

## Лада Стевановић

Етнографски институт САНУ, Београд

[lada.stevanovic@ei.sanu.ac.rs](mailto:lada.stevanovic@ei.sanu.ac.rs)

# Антропологија и антика: епистемолошка разилажења и сусрети

У раду се разматра историјат односа и преплитање антропологије и античких студија. Иако оријентисаност према антропологији међу класичарима никада није била већински прихваћена, ипак се могу пратити развој, сусрети и разилажења две дисциплине. Они су били условљени како самим методолошким позицијама и променама, тако и ширим друштвеним и историјским контекстом који је неумитно утицао на развој и статус академских дисциплина. Од односа према Другом (као другој култури или као сопственој прошлости) који се у XIX веку развијао у колонијалистичком духу, ишло се ка дисциплинарној самокритичности и освешћивању супериорне позиције истраживача у антропологији, која је била повезана са односом према сопственој култури. Што се тиче античких студија, међу истраживачима ћу издвојити управо оне који су неговали антрополошки приступ (и када се ова дисциплина одрекла дијахроније), иновирајући га и мењајући перспективу из које се посматрала антика како би се ослободили окорелих ставова о „колевци европске цивилизације“, преиспитујући и проширујући теме и позиције из којих су интерпретирали узбудљиве античке културе, нарочито грчку, којој без сумње, дугујемо много.

*Кључне речи:* Фрејзер, Кембрички ритуалисти, Луј Жерне, Француска антрополошка школа античких светова, Вернан

## Anthropology and Classics: Epistemological Divergences and Encounters

The paper deals with the relationship between two academic disciplines: anthropology and Classics that was changing through the time. Although the classical scholars that were oriented towards anthropology never represented dominant stream in the discipline that researched antiquity, we may follow the transformation of mentioned relation that reflects specific methodological positions and changes, as well as wider social and historical context that unavoidably had impact on the development and the status of the academic disciplines. The research attitude towards the Other (as the other culture or as own past) that developed in a specific way in colonialist nineteenth century led gradually to disciplinary self-criticism and self-awareness of superior position of the researcher in anthropology that reflected the attitude towards own culture. Regarding the classics, I will point exactly to those researchers that had anthropological approach (even after this discipline abandoned diachrony), changing the dominant perspective from which the antiquity was perceived in order to free

themselves from the position about the “cradle of European civilisation”. They started to pose new questions and changed the focus of their research, taking new perspectives for interpretation of fascinating ancient cultures.

*Key words:* Frazer, Cambridge Ritualists, Louis Gernet, French anthropological school of ancient worlds, Vernant

## Историјат

Историјат односа антропологије и студија антике сеже до самих зачетака антропологије у XIX веку, када је проучавање античких текстова, историје и културе већ увелико заокупљало образоване истраживаче ове али и претходних епоха.\* Па ипак, од самог почетка било је оних који су од сусрета ове две дисциплине зазирали – са једне стране, били су то класични филолози усмерени на строге филолошке методе како би проучавали, пре свега, грчку филологију, филозофију и културу коју су уздизали на пиједестал дивећи се „чуду“<sup>1</sup> које је изнедрила. Са друге стране били су представници нове дисциплине који су кренули на далека путовања, у откривање и проучавање „егзотичних“ народа, њихових живота, обичаја, веровања и религије. Невидљива спона која се из савремене перспективе јасно указује јесте та да је и једне и друге изнедрио колонијални деветнаести век<sup>2</sup>. И док су антрополози на своја путовања кренули управо захваљујући колонијалним освајањима, у радовима класичара се дух епохе пре свега разазнавао у идеји која се нашла у основи тадашњих академских разматрања, а то је колонизација античке прошлости и некритичко есенцијализовање идеје да Грци представљају претке Европљана<sup>3</sup>, а грчка култура колевку европске цивилизације. И антрополози и класичари бавили су се Другим, с тим да је у првом случају друга култура била етикетирана као „егзотична“, „примитивна“ и „удаљена“, док је антика пригрљена заправо као сопствена прошлост и то „узвишена“.

---

\* Овај текст је настао као резултат истраживања на пројекту бр. 177026 под називом *Културно наслеђе и идентитет* које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

<sup>1</sup> О грчком чуду први је писао Ернест Ренан у *Молитви на Акропољу*, која је објављена 1876, а представља књижевни текст настао на основу ауторових сећања из детињства када је путовао по Грчкој (1865). Тако се у овом фиктивном тексту, протканом емоцијама и идејама о савршенству, рађа идеја о „грчком чуду“. Премда је овај концепт код Ренана проткан контрадикторностима, ипак је, након њега, прихваћен у поједностављеном значењу. Види више у Vidal-Naquet 2003, Renan 1930.

<sup>2</sup> Нема сумње да је живо интересовање за антику постојало и у средњем веку, као и да је откривање Новог Света и људи који су га настањивали започело крајем XV века, али систематски развој ових дисциплина везује се за XIX век.

<sup>3</sup> Занимљива теза, директно повезана са овом, јесте и та да Грци нису наследници својих античких предака.

Дакле, егзотични други је перципиран као „примитиван“ у односу на „нас цивилизоване“, које не краси искључиво прогрес, већ и „величанствена“ прошлост. У основи ради се о истом когнитивно-епистемолошком феномену са различитим симптомима: перципирање друге културе своди се на диференцијацију или идентификацију, при чему се *ми* увек означавамо позитивно, за разлику од *других* који остају са друге стране бинарног пара и, као такви, у овом су систему неизбежно мањи вредни. Па ипак, што се антропологије тиче, колонизаторска позиција из које је сама дисциплина потекла, ипак је убрзо постала предмет саморефлексије, утемељене управо на свести о томе да је почетке антрополошких истраживања нужно преиспитати у циљу (само)критичких увида на основу „сопственог одраза у огледалу“, да парафразирам Клајда Клакона (1949)<sup>4</sup>. Што се класичара тиче, они који су први успели да препознају замку у коју је проучавање антике упало, били су управо класичари који су неговали антрополошки приступ антици, најпре *Кембрички ритуалисти*, а након њих и школа која се развијала од 1960-их година у центру Луј Жерне у Паризу, а називају их још *Париска школа*, *Жернеови класичари*, *компаративисти античке Грчке* или најпросто *антрополози античких светова*. Управо њиховом методологијом позабавићу се опширније у централном делу рада. Али, да се најпре вратим на почетак и направим кратак преглед односа две дисциплине који сам најавила.

## I фаза: темељи и прожимања

Прва фаза узајамног прожимања представља доба када се и изучаваоци антике укључују у антропологију, а Акерман је датира у период између 1875. и 1925. (Ackerman 2008, 144). Врата се хеленистима отварају управо у оквиру доминантне еволуционистичке парадигме према којој примитивна друштва претходе модерним, с тим да сва пролазе кроз упоредиве стадијуме развоја мишљења, религије, друштвене организације и институција. Један од најистакнутијих представника ове школе био је Сир Џејмс Џорџ Фрејзер (Sir James George Frazer 1854–1941), по основном академском образовању класични филолог, који је своја истраживања усмерио ка социјалној антропологији, као и проучавањима компаративне религије и митологије. Његова су знања о античкој култури била корисна за упоредна поређења са постојећим културама за које се сматрало да су у сличној фази развоја. Фрејзер је рођен у Глазгову, где је и започео студије које завршава на Тринити колеџу (Trinity College Cambridge) у Кембриџу, где је срео Вилијема Робертсона Смита (William Robertson Smith), теолога који је напустио конзервативну Шкотску и отишао у тада прогресивнију Енглеску и постао један од коуредника деветог издања Енциклопедије Британике. Фасциниран Фрејзеровим академским капацитетима и истраживачком посвећеношћу,

---

<sup>4</sup> Чувена књига Клајда Клакона (Clyde Kluckhohn) *Огледало човека* објављена је први пут 1949. Под оригиналним називом *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*.

Смит му поверава писање одреднице *табу* (Ackerman 2008, 145–146)<sup>5</sup>. Тиме је започео Фрејзеров антрополошки истраживачки рад, који је он, додуше, повремено комбиновао и са класичарским темама, што се сводило углавном на проучавање Паусаније, чије дело из II в.н.е. представља опис Грчке по којој је аутор путовао и коме се, без оклевања, може додати епитет дисциплине која у Паусанијино доба није постојала, а то је етнографија. Тако је Фрејзерово бављење Паусанијом било интересантно и за оне истраживаче антике који нису били отворени према антрополошким идејама и међу којима је владао став да је скандалозно поредити Грке са „примитивним“ народима. Овај део академске заједнице се односио са омаловажавањем према Фрејзеровом капиталном делу *Златна грана* (*The Golden Bough*)<sup>6</sup> која је постала, према речима Акермана, „први антрополошки бестселер“ (Ackerman 2008, 147), представљајући енциклопедију компаративне религије и митологије примитивних народа, у које је Фрејзер укључио и античке Грке и Римљане (Ackerman 2008, 147).

И премда се већина класичара у XIX и на почетку XX века држала на дистанци од антропологије, скептично се односећи према еволуционизму, било је и оних који су ово усмерење пригрлили. Пре свега, ту мислим на *Кембричке ритуалисте*, представнике академске заједнице блиске Фрејзеру (иако он њихов члан никада није био), а то су Џејн Харисон (Jane Harrison), Џилберт Мареј (Gilbert Murray), Френсис М. Корнфорд (Francis M. Cornford) и Артур Б. Кук (Arthur B. Cook), који су се првих петнаест година XX века заједнички бавили пореклом грчке драме и историјом религије (Ackerman 2002, 67). У складу са, за то време прогресивним идејама еволуције, које су, наравно, морале накнадно проћи преиспитивања, како због односа према „примитивном“, тако и због замки које су лежале на широко постављеним основама компаративистике која је занемаривала специфичности условљене различитим културним контекстима, у истраживачке оквиру тадашње антропологије уклапали су се *Кембрички ритуалисти*, који су се бавили пре свега развојем религијских идеја, и то анализирајући очуване књижевне текстове. Ови представници компаративне религије који су се угледали на компаративне филологе (Ackerman 2002, 26) били су први који су у грчкој религији пропитивали њене ритуалне основе и први који су отворили питање идеализације грчке прошлости коришћене за уздизање сопствене, европске културе<sup>7</sup>. Глас који је у Америци позивао на укључивање антрополошке перспективе у пропитивање оригиналности Грка и веза са другим културама био је Херман Луис Ебелинг:

---

<sup>5</sup> О Робертсон Смуту и Фрејзеру види детаљније у Ackerman, *Anthropology and Classics*, 145–146.

<sup>6</sup> Прва два тома ове књиге објављена су 1890, три тома су објављена 1900, а свих дванаест томова је објављено између 1906. и 1915, мада постоје и једнотомна издања овог дела.

<sup>7</sup> Што се тиче Џејн Харисон, ово је нарочито особено за њене касније радове (Ackerman 2002, 75–76).

...антропологија са својим компаративним методом је нарочито драгоцена у откривању детаља из грчког живота као и у њиховом бољем разумевању..... грчка раса није изникла као дивље дрво које је морало да чека да се нешто накалеми да би донело плодове. Индивидуалност Грка се најбоље види у њиховој уметности. Па ипак антропологија би требало да пружи последњу реч о питању грчке оригиналности. (Ebeling 1920, 43–44)<sup>8</sup>.

Као што се напомиње и у овом цитату, антрополошко усмерење класичара подразумевало је и занимање за живот обичних људи у антици, а не само за филозофију и филологију, како је то било до тада уобичајено у студијама антике. У том смислу, значајно је откриће Џејн Харисон (1850–1928), која је након путовања у Грчку 1888. године са археологом Вилхелмом Дорпфлендом (Wilhelmom Dörpflend) увидела значај грчких ваза за изучавање свакодневнице. Држећи у рукама остатке ових осликаних предмета, Џејн Харисон је постала свесна да су вазе биле у свакодневной употреби и да као такве представљају драгоцен извор за изучавање живота и пракси обичних људи, те дневних навика и обичаја (Ackerman 2008, 152). Рад ове ауторке која се бавила изучавањем грчке религије и митологије утицао је и на рад потоњих истраживача у овој области, попут Карла Керењија (Carl Kerényi) и Валтера Буркерта (Walter Burkert), као и на представнике Париске школе, пре свега Франсоа Лисарага (François Lissarrague), који је већину својих истраживања посветио иконографији грчких ваза у контексту грчког друштвеног живота. Из перспективе овог рада, у коме је реч о дисциплинарним сусретима антропологије и класичних студија, рад Џејн Харисон указује на још једну дисциплину која је свакако била и остала неизоставни део овог преплитања, а то је археологија.

Иако већина хелениста није прихватала антропологију (са компаративистиком) и истраживачке могућности које је ова дисциплина пружала, неколицини је ова парадигма омогућила да напусте узвишену позицију коју су класичари заузели, да промене истраживачку перспективу и отворе врата за нове увиде. Тако антропологија у проучавање антике уводи самокритику и преиспитивање. Па ипак, класичари који су пригрлили антропологију били су махом маргинализовани и то, како сматра Детјен, у једној општој деветнаестовековној клими у којој су се изграђивале велике нације, а за тај пројекат је била неопходна грандиозна прошлост, због чега су цветале историјске дисциплине које су подржавале споменуто идеологију. Раме уз раме са националном историјом стајале су и класичне науке које су

---

<sup>8</sup> “Anthropology with its comparative method is peculiarly valuable in making the details of Greek life at least more intelligible... the Greek race was not a wild tree that had to wait for grafting in order to bear fruit. The marked individuality of the Greeks is perhaps shown so distinctively as in their art. It is, however, anthropology, that ought to have the last word on the question of originality“ (Ebeling 1920, 43–44).

исписивале духовну прошлост великих европских нација (Detienne 2007, 4)<sup>9</sup>. Детјенова истраживачка позиција усмерена је на комуникацију између историје и антропологије, као и на залагање за комбинацију историјских и антрополошких метода, експериментално и конструктивно, проширивање поља упоредивог, ако је могуће чак и кроз тесну сарадњу историчара и антрополога (Detienne 2008, XI)<sup>10</sup>.

## Свако на своју страну: разилажење антропологије и античких студија

У историјама антрополошких идеја и прегледима античке антропологије, са Кембричким ритуалистима се завршава I фаза преплитања двеју дисциплина. Један од разлога што се антропологија дистанцирала од историјских изучавања античке Грчке и Рима свакако је напуштање еволуционистичке парадигме до чега је дошло након увида у слабости овог приступа заснованог на бројним генерализацијама. Наиме, ова су истраживања најчешће занемаривала контекст, свдећи се на становиште да „примитивни“ народи представљају (незрело и недорасло) детињство цивилизације која се перципирала као „климакс људског прогреса“ (Kuper 2005, 30). Ови увиди довели су и до промене методолошке парадигме, која се огледа, пре свега, у увођењу неопходних и дуготрајних академских теренских истраживања која су узимала у обзир специфичан друштвени и културни контекст. И док историчари дисциплине, попут Џорџа Стокинга (George Stocking) заслуге за развој нове истраживачке методе приписује већем броју антрополога попут Малиновског (Malinowski), Риверса (Rivers), Боаса (Boas), Кашинга (Cushing), Миклуха-Маклаја (Miklouho-Maclay) и Моргана (Morgan) (Stocking 1996, 209), има и оних који методолошки заокрет приписују Брониславу Малиновском. Тако Ернест Гелнер (Ernest Gellner) корениту промену методологије симболички своди на смену два главна актера, тврдећи да се „Почетни замајак у социјалној антропологији догодио када је Бронислав Малиновски заменио Сир Џејмса Фрејзера“ (Gellner 1998, 113)<sup>11</sup>. У сваком случају, увиђање значаја дуготрајних теренских истраживања у антропологији значило је и престанак занимања за античке културе, уз став да хеленисти не

---

<sup>9</sup> Детјен наглашава да је, до тренутка када је историјска наука средином XIX века добила професионални статус, ову дисциплину одликовао компаративни приступ, који је потиснула национална идеологија, која управо од тога доба почиње да осваја свет. У контексту тога да доба националне парадигме није прошло и да је то идеологија у којој данашњи савремени свет (нација) живи, није изненађујуће што су и данас приступи проучавању прошлости који настоје да успоставе компаративни модел остављени на маргини.

<sup>10</sup> Ово је један веома важан захтев који вреди преиспитати управо уколико се узму у обзир честе предрасуде које представници ове две дисциплине имају једни према другима.

<sup>11</sup> “The baseline of social anthropology is the replacement of Sir James Frazer by Bronislaw Malinowski as the paradigmatic anthropologist.” (Gellner 1998, 113)

поседују адекватну методологију која би одговарала усвојеном етнографском приступу<sup>12</sup>.

Тек су промене методолошких парадигми и увођење текстуалне анализе у етнологију и антропологију довеле до нових сусрета и приближавања две дисциплине, јер је управо ова метода већ била присутна код, додуше малобројних, антрополога антике. Реч је о припадницима Француске антрополошке школе антике који би се могли сврстати у II фазу преплитања антропологије и античких студија. Наравно, не треба изгубити из вида да су све класификације, па и ова, условне и артифицијелне, направљене искључиво ради бољег разумевања и увида у развој дисциплина и њихових представника, чији статус, како показује овај рад, посредно одражава не само интердисциплинарни динамички, већ и друштвено-политичку климу и односе моћи, како унутар академске заједнице, тако и шире.

Француска школа антропологије антике формира се око 1960-их година и, на иницијативу Жан-Пјера Вернана (1914–2007), окупља истраживаче у Центру Луј Жерне (Louis Gernet), који је основан у Паризу 1975, због чега се и представници овог академског правца каткада називају *Жернеови класичари* (Champagne 2015). Луј Жерне (1882–1962) свакако је био зачетник овог новог антрополошког приступа античким световима. Оно што је, по свему судећи, пресудно утицало на Жернеов приступ јесте чињеница да је осим филологије студирао социологију, и то код Емила Диркема (Émil Durkheim), што је утицало на његову методологију у проучавању антике. Па ипак, упркос овом усмерењу и пријатељству са Леви-Брилом (Lévy-Bruhl), Жерне је остао привржен проучавању искључиво античких друштава, не упуштајући се у теренска антрополошка истраживања (премда је дуго живео у Алжиру, а подручје северне Африке је било популарно за ову врсту истраживања) (Humphreys 2004, 78). Живео је скромно и повучено, на шта је, осим његове природе, вероватно утицала веза са Диркемом, као и тешка судбина која је њега и многе његове следбенике задесила у Првом светском рату<sup>13</sup>. У Паризу се доселио тек након Другог светског рата и тамо је почео да предаје тек 1948. године (Humphreys 2004, 80), када је већ био у позним шездесетим годинама. За његов истраживачки приступ је кључно то што је под утицајем Диркема и Моса обогатио филолошке анализе једним потпуно новим аспектом, расветљавајући развој друштва, друштвеног живота и институција, увек у специфичном контексту и успостављеном, реконструисаном систему античког друштва (Humphreys 2004, 86). Иако је ово имало огроман значај за науку, Жернеова повученост утицала је на то да његов рад остане недовољно примећен (Humphreys 2004, 87), на шта је вероватно утицала и општа академска клима у којој се сматрало да је „брак“ између антрополога и класичара непопуларан и званично окончан када је еволуционизам замењен функционализмом. На срећу, његови следбеници и

---

<sup>12</sup> То је одговарало широко распрострањеним ставовима већине хелениста који нису сматрали адекватним поређења античке и савремених култура.

<sup>13</sup> Диркемов син настрадао је у рату, после чега је и Диркем умро од инфаркта 1917.

ученици, пре свега Жан-Пјер Вернан, учинили су Жернеов рад видљивијим него за живота, не само тиме што су назвали истраживачки центар по њему, већ су неговали и даље развили методологију коју је овај научник осмислио. Књига Жернеових најважнијих текстова под називом *Антропологија античке Грчке* објављена је до данас у неколико издања на француском и енглеском језику<sup>14</sup>.

## Француска антрополошка школа антике

У Паризу се, у узбудљивој интелектуалној клими која је владала у том граду шездесетих година XX века, појавила група младих класичара који су, отворени за савремена теоријска струјања и фасцинирани радом Луја Жернеа, почели да изучавају античка друштва на нов начин. Најистакнутији међу њима у почетку су били Жан Пјер Вернан, Марсел Детјен (Marcel Detienne), Пјер-Видал Наке (Pierre Vidal-Naquet) и Никол Лоро (Nicole Loraux). Иако су неки радови многих представника ове школе постали класици у проучавању антике, ипак део њихове методологије и данас остаје за многе хеленисте авангардан, а за антропологе и етнологе често непознат. Једно од значајних методолошких полазишта ове школе јесте компаративистика, тј. становиште да античке културе не треба посматрати изоловано од других култура, већ да су оне упоредиве и да су поређења пожељна и у синхроној и у дијахроној перспективим те да управо такав приступ омогућава уочавање специфичности значења одређених институција или пракси, чак и када оне наизглед делују једнаке<sup>15</sup>. Управо ово компаративистичко одређење ситуирало је споменути центар Луј Жерне (le Centre Louis Gernet – Recherches comparées sur les sociétés anciennes) у мрежу у оквиру које данас функционише, а то је АННМА (Anthropologie et histoire des mondes antiques), Центар за антропологију и историју античких светова. Антропологија антике представља пресек, тј. преклапање између антропологије и историје, бавећи се проучавањем античких светова у свим аспектима и то, пре свега, друштвено-политичком, свакодневном, економском, религијском и митолошком као и креативном (књижевност, филозофија, позориште) па и когнитивном. Компаративни приступ и упоредивост античке Грчке са другим културама указује на напуштање есенцијализоване идеје о грчком „чуду“, као и преиспитивање академске колонизације грчке прошлости. У том смислу, кључни проблем и његово посматрање у новом светлу јесте преиспитивање идеје да је Грчка колевка европске цивилизације, а Грци европски узвишени преци, што је имплицирало некритичко уписивање бројних значења која се,

---

<sup>14</sup> *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris 1968, преведена на енглески *The Anthropology of Ancient Greece* 1968.

<sup>15</sup> Не треба изгубити из вида да оваква поређења различитих култура, било синхроно или дијахроно, нису корисна само за проучавање Другог, већ бацају ново светло и на сопствену културу, осветљавајући нам да одређене праксе и феномени нису самоподразумевајући. Тако Луј Жерне, говорећи о грчкој економији, истиче колико смо често несвесни конструисаности економских правила по којима живимо (Gernet 1981, 73–111).



заправо, не могу подразумевати. Грчка прошлост је удаљена и другачија, поседује своје особености и неопходно ју је посматрати уз константан напор да се свако значење провери и преиспита у контексту саме грчке културе. Методолошко оруђе и „временлов“ осмишљен за овакав теренски рад јесте текстуална анализа која подразумева читање античких текстова уз помоћ других античких текстова, и то свих који су нам доступни – од писаног текста у ужем смислу до текстова материјалне културе, а то су споменици и натписи на њима, нумизматика, оружје, вазе, њихова иконографија итд., у чему археологија свакако игра значајну улогу (Stevanović 2009, 7). Напуштајући уобичајену класичарску парадигму детаљне анализе и фокусирања на један уски и изоловани проблем, представници ове школе теже за успостављањем што јаснијег социо-политичког контекста и посматрања феномена у широј друштвеној и историјској перспективи (Štребенес 2000, 8), која заправо и има за циљ разумевања Другог, а не величање себе посредством идеализоване приче о сопственим почецима и колевци. Реконструисање античког контекста омогућио је структурализам и овај приступ се управо у антропологији античких светова показао као веома користан. Несумњиво да је пресудан био утицај Клода Леви-Строса (Claude Lévi-Strauss), који је структурализам „позајмио“ из лингвистике.

Метод Француске антрополошке школе антике примењен на мит значио је напуштање идеје која је и данас врло присутна, а то је да антички мит поседује универзално значење. Вернан наглашава да је у интерпретацији митова нужно посматрати божанство у односу са другим божанствима у оквиру пантеона, а сам мит као део митолошког система коме припада. У том смислу, компаративистика подразумева константно поређење и партикуларно изучавање различитих циклуса митова и дијахронијских слојева, а не уопштавање и тражење аналогичности између различитих божанстава исте или различитих култура, као што су то чинили еволуционисти. За интерпретацију мита, наглашава Вернан, неопходно је, поред успостављања самог митолошког система, мит посматрати увек у контексту материјалног, друштвеног, духовног и религијског живота (Vernant 1990a, 144–147), што ме наводи да упоредим овај приступ античком миту са Бартовим семиолошким приступом миту, који је у савременом друштву медијски посредован, а описан је у његовом чувеном тексту *Мит данас* (Bart 1979)<sup>16</sup>. Иако фокусиран на мит *данас*, Барт се дотиче овог питања и ван савремености, указујући на важност (историјског) контекста за сваки мит. „Бавила се прошлосту или садашњосту, митологија може да буде само историјски утемељена, јер мит је говор који је одабрала историја.“ (Bart 1979, 230)<sup>17</sup>. Спона између Бартовог односа према миту у савременом контексту и односа према античком миту такође се огледа и у преиспитивању савремених митологизовања антике и

---

<sup>16</sup> Ролан Барт је текст *Le mythe aujourd'hui* први пут објавио у првом издању књиге *Mythologies*. Код нас је објављен превод 1979. у књизи *Књижевност, митологија, семиологија*.

<sup>17</sup> Упркос несумњивим преклапањима, у раду Вернана и других представника Школе, Барт је ретко цитиран (Champagne 2015, 30).

античке митологије које Вернан деконструише интерпретацијом мита у античком контексту<sup>18</sup>.

## О Едипу – са комплексом или без њега

Како бих илустровала споменуту методологију, тј. структуралну анализу Париске школе, представићу упоредо Вернанову и Леви-Стросову анализу мита о Едипу из текста “The Structural Study of Myth”, објављеног 1955. Након ове анализе постаће јасне специфичности структуралног антрополошког приступа о коме је реч, као и због чега је сам Вернан тврдио да је приступ француских антрополога антике ближи структуралистичкој анализи коју је Леви-Строс применио на мит о Асдивалу, него на мит о Едипу. Осврћу се, потом и на текст „Едип без комплекса“ (1996) у коме се Вернан бави митом о Едипу из Софоклове трагедије *Краљ Едип*, који је послужио Фројду да њиме не само именује, већ и докаже психолошку појаву коју је проучавао, а коју је описао као склоност деце у раном детињству да осећају изузетну приврженост према једном родитељу и мржњу према другом. Када се ова психолошка појава, коју је Фројд сматрао фазом детињег развоја, не разреши на адекватан начин током дечјег сазревања, она може довести до психозе коју је чувени психоаналитичар именовано *Едипов комплекс*.

Леви-Стросова интерпретација мита о Едипу заправо је овом антропологу послужила као илустрација структуралистичке методологије, коју је проблематизовао и образложио у тексту *Структура митова*, при чему се и сам донекле оградио од овог читања, утолико што себе није сматрао стручњаком за античку Грчку. У уводном делу текста Леви-Строс образлаже свој структуралистички приступ упоређујући, у сосировском духу, мит и језик (као системе). Дефинишући мит као *говор*, он полази од лингвистичког структуралистичког становишта да језичко значење није одређено појединачним језичким елементима (низовима гласова), већ односима између њих. Прихватајући значај ове релационе функције, Леви-Строс је преводи у систем мита и наглашава да је мит нужно посматрати као целовити систем за чију је интерпретацију неопходно узети у обзир све елементе у њиховим међусобним односима, како различите митове истог циклуса, тако и низ различитих верзија мита (чије постојање је једна од важних одлика мита)<sup>19</sup>. У том смислу, Леви-Строс посматра мит у оквиру структуре, тврдећи да се значење може разумети тек када схватимо међусобне односе датог система, тј.

---

<sup>18</sup> Барт своди мит на семиолошки систем и то другостепени. Наглашавајући оно што свака семиолошка теорија тврди, а то је да је однос између означитеља и означеног увек произвољан, Барт указује на то да до митологизације долази управо на оном месту на коме се веза између означитеља и означеног натурализује и претвара да је „природна“, тј. на оном месту где је та веза мотивисана. То је заводљива клопка мита у којој Барт препознаје етички проблем (Барт 1979, 246). Није ли управо то лажно представљање везе између знака и означеног омогућило трајање идеје, тј. мита о универзалности грчких митова?

<sup>19</sup> Ипак, у интерпретацији која следи, овај последњи постулат аутор занемарује.

структуре као тоталитета (Леви-Строс 1996, 216-217)<sup>20</sup>. Управо полазећи од ове претпоставке аутор ниже митеме, као у музичкој хармонији:

1	2	3	4
Кадмо тражи сестру Европу коју је силовао Зевс		Кадмо убија змаја	
	Спарти се међусобно убијају		Лабдак (Лајев отац = <i>хром</i> (?))
	Едип убија оца Лаја		Лај (Едипов отац) = кривоног (?)
		Едип убија Сфингу	
Едип се жени мајком Јокастом		Етеокле убија брата Полиника	Едип = <i>отеченог стопала</i> (?)
Антигона сахрањује брата Полиника упркос забрани			

Што се самог ишчтавања ових односа тиче, Леви-Строс образлаже две могућности. Једна је уобичајени тип читања, с лева на десно, одозго на доле, док друга представља интерпретативни модел посредством посматрања колоне по колоне (вертикално), тако да се свака од њих може свести на једно значење. У првој колони, где се јавља инцестуозни брак и сахрана брата упркос забрани, крвни односи су прецењени, а у другој, у којој се појављују убиства, крвни односи су занемарени. Трећи стубац у вези је са убиством чудовишта, а у четвртог се појављује наглашена мана која означава тешкоћу у ходању, што је елемент који, према Леви-Стросу, указује на везу са аутохтоним пореклом људи. Након што је значење колоне рашчлањено, посматра се веза између појединих колоне, при чему је однос између прве и

---

<sup>20</sup> Леви-Строс такође истиче да, попут говора, и мит има реверзибилно и иреверзибилно време, тј. оно које тече и оно које је у неком смислу непроменљиво, те је и мит нужно посматрати и као историјски и као аисторијски конструкт, наглашавајући да „Митској мисли није ништа сличније од политичке идеологије“ (Леви-Строс 1996, 217).

друге упоредив са односом између треће и четврте, у којимасе очитује веза између монструма и људи. У целини, ова интерпретација своди мит на проблематизацију промене схватања о пореклу људи, тј. предочава однос према питању јесу ли људи аутохтони или су рођени из везе мушкарца и жене.

Вернан одаје признање Леви-Стросу за утицај који је извршио на њега увођењем структуралистичке методе у антропологију, омогућивши иновације и отварање нове перспективе у изучавању античких друштава и њихових митова. Па ипак, што се мита о Едипу тиче, његов став је да ово није најуспешнија интерпретација коју је извео Леви-Строс, истичући да јој недостаје контекстуализација и да је приступ одабиру митема произвољан, што се заправо своди на критику позиције према којој овај мит има универзално значење (Vernant 1990b, 249). У наставку текста, Вернан наглашава да је Леви-Строс имао потпуно другачији приступ у анализи мита о Асдивалу (Asdiwalu), који је први пут објавио само две године касније, 1957<sup>21</sup>. Овај пут је Леви-Строс строго поштовао културне и етнографске чиниоце који чине контекст, као и различите верзије мита Цимшијан Индијанаца са пацифичких обала Канаде, узимајући у обзир низ различитих фактора и елемената, пре свега простор, популацију, друштвене структуре, еколошки систем, сезонске миграције становништва, производњу и исхрану, родбинске односе, веровања и религијске праксе, чиме је, како наглашава Вернан, Леви-Строс заправо спровео ону врсту структуралне анализе мита за какву се и сам залагао, а на коју се и Вернан угледао (Vernant 1990b, 250–251; Levi-Strauss 1988, 132–183). Стога се може претпоставити да је Леви-Стросов приступ Едипу и уопште одлука да му управо овај мит послужи као „методолошки модел“, претрпео утицај општеприхваћених ставова о античким митовима као универзалним, те је и сам Леви-Строс пренебрегнуо контекстуализацију, коју је иначе сматрао нужном, поставши тако жртва става о античкој Грчкој који је дубоко укореван у представе о европској култури, о чему Марсел Детјен каже:

Наши Грци уткани су у срж традиције већ неколико векова на такав начин да подржавају осећај универзалног толико снажно да су омогућили конзерваторима данашњице и сутрашњице најшире могуће замисливо поље. Генерације угледних хелениста успеле су да убеди свет да су Грци први развили „осећај за универзално“... (Detienne 2007, 60)<sup>22</sup>.

Један од примера академске критике и разобличавања оваквог становишта налази се у Вернановом тексту „Едип без комплекса“ (Vernant 1993), који ће послужити и као илустрација методолошког приступа Француске антрополошке школе антике. Пре него што пређем на приказ Вернановог текста, подсетићу укратко о чему је реч у овом миту. Тебански краљевски пар Лај и Јокаста дуго нису имали деце, и то због пророчанства

<sup>21</sup> Касније је овај текст уврштен у *Anthropologie structurale deux* (1973); в. "Asdiwalova ju-načka djela", у *Strukturalna antropologija 2*, 132–183. Zagreb: Školska knjiga 1988.

<sup>22</sup> Упореди De Romilly (1992, 298).

према коме би њихово дете, уколико се роди, убило оца и оженило се својом мајком. Ипак, жеља за мајчинством потакнула је Јокасту да напије Лаја и остане трудна. Девет месеци касније родио се Едип. У страху од пророчанства, Лај је дао наређење свом слуги да одведе дете далеко у шуму и убије га. Човек са дететом у рукама ипак се сажалио и, не смогавши снаге за тако бруталан чин, предао је дете пастиру који је Едипа однео коринтском краљевском пару Полибу и Мерови, који нису могли имати децу. Када је Едип одрастао, посумњао је у своје порекло и, да би избегао страшну судбину коју му је делфијска пророчица Питија изрекла, одлучио је да отпутује далеко од родитеља који су га одогојили. Па ипак, на путу за Тебу, несвестан са ким је ушао у сукоб, он убија Лаја, свога оца. Када је одговорио на Сфингину загонетку и ослободио Тебу овог чудовишта, Тебанци су га наградили тиме што су га оженили краљицом која је недавно остала без супруга. На томе месту почиње заплет Софокловог *Краља Едипа* и заправо се читава трагедија бави Едиповим настојањем да сазна зашто грађане Тебе поново убија куга, односно ко је одговоран за убиство њиховог некадашњег краља. Када је на крају трагедије сазнао да је убиство починио он (иако у самоодбрани), Едип је одлучио да се ослепи.

Вернан полази од чувене Фројдове теорије о Едиповом комплексу, указујући на чињеницу да је то пре свега пример уписивања значења у мит, а не интерпретација која може имати тежину и дати допринос изучавању антике, управо због тога што Фројд потпуно занемарује антички контекст у коме се мит појављује. Вернан наглашава да је реч о верзији мита коју је креирао Софокле и то за потребе позоришта које је у V в.п.н.е. представљало институцију полиса у коју су одлазили сви одрасли грађани. Смештајући овај мит у просторно-временски оквир, Вернан истиче оно што Фројд непрекидно занемарује, а то је историјски, друштвени и културни контекст. Поред тога, одбацује Фројдову тезу да је људска душа увек иста и непроменљива, у складу са тезама историјске психологије, још једне дисциплине кључне за антропологију античких светова, коју је развио Игнас Мајерсон (Ignase Meyerson). Осим одбацивања идеје о универзалности људске душе, слабост Фројдове тезе је, према Вернану, и та што психолошку појаву изједначава са искуством у позоришту, наглашавајући да Софоклова трагедија никако не може бити доказ психичког феномена који је примећен и проучаван крајем XIX и почетком XX века (Vernant 1993).

Осврћући се на друштвено-политичке прилике Атине 429. г.п.н.е., када је Софоклов *Краљ Едип* одигран, у тексту се наглашава да је демократски политички систем био у то доба још увек нов, као и закони и читав законодавни систем које је увео Солон. Стога, мит о Едипу у овој трагедији рефлектује кључно питање времена у коме је ова драма настала, а то је проблем људске одговорности, односно – у којој мери на судбину људи утиче воља богова, а у којој мери је особа сама одговорна за себе. И премда је Едипова судбина исписана пре његовог рођења и изречена у пророчанству, што указује на фаталистички аспект, Едип преузима одговорност за своје поступке и ослепљује се, што је заправо иновација која се први пут појављује

у овом миту (Vernant 1993). Тако се и у овом примеру читује аспект грчке митологије о коме је писао Вернан на другом месту, разматрајући проблем полисемије и адекватних методолошких а, у крајњој инстанци, и наших когнитивних могућности разумевања мита, сагледавањем да је посредни „нека друга врста логике: не бинарна, која подразумева *да* или *не*, већ логика другачија од *логоса*“ (Vernant 1990b, 260)<sup>23</sup>.

Овај кратак приказ Вернанове анализе делимична је илустрација метода Француских антрополога антике, према којој се врши реконструкција контекста и обавља контекстуална интерпретација, што отвара мултидимензионалну перспективу, која се често губи у историјским истраживањима. На тај начин не само да се отварају свеобухватнији погледи у прошлост, већ се мења и перспектива према савремености и свим оним талозима знања које смо мислили да поседујемо, а заправо су последица укореењених представа о антици, али и о нама самима. Поред тога, чини се да се структурални приступ ни у једном истраживачком подручју није показао толико плодан, као у антропологији античких светова.

## Закључак

Један од главних савремених заговорника антрополошког приступа антици, Марсел Детјен истиче да је антропологија „рођена компаративна“ (Detienne 2007, 129). Иако је ово свакако важило за почетке антропологије, сама дисциплина је променама теоријских парадигми и приступа изгубила интересовање за дијахронијску компаративистику, која није остављала могућност теренског истраживања. Па ипак, текстуална анализа која заправо подразумева интерпретацију и читање свих могућих типова текстова (визуелних, медијских, ИТ итд.) и стварање нових терена који не захтевају нужно физичко кретање особе по њима, поново приближава антропологију и етнологију методологији Француске антрополошке школе антике, која исто тако узима текстове у најширем смислу, настојећи да реконструише контекст и у њему ишчитава и интерпретира текстове једне уз помоћ других. У широкој палети тема којима се антропологија античких светова бави – од друштвених институција и државног уређења, преко митова, богиња и богова различитог (и променљивог) ранга и значаја, до ритуала, религијских пракси и њихових трансформација, свакодневног живота и смрти као и идеологија које је неизбежно прате, поређења са другим античким или савременим културама показала су се драгоценим, и то не само да би се указивало на специфичности античких феномена, већ и повратно – да би се из нове перспективе сагледала савременост, као и позиција особе која истражује. Француска античка антропологија захваљујући сусрету античких студија и антропологије уводи

---

<sup>23</sup> “...another kind of logic: not the binary logic of yes or no but a logic different from that of the *logos*.” (Vernant 1990b, 260).

драгоцену истраживачку перспективу која омогућава дубље антрополошке увиде и изоштрени, вишедимензионални антрополошки поглед у прошлост<sup>24</sup>.

## Литература

- Ackerman, Robert. 2008. "Anthropology and Classics." In *A New History of Anthropology*, ed. by Henrika Kuklick, 143–158. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- Bart, Rolan. 1979. *Književnost Mitologija Semiologija*, preveo Ivan Čolović. Beograd: Nolit, Sazvežđa.
- Champagne, Roland A. 2015. *The Methods of the Gernet Classicists, The Structuralists on Myth*. London and New York: Routledge.
- De Romilly, Jacqueline. 1992. *Pourquoi la Grèce?* Paris: de Fallois.
- Detienne, Marcel. 2007. *The Greeks and Us. A Comparative Anthropology of Ancient Greece*, translated by Janet Lloyd. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Detienne, Marcel. 2008. *Comparing the Uncomparable*. Stanford: Stanford University Press.
- Dosses, François. 1998. *History of Structuralism, Vol. 1: The Rising Sign 1945–1966*, translated by Deborah Glassman. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Ebeling, Herman Louis. 1920. "Anthropology and the Classics." *The Classical Weekly*, vol. 14, November 15, 1920: 41–44. <http://www.jstor.org/stable/10.2307/4388061>. Pristupljeno 26. oktobra 2017. DOI: 10.2307/4388061.
- Gellner, Ernest. 1998, *Language and Solituted: Wittgenstein, Malinowski, and the Habsburg dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gernet, Louis. 1981. *The Anthropology of Ancient Greece*, translated by John Hamilton and Blaise Nagy. Baltimore, London: The John Hopkins University.
- Gernet, Louis. 1981. "The Mythical Idea of Value in Greece." In *The Anthropology of Ancient Greece*, translated by John Hamilton and Blaise Nagy, 73–111. Baltimore, London: John Hopkins University.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955. "The Structural Study of Myth." *The Journal of American Folklore*, vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium (Oct.-Dec.,

---

<sup>24</sup> Школа Анала, која је представља усмерење француских историографа XX века, само делимично је у овоме успела управо због тога што је код многих представника ове школе могуће препознати укорењеност у националну парадигму и натурализовање овог идеолошког концепта који задире у срж изучавања прошлости (Detienne 2007, 94).

- 1955): 428–444. Objavljeno u American Folklore Society, URL: <http://www.jstor.org/stable/536768>. Pristupljeno 27. avgusta 2017.
- Lévi-Strauss, Claude. 1957. “La geste d’Asdiwal.” *Annales de l’École pratique des hautes études*, Année 1957, 66: 3–43.
- Lévi-Strauss, Claude. 1988. „Asdiwalova junačka djela“. U *Strukturalna antropologija 2*, 132–183. Zagreb: Školska knjiga.
- Kluckhohn Clyde. 1949. *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*. Greenwich: Fawcett.
- Kuper, Adam. 2005. *The Reinvention of Primitive Society, Transformations of a Myth*. London & New York: Routledge.
- Renan, Ernest. 1930. *Uspomene iz detinjstva i mladosti*. Beograd: SKZ.
- Stevanović, Lada. 2009. *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funerary Rites*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Stocking, George W. 1989, “The Ethnographic Sensibility of the 1920s and the Dualism of the Anthropological Tradition.” In *History of Anthropology vol. 6, Romantic Motives, Essays on Anthropological Sensibility*, ed. By George W. Stocking, 208–270. Wisconsin, London: The University of Wisconsin Press.
- Štrebenc, Darja. 2000. „Pogledi na antičnega človeka.“ U *Podoba pogled pomen, Zbornik tekstov iz antropologije antičnih svetov*, ur. Darja Štrebenc, Svetlana Slapšak, 7–10. Ljubljana: ŠOU.
- Vernant, Jean-Pierre. 1990a. “Between the Beasts and the Gods From the Gardens of Adonis to the Mythology of Spices.” In *Myth and Society in Ancient Greece*, translated by Janet Lloyd, 143–182. New York: Zone Books.
- Vernant, Jean-Pierre. 1990b. “The Reason of Myth.” In *Myth and Society in Ancient Greece*, translated by Janet Lloyd, 203–261. New York: Zone Books.
- Vernant, Jean-Pierre. 1993. „Edip bez kompleksa.“ U *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj I*, prev. Živojin Živojnović, 89–119. Novi Sad, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Vernant, Jean-Pierre. 1996. “Oedipus without the Complex.” In *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, ed. by Vernant, PierreVidal-Naquet, translated by Janete Lloyd, 85–111. New York: Zone Books.
- Vidal-Nake, Pjer. 2003. „Renan i grčko čudo.“ U *Grčka demokracija u historiji*, 192–207. Gradac: Alef.

Примљено / Received: 05. 02. 2018.

Прихваћено / Accepted: 03. 05. 2018.