан) пробужена личност из нараторовог претходног живота из 17. в, а на самом крају се приповедна перспектива мења кроз реинкарнацију. Континуитет ове теме код писаца током генерација није ништа мање фасцинантан од саме теме.

ИЗВОРИ

Анђелковић 1905–1906: А. Anđelković, *Mistični doživljaji, Novo sunce* 5–6. 32, Jastrebarsko, 680–682; Vizija, *Novo sunce* 5–6. 39, 849–852.

Бело 1902: А. Бело, *Убиство у хипнози*. Предео Ј.У., Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.

Блавацки 1875: Can the “double” murder, <https://universaltheosophy.com/hpb/can-the-double-murder/>

Блавацки 1974: Н. Р. Blavatsky, *Studies in Occultism*, London: Sphere Books Limited.

Бозољац 1932: М. Бозољац, Моје прво познанство с Чедом Мијатовићем III, *Духовни живот* 2. 9–10, Београд-Јагодина, 3–8.

Булвер Литон 1897: Е. Bulwer Lytton, *The Haunted and the Haunters; Or, The House and the Brain*, gutenberg.org

Гесман 1910: Г. Гесман, *Спиритизам и његова историја*, Крагујевац: Штампарија Рад. Јовановића.

Глас истине 1906. 1.1, Београд.

Данић 1910: Ј. Данић, Чезаре Ломброзо, *Дело* 54.6.15, Београд, 34–57.

Данић 1912: Ј. Данић, Новије гледиште о хипнотизму и сугестији, *Српски архив за целокупно лекарство* 17. 3, Београд, 87–92.

Дело 17 (1.1.1898): 422–424, Београд.

Два света 1903. 1.1–2, Београд.

Досетије 1889–1890, Београд.

Драгашевић 1860: Ј. Драгашевић, *Песне*, Земун: Књигопечатња К. И. Сопронова.

Драгашевић 1862: Ј. Драгашевић, Гроб, *Даница* 3.1, Нови Сад, 1–2.
Драгашевић 1879: Ј. Драгашевић, Привиђење, *Јавор* 8.33, Нови Сад, 1025–1026.

Драгашевић 1888: Ј. Драгашевић, *Истинске приче. Автобиографија у одломцима*.

Драгашевић 1891: Ј. Драгашевић, *Истинске приче. Автобиографија у одломцима* 2, Београд: Штампарија Д. Димитријевића.

Драшкић 1990: П. Драшкић, *Моји мемоари*, Београд, СКЗ, 1990.

Духовни живот 1931–1933, Београд-Јагодина.

Духовни свет 1910–1911, Београд.

Ђорђевић 2019: В. Ђорђевић, *Крај једне династије* 3, Ниш: Талија (репринт издања из 1905).

Женски свет. 19.7 (1.7.1904.), Нови Сад.

Звезда 3.79 (1899): 631–632.

Из надчулног света. Преводи с немачког Лано [Михајло Лановић], 1896: Београд, Књижара Владимира Валожића.

Илић 2001: Д. Илић, *Госпођа Марија*, Нови Сад: СКЦ.

Илић 2003: Д. Илић, *Моја исповест* (прир. Станиша Војиновић), Београд: Народна књига/Алфа.

Илић 2016: Д. Илић, *Роман краљице Наталије* (прир. Светлана Томић), Београд: Службени гласник.

Јунг 1900: Е. Јунг, *Хипнотизам и спиритизам*. Превели с француског А.А.Ј. и Драгутин Т. Владисављевић, Београд: Штампарија код „Просвете” – С. Хоровица.

Јунг 1957: С.Г.Јунг, *On the Psychology and Pathology of so-called Occult Phenomena, Collected Works* 1. *Psychiatric Studies*, New York: Pantheon books.

Казимировић 1986: Р. Казимировић, *Тајанствене појаве у нашем народу. Креманско пророчанство*, Смедерево: Арион (репринт издања из 1940).

Кандић 1896: Р. Кандић, *Хипнотизам и његова најновија наука*, Пожаревац: Штампарија Петра Јоцковића и друга.

Кернер 1845: Ј. Kerner, *The Seeress of Prevorst*, London: J.C.Moore.

Комарчић 1902: Ј. Комарчић, *Једна угашена звезда*, Београд: Штампарија Д. Димитријевића.

Комарчић 1908: Ј. Комарчић, *Један разорен ум; Из записника једног покојника*, Београд: Српска књижевна задруга.

Комарчић 1970: Ј. Комарчић, *Мученици за слободу*, Прибој: Општинска заједница образовања.

- Костић 1988: Ј. Костић, *Из мог живота*, Београд: Нолит.
- Крафт-Ебинг 1891: Професор Крафт-Ебинг о хипнотизму и сугестији. С немачког превео Војислав М. Суботић, доктор медицине, *Јавор* 18.45, Нови Сад, 712–713.
- Крстић 1929: Б. Крстић, Могу ли се тајне силе човека искористити у служби извршне власти, *Време* (3.04.1929), Београд.
- Лазаревић 1981: Ј. Лазаревић, *Изабрана дела*, Београд: Рад.
- Лилић 1983: Ј. Лилић, Запис са гранитне плоче – илегиалац Паровић у Београду, у: *Београд у сећањима 1930-1941*, Београд: СКЗ, 271–323.
- Мале новине* (23.4.1890; 13.6.1890), Београд.
- Матавуљ 2007: С. Матавуљ, *Приповетке* 3. Сабрана дела 4, Београд: Завод за уџбенике – Српско културно друштво Просвјета.
- Мијатовић [1924] *Прва и последња посланица Чеде Мијатовића Србима и Српкињама* 1 део, Библиотека народне хришћанске заједнице 25. [Крагујевац: Друштво за ширење врлине, морала и вере у нашем народу]
- Мијатовић 1887а: Теозоф [Ч. Мијатовић], *Из царства духова*, Београд: Прва удеоничка штампарија.
- Мијатовић 1887б: Теозоф [Ч. Мијатовић], *Аветињски појави*, Београд: Медечијан и Кампановић.
- Мијатовић, 1891: Ч. Мијатовић, *Иконија везирова мајка*, Београд: Српска краљевска државна штампарија.
- Мијатовић 1892а: Ч. Мијатовић, *Кнез Градоје од Орлова града*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- Мијатовић 1892б: Ч. Мијатовић, *Рајко од Расине*, Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.
- Мијатовић 1904: Ч. Мијатовић, *Сиромах Марко*, Мостар: Штампарско-умјетнички завод Пахера и Кисића.
- Мијатовић 1905–1906: Ѓ. Mijatović, Ima li života posle smrti? Pismo rrgvo, *Novo sunce* 5–6. 30, Јастребарско, 621–630.
- Мијатовић 1907: Ch. Mijatovich, *A Royal Tragedy*, New York: Dodd, Mead/Co (репринт).
- Мијатовић 1915а: Ch. Mijatovich, What Led me to Occultism, *Occult review*, Лондон, 21.2, 82–94.
- Мијатовић 1915б: Count Mijatovich, Why I became spiritualist: my personal experiences, *Light* 35. 1781 (27.2.1915), Лондон, 103–104.
- Мијатовић 1928: Ч. Мијатовић, *Краљичина Анђелија*, Београд: Издавачка књижевница Геце Кона.
- Мијатовић 1997: Ч. Мијатовић, *Јелена, кнегиња Балшића. Кћи кнеза Лазара косовског*, Београд: Пешић и синови.

Мијатовић 2008: Ч. Мијатовић, *Успомене балканског дипломате* (прир. Слободан Г. Марковић), Београд: Досије.

Миливојевић 1920: Д. Миливојевић, *Глас „Вечне истине”* (највећа открића) или порука из духовног света, Београд.

Миливојевић 1921: Д. Миливојевић, *Тајне невидљивог света. Књига I*, Београд-Земун: Штампариа М. Млађана.

Митрићевић 1898: К. Митрићевић, *Поправке и допуње на Истинске приче Драгашевиће, на његову автобиографију*, Београд: Просвета С. Хоровица.

Мол 1900: А. Мол, Хипноза и злочин, *Полицијски гласник*, Београд, 4. 25, 193–194, 4. 26, 201–202.

Мунте 1969: А. Мунте, *Сан Микеле*, Београд: Народна књига. *Народна скупштина* 3.23 (1893), Београд.

Недић 2000: Љ. Недић, *Филозофски списи*, Београд: Плато.

Николић Кућетина 1898: С. Николић Кућетина, *Глас из васељене или у царству вечности*, Београд: Штампариа Светозара Николића.

Оберштајнер 1890: Х. Оберштајнер, Хипнотизам с особитим обзиром на његов клинични и форенсични значај. С допуштењем пишчевим, с немачког превео Војислав М. Суботић, медицинар у Бечу, *Јавор*, Нови Сад, 17, 743–747; 48, 760–763; 49, 778–781; 50, 793–797; 51, 810–814.

Обреновић 1996: *Писма краљице Наталије Обреновић* (прир. Ивана Хаџи Поповић), Београд: Народно позориште-Писмо.

Оточки 1911: Оточки, Магнетизам – хипнотизам, *Духовни свет* 2.4, Београд, 84–88.

Петковић 1934: Ж. Петковић, *Има ли живота после смрти*, Београд: Штампариа Ж. Маџаревић.

Петронијевић 1988: Б. Петронијевић, *Спиритизам*, Београд-Горњи Милановац: Народна библиотека Србије-Дечје новине, Побратимство (репринт издања из 1912).

Подунавка 1857: „Знаменито магнетисање умирућег једног човека”, *Подунавка* 24, Земун, 188–191.

Стојковић и Ђорђевић 1881: Стојковић и Ђорђевић, Животињски магнетизам и спиритизам, *Побратимство* 1.4, 257–267; 1.5, 341–353.

Поенкаре 1912: А. Поенкаре, Слободно испитивање у науци, *Српски књижевни гласник* 28.12, Београд, 931–940.

Позориште 62.43 (15.4.1873).

Полицијски гласник 1900: Спиритисте. Из забележака једног полицајца. 4.42 (29.10.1900), 323–324; 4.43 (5.11.1900), 331–333.

Поповић 1890: Р. Поповић, Хипнотизовање глуво-немих, *Школски лист* 23.8, Сомбор, 123–4.

Поповић Шапчанин 1987: М. Поповић Шапчанин, *Људи старога кова* (прир. Душан Иванић), Нови Сад: Братство-Јединство.

Психичке студије 1. Шта бива после смрти? 2. Гласови с оног света 1905: Београд, Електрична штампарија С. Хоровица.

Руде 1901: А. Руде, Психолошка и педагошка важност хипнотизма, *Просветни гласник* 23, Београд, 359–367; 625–635.

Рунић 1911: С. Рунић, *Из духовног света*, Нови Сад: Штампарија д.д. Браника.

Свињарев-Величковић 1914: М. Свињарев-Величковић, *У хипнози*, Нови Сад: Задружна штампарија.

Симић 1911: К. Симић, *Спиритизам и јеванђеља*, Београд: Штампарија „Штампа” Ст. М. Николића и комп.

Станојевић 1899: И. Станојевић, Патник, *Звезда* 65. (4.7.1899), Београд, 514–515.

Станојевић 1898 (?): С. Станојевић, *Из области духова или живот после смрти. Истинити догађаји на основу оригиналних записника спиритистичких сеанса*, Нови Сад: Браћа М. Поповић.

Стерија б.г: Ј. Поповић Стерија, *Симпатија и антипатија*. у: *Сабрана дела 1* (прир. Урош Џонић), Београд: Народна просвета.

Суботић 1858: *Дџла Јована Суботића. Књига I. Пјесне лирске*, Карловци: Митрополитско-гимназијална типографија.

Суботић 1895: В. Суботић, Хипнотизам. Јавно предавање одржано у Грађанској касини 26.12.1894, *Дело* 5, Београд, 208–225.

Суботић 1905: *Живот Дра Јована Суботића (автобиографија). Трећи део: лето*, Нови Сад: Матица српска.

Суботић 1909: Д.М. Суботић, О саслушању окривљеног, *Полицијски гласник* 5.36, Београд, 280–281.

Тодоровић 1892: П. Тодоровић, *Београдске тајне*, б.и.

Тодоровић 1997: П. Тодоровић, *Огледало. Зраке из прошлости*, Београд: Медицинска књига, медицинске комуникације.

Тодоровић 2006: П. Тодоровић, *Смрт Карађорђева*, Београд: БеоСинг.

Фламарион 1905: К. Фламарион, *Незнани свет и психички проблеми*, Београд: Електрична штампарија С. Хоровица.

Флурноа 1900: Th. Flournoy, *From India to Planet Mars. A Study of a Case of Somnambulism*, New York and London: Harper and Brothers.

Фројд 1984: С. Фројд, *Аутобиографија. Нова предавања*, Одабрана дела 8, Нови Сад: Матица српска.

Хиршлаф 1902: Л. Хиршлаф, Евентуална педагошка важност хипнотизма, *Просветни гласник* 23, Београд, 197–201.

Храниловић 1894: Ј. Храниловић, Модерни мистицизам, *Браник* 10.79 (9 (21)).7.1894), Нови Сад.

Цветковић 2002: Б. Цветковић, *Духови из асталчета (с онога света)*, Београд: Музеј позоришне уметности Србије.

Чоке 1891: Х. Чоке, *Месечарка или чудновати сан*, Београд: Књижара Милана Ј. Ђорђевића.

Шуберт 1808: D.G.H. Schubert, *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden: Arnoldischen Buchhandlung.

The Two Worlds 1889: Ex-king Milan Hypnotized Subject, *The Two Worlds*, May 24, 1889, 338–339.

ЛИТЕРАТУРА

Бац 2006: G. Budge, *Mesmerism and Medicin in Bulwer-Lytton’s Novels of the Occult*, у: Martin Willis and Catherine Wynne (ур.), *Victorian Literary Mesmerism*, Amsterdam-NY: Rodopi, 39–59.

Бејкер 1950: W. Baker, *The Influence of Mesmerism in Nineteenth Century American Literature*, A dissertation. Northwestern University, Evanston, Illinois.

Бјелић 2015: А. Бјелић, Фолклорни мотив вампира у српској драми 19. в, *Philologia mediana* 7.7, Ниш, 387–406.

Бјелић 2015б: А. Бјелић, Лажни идентитет вампира у српској драми на крају 19. и почетку 20. в, *Научни састанак слависта у Вукове дане* 45/2, Београд, 565–574.

Бобинац 2012: М. Vobinas, *Uvod u romantizam*, Zagreb: Leykam international.

Борозан 2018: И. Борозан, Исус Христ као хипнотизер. Парарелигиозне представе у опусу Стевана Алексића, *Зборник Народног музеја. Историја уметности* 23.2, Београд, 117–133.

Верслус 2001: А. Versluis, *The Esoteric Origins of the American Renaissance*, Oxford: Oxford University Press.

Вијат 1935: А. Viatte, Les origines françaises du spiritisme, *Revue d’histoire de l’Église de France* 21. 90, 35–58.

Виницки 2009: I. Vinitzky, *Ghostly Paradoxes. Modern Spiritualism and Russian Culture in the Age of Realism*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Водинелић 1984: В. Водинелић, Сугестија и хипноза са стајалишта кривичног права, поступка и криминалистике, *Наша законитост* 38.1, Загреб, 33–64.

Вукићевић 2013: Д. Вукићевић, Дворска књижевност, *Годишњак Катедре за српску књижевност* 9, Београд, 427–431.

Вукићевић 2014: Д. Вукићевић, Дворска књижевност, *Годишњак Катедре за српску књижевност* 10, Београд, 77–98.

Гилберт 2001: R.A.Gilbert, *The Supposed Rosy Crucian Society. Bulwer-Lytton and the S.R.I.A.*, у: Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff, Jean-Lewis Vieillard-Baron (ур.), *Ésoterisme, gnosés et imaginaire symbolique: mélanges offertes à Antoine Faivre.*, *Gnostica* 3, Peeter, 389–402.

Годвин 1994: J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, Albany: SUNY Press.

Гонсалес-Ривас Фернандес 2016: A. González-Rivas Fernández, *The Haunted and the Haunters; or the House and the Brain*, by Edward Bulwer-Lytton: a Victorian Literary Updating of Pliny the Younger's Ghost Story (Plin. Ep. 7, 27, 5–11), *English Studies*, 97.8, 837–858.

Гуле 2013: A. Goulet, *Neurosyphilitics and Madmen: The French Fin-de-siècle Fictions of Huysmans, Lermine and Maupassant*, *Progress in Brain Research* 206, 73–91.

Дарнтон 1968: R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Cambridge MA-London: Harvard University Press.

Декотињи 1973: J. Decottignies, *Prélude a Maldoror. Vers une poétique de la rupture en France, 1820–1870*, Paris: Librarie Armand Colin.

Димић 2018: Ж. Димић, *Ђорђе Стратимировић у револуцији и рату 1848-1849*, Нови Сад: Прометеј.

Еленбергер 1994: H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconsciousness. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, London: Fontana Press.

Живковић 2004: Д. Живковић, *Српска књижевност у европском оквиру*, Београд: Српска књижевна задруга.

Иванић 1990: Д. Иванић, *Модели књижевног говора*, Београд: Нолит.

Иванић 1996: Д. Иванић, *Српски реализам*, Нови Сад: Матица српска.

Иванић 2007: Д. Иванић, *Огледи о Стерији*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Иванић 2014: Д. Иванић, О проучавању дјела Пере Тодоровића, у: В. Матовић, Б. Златковић (ур.), *Пера Тодоровић. Нови погледи*, Београд-Смедеревска Паланка: Институт за књижевност и уметност-Библиотека „Милутин Срећковић”, 81–96.

Иванов 2007: В. В. Иванов, Балканские имена „вурдалака” и их происхождение, *Балканские чтения 9. Terra balkanica. Terra slavica*, Москва: Институт славяноведения, 70–79.

Јеремић 1987: Љ. Јеремић, *Трагички видови старијег српског романа*, Нови Сад-Београд: Књижевна заједница Новог Сада-Институт за књижевност и уметност.

Јовановић 1990: С. Јовановић, *Влада Александра Обреновића II*, Сабрана дела 7, Београд: БИГЗ и др.

Јовићевић 1999: Т. Јовићевић, Роман у наставцима – доминантан књижевни облик у Тодоровићевим „Малим новинама”, у: В. Матовић (ур.), *Пера Тодоровић*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 293–304.

Јовићевић 2015: Т. Јовићевић, Дворски роман у српској књижевности, *Годишњак Катедре за српску књижевност* 11, Београд, 137–143.

Келер 2001: Р. Koehler, About Medicine and the Arts Charcot and French Literature at the fin-de-siècle, *Journal of the History of the Neurosciences: Basic and Clinical Perspectives*, 10. 1, 27–40.

Келер 2013: Charcot, La Salpêtrière, and Hysteria as Represented in European Literature, *Progress in Brain Research* 206, 93–122.

Кребтри 1993: А. Crabtree, *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*, New Haven&London: Yale University Press.

Лантије 1980: J. Lantier, *O espiritismo*, Lisboa: Edições 70 [превод: *Le spiritisme*, 1971].

Марковић 2007: С. Г. Марковић, *Чедомиљ Мијатовић. Викторијанац међу Србима*, Београд: Досије.

Матовић 1999: В. Матовић, Дело Пера Тодоровића као књижевноисторијски изазов, у: В. Матовић (ур.), *Пера Тодоровић*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 149–166.

Матовић 2012: В. Матовић, *Жанровске метаморфозе Пера Тодоровића*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Микејл 1995: М. S. Micale, *Approaching Hysteria. Disease and Its Interpretations*, Princeton: Princeton University Press.

Миљинчевић 1978: В. Миљинчевић, *Из старих ризница*, Београд: Рад.

Миловановић и др 2013: С. Миловановић и др, Развој судске психијатрије у Србији, *Историја медицине* 141. 5–6, Београд, 415–421.

Милс 2005: В. Mills, *Poe, Fuller and the mesmeric arts. Transition states in the American renaissance*, Columbia: University of Missouri Press.

Монро 2008: J. W. Monroe, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism and Occultism in Modern France*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Најт 2006: М. Knight, “The Haunted and the Haunters”: Bulwer Lytton’s Philosophical Ghost Story”, *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, 28.3, 245–255.

Палавестра 1999: П. Палавестра, Књижевна фантастика Пере Тодоровића, у: В. Матовић (ур.), *Пера Тодоровић*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 167–174.

Пејчић 2011: А. Пејчић, Матавуљев(и) београдски свет(ови), у: Д. Иванић, Д. Вукићевић (ур.), *Симо Матавуљ. Дело у времену. Зборник радова са међународног скупа Књижевно дело Симе Матавуља*, Београд: Филолошки факултет, 79–98.

Пера Тодоровић 1999: *Пера Тодоровић*, ур. Весна Матовић, Београд: Институт за књижевност и уметност 1999.

Пера Тодоровић-нови погледи 2014: *Пера Тодоровић-нови погледи*, ур. Весна Матовић, Бранко Златковић Београд-Смедеревска Паланка: Институт за књижевност и уметност-Библиотека „Милутин Срећковић”, 2014 .

Петритакис 2018: S. Petritakis, The reception of Nikolaos Gyziss Behold the Bridegroom cometh by Rudolf Steiner in Munich in 1910: Its ideological premises and echo in the cross-fertilization of artistic and Theosophical Doctrines, у: N. Radulović, K. M. Hess (ур.), *Studies of Western Esotericism in Central and Eastern Europe*, Szeged: JATEPress, 83–107.

Петровић 2021: П. Петровић, *Хоризонти модернистичког романа*, Београд, Чигоја штампа.

Пинтар, Лин 2008: J. Pinter, S. J. Lynn, *Hypnosis. A brief history*, Chichester: Wiley-Blackwell.

Поповић 1985: М. Поповић, *Историја српске књижевности. Романтизам 2*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Радић 2009: Р. Радић, *Народна веровања, религија и спиритизам у српском друштву 19. и у првој половини 20. века*, Београд: Институт за новију историју Србије.

Радуловић 1999: М. Радуловић, Естетски идеали Пере Тодоровића, у: В. Матовић (ур.), *Пера Тодоровић*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 235–254.

Радуловић 2007: Н. Радуловић, Езотерични оквири „Луче микрокозма”, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 55.3, Нови Сад, 511–544.

Радуловић 2009: Н. Радуловић, *Подземни ток. Српска књижевност и езотеризам*: Београд, Службени гласник.

Радуловић 2009б: Н. Радуловић, Лазар Комарчић, пионир спиритизма, *Књижевни лист*, 8. 79–80 (1. март–1. април 2009), Београд, 14–15.

Радуловић 2020: Н. Радуловић, *Подземни ток 2. Српска књижевност и езотеризам 1957–2000*, Београд: Службени гласник.

Рошуљ 2004: Ж. Рошуљ, *Час описа часописа III*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Симо Матавуљ. *Дело у времену* 2011: Симо Матавуљ. *Дело у времену. Зборник радова са међународног скупа Књижевно дело Симе Матавуља*, ур. Душан Иванић, Драгана Вукићевић, Београд: Филолошки факултет.

Скал 2009: А. Scull, *Hysteria. The Biography*, Oxford University Press.

Татар 1978: М Tatar, *Spellbound. Mesmerism and Literature*, Princeton: Princeton University press.

Февр 2007: А. Faivre, Borrowings and Misreading: Edgar Allan Poe's 'Mesmeric' Tales and Strange Case of their Reception, *Aries* 7.1, 21–62.

Флурноа 1986: О. Flournoy, *Théodore et Léopold. De Théodore Flournoy à la psychanalyse*, Neuchâtel: A la balconnière.

Ханеграф 1996: W. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden-New York-Köln: Brill.

Ханеграф 2001: W. Hanegraaff, A Woman Alone: The Beatification of Friederike Hauffe née Wanner (1801–1829), у: А.-М. Korte (ур.), *Women and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 211–247.

Ханеграф 2010: W. Hanegraaff, Magnetic Gnosis and the Quest for Absolute Knowledge, у: А. Kilcher, Ph. Theisohn (ур.), *Die Enzyklopädie der Esoterik: Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik der Neuzeit*, Paderborn: Wilhelm Fink, 118–134.

Ханеграф 2011: W. Hanegraaff, Joseph Ennemoser and Magnetic Historiography, *Politica hermetica* 25, 65–83.

Чиљана 2018: S. Cigliana, *Due secoli di fantasmi. Case infestate, tavoli giranti, apparizioni, spiritisti, magnetizzatori e medium*, Roma: Edizioni mediterranee.

Чоловић и др 2018: Р. Чоловић, А. Б. Јовановић, С. Д. Миловановић, Војислав Суботић, *Живот и дело српских научника* 16, Београд: САНУ, 3–43.

Чоловић, Чоловић 2020: Р. Чоловић, Н. Чоловић, Јован Данић, у: *Живот и дело српских научника* 17, Београд: САНУ, 111–164.

Шерток 1974: L. Chertok, *Hipnoza*, Zagreb: Prosvjeta.

Штрубе 2013: J. Strube, *Vril. Eine okkulte Urkraft in Theosophie und esoterischem Neonazismus*, München: Wilhelm Fink.

Nemanja J. Radulović

„THE OTHER CONSCIOUSNESS” IN SERBIAN CULTURE AND
LITERATURE OF 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES

Summary

Under the term “the other consciousness” we subsume different, but historically related, new ideas of consciousness that emerged after the 18th vogue of Mesmerism. Spiritist mediumship, psychic research, medical theories about hypnosis and hysteria and psychological research of the same phenomena and articulation of the idea of the unconsciousness, all had impact on the intellectual history of the period and on the literature as is well known, from Romanticism on. These currents exercised influence in Serbian culture of the period, in the form of debates against spiritism, about hypnosis (by doctors trained at Salpêtrière and by philosopher Lj. Nedić who studied with Wunt and witnessed Hansen’s demonstrations) or about telepathy. Poets and fiction writers even more were inspired by “other consciousness” concept in some of these forms. It appears as a strong but under-researched literary source. Romanticism (in the theme of cosmism), popular fiction, disintegration of realism, protomodernism, formation of fantastic fiction – they all heavily drew on ideas of mediumship, “magnetic gnosis” (Hanegraaff), hypnotism. More than being a source, this theme enabled articulation of new poetics, new imagery and shifts in literary history, which calls for recognition of its literary importance.

Key words: mesmerism, magnetism, hypnosis, spiritism, mediumship, romanticism, disintegration of realism.