
Г л а с н и к
Етнографског института
Српске академије наука и уметности

LVIII (1)

Београд 2010

Г

Е

И

Гласник Етнографског института САНУ LVIII (1)

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

BULLETIN

OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

LVIII

No. 1

Editor in chief:
Dragana Radojičić

Interantional editorial board:

Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky,
Gabriela Kilianova, Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova

Editorial board:

Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Ljiljana Gavrilović,
Ildiko Erdei, Aleksandra Pavićević, Lada Stevanović

The reviewers:

Aleksandar Loma, Ana Luleva, Miroslava Lukić-Krstanović, Mladena Prelić,
Jovanka Radić, Miroslava Malešević, Biljana Sikimić, Slobodan Naumović, Biljana
Marković, Dragana Antonijević, Branko Ćupurdija, Miloš Luković, Staša Babić, Rastja
Stolična, Prvoslav Radić

Secretary:
Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at the V
meeting of the Department of Social Sciences SASA, on June 1st 2010.

BELGRADE 2010

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LVIII

свеска 1

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Међународни уређивачки одбор:

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Петер Славковски, Габриела Килианова,
Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина Мартинова

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Љиљана Гавриловић,
Илдико Ердеи, Александра Павићевић, Лада Стевановић

Рецензентски тим:

Александар Лома, Мирослава Лукић-Крстановић, Младена Прелић, Јованка Радић,
Мирослава Малешевић, Биљана Сикимић, Слободан Наумовић, Биљана Марковић,
Драгана Антонијевић, Бранко Ћупурдија, Милош Луковић, Сташа Бабић, Растја
Столична, Првослав Радић

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на V седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 1. јуна 2010.
године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2010.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804
eisanu@ei.sanu.ac.rs
www.etno-institut.rs

Рецензент:
академик Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод на енглески:
Јелена Чворовић

Коректор:
Марија Ђокић

Техничка припрема
Београдска књига

Штампа:
Будућност, Нови Сад

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије

Део радова у овом Гласнику резултат је рада на пројектима:
Србија између традиционализма и модернизације – етнологија и антропологија
проучавања културних процеса (бр. 147020), *Антропологија и етнологија комуникације у*
савременој Србији (бр. 147021) и *Етнологија: Савремени процеси у Србији, суседним*
земљама и дијаспори (бр. 147023), које је у целини финансирало МНТР РС.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) – Београд :
Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 – (Београд : Академска
издања). – 24 cm

Годишње
ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института
COBISS. SR-ID 15882242

Садржај

Summary

<i>Мирослава Малешевић</i> , Рађање олимпијског пламена: античка Грчка и европски идентитет (II)	7
<i>Miroslava Malešević</i> , Birth of Olympic Flame: Ancient Greece and European Identity (II)	24
<i>Ким Ђихјанг</i> , Андрићева докторска дисертација у светлу односа Истока и Запада	27
<i>Kim Djihyang</i> , Andrić's Dissertation in the Contexts of East and West	37
<i>Александра Павићевић</i> , Смрт у медијима	39
<i>Aleksandra Pavićević</i> , Death in Media	55
<i>Тијана Цвјетићанин</i> , Чији „Рођак са села“? Идеолошко читање једног медијског текста	57
<i>Tijana Cvjetičanin</i> , Whose "Cousin From the Countryside"? Ideological Reading of a Media Text	67
<i>Ивана С. Башић</i> , Зашто се први мачићи у воду бацају? Иконичност лексема <i>мачка</i> и <i>који</i> (I)	69
<i>Ivana S. Bašić</i> , Why Do First Kittens End Up Down the Drain? An Iconic Meaning of the Lexema <i>Cat</i> and <i>Litter</i>	82
<i>Марина Симић</i> , <i>Виг</i> и <i>виђење</i> : режими знања и апропријација других у етнографским музејима и етнографском филму	85
<i>Marina Simić</i> , <i>Vision and Visuality</i> : Regimes of Knowledge and Appropriation of Others in Ethnographic Museums and Ethnographic Film	99
<i>Гордана Блајојевић</i> , Институционализоване хуманитарне акције и етничка дистанца на примеру Грка и Срба данас	101
<i>Gordana Blagojević</i> , Institutionalized Humanitarian Actions and Ethnic Distance Given in the Example of Greeks and Serbs Nowadays	110
<i>Јованка Рагић</i> , Род у природи, граматички и друштву	113
<i>Jovanka Radić</i> , Gender in Nature, Grammar and Society	127
<i>Сања Злајић-Новић</i> , Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима	129

<i>Sanja Zlatanović</i> , Transfer and Counter-Transfer in Ethnographic Research	138
<i>Јована Диковић</i> , Метафоре у оквиру политичког дискурса	141
<i>Jovana Diković</i> , Metaphors in Political Discourse	155
<i>Весна Трифуновић</i> , Интернет као терен: пример сакупљања фолклорне грађе	157
<i>Vesna Trifunović</i> , Substituting Internet for a Traditional Fieldwork: Collecting Folklore Data on Internet	168
<i>Лага Сивановић</i> , Између фикције и збиље, између историје и мита: <i>Медеја: ѝласови</i> Кристе Волф, Рецепција њене приче	169
<i>Lada Stevanović</i> , Medea in the Past and in the Present: (Re)constructing the Identity of a Woman and a Foreigner in the Novel <i>Medea</i> by Christa Wolf	184
<i>Јелена Чворовић</i> , Приче мачванских Рома: наратив као стратегија учења	185
<i>Jelena Čvorović</i> , Gypsy Stories: Narrative as a Teaching Stratagem	200
<i>Ивица Тодоровић</i> , Традиција поново. Стратегијски концепт савремених проучавања традиционалне духовне културе Срба – сажети осврт	201
<i>Ivica Todorović</i> , Again on Tradition: Strategic Concept of the Contemporary Studies of Traditional Serbian Spiritual Culture – a Brief Overview	214
Научна критика и полемика	
<i>Гордана Блајојевић</i> , Зборник радова са научног скупа Димитрије С. Лукатос и грчка лаографија (Πρακτικά επιστημονικής ημερίδας Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία, Δημοσιεύματα του Κέντρου έρευνας της Ελληνικής λαογραφίας, αρ. 27, Αθήνα 2008. 244 стр.)	217
<i>Лага Сивановић</i> , Лидија Радуловић, Пол/род и религија, конструкција рода у народној религији Срба, Етнолошка библиотека, књига 42, Београд 2009.	219
<i>Драјана Рајковић</i> , Станислав Станковић, Границе призренско-тимочких говора у власотиначком крају, Лингвогеографска слика власотиначког краја	221
<i>Јована Диковић</i> , Данијел Синани, <i>Русаље</i> , Етнолошка библиотека књига 41, Српски генеалогски центар, Београд 2009, 336 стр.	226

УДК: 930.85(4)''17/18'';
72/76(38);
796.032.2(091)
примљено за штампу: 10. 3. 2010.

Мирослава Малешевић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@ei.sanu.ac.rs

Рађање олимпијског пламена: античка Грчка и европски идентитет (II)*

Модерне Олимпијске игре, установљене 1896. године, представљале су један од одјека вишевековне фасцинације западне Европе антиком. Феномен обожавања антике довео је до новог редефинисања прошлости европске цивилизације, до напуштања библијске приче и постепеног настајања секуларне приче коју зовемо модерном историјом, у којој су Грчка и Рим постале главне референце о пореклу. Исти процес довео је и до формирања националних држава које су, осим прављења сопствених националних историја, заједничко културно порекло виделе у античкој Грчкој. Наравно, Гали, Франци или Германи имали су мало тога заједничког са старим Грцима; модерне европске нације уједињује то измишљање слике антике и убеђење да је она извориште њиховог културног идентитета. Не само да су, на пример, Французи и Енглези, крајем 18. века веровали да воде порекло од античке Грчке, него су ту причу потом успешно „продали“ и модерним Грцима, а потом и остатку света. У вези са тиме, у овом тексту говорим о генези и трансформисању идеје о оживљавању Олимпијских игара – од настанка „мита о пореклу“, који су модерне европске националне државе нашле у античкој Грчкој, до преношења тих светиња култа прошлости у данашњу Кину, тачније – измишљања кинеског „грчког“ порекла. „Света места сећања“ европских националних држава уграђују се на овај начин у причу о прошлости и идентитету Кине, постају њена „античка“ традиција.

Кључне речи: обожавање антике, националне државе, Грчка, (нео)хеленски идентитет, Олимпијске игре.

Настајање „античке Грчке“

Први контакти Запада са класичним старинама били су посредни, углавном преко сачуваних текстова староримских писаца, као што је био Плиније, и различитих записа које су, обилазећи територије Старе Грчке и сусрећући се са остацима њене цивилизације, у своје земље доносили малобројни

* Овај рад је резултат рада на пројекту *Србија између традиционализма и модернизације – етнологска и антрополошка проучавања културних процеса* (бр. 147020), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

путници и заљубљеници у старине. Међу првима који су наслутили значај тих материјалних остатака и који су, „дивећи се њиховим лепотама“, пропутовали готово све грчке крајеве, описујући их и правећи цртеже скулптура и грађевина, био је Киријак из Анконе, италијански трговац и дипломата из XV века. Међутим, његово схватање да су „споменици и натписи поузданији сведоци прошлости него текстови античких писаца“ (Babić 2008, 21) делили су и током наредна два века тек ретки учени људи. Киријак, као ни његови каснији истомишљеници, није „ни страшћу према античкој Грчкој нити оригиналним приступом проучавању прошлости“ (Babić 2008, 21) изазвао нарочито интересовање међу својим савременицима. Један од вероватно најзначајнијих момената којим је отпочео процес прављења слике и Старог Рима и Грчке, тада означаване заједничким именом *антика*, представљало је откриће скулптуре познате као Лаоконова група,¹ ископане у једном римском дворишту 1506. године. Остало је забележено да је о томе одмах био обавештен папа Јулије II, и сам заљубљеник у старине и њихов сакупљач, из чије је колекције чувени Аполон већ био изложен у ватиканском врту Белведере. Папа је на место ископавања послао свог архитекту Ђулијана да Сангала, да процени значај открића, а – према записима – догађају је присуствовао и Микеланђело (Haskell and Penny 1998, 242). Сангало је без двојбе у овој ископини препознао скулптуру Лаокон, коју је Плиније у „Историји природе“ описао као најзначајније скулпторско дело Старе Грчке, дело које „међу свим сликама и скулптурама заслужује највеће поштовање“ (Haskell and Penny 1998, 243). Осим дивљења величанственој лепоти и дотад невиђеном занатском умећу с којим је ова статуа урађена, њено откриће је међу ученим Европљанима изазвало праву сензацију из још једног разлога. Док су друге скулптуре (или остаци грађевина), и пре него што су ту изложене, биле познате и виђане на различитим местима као део свакодневног урбаног пејзажа, са овом је контакт постојао једино преко Плинијевог текста. Извађена из земље, *ојредмећена*, при том потписана именима тројице грчких мајстора са Родоса (Hagesandrus, Polidorus i Athenodorus) (Haskell and Penny 1998, 243), Лаоконова статуа је сада постала материјална потврда веродостојности Плинијевих описа, валоризација ауторитета који је овај римски писац до тада уживао. Био је то практично идеалан спој античког текста и физичког артефакта – потпуни доказ стварног постојања мање-више имагинарне прошлости, о којој су говорили сачувани писани документи (Haskell and Penny 1998, 243). Скулптура коју је папа одмах купио пренета је у Белведере и постављена поред Аполона, у посебној ниши. Временом је колекција, названа „Antikvario dell statue“, попуњавана новим делима, као што су Торзо, Нил, Тибар, Венера, Клеопатра итд. Изложена на једном месту, ова дела су нудила посетиоцима једну потпуно нову, свежу визију не сасвим издиференциране, претхришћанске давнине, брзо постајући извор инспирације великим ренесансним уметницима попут

¹ Лаокон је у Хомеровој Илијади опеван као свештеник који је упозоравао сународнике да „не верују Данајцима ни када дарове доносе“. Богови су га због тога казнили, шаљући огромне змије које су подавиле њега и његове синове. Скулптура приказује сцену њихове борбе са змијама.

Рафаела, Тицијана и Микеланђела. Колекција Белведере је током наредних неколико векова снажно и свеобухватно утицала на све продубљенију идентификацију Западне Европе са представом антике (не само у уметности, него у култури у ширем смислу), која је ту први пут јавно презентована. Интересовање за антику од стране ретких познавалаца и заљубљеника од тада непрестано расте и иницира настајање бројних других колекција: у следећа два века, сакупљање старина постаје општи тренд и ствар престижа, пре свега међу европском аристократијом (Benjamin 2009: 9–10). Почетком XVIII века, осим племства, старине је почела да открива и нова грађанска класа у Енглеској, Немачкој, Русији, Скандинавији и другде у Европи. За кратко време су сви имућнији слојеви похрлили самом извору антике – у Рим, где су их, макар и у руинама, дочекивале прелепе грађевине, наслеђе Старог света, чију су величину прокламовали учени људи, песници и научници.² „Енглези, Немци, Руси нису имали ту велику прошлост, нису поседовали ту славу. Имали су само готске катедрале и замкове из непосредне феудалне епохе“ (Plumb 1959). Веома брзо је – за сваког немачког или енглеског аристократу – одлазак или слање синова на *велико њуџовање* кроз Европу, до Рима, постало неопходност и питање културе. Током две-три године проведене на „топлом југу“, младићи су се, осим књишког образовања и стицања знања из различитих вештина, посвећивали разгледању, дивљењу и непосредном упознавању са великим наслеђем „вечног града“. Са новим схватањима, идејама, вредностима, са новим одгојем и укусом, млади људи су се враћали кућама сматрајући себе истинским наследницима римских цезара. Одлазили су руку пуних лажних или правих артефаката, купљених у „антикној продавници Европе“ (Plumb 1959). Фигуре од бронзе, литографије, мермер, новчићи, натписи и порцелан пунили су њихове домове, „доносећи софистицираност удаљеним местима европског друштва“ (Plumb 1959) и ширећи међу западним светом љубав према античкој Европи и њеном културном наслеђу. У бројним шароликим колекцијама које су тада настајале није се правила разлика између римских копија и оригиналних грчких дела: све је то заједно чинило једну углавном фрагментарну слику антике, у којој је Стари Рим имао доминантно место, а кроз коју се Грчка назирала тек посредно, само као део оваквог великог римског мозаика. Сви путеви су, да тако кажем, заиста водили у Рим. Или је бар тако било до сензационалног ископавања Херкуланума и Помпеје, античких градова у јужној Италији који су разорени и прекривени лавом приликом ерупције Везува, 79. године.³ Ово откриће је одјекнуло Европом из бар два

² Рим је дуго био значајан, најпре као хришћански центар, а потом као центар антике. У њему се налазила и Француска академија лепих уметности, где су по надахнуће, на извор, одлазили најбољи уметници. Сваки уметник од неког значаја проводио је тамо неколико година, проучавајући античке артефакте и слике високе ренесансе (Hugh 1968, 30).

³ Херкуланум је откривен 1709. године приликом копања једног бунара, када је нађен затрпани амфитеатар, а ископавање је настављено 1734. године, под систематском контролом двора. Темељно истраживање Помпеје започело је десет година касније, али се у почетку није засигурно знало о ком се граду ради, па је до 1763. године она била позната под именом *Civita* (Haskell and Penny 1998, 74).

разлога. Кроз мноштво одлично очуваних старих грађевина, које су близу две хиљаде година стајале затрпане дубоким слојем пепела – међу којима и амфитеатар, форум, јавна купатила, куће за становање, затим мозаици, фреске, скулптуре и ситна пластика, предмети за свакодневну употребу, делови покућства итд. – изронио је на светло дана читав живот ових римских градова, онакав какав је био када је у тренутку вулканске ерупције прекинут и окамењен. Ископавање Херкуланума и Помпеје пружио је изванредно детаљан увид у део прошлости Римске империје на њеном врхунцу. А кроз прошлост Рима је из другог плана – преко сачуваних зидних слика позног хеленизма, преко рукописа на папирусу са текстовима грчких филозофа, преко осликане грнчарије и других артефаката – почела да се пробија до тада скоро непозната слика *грчкој свећи у оријиналу*. Непосредан сусрет са аутентичним делима ту ископаним био је, аналогно открићу Лаокона, непобитан доказ да култура која је замишљана углавном на основу текстова римских писаца, о којој су сазнања била посредна, није фикција, већ да је стварно постојала. Откриће Херкуланума и Помпеје, којим је Грчка, може се рећи, ушла директно у савременост, постала опипљива и видљива, убрзо ће довести до померања тежишта, односно – до довођења у питање неприкосновености Старог Рима и постављања Грчке у центар европске културе.

Кључна улога у формирању тог новог наратива, који је усмерио популарни укус према Грчкој и значајно обележио интелектуалну климу позног XVIII века, припада немачком археологу и историчару уметности Јохану Винкелману (Winckelmann, 1717–1768). Наравно, о антици је већ било написано доста књига и пре него што је овај истраживач објавио своја прва дела о грчкој уметности. Међутим, као што су колекције старина биле несистематизоване, без унутрашњег реда и логике у начину њихове презентације, тако су се и у овим текстовима аутори углавном бавили само брижљивим описивањем предмета, не уносећи никакве референце везане за њихову вредност, аутентичност и хронологију (Leppmann 1971, 154). У свим тим ранијим публикацијама, под појмом *антика* подразумевао се дуги период између петог века п. н. е. и владавине византијског цара Фоке; материјални остаци из целог тог раздобља имали су једнаку важност, а разлика између грчке и римске антике се, у ствари, и није правила.⁴ Винкелман је био први који је, проучавајући непосредно колекцију скулптура у Ватикану (Аполон Белведерски, Лаокон, Торзо, итд.) и ископине Херкуланума и Помпеје, применио појам уметности и историјски метод у систематизацији и интерпретацији ових дела. Усвајајући веровање да се историја креће циклично, из раста у (пр)опадање, конципирао је историју античке уметности у виду органског процеса, делећи је у четири периода, од којих се сваки одликовао сопственим стилем: рани или архаични период (пре Фидије), величанствени период (Фидија и савременици), елегантни или лепо период (од Пракситела до Лисипоса) и, коначно, дуги период имитативног стила, који је опстао све до пада Римског царства (Hopour

⁴ Један од таквих примера је књига: Bernard de Montfaucon, *L'Antiquite expliquée et representée en figures*, Paris 1719, коју наводи Leppmann (1971, 154).

1968, 59).⁵ Исто тако, осим детаљних дескрипција, намењених пре свега стручној публици, у ранијим делима је ретко када било назнака о томе да би те старине могле бити лепе, а још ређе да би могле бити инспиративне. Винкелман је променио обе ствари: са једне стране, уводећи принцип разврставања уметничких дела према хронологији и стиловима, а са друге стране, тумачећи их са становишта естетике и осећајног човека.⁶ Његова интерпретација грчке уметности и поетски начин на који је о њој писао и говорио сматрајући је толико супериорном у односу на све друге, да представља апсолутни стандард (Leppmann 1971, 271) – снажно је подстакла стварање савремене слике о античкој Грчкој и успостављање новог односа у приступу класичној старини. Интелектуални свет свога времена научио је, како пише Н. Нонор, да другачијим очима посматра не само античке статуе него и грчку цивилизацију у целини: „Страст и готово мисионарско убеђење просветитељства пробија из његових текстова док стално изнова истиче да античке статуе нису само реликти нестале цивилизације, него живи уметнички радови значајни за његове савременике зато што представљају отелотворење суштине грчког духа“ (Нонор 1968, 58). Супериорна, недостижна лепота грчке уметности на њеном врхунцу (*'noble simplicity and calm grandeur'*) била је, у Винкелмановој визији, резултат утицаја како идеалне климе медитеранског поднебља, тако и политичких слобода грчке демократије, чиме је појам слободе први пут доведен у непосредну везу са највишим уметничким достигнућима. Као што каже Сташа Бабић, Периклова Атина није за Винкелмана значила само процват уметничког стваралаштва древне Хеладе, „већ врхунац читавог културног и политичког развоја“; на томе месту, где су људи живели у „слободи и племенитости“, у хармоничном споју лепоте духа и тела, настале су „непревазиђене вредности којима треба да теже будући нараштаји“ (Babić 2008, 16). Интелектуална елита Европе друге половине XVIII века брзо је прихватила слике античке Грчке „као извора са кога треба да се подмлади њихова сопствена култура“ (Babić 2008, 16). Винкелманове идеје о савршеним античким узорима, о бесмртној слави и величини читаве грчке цивилизације, одлучујуће су утицале на настанак неокласицистичког покрета, али и на пораст интересовања међу савременицима за грчку филозофију и књижевност, на развој

⁵ Исти процес, сматрао је Винкелман, поновио се у италијанској ренесанси: према тој подели, сликаре пре Рафаела звао је архаичним, Рафаело и Микеланђело су били величанствени, Коређо спада у лепи стил, а стил каснијих мајстора био је имитативни. Концепт развоја античке уметности кроз стилове временом се проширио на историју уметности у целини, због чега се Винкелман сматра оснивачем ове научне области.

⁶ У језику којим је Винкелман описивао грчке статуе, а посебно Аполона, многи су видели неприкривени еротизам. Неки су једноставно закључили да је његов страствени ентузијазам за ту статуу био директна транскрипција његове сопствене сексуалности. Ипак, као што кажу М. Beard и Ј. Hendersen: „Било би наивно сасвим искључити такву везу – замислити да је Винкелманова агенда била чиста љубав према уметности, а његов циљ једино да докучи суштину древног божанства. Али било би подједнако наивно поистоветити еротичку са реториком; и погрешно свести Винкелманово писање на кодирано испољавање његове сопствене хомеротске жеље“ (Beard and Henderson 2001, 111).

политичких идеја о демократији и слободи, на увођење грчке терминологије у нове научне дисциплине итд. Са друге стране, Винкелманове идеје су снажно инспирисале и писце и мислиоце романтизма, који су се – истовремено – оштро супротстављали његовим уверењима. Емоције које избијају из Хердерових речи: „У историји човечанства Грчка ће заувек остати место на коме је оно искусило своју најлепшу младост и невестинску лепоту (...) Грчка – егземплар све лепоте, отмености и једноставности! Младачачки процват људског рода – О, да је бар могло да траје заувек“ (Нопоур 1968, 62), или Шелијево тврђење: „Сви смо ми Грци. Наши закони, наша књижевност, наша религија, наша уметност, све потиче из Грчке“⁷ – јасно говоре о степену идентификације и одушевљења који је Винкелманова идеализација античке Грчке произвела међу европском културном и интелектуалном елитом. Може се рећи да је овај „песник и визионар неокласицизма“ (Нопоур 1968, 62) својим делом одлучујуће допринео померању целокупног тежишта европске културе са Рима на стару Грчку, пре свега зато што је први написао једну кохерентну, убедљиву и емотивну причу, у којој је успео да рушевине и остатке Старе Грчке дефинише и промовише у уметничка дела, и то дела највише вредности која је Европа наследила из прошлости, оне прошлости која је преко те приче, *заједно са њом причом*, коначно постала њена.

На таласу одушевљења Винкелмановим идејама и недуго након објављивања његових радова, уследиће још један догађај који је одиграо значајну улогу у процесу постављања грчке цивилизације у средиште европске културе – пребацивање „Партенонског мермера“ са Акропоља у Британски музеј почетком XIX века. Лорд Елцин (Elgin), страствени колекционар и заљубљеник у античку грчку културу, тада на месту британског амбасадора у Цариграду, добио је од турских власти, под чијом је управом Атина била од 1456. године, званично одобрење да са својим тимом започне истраживање на Акропољу (у то време – војној утврди): да прави скице и одливке споменика, да несметано врши ископавања, прикупља материјал, и понесе са собом у Енглеску „било који комад камена са натписима и фигуре које изабере, укључујући и делове партенонског храма“.⁸ Колекција мермерних комада (позната као Елцинов или партенонски мермер), коју су чиниле преостале скулптуре из рушевина Партенона, укључујући и део његовог фриза, као и различити архитектонски фрагменти из рушевина других акропољских грађевина – отприлике половина преживеле првобитне скулптуралне декорације, знатно оштећене током ранијих векова, прикупљена је и пренета у Лондон између 1801. и 1812. године. Преношење ових скулптура у Лондон имало је значајне последице за европску јавност, даље оживљавајући интерес за античку Грчку и утичући на савремене трендове у уметности. Збирку лорда Елцина откупио је 1816. године Британски парламент и предао је Британском музеју, који је од тада не-

⁷ P. B. Shelley, *The Complete Poetical Works*, Oxford University Press, London 1934, 447 – наведено према Yaouri (2001, 6).

⁸ Lord Elgin and the Parthenon Sculptures: www.britishmuseum.org.

прекидно излаже као део своје сталне поставке (Grupa autora 193, 7). Оно што је Винкелман постигао у смислу прављења приче о Грчкој као колевци цивилизације и „месту на коме је рођена историја“, може се рећи да је лорд Елцин постигао у физичком смислу: са једне стране, смештањем у Британски музеј, остаци античких скулптура промовисани су у уметничка дела непроцењиве вредности, а Акропол је истовремено, са друге стране, на тај начин променио своје значење и статус: од археолошке рушевине постао је културни и историјски споменик, чиме је Грчка (и управо Акропол, као епицентар) и физички уведена у европску баштину и у оквиру ње постављена на централно место.

Међутим, осим дивљења према скулптурама, и пре него што је збирка откупљена и изложена, Елцинов подухват је у британском друштву изазвао многа неслагања и протесте. Критичари који су се оштро противили изношењу мермера из Турске називали су његове поступке незаконитим и вандалским – поред осталог, и зато што је један број скулптура претрпео додатна оштећења у процесу демонтирања и припремања за транспорт (Meggan 1985, 1898–1899). У расправи пред Парламентом лорд је оптуживан да је у посед збирке дошао злоупотребљавајући свој амбасадорски положај, да је прекорачио овлашћења добијена од турских власти, а доведена је у питање и аутентичност самог документа – султановог фермана којим му је одобрен извоз предмета из земље. И мада је парламентарна истрага утврдила легалност читавог Елциновог пројекта, а влада откупила и предала збирку Британском музеју, расправа о томе јесу ли остаци са Партенона преношењем у Лондон сачувани од потпуног пропадања, или је у питању било безобзирно отимање туђег културног блага, траје и данас.⁹ Ипак, без обзира на то што су многе примедбе на цео подухват биле оправдане, треба имати у виду да лорд Елцин до античких предмета није дошао пљачком из освајачких похода, као што је то, на пример, било у случају Наполеонових освајања, већ уз дозволу државе на чијој су се територији они налазили, и да он у том тренутку није могао знати ни колико дуго ће турска власт ту потрајати ни да ће на том месту ускоро настати савремена грчка држава. Не треба такође заборавити ни чињеницу да је, трагајући за старинама, Елцин заправо радио исто што су током претходна два века радили готово сви припадници европске културне елите – путници, дипломате, властела: куповао је античке статуе и правио колекцију, што је пракса уобичајена за то време, опште место, мода нове епохе без које се, између осталог, не би могло замислити ни оснивање већине европских музеја. Остаје отворено и питање шта би са тим споменицима било да нису завршили у Британском музеју, где су добили значење непроцењиве вредности, значење какво нису имали за средину из које потичу. Или другачије: да ли би остаци тих споменика, и да ништа није однето, значили (будућој) грчкој на-

⁹ Међу многим расправама које се у данашње време о томе воде, видети, на пример Hitchens (1987). Скорашње отварање Музеја Акропоља у Атини (20. јуна 2009. године), посвећеног Партенону и осталим храмовима, покренуло је најновији талас грчких захтева за враћање скулптура из Лондона и њихово смештање у тај музеј.

ционалној држави више него што су значили Турској, каква би била судбина и Акропоља и приче око њега да тој држави није споља, са Запада, „ињектиран“ антички идентитет?¹⁰ Најзад, без обзира на то што оптужбе за преношење парthenонског мермера у Лондон (као и за друге, сличне подухвате) – које су доцније, а поготову у другој половини XX века критичари најчешће доводили у везу са политиком европског империјализма и колонијализма – нису без основа, не треба изгубити из вида чињеницу да је оваквом конструкцијом историјске приче, у којој је античка Грчка постављена у центар европске цивилизације као њено извориште, Европа пре свега „колонизовала сопствену прошлост“.¹¹

Међу најстрожим противницима Елциновог подухвата био је лорд Бајрон (1788–1824), славни британски романтичарски песник који се, као што је познато, страствено политички ангажовао у подршци ослободилачким покретима на југу Европе. Као и већина припадника његове класе, млади племић је 1809. кренуо на своје Велико путовање, које овога пута, због Наполеонових ратова, није водило према Риму, већ преко јужног Медитерана до Атине, где се први пут непосредно сусрео и са њеном античком прошлошћу и са њеним савременим становништвом. Са искуством „професионалног бунтовника“, које је у међувремену стекао служећи као регионални вођа италијанских побуњеника Карбонара у њиховом рату са Аустријом, Бајрон се 1823. године поново враћа међу Грке, да помогне устаницима у борби за ослобођење од отоманске власти. Учествујући у грчком рату за независност, песник се разболео и умро у Мисолонгију 1824. године, због чега ће у ослобођеној Грчкој бити слављен као национални херој.¹²

На таласу романтичарских идеја, из којих је, између осталог, проистекла свест о значају етноса и нације, односно етничког и националног културног порекла, Бајрон је међу првима видео етничку везу између некадашњих и савремених Грка, на основу чега је закључио да су они, а не Французи, Немци или Енглези, прави и легитимни наследници античке културе која је некада цветала на тим просторима. Другим речима, до романтизма су античке старине припадале западној цивилизацији, без разлике, односно доживљаване су као општа културна вредност. Кључну промену донео је романтизам и процес формирања националних држава заснованих на етницитету: кроз такву призму постало је јасније да модерним Грцима, као етничким потомци-

¹⁰ За време рата за независност, Акропољ је двапут био под опсадом, једном грчких (1822–1827), други пут турских снага (1827–1833), што је озбиљно оштетило преостале старе споменике. Такође, од 1824. до 1826. у Парthenону је била смештена школа намењена кћерима грчких устаника (Hitchens 1987, 24). Ови примери довољно говоре о томе какав је био однос према античким старинама пре формирања грчке државе и пројекта „убризгавања“ хеленског идентитета савременом грчком становништву.

¹¹ Види више у: *Ко је 'Goran Đorđević'?* (Интервју са Г. Ђорђевићем). 2003. Prelom br. 5, god. III, 174. Овом приликом изражавам захвалност Горану Ђорђевићу за стручно вођство кроз литературу из области која није моја специјалност, и драгоцене савете које ми је током писања овог рада давао.

¹² http://en.wikipedia.org/wiki/George_Gordon_Byron.

ма оних античких, становницима територије која ће постати грчка држава, у ствари припада ексклузивно право на класично наслеђе антике. Понесен оваквим идејама, Бајрон је, као претеча грчког национализма, страствено подржавао борбу за успостављање савремене грчке државе, која би могла да на себе и преузме ово непроцењиво наслеђе. Тако је прерана смрт овог песника и револуционара, практично на самом фронту, помогла да се још јаче разбуктају симпатије Европљана према грчким побуњеницима и њиховим циљевима. Његова је поезија, заједно са Делаacroовим сликама („Грчка на рушевинама Мисолонгија“), утицала на све снажније опредељење европског јавног мњења, које је здушно стало на страну устаника,¹³ а што је напoкон довело и до директне интервенције западних сила у њихову корист.

„Пребацивање“ античког идентитета на савремене Грке

Античко наслеђе свакако није било једини разлог због којег је Европа гaјила наклоност према идеји формирања грчке националне државе: циљ великих сила био је, пре свега, потискивање Отоманске империје са тих простора. Наравно, подршка грчком ослободилачком покрету у стварању модерне националне државе била је могућа и без позивања на причу о антици. Али како је прича већ постојала, и то „највећа прича“ на којој су претходно формиране генерације европске аристократије, у чијој је свести античка Грчка већ била мајка цивилизације, а они њени баштинници, било је сасвим разумљиво што су се они на њу и позвали. Као што каже Елеана Јалури (Yalouri), нису главне европске силе, које су помагале грчку националну независност, случајно изабрале да класична старина буде најпроминентније наслеђе нове нације (Yalouri 2001, 45). Будући да је овај процес коинцидирао са појавом романтизма, било је неминовно да се на неокласицистичку причу надовеже и „жеља романтичне Европе“ да се једном за свагда грчке земље ослободе од Турака, и да се формира модерна грчка нација, што упућује на закључак да су савремени Грци до свог античког порекла дошли првенствено преко романтичарског хеленофилства. Природно је да тај нови, антички идентитет није могао одмах да буде прихваћен у ширим слојевима становништва, али је зато елита образована на Западу (вође Националног покрета) имала свест о значају античке приче, и пригрлила је слику која је у Европи формирана о њима са великим поносом и ентузијазмом. Како, на пример, наводи Сташа Бабић, неке устаничке вође су већ на самом почетку рата, у намери да подигну борбени морал, позивале своје борце да се сете славне прошлости, „древне слободе Грчке, битака код Маратона и Термопила“, и „предака, који су пали за нашу слободу“ (Babić 2008, 35).

Овом „пребацивању“ античког идентитета на савремене Грке допринео је – у директном смислу – хеленофилни краљ Баварске, чији је син Ото 1834.

¹³ В. http://en.wikipedia.org/wiki/George_Gordon_Byron. Светлана Слапшак то зове европским колонијалним моделом „свеца малог народа“ (Slapšak 2007, 54).

године постављен за краља Грчке, након што су годину дана раније Отомани предали Акропол баварском гарнизону који је учествовао у борбама за ослобођење Атине. Убрзо по завршетку рата за независност, у земљу је стигао Лудвиг Рос, немачки археолог, који ће бити и први професор археологије на новооснованом универзитету у Атини, с циљем да преузме управу над археолошком службом. Управо је археологија, и то посебно класична археологија, одиграла одлучујућу улогу у животу нове грчке државе, послуживши као „средство за обезбеђивање доказа кроз које ће се подржати национална прошлост и дати кредибилитет и 'научно оправдање' националним циљевима“ (Yalourı 2001, 21–22)¹⁴ – формирању грчког националног идентитета. Зато је један од њених приоритета на самом почетку било увођење мера за заштиту класичне антике. У том смислу је сасвим разумљиво што је за престоницу нове државе изабрана Атина: „само њено име повезано са славом класичног света, било је довољно да оправда такав избор“ (Yalourı 2001, 35). И наравно, Акропол, као само оваплоћење те славе, одмах је постао предмет посебне пажње. Већ у лето 1834. године симболично су отпочели радови на његовој обнови, а први задатак грчких археолога и њихових баварских ментора био је, према речима Е. Јалури, да са Акропоља уклоне све остатке прошлости који нису припадали класичној ери: „сви каснији споменици (средњовековни, турски и раномодерни) били су *унишћени* у интересу очувања једино споменика V века пре н. е.“ (Yalourı 2001, 36) (курзив мој).

У процесу изградње самосвести грчке националне државе, засноване на античком наслеђу, односно – усвајања слике о себи формиране на Западу, којим је млада држава настојала да се европеизује, модернизује и ухвати корак са савременим светом, веома важну улогу имао је и национални образовни систем: лекције из језика, географије и, посебно, историје имале су за циљ да истакну идеју непрекинутог трајања и јединства грчке нације од антике до савремености. Ипак, упркос амбициозном државном пројекту, имплантирање хеленског идентитета није се могло одвијати једноставно, будући да се, као што сам у првом делу овог текста већ поменула (Малешевић 2009, 21–22), у оквиру грчког идентитета гранају две линије: једна која се везује за непосредну грчку прошлост, за хришћанство и византијску традицију („унутрашњи“, ромејски идентитет), и друга која усваја западни („спољашњи“) поглед и сматра да полаже пуно право на антику као своје национално наслеђе (Herzfeld 1987, 111, 114). Зато је главни проблем са којим су се градитељи идентитета суочили, у настојању да докажу директну везу модерне грчке нације са славном античком прошлошћу, било успостављање историјског континуитета. Недоумица око тога ко су преци – „Платон или црквени оци“ (Dichev 2002, 238),¹⁵ Зевс или Девица Марија – појавила се и пред црквом, која је сама морала да тражи одговор на дилему наметнуту споља. Јер, као што каже И. Ди-

¹⁴ О улози коју су у прављењу приче о националној прошлости имали музеји видети, на пример Gavrilović (2008).

¹⁵ Сличан проблем око избора традиције („потичемо ли од Светог Петра или од Цезара“) имао је и хришћански Рим/Ватикан са античким Римом.

чев (Ditchev), „практиковати обожавање предака (‘прогомоексија’) и обожавање антике (‘архајолоатрија’) није било једноставно у култури у којој је православна црква већ једном раскинула са паганском праксом. Требало је прогутати од стране патриота уведена античка имена (попут Ахила) која су почела да замењују она хришћанска“ (Ditchev 2002, 238).

Недоумице око избора идентитета: олимпијска иницијатива

О свему овоме сведочи и судбина идеје о обнављању Олимпијских игара, покренуте у Грчкој недуго након стицања независности. У тек насталој држави, без икакве традиције модерног спорта, са становништвом чија је прошлост била дефинисана хришћанском и византијском културом, у којој се потенцирао примат духа над телом, и које се још није у потпуности саживело са новом, западноевропском сликом о себи, разумљиво је што су први такви покушаји наилазили на тешкоће и неразумевање, и што су били мање-више неуспешни. Али управо ти примери добро илуструју не само дилеме са којима се суочавала нова нација, „разапета између два супротна стереотипа, хеленског и ромејског“ (Herzfeld 1987, 41), већ и амбиваленцију која је настајала у процесу профилисања и сазревања односа између спољашњег и грчког хеленства (тачније – два аспекта истог, западног погледа) (Малешевић 2009, 22). Са свешћу о томе да су их векови под отоманском влашћу оставили на маргинама модерне европске историје, многи Грци су антички идентитет прихватили у нади да ће их величанствена прошлост приближити успешним, модерним нацијама, попут Француске или Енглеске, али осећајући истовремено „тешки терет славе старе Грчке и питајући се може ли нова нација оправдати своју античку репутацију“ (Young 1996, 2). Другим речима, усвајање хеленства носило је од почетка дилему избора: укључити се у нови поредак Европе XIX века, или се фокусирати на обнављање славе античке Грчке. Међу првим и најупорнијим заговорницима „поновног рађања Грчке“, рестаурације целокупне античке културе кроз идеју обнове Олимпијских игара, био је романтичарски песник Панајотис Суџос (Panagiotis Soutsos). Школован на Западу, у Паризу, Падови и Бечу, где је очигледно и усвојио бајроновске идеале, Суџос се одмах по завршетку рата за независност враћа у земљу и у часопису „Хелиос“ (који је сам покренуо у првој, привременој престоници Нафплиону) објављује две поеме са снажном патриотском тематиком: *Дијалој мртвих* и *Рушевине древне Спарте или долазак краља Оија у Грчку*. У обема се преплићу ликови из далеке прошлости са савременим херојима из рата за независност и призива се ускрснуће старе славе кроз покретање питања поновног рађања Олимпијских игара. Тако, у *Дијалоју мртвих*, Платонов дух посматра из подземног света модерну Грчку, запажа велики културни јаз који њу дели од оне античке, и са збуњеношћу пита: „Ако је ово Грчка где су *ваше* Олимпијске игре (...) *ваши* велики фестивали, позоришта, *ваше* мермерне статуе, где је то?“ (Young 1996, 3) – курзив мој. Замисли из домена поезије Суџос је читаву деценију износио јавно, у виду конкретних предлога о начину об-

нављања олимпијских такмичења, писао молбе грчкој влади, али оне нису наишле ни на какву подршку. Идеја која, како пише Д. Јанг, „није занимала никога другог осим самог визионара“ (Young 1996, 14), напослетку је привукла богатог трговца Евангелиса Запааса, који је, као и Суцос, био страствени патриота, посвећен настојањима да се античко наслеђе укључи у нову нацију. Запас је у потпуности подржао песникову олимпијску иницијативу, предлажући – у дугој двогодишњој преписци са краљем и владом – трајно оживљавање Олимпијских игара и нудећи да сам финансира како обнову античког стадиона на којем би се оне одржавале, тако и организацију такмичења и награде за победнике. Одговор који је на ту иницијативу добио од министра у грчкој влади Рангависа, у којем се каже да се „данашње нације не истичу као некада тако што имају најбоље тркаче и атлетичаре, него прваке у индустрији и пољопривреди“ (Young 1996, 15), веома добро илуструје недоумице и размислилажења око избора идентитета са којима се суочавала нова држава – оног који ће оживљавати време античке славе, или оног којим ће се хватати корак са савременим светом. Један део елите је, иако прихватајући античко наслеђе као део своје прошлости, очигледно схватао да дословно пресликавање древне Грчке на савременост није компатибилно нити изводљиво са истовременом модернизацијом друштва, и одбацивао је такве идеје као утопијске. На Запасову упорност, краљ Ото је напослетку, 1858. године, одговорио декретом којим се установљава национално такмичење под именом Олимпијске игре, са циљем да излаже и промовише грчке индустријске и пољопривредне производе, алате и машине, а у оквиру којег ће се одржавати и атлетске игре. Манифестација је одржана у јесен 1859. године на централном атинском тргу (радови на обнови стадиона још нису били завршени), али ни близу хиљаду излагача на изложби уметности, пољопривреде и индустрије¹⁶ ни присуство краља и краљице свечаном отварању нису могли да поправе слабу организацију, нити пак да значајније утичу на интересовање шире јавности, и ове игре су доживеле потпуни неуспех.¹⁷ Следеће агроиндустријско и спортско такмичење, једанаест година касније, било је нешто успешније, међутим, трећи и последњи покушај обнављања олимпијских такмичења у Грчкој, 1875. године, сасвим је пропао: цео програм трајао је укупно два и по сата, на стадиону који у међувремену није одржаван, са неуређеним стазама и трибинама зараслим у коров, уз учешће свега 24 спортисте, који су, како наводи Д. Јанг, неприпремљени и без основних знања о дисциплинама у којима су наступали, изазивали смех у публици (Young 1996, 47).

Интернационализација Игара

Убрзо ће, подстакнут Запасовим и Бруксовим идејама, на обнављању Олимпијских игара почети да се ангажује Пјер де Кубертен. Одлука Међународног олимпијског комитета, основаног на Париском конгресу 1894. године да

¹⁶ Видети *Exposition Universelle de 1867* (каталог), Paris 1867, 31.

¹⁷ Видети http://en.wikipedia.org/wiki/Olympic_Games.

се прве игре модерног доба одрже две године касније у Атини није, међутим, у Грчкој одмах примљена са одобравањем. Целом Де Кубертеновом пројекту, за који је добио подршку свих дванаест националних делегација – учесница конгреса, успротивили су се исте године грчка влада и Запасов Олимпијски комитет. Тешка финансијска криза и конфликтне политичке прилике у земљи биле су озбиљан, али не и једини разлог за одбијање улоге домаћина. Оно око чега се код једног броја Грка подигао снажан отпор била је, заправо, интернационализација Игара, на које су они сада, на крају XIX века, као на своје национално наслеђе, сматрали да полажу ексклузивно право (Ditchев 2002, 240).¹⁸ Занимљив обрт: за само неколико деценија Грци су се у потпуности уживели у улогу јединог наследника античке традиције, те је и помисао на то да и други на њу полажу „власничка“ права постала за многе неприхватљива. Једноставно, за тај део јавности и званичника, који је Олимпијске игре већ доживљавао као неотуђиви део свога (нео)хеленског идентитета, оне су могле да постоје само као грчка манифестација, као грчки „заштитни знак“, а у одбрани тога става позивали су се на чињеницу да су такве биле и у античком свету и у свим покушајима њихове обнове у савременој Грчкој.¹⁹ Са друге стране, како су етницитети постали доминанте категорије, те Грци по том основу постали наследници античке традиције, једини кључ по којем је сада Запад могао поново да успостави везу/право на античку Грчку (и допре до Олимпијских игара) давала је идеја интернационализма. Месецима је Димитрис Викелас, као председник Међународног олимпијског комитета и најближи Де Кубертенов сарадник, неуморно лобирао у грчком парламенту и пропагирао идеју интернационалног олимпизма, тврдећи да ће тек међународно учеће значити потпуно испуњење Запасовог сна. Својим „патриотским ентузијазмом“ успео је да убеди добар део јавности, чланове различитих политичких партија, и да добије подршку штампе, а изнад свега – подршку принца Константина, који је стао на чело Генералног комитета Олимпијских игара.²⁰ Све препреке за реализацију пројекта уклоњене су ступањем на дужност новог, про-олимпијског председника владе и великом сумом новца коју је донирао богати Грк Авероф (Averoff), тако да је 25. марта 1896. године грчки краљ, на одушевљење бројне публике, свечано отворио Олимпијске игре (Annions 1897, 55–59).²¹ Овога пута су велико интересовање домаће

¹⁸ Многи Грци, међу којима и они најбогатији, одбили су да донацијама помогну организацију такмичења, отворено исмевајући цео подухват (Philemon 1896, 20).

¹⁹ То је био став Запасовог Олимпијског комитета, који није желео да има ишта са интернационалним играма (Young 1996, 116). Супротна страна тврдила је, пак, да су и оне античке биле на неки начин „интернационалне“, јер су на њима учествовали такмичари из свих грчких земаља (Philemon 1896)..

²⁰ У говору одржаном на првом састанку тога тела, 1895. године, принц је поручио: „Наша је дужност да безрезервно прихватимо поверени нам задатак и да својим делима покажемо да разумемо значај интернационалног спортског такмичења, да нисмо заборавили традицију античке Грчке и да је слаavimo ништа мање него стране земље“ (Philemon 1896, 14).

²¹ 25. март је Дан независности Грчке. Церемонији је, као једини страни шеф државе, присуствовао и краљ Александар Обреновић.

јавности, похвале које су земље учеснице упутиле домаћинима за успешну организацију и права ерупција националног поноса, коју је изазвала победа грчког тркача у најважнијој античкој дисциплини – маратону, резултирали покретањем иницијативе да Атина постане перманентно седиште олимпијских такмичења (Annions 1897, 107). Олимпијски комитет је, међутим, истрајао на Де Кубертеновој идеји интернационализма, али је учињен одређени уступак Грчкој; нађено је компромисно решење,²² које се показало успешним и опстало до данас: грчки спортисти у свечаном олимпијском дефилеу марширају први, њена државна застава се подиже заједно са олимпијском заставом и заставом земље домаћина, бакља полази са Олимпа и тако даље, док је финансирање Игара и учешће на њима интернационално. Поверавање улоге домаћина другим државама омогућило је да сваки следећи град у симболичком смислу постане Атина, а Олимпијске игре – не само наслеђе Грчке или чак Европе, него наслеђе читавог света. Више деценија су Олимпијске игре биле првенствено ствар Европе, да би са Токијем 1964. оне заиста постале светске, не само зато што је први пут домаћин била једна азијска земља, него и зато што су те Игре, захваљујући телевизији, истовремено биле праћене практично на читавој планети.

Олимпијска традиција – понос кинеске нације

А 2008. године Атина се преселила у Пекинг, који је на указано поверење одговорио незапамћеном организацијом Олимпијских игара. У основи ефектног и беспрекорно изведеног програма отварања било је обележавање пет хиљада година кинеске културне традиције. У спектакуларном аранжману, пред очима света низале су се секвенце из кинеске историје, визуелни призори који евоцирају њену прошлост преплитали су се са модерним технолошким дизајном и сценским ефектима, показујући специфичности кинеске културе, њен развој и сусретање са западном цивилизацијом. Међутим, осим тог импресивног сценског приказа, мало шта у целом догађају, а и око њега, може да се доведе у везу са заиста дугим и богатим наслеђем Кине. Све што се између отварања и затварања Игара одвијало у том великом ритуалу у коме је учествовао читав свет – од његове структуре, преко такмичарског програма, спортских дисциплина и правила, свеукупне симболике, церемоније додељивања медаља, подизања застава, свирања химни, дефилеа нација, штафете, до саме манифестације као такве – у суштини је европска/западна инвенција, практично ниједан елемент нема никакво упориште у кинеској историји. Мада је тема програма била обележавање хиљадугодишњег трајања кинеске културе, она на Играма није била стожер, него је европском наративу

²² Вероватно је део компромиса било и то што је Међународни олимпијски комитет у последњем тренутку преиначио своју одлуку и, уместо Париза, како је најпре било изгласано, за домаћина првих обновљених Игара изабрао Атину, а за председника МОК-а – Димитриса Викаласа.

придодата тек као врста декорације, или као зачин који је целом догађају дао и нешто кинеске боје и укуса. Кина је, дакле, у великој мери адоптирала овај европски концепт, али је унутар њега, прихватајући сва правила, успела да готово савршеном припремом позорнице, која се – не треба заборавити – зове *Олимпијске њпре*, и резултатима које су остварили њени спортисти остави све друге земље за собом. Успела је, дакле, напуштајући сопствену традицију, да постане ненадмашна у овој коју је усвојила.

У последњих неколико година, а поготову од како је Пекинг изабран за домаћина Игара, ова земља се тако убрзано и свеобухватно мења, да је поређење данашње Кине са оном од пре две-три деценије готово немогуће. Размере промена се, како уочава извештач *Времена*, „тешко могу описати а да то не звучи као минхаузенoвска прича“ (Pavlićević 2008, 69). У припремама да се на Олимпијским играма покаже у пуном сјају, кинеска престоница је постала највеће градилиште на свету: никле су велелепне зграде, права архитектонска ремек-дела, луксузни хотели, стадиони и спортске дворане, позоришта, промењена је читава саобраћајна инфраструктура у граду итд. Организатори су се потрудили и да смање загађеност ваздуха, вођена је и кампања промовисања цивилизованог понашања на јавним местима, таксисти су обучени да се споразумевају на енглеском итд. На организационом плану ово је заиста била велика победа домаћина. Слика која је пројектована у свет показивала је јаку, модерну Кину, спремну да у њему преузме водећу улогу. И она се, без сумње, убрзано примиче том месту. Истина, и поред економског, друштвеног и политичког напретка оствареног у веома кратком року, нова Кина није демократска земља; обећања о „сталном унапређивању процеса демократије и владавине права“ само су делимично испуњена – нешто због саме природе њеног политичког система, нешто свакако и због проблема са којима се земља у овој фази развоја суочава, карактеристичних и за друга транзициона друштва (неке промене, као што је отварање питања грађанских и политичких слобода, захтевају постојање средње класе која овде још није развијена).²³ Ипак, „Олимпијада, и све што се око ње дешавало, доказала је да је Кина (...) организованија, отворенија, умешнија и слободнија него икада раније“ (Pavlićević 2008a, 57). Била је то потврда да су три деценије отварања имале за резултат не само интегрисање Кине у свет, већ – по многим оценама – и преузимање доминације у њему.

Међутим, важно је нагласити да водећу позицију Кина не осваја тако што је самозаљубљено загледана у своју – несумњиво импозантну – прошлост или што покушава да наметне нека своја аутентична решења, него тако што

²³ Настајање грађанске класе прати и прихватање нових вредности и животног стила. Нове генерације економски добро стојећих Кинеза планирају како да својој деци осигурају место међу брзо растућом друштвеном елитом. Трка почиње рано, а нагласак данас није на идеологији него на вештинама и искуству који ће деци бити потребни у животу елите, какав се очекује да ће водити. Осим аспирација према најбољим америчким и европским универзитетима, с обзиром на снажну конкуренцију, деца из богатих породица похађају часове балета, тренирају голф, јахање, клизање на леду, скијање, чак и поло (French 2006).

без задршке преузима сва, па и најновија технолошка и научна достигнућа Запада, настојећи не само да држи исти ритам, већ да дометима свога развоја буде за корак испред свих, најбоља у игри која са њеном стварном традицијом нема много заједничког.

Усвајајући у свом развоју западни модел практично у свему, почев од комунистичке идеологије, као прве фазе њене вестернизације, преко либералне економије, па коначно до Олимпијских игара, Кина имплицитно преузима и европску причу о идентитету. Критичари, међутим, губе из вида размере искорака који је земља са тако богатом традицијом начинила током последњих деценија према Западу. Пригушена ароганција још увек живе колонијалистичке европске (под)свести сматра „нормалним“ и саморазумљивим то што се Кина добровољно „колонизује“ и што жели да у свему „личи на нас“. Западни поглед на свет и не примећује да се све промене у тој земљи (коликогод Кина била другачија, са ауторитарним режимом) одвијају по његовим стандардима: да она прихвата европске вредности и достигнућа, да су технологија, начин градње, „know how“, електроника, аутомобили, апарати итд. – западне инвенције, а не кинеске, да на Олимпијским играма нема ниједне спортске дисциплине која је настала на кинеском тлу, да се не такмиче западни спортисти у кинеским спортовима, него обрнуто, и да не славимо „ми“ кинеску прошлост, него Кинези славе и прихватају оно што је Европа умислила као своју прошлост. Зато су и сцене напада на олимпијски пламен по европским градовима, и срчаност којом су га бранили његови кинески чувари, коликогод разумљиве када су у питању експлицитни политички мотиви двеју страна, толико парадоксалне ако се упитамо чију традицију тај пламен представља, односно – ко ту чију традицију брани, а ко је напада. У том смислу, логично је и питање: када кинески спортисти надмаше у броју медаља све западне репрезентације у гимнастици, боксу или фудбалу, на пример, дакле у дисциплинама које нису настале у Кини него на Западу – чија је то победа, у ствари?

* * *

Са Олимпијским играма се, тако, део европске традиције сели у Кину, а прича која са њеном стварном прошлошћу нема никакве везе постаје сада и њено власништво. Међутим, колико Олимпијске игре нису део кинеске прошлости, толико оне на свом почетку нису биле ни део француске или немачке прошлости. Најпре је Европа „пронашла“ своје корене кроз причу о античкој Грчкој, а затим ју је успешно пренела прво модерним Грцима, а потом и остатку света, укључујући ту, на крају, и Кину. Очигледно је, дакле, да традиција није нужно непроменљива, статична, заувек задата и „зацементирана“. Она се, као што се и на овом примеру показује – производи, мења, преноси, усваја, трансплантира, и не мора да буде везана искључиво за средину у којој је настала, а ни за средину у којој је преузета.²⁴ Суштина је заправо у

²⁴ Да је преузимање и сељење традиција и идентитета више правило него изузетак, говори и сцена коју сам пре неколико година посматрала на улицама Њујорка. Обележавао се Велики

потенцијалу приче која из опредељења за неку традицију произлази, у томе шта она може да произведе, о чему нам говори данас, и у какву нас будућност води.

Литература

- Annions, Ch. 1897. *The Olympic Games B. C. 776 – A. D. 1896, Second Part: The Olympic Games in 1896*. Athens–London : H. Grevel and Co.
- Babić, Staša. 2008. *Grci i drugi*. Beograd: Clio.
- Beard, Mary and John Henderson. 2001. *Classical Art. From Greece to Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, Walter. 2009. Provinzial–Museum, *Displayer 03*: 9–10.
- Ditchev, Ivaylo. 2002. The Eros of Identity. In *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, ed. D. I. Bjelić and O. Savić. Cambridge: MIT Press.
- Exposition Universelle de 1867* (каталог), Paris 1867.
- French, Howard W. 2006. Children of China’s Rich Learn How to Live Well. *The New York Times*, October 2, 2006.
- Gavrilović, Ljiljana. 2008. Museums and Geographies of (National) Power. *Гласник Етнографској инстџиуиуја САНУ* LVI(2): 37–50.
- Grupa autora. 1953. *Sculptures of the Parthenon*. London: The British Museum.
- Haskell, Francis and Nicholas Penny. 1998. *Taste and the Antique. The Lure of Classical Sculpture 1500–1900*. New Haven – London: Yale University Press.
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology Through the Looking – Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hitchens, Christopher. 1987. *The Elgin Marbles, Should They Be Returned to Greece*. London: Chatto and Windus.
- Honour, Hugh, 1968. *Neo-Classicism*. London: Penguin Books.
- Ко је ’Goran Ђorđević’? (Интервју са Г. Ђорђевићем). 2003. *Prelom* br. 5, god. III.
- Leppmann, Wolfgang. 1971. *Winckelmann*. London: Victor Gollancz Ltd.
- Малешевић, Мирослава. 2009. Пут олимпијског пламена: Пекинг као чувар култа античке прошлости европских нација. *Гласник Етнографској инстџиуиуја САНУ*, LVII (1).
- Merryman, John Henry. 1985. Thinking about the Elgin Marbles. *Michigan Law Review*, Vol. 83, No. 8.

петак и огромна поворка људи кретала се тим поводом средином једне од градских авенија. Предводник колоне носио је у рукама велики дрвени крст, а са мегафона су одјекивале речи молитве. У целој слици је посебно необично било то што су у процесји учествовали једино јужноамерички Индијанци, док су се ’бледолики’, без заустављања и не обраћајући пажњу, кретали тротоаром. Парадоксалност те сцене је у томе што је хришћанство било један од кључних инструмената поробљавања и колонизације становника претколумбовске Америке, а они који су покорени том религијом постали су њени страствени следбеници и данас главни носиоци обнове католичанства у Америци. А у вези са произвођењем и преузимањем идентитета и традиција треба се сетити такође да ни порекло хришћанства није европско, то јест да су сви ликови у тој причи настали на Блиском истоку.

- Pavličević, Dragan. 2008. Između jave i sna. *Vreme*, 26. VI 2008.
- Pavličević, Dragan. 2008a. Više od biznisa. *Vreme*, 04. IX 2008.
- Philemon, T. J. 1896. *The Olympic Games B. C. 776 – A. D. 1896, Second Part: The Olympic Games in 1896*. Athens – London: H. Grevel and Co.
- Plumb, J. H. 1959. The Grand Tou., *Horizon* vol. II, no. 2.
- Slapšak, Svetlana. 2007. *Mala crna haljina. Eseji o antropologiji i feminizmu*. Beograd: Centar za ženske studije.
- Yalouri, Eleana. 2001. *The Acropolis. Global Fame, Local Claim*. Oxford: Berg.
- Young, David C. 1996. *The Modern Olympics*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Miroslava Malešević

Birth of Olympic Flame: Ancient Greece and European Identity (II)

Key words: adoring of the antiquity, national states, modern Greece, (neo)hellenic identity, Olympic Games.

The anti-Chinese protests that were organized throughout European cities following the route of the Olympic torch from Athens to Beijing, and the conflicts that erupted with strong emotions on both sides between the protestors and the Chinese citizens, will without a doubt remain a lasting memory of the 2008 Olympic games. Regardless of these protests' justified motives, there is a visible paradoxical role-switch in the scenes that circled the globe for months: the Olympic torch and Olympic idea, were being defended by China as a highest value and the source of their own past and identity, and attacked by the people (Europeans) on whose land that very idea had been created and nurtured for over a hundred years. How should these contradictory images be understood? How did it come to this- that the Chinese view themselves as the keepers of the Olympic tradition, that the pride of the Chinese nation, focused in that flame, gets hurt in attempts of European protestors to put it out?

The modern Olympic Games, founded in 1896, were one of the echoes of a centuries' long Western European fascination with the Antique. This phenomenon of the Antique admiration has brought about a redefining of the European civilization's past, the abandoning the biblical narrative and the gradual creation of a secular story that we call modern history, in which Greece and Rome have become the main references of origin. The same process influenced the formation of national states that perceive, apart from their own histories, a collective cultural origin in Ancient Greece. Of course, the Galls, Francs or Germans had little in common with ancient Greeks; but modern European nations unite this fictional image of the Antique with the firm belief that it is the source of their cultural identity. For instance, not only did the 18th century French and English believe that they

originated from ancient Greece, but they managed to successfully `sell` that story to modern Greeks, and later the entire world.

In that sense, it is impossible not to see a parallel with China today. As it adopted the Western model in almost every respect during the course of its development, starting with accepting the communist ideology in the early stages of its westernization, and then liberal economy, and finally the Olympics, China has implicitly adopted the European identity narrative. Critics, on the other hand, fail to see the magnitude of the discrepancy that this country with such a rich tradition has made towards the West in the last several decades. To the (still living) arrogant European colonial state of mind it goes without saying that China should want to be 'like us' and accept the Olympic tradition. This same arrogance fails to ask itself if, for instance, He Kexin's Olympic gold medal in gymnastics is a victory for China or for the West.

(Translated by Luna Đorđević)

УДК: 930.85(497.6)“14/18” ;
821.163.41.09 Андрић И.
примљено за штампу: 10. 3. 2010.

Ким Ђихјанг

Јужна Кореја

Андрићева докторска дисертација у светлу односа Истока и Запада

У овом раду пажња је посвећена докторској дисертацији И. Андрића, у којој је експлицитно исказан ауторов став према историјском сусрету Запада и Истока на тлу Босне, посебно након турске окупације. Рад прати и поједине рефлексије Андрићевог научног дела на његов књижевни опус.

Кључне речи: Иво Андрић, докторска дисертација, историја, књижевност, култура, Исток, Запад.

Познато је да се Иво Андрић након својих првих књига, *Ex Ponto* (1918) и *Немири* (1920), окренуо историји и потврдио као сликар Босне и њене прошлости објављивањем приповедака *Ђоркан и Швабица* (1921), *За лојорованња* (1922), *Мусџафа Маџар*, *У мусафирхани* и *Љубав у касаб*и (1923). А у то време, или непосредно након тога, он је почео да ради и на својој докторској дисертацији под насловом *Die Entwicklung des geistlichen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der turkishen Herrschafe* (Развој духовног живота у Босни за време турске управе). С том дисертацијом докторирао је 15. јуна 1924. године на Универзитету у Грацу. По његовим властитим речима, та дисертација је „представљала покушај да се оцрта развојна линија духовног живота ове земље (Босне) од времена њене државне самосталности до коначног престанка турске власти“ (Андрић 1982: 13).

Наслањајући се по својој тематици на његове прве „босанске приче“, Андрићева дисертација из историје Босне припремила је терен за сва доцнија његова књижевна остварења с том тематиком, па је она због тога „од суштинског значаја за опис њихове генезе“ (Вучковић 1995: 113). У истом смислу, та Андрићева дисертација је врло значајна и за опис генезе његовог културолошког схватања релације Исток–Запад. О томе је, између осталих, писао П. Палавестра у *Књизи о Андрићу*: „Његова докторска дисертација о духовном животу у Босни под турском управом – која је објављена тек после ауторове смрти – мада формално не прелази ограничења једног школског рада, означава изванредан докуменат о турском геноциду над српским народом и, истовремено, јединствено сведочанство о Андрићевом смислу за сагледавање кључних и одлучујућих историјских токова и за уочавање једне више, готово над-историјске и метафизичке законитости у историјским процесима“ (Пала-

вестра 1992: 207). Р. Вучковић је у својој студији о Андрићу (1974: 155–171) издвојио три карактеристике тог Андрићевог „научног рада из духовне историје Босне“. Прво, Андрићева докторска дисертација је припремила сигурнију, научно заснованију подлогу његовог литерарног описа старе Босне, јер је, радећи на њој, Андрић стекао потпунији увид у босанску прошлост. Друго, она је, и поред научних претензија и заступљене стручне литературе, ипак више дело једног књижевника него једног историчара и „могла би данас задовољити лаика, али не и стручњака за ту област“ (Исто: 114). (А то је и став већине савремених историчара, који су се бавили Андрићевом тезом.) Треће, Андрићев критички однос „према деформацијама духовног живота све три конфесионалне заједнице у Босни и Херцеговини под утицајем турске владавине“, био је заправо став не само његов, него и читаве његове генерације, тадашње југословенске националне омладине, која се „из угла напредњачког југословенства негативно одређивала према оптерећењима прошлости и садашњости“ (Исто: 113).

Познато је да се Андрић подухватио писања докторске тезе пошто је био присиљен да стекне диплому како би могао наставити своју дипломатску каријеру. Али се он у самом избору теме за ту дисертацију сигурно руководио и једним својим трајнијим интересом. Наиме, у предговору дисертације он пише: „По свом садржају и по својој основној замисли, ова расправа је у вези са другим радовима које сам припремио у другом облику и другом приликом“ (Андрић 1982: 3). А исте године када је одбранио докторску дисертацију, Андрић је објавио и своју прву збирку приповедака у коју су, између осталих, ушле и све оне приповетке које сам поменула на почетку: *У мусафирхани, Ђоркан и Швабица, За лојорованја, Мусџафа Маџар и Љубав у касабџи*. У кратком предговору за то издање Српске књижевне задруге, Андрић је написао: „Ове приповетке о Турцима и о нашима јесу само део (отприлике средњи) једног рада, започетог приповетком Пут Алије Ђерзелеза“ (Андрић 1924: 3). Из тога се може лако закључити да је сам Андрић видео своју дисертацију као саставни део свог укупног интересовања за прошлост Босне. А ми знамо да је то његово интересовање већ тада имало првенствено литерарни, а не научни карактер и претензије. Као да је био намеран да му дисертација послужи као пут за разумевање прошлости народа Босне, како би успешније и лакше причао своје приче из тих далеких времена.

Не улазећи у питање научне заснованости Андрићевог разумевања, тј. виђења и тумачења „духовног живота у Босни под утицајем турске владавине“, ја ћу овде испитати само оно што је релевантно за моју тему: како је тада, у том свом једином *научном* делу, Андрић видео и приказао однос Истока и Запада у Босни од времена њене државне самосталности до коначне пропасти турске власти.

* * *

У *првом* поглављу Андрић је представио „стање духа“ у средњовековној Босни. Приказујући духовни живот у Босни пре турског освајања, аутор је, у

ствари, желео да проникне у стање духовних и политичких предуслова за турско освајање. А то значи да је он већ у средњовековној Босни видео неке одлике оног „босанског комплекса“ који је чинио духовно језгро његове уметничке слике старе Босне, тј. Босне под турском влашћу. Зато је тај кратак опис средњовековне Босне посебно карактеристичан за његово глобално виђење те земље на размеђу Истока и Запада. На самом почетку Андрић је одбацио два супротстављена става о средњовековној босанској култури, о суштини и културном нивоу Босне непосредно пре турског освајања. По ставу немачког истраживача М. Хернеса, који је своје закључке извео посматрајући патаренске надгробне споменике, у средњем веку у Босни једва да је могло бити речи о некој култури. Међутим, по мишљењу неких других истраживача, управо ти сачувани надгробни споменици (тзв. стећци) јесу непосредни сведоци културног развитка, моћи и богатства народа који их је подигао. Насупрот тим ставовима, Ј. Азбот је дошао до закључка да средњовековна босанска култура, премда се развијала и под туђим утицајима, вуче корен из националног живота, те отуда нуди верну слику оваквог духа. Андрић је прихватио тај „средњи пут“, да би изразио властити став, по којем је Босна већ у средњем веку била разапета између Истока и Запада: „Јер, ма колико да је ван сваке сумње да су источњачко порекло и снажна искључивост богумилства, спутавајући као моћна препрека, стали на пут продирању *западњачких цивилизацијских утицаја* (истакла К. Ђ.), ипак се, са друге стране, са сигурношћу може претпоставити да ни утицај Рима и Византије, па ни родбинске везе и политички односи босанских краљева и властеле са српским и мађарским двором, као ни стални додир са Дубровником, нису могли остати без утицаја на културу Босне“ (Андрић 1982: 10). У свом кратком опису збивања у средњовековној Босни, Андрић је у први план ставио управо тај сукоб две духовне силе – западњачког католицизма и источњачког патаренства, који је већ тада довео до раздора међу властелом и народом Босне, а онда и до честих и жестоких међуconfесионалних сукоба и ратова. Наравно, те везе са Западом посебно је подстицала и неговала католичка црква. Али она је у Босни већ од 1247. била подређена надбискупији у Угарској, и на тај начин била под одлучним утицајем не само папе већ и угарских краљева, који су „помажући и штитећи католицизам у исто време полагали право на суверенитет над том земљом“ (Исто: 14). Зато је, по Андрићевом мишљењу, католичка црква у Босни од почетка водила политику превласти једне стране силе, па је, тако, и читава западна култура која је с њом дошла у Босну постала инструмент те стране силе.

С друге стране, богумилство, које је у Босну дошло с истока и које се супротставило западњачком католицизму, успело је врло рано да у Босни, упркос свим притисцима споља као и унутарњим раздорима, ухвати дубок корен и да дуго време даје обележје овој земљи и њеном народу. Разлоге из којих је богумилство тако лако ухватило корен у Босни, Андрић је видео пре свега у духовном животу босанског народа, који је „у оно време био веома мало упућен у хришћанску веру“ и у којем се „још водила борба између ’дуалистички

обојених паганских представа' и нејасних хришћанских учења“ (Исто: 19). Осим тога, „богумилство је успело да се прилагоди приликама у Босни“, поставши тако „босанска црква“ и „народна религија“, чак и „симбол заштите Босне у њеним борбама против странаца“ (Исто). Да би осигурала своје позиције у Босни, „босанска црква“ се, отуда, оштро супротстављала не само католичанству, већ и свим другим духовним утицајима са Запада. И када су после смрти Стефана Дабише (1395) богумили у Босни превладали и међу народом и међу властелом, католичка црква је изгубила своје позиције, па се и њена организација у Босни „распала готово у потпуности“ (Исто: 11). Но, напори за успостављање католичанства по сваку цену нису престали. „Од тога доба па до пада краљевства“ – пише Андрић – „Босна је била поприште непрекидних ратова“ (Исто: 14). Кратак Андрићев опис тих догађаја заправо је слика хаоса који је завладао Босном и који је утро пут турском освајању. Јер, наглашава Андрић, „католичанство, а заједно с њим и западна култура, у Босну је доведено углавном посредством мађарског оружја“, па је у већини и сматрано као „страна сила“ (Исто: 21).

Тако је, по Андрићевом опису, већ у средњем веку, међу народом и властелом у Босни дошло до дубоке међуconfесионалне поделе, која је била узок све чешћим оружаним сукобима и која је заправо и припремила терен за улазак турских освајача. Читајући тај Андрићев кратки опис догађаја у средњовековној Босни, стиче се утисак да је он у њој већ и пре турског освајања видео онај карактеристични судар Истока и Запада, који га је као приповедача толико привлачио. Уосталом, Андрић је већ у том првом поглављу своје дисертације сасвим јасно истакао ону мисао која ће пратити сва његова каснија размишљања о Босни, мисао која је и темељни став његовог разумевања односа Истока и Запада у тој земљи: „У неравној и веома огорченој борби против католичанства, богумилство је почело да између Босне и западног света подиже онај стеновити зид који ће ислам потом још више проширети и подићи до такве моћи да се и данас још, премда се одавно распао, осећа његово деловање као мрачна линија раздвајања коју није могуће прећи без напора и опасности. Отимајући се упорно подјармљивању са запада, богумилство је на крају силом прилика земљу одвело под јарам Истока“ (Исто: 19).

О ширењу ислама под непосредним утицајем турске владавине Андрић је писао у *грујом* поглављу своје дисертације. По његовом мишљењу, од одлучујућег значаја за Босну било је то што ју је у најкритичнијем тренутку њеног духовног развоја, у доба када је превирање духовних снага достигло врхунац, освојио један азијатски ратнички народ, чије су друштвене институције и обичаји значили негацију сваке хишћанске, тј. западњачке културе и чија је вера настала под другим климатским и друштвеним условима, те била неподесна за свако прилагођавање. То је прекинуло духовни живот земље, избличило га и од њега начинило нешто сасвим особено. Турско освајање Босне догодило се у време када је у њој беснела страшна верска борба чији је исход био неизвестан: „Или је Босна у потпуности имала да се окрене католичком Западу и да потпуно учествује у његовом духовном животу (отворено прикла-

њање два последња босанска краља католичанству и прикључење знатног броја племића који су их у овоме следили, наводи на то да се ова могућност уочи као највероватнија); или је, што је мање вероватно, духовни живот Босне могао да нађе свој израз победом патаренства, у некој врсти словенске реформације“ (Исто: 25). Уместо тога, почела је „најезда једног освајачког народа, туђег по вери, духу и раси“, која је својом победом и дугом владавином подигла онај зид раздвајања који је „поделио српско-хрватски расни и језички комплекс у два дела, а његова сенка, у којој се одвијала језовита историја у трајању од четири столећа, морала је на рубовима са обе стране као терет да притискује до у далеку будућност“ (Исто: 26).

По Андрићу, Босна је по свом географском положају била предодређена да повеже земље Подунавља са Јадранским морем, а с тим – и две различите области европске културе и две периферије српско-хрватског елемента. Уместо тога, потпавши под ислам, Босна је постала земља преко које је ишла *мрачна линија раздвајања коју није моћуће прећи без најора и ојасносџи*. А томе је, по Андрићу, у највећој мери потпомогла исламизација домаћег становништва, што је допринело да је, на крају, Босна „постала моћна препрека хришћанском Западу“ (Исто). Јер, после пада Јајца (1528) исламизација је брзо напредовала. Људи који су хтели да сачувају своје послове, позицију власти и своја имања *морали* су на крају прећи на ислам. Занимљиво је да Андрић налази сличност и повлачи паралелу између исламизације и прихватања богумилства. И једну и другу веру босански великаши су примали да би сачували земљишни посед, своја права и привилегије: „Укратко, османлијска држава, као и босанско краљевство, ислам, а такође и богумилство, били су само средства да се сачува земљишни посед и власт која је из тог поседа проистицала“ (Исто: 28).

Али нови освајачи нису од покороног народа отимали само материјалне ствари него и децу хришћанских породица. Тако су они уништавали животе хришћана и силом и духом. Посебну пажњу на овом месту Андрић је посветио оној институцији исламске власти која се назива *аџами-оџлан* („данак у крви“), или, кратко речено, одузимање мушке деце од хришћанских породица. Андрић у дисертацији даје овај приказ *данка у крви*: Сваке пете године из Цариграда су ишли комесари да одабирају децу хришћанских породица. Они су ишли од места до места, од села до села. Сви домаћини су у својим местима морали да наведу тачан број своје деце и да их приведу надлежним службеницима. Наравно, родитељи су се трудили да свим могућим средствима спасу своју децу и да је задрже у дому, те су често морали подмићивати службенике. Но, родитељи су покушавали и да сакрију децу, или да их жене већ са 11–12 година, пошто се ожењени мушкарци нису узимали. Ова појава – закључује Андрић – уносила је пометњу у земљу и имала је за последицу кидање породица и подвајање народа (Исто: 67). А та је појава несумњиво снажно деловала и на Андрићеву имагинацију, па је њен каснији опис, у роману *На Дрини ћуџрија*, дао један од најпотреснијих призора у његовом целокупном књижевном делу (исп. Ким 2000, Kim/Radić 2009).

У *џурећем* поглављу Андрић је писао о конкретном утицају исламских институција, оличених у турској власти, на живот немуслиманског становништва. Посебно се задржао на исламском схватању правног положаја тог становништва, израженог у тзв. *Канун-и-раја*, тј. збирци закона за рају, које је калиф Омар ал Катаб прописао за хришћане и Јевреје у освојеном Дамаску (635. год.), а који су у донекле измењеном и ублаженом облику били на снази и у другим покрајинама Турског царства, укључујући и Босну. Преузимајући ту збирку прописа из књиге једног историчара (Hammer 1815), Андрић је наводи у целини. Ова збирка прописа гласи:

1. Хришћани и Јевреји не смеју у покореним земљама подизати манастире, цркве и испоснице.
2. Они не смеју поправљати своје цркве.
3. Они који станују у суседству муслимана, своје куће могу поправљати једино у случају преке потребе.
4. За потребе путника прошириваће капије манастира и цркава.
5. Свим странцима-намерницима указиваће три дана гостопримство.
6. Код себе неће примати уходе, а уколико такве препознају, сместа ће их предати муслиманима.
7. Своју децу не смеју подучавати у корану.
8. Међу собом немају право да изричу пресуде.
9. Никога из своје средине не смеју спречавати да постане муслиман.
10. Према муслиманима понашаће се са поштовањем, устајаће приликом њиховог уласка и препуштаће им почасно место без гунђања.
11. У погледу одеће и обуће не смеју се носити као муслимани.
12. Не смеју учити арапски књижевни језик.
13. Не смеју јахати оседланог коња, носити сабљу нити друго оружје, ни у кући ни ван ње.
14. Не смеју продавати вино нити носити дугу косу.
15. Не смеју своје име утиснути у прстен са печатом.
16. Не смеју носити широк појас.
17. Изван својих кућа не смеју јавно носити ни крст ни своје свето писмо.
18. У својим кућама не смеју гласно и снажно звонити, већ једино умерено.
19. У њима (могу) само полугласно да певају.
20. Смеју само тихо да се моле за покојнике.
21. Муслимани могу да ору и да сеју по хришћанским гробљима ако више не служе за сахрањивање.
22. Ни хришћани ни Јевреји не смеју држати робове.
23. Не смеју да купе заробљене муслимане нити да завирују у куће муслимана.
24. Уколико би неки хришћанин или Јеврејин био злостављен од муслимана, овај ће за то платити прописану казну.

Истичући да „постоје многобројни и необориви докази да су главне тачке кануна, управо оне које најдубље задиру у морални и привредни живот хришћана, у пуној мери биле на снази, и то до краја турске власти која их је примењивала“ (Андрић 1982: 38), Андрић укратко излаже услове под којима су живели хришћани и Јевреји у Босни под турском управом. Због таквих услова живота хришћани су напуштали своје куће и земљиште у равници, па су се повлачили у планине, а муслимани су заузимали дотадашње положаје и имања хришћана. Отуда је настало оно карактеристично груписање становништва које и данас још запажамо у Босни. Посебно је занимљиво да Андрић овде наводи неке сасвим конкретне турске прописе који су проузоквали оне појаве које је он, као приповедач, уносио у своју уметничку слику старе Босне.

Андрић посебно говори о природи турске управе. Подмитљивост коју су, како изгледа, Турци као порок своје расе испољили већ при првој појави, временом се, током опадања њихове моћи, све више повећавала, ширећи свој штетан и разоран утицај у земљи (Исто: 107). Међутим, за ову тему важнија су Андрићева опажања која се тичу оног *нейремосћивој зида* којим су турска управа и ислам издвојили Босну од Запада: Босна је била без путева, писма на којима су адресе биле на страном језику нису достављана, јер поштански чиновници нису знали други језик осим турског, било је забрањено да се примају новине 'из каура' (хришћанског иностранства), није било штампарије. „Све ово“, закључује Андрић, „представљало је препреку за увођење свих, па чак и најобичнијих тековина техничког прогреса и европске цивилизације у Босни, и то у време када су те тековине већ одавно корисно утицале на духовни живот других јужнословенских народа“ (Исто: 44). Андрићев закључак је одлучан: „Чак ни оном делу Јужних Словена који је прешао на ислам Турци нису могли да донесу неки културни садржај нити неки виши историјски смисао; хришћански део поданика, међутим, њихова владавина довела је једино до губитка обичаја и до наставка у сваком погледу (Исто).“ Ипак, такав закључак је вероватно престога, јер би у том случају читав комплекс односа Запад и Исток, ако се посматра кроз однос Европа–Турска, био сведен на однос „култура и некултура“ двеју различитих културних сфера. Као уметник, Андрић је боље осетио праву природу тог односа него што је о томе судио као историчар.

Духовним животом католичког дела становништва за време турске владавине, и то углавном литерарним и културним деловањем фрањеваца, Андрић се позабавио у *четвртој* поглављу. У богумилској Босни, појашњава Андрић, први католички мисионари били су доминиканци, али су касније фрањевци били главни католички мисионари. У оно време, католици у Босни су били само досељени рудари, Немци или далматински Романи. Фрањевци су развили своју активност преобраћања богумила и православних хришћана. Научили су језик земље у којој су деловали и водили рачуна о подмлатку из домаћег елемента. А подмладак фрањеваца се образовао у Италији, Мађарској и Хрватској. Наравно, њихово образовање у две стране земље имало је за последицу обликовање два разна менталитета међу босанским

фрањевцима. Иако су православни патријарси већ од XVI в. хтели да подведу под своју јурисдикцију све хришћане, фрањевци су истакли да они припадају латинском обреду и да не могу бити потчињени православном патријарху. Занимљиви су аргументи на које указује Андрић: „Ми смо вјере латинске“, па и – „Ми смо Мађари“! (Исто: 119). Тако су почеле огорчене борбе између православлаца и католика, и процеси по њиховим захтевима дуго су трајали пред везирима, до краја XVIII века. То је начинило велики рачун и моралну штету припадницима обе вероисповести. За време устанака у Србији, фрањевци су се трудили да католички елеменат остане миран, без обзира на то што је „у духу“, као и увек, желео победу хришћанског оружја. Последице хришћанских побуна против турског царства – тј. повећану мржњу муслимана према хришћанима, анархију, насиља турских војника, поскупљења и глад – морали су и фрањевци да сnose у пуној мери. У Босни се фрањевачка књижевност појавила тек на почетку XVII века. Наравно, подстицаји су стигли споља. Тако се развијала целокупна католичка литература у Босни све до XIX века. Српско-православно свештенство, које је било под управом грчких патријарха и владика, није могло да развије снажнију књижевну делатност, па су у време турске владавине фрањевци били једини представници српско-хрватске књижевности у Босни (Исто: 131).

Када је у децембру 1835. године Љ. Гај објавио свој ’илирски’ оглас, а *Даницу хрвајску, славонску и далмајинску* претворио у *Даницу илирску*, босански фрањевци су се придружили као сарадници, песници, чак и политички дописници. Трудили су се да својим књижевним и културно-политичким радом искажу своју духовну повезаност са суседним земљама истог језика (Исто: 145). „Илирци“ из Босне били су фра Мартин Недић из Толише, фра Иван Фран Јукић из Бањалуке, фра Грга Мартић из Посушја, фра Антун Кнежевић и др. То су писци-фрањевци другог периода, и код њих је ћирилица била коначно напуштена. Фрањевци су преко своје литературе упознали јужнословенске културне центре, нарочито Загреб, са Босном и са примитивним, али занимљивим облицима њеног духовног живота (Исто: 155–157).

У *йоследњем* поглављу дисертације Андрић је писао о организацији српско-православне цркве у Босни и о условима у којима је живело свештенство под управом грчке црквене хијерархије. У време када је Андрић писао своју дисертацију, историја српско-православне цркве била је најмање расветљена тачка у верском животу Босне, па је о њој Андрић имао мало шта рећи. Пре турског освајања, српско-православна црква је стално била у борби са католичком црквом и са богумилима. А кад су Турци дошли до Срема и до Босне средином XV в. и кад је нестала српска државна самосталност, пропала је и Пећка патријаршија, на коју је била наслоњена српско-православна вера у средњем веку. Године 1545. Мехмед-паша Соколовић, најзначајнији везир Турског царства, обновио је патријаршију у Пећи. Он је потицао из босанске српско-православне породице и није прекидао везе са својим рођацима хришћанске вере. У доба Турака постојале су три митрополије у Босни: митрополија дабарска у Сарајеву (од 1713), милешевска у Мостару (од 1766) и зворничка

у Тузли (од 1852) (Исто: 163). Али ретки су подаци о животу и деловању српско-православног свештенства у Босни у доба турске владавине. Ипак, из њих се види да је стање српско-православног свештенства било веома тешко, такорећи – бедно. Малобројни записи путника који су у оно време путовали по Босни и Србији говоре нешто о томе. Свештеници су чак морали да продају дрва по градовима како би преживели. По Герлаховом запису се види да су свештеници носили исту одећу као и обични сељаци. И Француз Лефевр је забележио да је у Милешеви 1611. године наилазио на свештенике који су били напола голи и толико мршави да су морали „да побуђују силом саучешће оних који их гледају“ (Исто: 165). Чак у XIX столећу је Вук Ст. Караџић могао запазити да се српско-православни свештеници одевају „како је који хтио“ и да „ору, копају, крче, косе, цијепају дрва“, да неки од њих „служе летурђију од године до године“ (Исто). Разлог за такво стање Андрић види у томе што је православна црква у Босни постала непосредно подређена патријарху у Цариграду 1767. године, када је укинута патријаршија у Пећи. Тад су цариградски Грци уложили свој капитал у јавну лицитацију екуменског патријарха. Од тог времена су се међу босанским владикама појављивали и рђави појединци. У ствари, они не само да нису чинили ништа за духовни напредак епархије која им је била поверена, него су правили штету у материјалном и у моралном погледу, сарађујући са Турцима. Они су држали српско-православно свештенство у беди и ниском образовању. Зато је заостајање православне цркве у Босни Андрић протумачио не само њеним тешким положајем у исламском окружењу, већ и негативним деловањем грчких владика, који су долазили у Босну након што је укинута патријаршија у Пећи и Босна постала непосредно подређена патријарху у Цариграду. Отуда је разумљиво што живот српско-православне цркве показује најпримитивније облике и што српско-православно свештенство није развијало готово никакву литерарну делатност у доба турске владавине.

Много је била плоднија делатност српско-православних општина на подизању и одржавању школа. Ипак, тешко је рећи када је била основана прва босанска српско-православна школа. По протоколу старе српско-православне цркве у Сарајеву, 1682. године тамо је постојао неки Никола Даскал (*гаскал*, гр. 'учитељ') (Исто: 179). Према подацима турске владе, 1870. године било је укупно 57 српско-православних школа у Босни и у Херцеговини. И прва средња школа је била основана у Сарајеву 1850. године. За подизање и одржавање школа били су посебно заинтересовани људи који су радили у црквеним општинама. У ствари, то су били грађани, већином трговци који су познавали свет и утицали на развој црквених послова. Пошто су махом били богати, могли су да финансирају подизање школа. На плану школства, српско-православно становништво је испољило више смисла и постигло боље резултате него католици. За све време турске владавине, српско-православни манастир био је главно извориште из кога је црпљена духовна енергија. У доба мира, манастири су били средишта духовног живота; у доба устанка – калуђери деле судбину народа и често су његови предводници. И док су католичке

цркве и фрањевци под турском владавином у Босни били везани за европски Запад, српско-православна црква је била уз народ, везана за његов духовни живот и националну традицију.

У прилогу је Андрић говорио кратко и о хибридном споменицима босанских муслимана као појавном облику деловања ислама на овај део становништва. Из његових ставова се јасно види да је њега у посматрању „развоја духовног живота у Босни под утицајем турске владавине“ искључиво занимао католички и српско-православни етнички комплекс, који се због турског освајања Босне и њене исламизације нашао с „унутрашње“ стране оног зида који је Босну одвојио од хришћанског Запада. А у том правцу се после дисертације развијало и Андрићево приповедачко дело. Јер, док је у својим првим „босанским причама“ највише говорио о личностима из муслиманског и турског круга (Алија Ђерзелез, Мустафа Маџар, Мула Јусуф, Ђоркан), у приповеткама које следе он је нагласак померио на личности из хришћанског круга (фра Марко, Никола Крилетић). Осим тога, Андрићев рад на дисертацији још је у једном смислу одвео аутора „у другом смеру од онога којим је био кренуо у приповеткама *Пути Алије Ђерзелеза* и *Мустафа Маџар*“. Док је у својим првим приповеткама желео да „у духу општеевропске послератне моде приказује тајанствене и романтичарски снажне личности пуштахија и болесника какви се сусрећу и у прози немачког експресионизма“, после рада на дисертацији он је почео да „смиреним реалистичким начином, примеренијим духу приче са темом из историје и прошлости, живо представи згоде из свакодневног страдалничког живота под Турцима, о коме је много података навео и у докторској дисертацији“ (Вучковић 1995: 119). „Неоспорно је зато да су почетак рада на дисертацији, и интензивно суочавање са документима, утицали на промену курса Андрићевог приповедачког рада у тематском и стилском погледу и да су суштински одредили концепт циклуса о фра Марку и фра Петру, који су настали после тога у континуитету“ (Исто).

Извори и литература

- Андрић 1924: Иво Андрић, *Приповејке*, Српска књижевна задруга, Београд.
- Андрић 1982: Иво Андрић, *Развој духовној животој у Босни под утицајем турске владавине*, Свеске Задужбине Иве Андрића, БИГЗ, Београд.
- Вучковић 1974: Радован Вучковић, *Велика синџеза*, Сарајево, 155–171.
- Вучковић 1995: Радован Вучковић, *Значај дисертације за џенезу Андрићевој књижевној дела*. Поговор: Иво Андрић, *Развој духовној животој у Босни под утицајем турске владавине*, превео Зоран Константиновић, Просвета, Београд.
- Ким 2000: Ким Ђихјанг, *'На Дрини ћурија' или Андрићев сан о мостовима*, Зборник Матице српске за књижевност и језик, 2–3, Нови Сад, 277–290.
- Ким / Radić 2009: Kim Djihyang, Prvoslav Radić, *The Balkans in the novel 'The bridge on the Drina'*, Славистика, XIII, Београд, 464–470.

Палавестра 1992: Предраг Палавестра, *Књиџа о Андрићу*, БИГЗ – СКЗ, Београд 1992.

Hammer 1815: J. V. Hammer, *Das Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, II Bde, Wien, 1815, pp. 183–186.

Kim Djihyang

Andrić's Dissertation in the Contexts of East and West

Key words: Ivo Andrić, PhD thesis, history, literature, culture, East, West.

Ivo Andrić, Serbian Nobel prize winner for literature, was also famous for his work in studying the Turkish historic sources, especially the Islamic religion and its influence on Bosnia. He dealt with this topic in his thesis *The development of spiritual life in Bosnia under the influence of Turkish rule*, which he presented in Graz in 1924. His thesis was presented in Austria, shortly after the ruin of Austro-Hungarian empire, at the time of forming the Kingdom of Yugoslavia, when Andrić was a young Yugoslav diplomat. As an intellectual and a writer from the Balkans, Andrić observed all of the important cultural features of the Eastern and Western civilizations. They were specifically opposed throughout the long Medieval period in the region of Balkan, and especially his homeland Bosnia.

УДК: 393:316.72(497.11)“1960/2007”;
393:070(497.11)“1960/2007”
примљено за штампу: 10. 3. 2010.

Александра Павићевић

Етнографски институт САНУ, Београд
aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Смрт у медијима¹

Утицај медија на свакодневни живот савременог друштва више је него позната чињеница. Медији су ти који значајно учествују у конструисању, али и сублимисању јавног мњења, постајући тако врста интерактивног „прозора“ друштвене комуникације и продукције доминантних културних образаца. Због тога они представљају моћно средство политичке пропаганде и манипулације. Но уколико се, бар за тренутак, употреба медија у политичке сврхе остави по страни, видећемо да се њихова свеприсутност у свакодневном животу одражава и у сфери базичних друштвених институција, мишљења и понашања, те да они у одређеној мери представљају замену за различите механизме (ритуалне) катарзе, које је поседовало традиционално друштво.

Овај рад је посвећен проучавању феномена смрти, односно слике смрти коју креирају медији, и то првенствено штампани. Извршен је покушај анализе и давања одговора на питања: чије и које смрти „заслужују“ медијску пажњу, на који начин их медији презентују, како медији третирају „обичне“ смрти, а у којим ситуацијама и, опет, на који начин, врше хероизацију појединих покојника и њихових последњих животних тренутака? Да ли и како медији „дозирају“ количину подношљивог присуства смрти у јавном говору, на који начин се идеолошке матрице рефлектују кроз ову слику, и да ли проток времена и развој медија доносе неке промене по овом питању? Анализа се односи на медијски простор Србије, а акценат је стављен на издања дневног листа *Политика* од 1963 до 2000. године, као и на издања неколико других дневних новина и листова који су излазили након 2000. године.

Кључне речи: смрт, медији, обични људи и хероји, идеологија, страх и катарза.

Утицај медија на свакодневни живот савременог друштва више је него позната чињеница. Медији су ти који значајно учествују у конструисању, али и сублимисању јавног мњења, постајући тако врста интерактивног „прозора“ друштвене комуникације и продукције доминантних културних образаца. Због тога, као што је познато, они представљају моћно средство политичке

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту Етнографског института САНУ, бр.147021, који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

пропаганде и манипулације. Но уколико се, бар за тренутак, употреба медија у политичке сврхе остави по страни, видећемо да се њихова свеprisутност у свакодневном животу (било кроз забавне, било едукативне или информативне садржаје) одражава и у сфери базичних друштвених институција, мишљења и понашања, те да они на изванредан начин представљају замену за различите механизме колективне (ритуалне) катарзе, оне које је поседовало премодерно друштво. Наиме, као што је телевизијски апарат у једном тренутку медијске револуције постао (метафоричка) замена за домаћи олтар, тако су садржаји различитих медија данас постали компензација за неучествовање у колективном обреду (или неком нерелигијском дешавању). Потоњи је у традиционалном контексту омогућавао усхићење, прочишћење и повратак у свакодневицу након преломних друштвених догађања, док у савременом друштву ову улогу умногоме преузимају медији, који обнављање културне реалности врше стварањем конструктивне слике о њој.

Најзначајнији тренутак у процесу претварања средстава јавног информисања (о свету око нас) у средства конструисања (слике) света око нас вероватно је био улазак телевизијских апарата у домове и знатно омасовљење њихове употребе (Драгићевић-Шешић 2007: 765). Телевизијски програм не само да је почео да све више испуњава време доколице него да га на изванредан начин и ствара.² Све што се дешавало након тога у медијско-информатичком смислу било је трка у технолошком усавршавању средстава за производњу *сйварносџи*, као и трка за придобијање што већег аудоторијума. Она је неизбежно водила трансформисању *сйварносџи* у сензацију и спектакл, у коме је уверљивост, а не истинитост била примарни захтев (Тома 1985 II: 302; Лаш 1986: 85).

Но, ове мање-више познате чињенице нису биле главни разлог за избор теме овог рада. Оно што ме је подстакло да проучавање феномена смрти ставим у контекст његове медијске обраде јесте утисак да садржаји медија у великој мери пркосе увреженом (академском?) схватању да модерно друштво одликује непрестано потискивање идеје и говора о смрти (Горер 1998; Тома 1985 II: 133). Овај утисак се посебно односи на визуелне медије, какви су телевизија и филм, из којих слике смрти не само да нису потиснуте, него се на њима, чини ми се, посебно инсистира. Када је реч о филму, филмофилма је вероватно близак пут који је америчка филмска продукција прошла од приказивања смрти путем њеног симболичког наговештаја до представа ултранасилног убијања и ултраексплицитног умирања.³ Многобројни серијали о детективима-форензичарима, све популарнији од краја деведестих година двадесетог века, нагостили су потпуни крај филмске метафоре и почетак последње фазе десакрализације (слике о) смрти. Документарни филм о еутаназији који је 2007. године снимии канадски режисер, Џон Заритски, иако жанровски не

² Ово је наравно било повезано са глобалним тенденцијама реорганизације и схватања рада и слободног времена, које су биле резултат процеса индустријализације, урбанизације и технолошког развоја (Борђевић 2009: 24).

³ Л. В. Тома наводи податак да су у Паризу током 1968. године, од 400 приказаних, 262 филма говорила о смрти (нарочито насилној) и приказивала мртваце (Тома 1985 II: 120).

припада гореописаном процесу, представља његову потврду.⁴ Снимивши сам чин „асистираног самоубиства“, који је приказан на канадској и швајцарској телевизији и на неколико филмских фестивала, овај документариста је, можда и ненамерно, поставио више питања, међу којима је оно везано за оправданост захтева за легализацијом еутаназије само најочигледније. Невидљивост болесних и умирућих у свакодневици (пост)модерног друштва и илузија о сопственој бесмртности, са једне стране, а спектакуларне сахране и оплакивање *йосебних* покојника, те *наслађивање* призорима *шуђе* смрти, са друге (Тома 1985 II:120), неке су од унутрашњих контрадикторности и извора тензије савременог човека, на које асоцира поменути документарцац. И више од тога: он подсећа да корак између *филмске смрти* и реалне смрти, коју ћемо ускоро можда гледати и у играном филму постаје све мањи. Ову тенденцију, чини се, потврђује и чињеница све веће популарности живих шоу-програма, гладијаторског типа, чија бруталност и могућност повреде учесника служе забави гледалаца ТВ станица које ове емисије емитују.⁵ Да ли се може очекивати да се у једном тренутку као врхунац сензације и пожељног емотивног набоја посматрача испостави управо смрт такмичара? Да ли је могуће да ће такав догађај постати истовремено и толико обичан и толико снажан да задовољи укус светине? Да ли је то пут којим ће се смрт као темељно извориште свих амбиваленција и контрадикторности културе изједначити сама са собом, и на тај начин престати да постоји као реалност појединца? Да ли ће таква еволуција у поимању смрти довести до стварања друштва окруженог смрћу, а без свести о њој, друштва блиског оном из Хакслијевог *Врлој новој свету*?⁶

Но, директно приказивање смрти, односно дочаравање посмртног амбијента, није ни тако нова појава. Британском аудиторијуму је већ 1952. године било омогућено да прати директан пренос сахране краља Џорџа VI. Величина тог аудиторијума процењује се на око четири милиона, што је за то време био позамашан број гледалаца (Драгићевић-Шешић 2007: 734.). Од тада, па до данас, скоро да није било значајнијег светског владара и државника чији испраћај у *вечности* није документован телевизијским камерама (Павићевић 2009а: 227).

⁴ О томе види на: http://www.bbc.co.uk/serbian/news/2008/12/081211_euthanasia.shtml

⁵ Овде мислим на емисије „Викинг“ (Wiking) и „Вајп аут“ (Wipe out), које се приказују на Фокс телевизији. Сјајну метафору савременог друштва, као својеврсне арене, смрти свакако представља и филм Ролербол (Rollerball), режисера Нормана Џуисона (Norman Jewison), који је још 1975. године наговестио тенденцију о којој овде говоримо.

⁶ О томе да смрт представља један од ретких, још увек *живих* извора оригиналности најшире схваћене медијске комуникације и инспирације сведочи и случај једног од тренутно најутицајнијих немачких уметника, Грегора Шнајдера (Gregor Schneider), који је изразио жељу да креира изложбу на којој би, као главни експонат, изложио умирућег човека. Види: <http://www.blic.co.yu/kultura.php?id=38896>. Ипак, овакав уметнички концепт би можда требало сагледати и у светлу Лашовог запажања о осиромашењу средстава уметничког изражавања: „Стални експерименти у уметности створили су такву збрку стандарда, да су шок и новина једине преживеле мере врсноће, а у мучним се временима оне састоје од чисте ружноће и баналности“ (Лаш 1986: 119).

Слика смрти у визуелним медијима свакако заслужује подробнију и компетентнију анализу од оне коју смо у прилици да пружимо на овом месту. Главно тежиште овог текста, стога, представља анализа штампаних медија (поглавито дневних новина и појединих часописа у којима наилазимо на текстове релевантне за тему којом се бавимо) који су излазили у Србији током друге половине 20. и почетком 21. века. За разлику од визуелних средстава јавне комуникације, која, као што смо споменули, по природи свог комуникацијског кода, директније сугеришу идеју о томе шта смрт јесте или шта треба да буде,⁷ штампани медији (барем у намери) своју слику стварности граде примарно на информацији, односно – интерпретацији информације. Занимало нас је зато да откријемо да ли се и на који начин евентуални друштвени/културни образац, односно идеја о смрти, пројављује кроз информацију о смрти (углавном) обичних, широј јавности непознатих људи. Да ли се кроз ове текстове може открити став друштва према последњем животном чину, или је њихова улога да тај став формирају? Да ли историјско-политичко-идеолошки контекст утиче на промену јавног говора о овој теми и да ли штампани медији прате тенденције о којима је било речи у вези са филмом и телевизијом?

Акцент анализе стављен је на период од шездесетих година 20. века до данашњих дана. Овај период је изабран делимично насумично. Са једне стране, било је неопходно донекле ограничити временско поље истраживања и учинити га што практичнијим у смислу доступности и количине извора, а са друге, јасно је да се ради о периоду који је обележен управо снажном експанзијом медија свих врста и повећањем њихове улоге у свакодневном животу друштва. Осим тога, жива културолошко-идеолошко-политичка позадина овог процеса у југословенском друштву обећавала је занимљиву истраживачку авантуру.

Међутим, почетак истраживања био је обесхрабрујући, тако да је остало само да се уздамо у искуство творца латинске пословице *Per aspera ad astra*.

Првобитна идеја о начину прикупљања грађе – наиме, да се насумице изабере по два месеца током такође насумично изабраних годишта, те да се забележе и анализирају сви текстови који доносе вести о смрти, у почетку је деловала као потпуно бесплодна. У издањима из изабраних година и месеци, тачније из 1963, 1972. и 1973. вести о смрти биле су кратке, искључиво информативне, најчешће без икакве фотографије. Налазиле су се на странама далеко од ударних наслова и тема, и све заједно су биле врло неупадљиве. Свакако, услов да се „изађе“ из анонимности читуља, које су, узгред буди речено, 1963. године још увек биле без фотографија и скоро потпуно неиздиференциране од остатка огласа, била је „неприродна“ смрт, односно смрт у саобраћајној несрећи, убиство, самоубиство, несрећа на раду и сл. Текст о несрећном догађају подсећао је, међутим, на нешто детаљнију читуљу и био је подјед-

⁷ Иако донекле методолошки недоследно, овде је због обимности и релативне недоступности грађе у потпуности изостављен садржај информативног телевизијског програма, као што су *Дневник* или *Вест*, тако да се горња опаска односи на директне преносе одређених догађаја, на документарне, игране и едукативне садржаје.

нако скроман без обзира на пол, узраст и број жртава. Тако, на пример, *Полићика* од 3. и 4. јануара 1963, у рубрикама смештеним између 8. и 12. стране, укратко извештава о неколико трагичних догађаја током новогодишње ноћи; три дана касније, 6. јануара, на истом месту појављује се опет неколико краћих вести о погибијама и убиствима, а 9. јануара је неколико редова на првој страни заслужила вест о погибији тридесет и шест иранских радника који су се удавили у персијском заливу.⁸ Чинило се, дакле, да се овде ради о информацијама без икакве друге, скривене позадине или поруке. Зачудо (бар у односу на првобитна очекивања), слично је било и са вестима о смрти неких мање значајних функционера, председника општина, бивших партизана, и генерално узев, људи чије су кратке биографије (објављене у оквиру вести о њиховом упокојењу) указивале на њихову приврженост идејама и циљевима НОБ-а и на активно учешће у изградњи самоуправног социјалистичког друштва.⁹ За разлику од неких каснијих периода, а посебно за разлику од наших скорашњих искустава везаних за јавни говор о смрти познатих, јавних личности, медијска информација која је током шездесетих и почетком седамдесетих година двадесетог века пратила ове догађаје била је сасвим скромна и, чини се, небитна за конструисање било какве слике о смрти. Ипак, медији јесу стварали сасвим одређену представу о овој животној неминовности, и то представу која је почивала на комбинацији традиционалних схватања и атеистичке идеологије. И у једном и у другом контексту смрт је неминован, очекиван и, стога, обичан догађај, чија се евентуална трагичност налази у сенци обећане *ћобеће* – метафизичке реалности, са једне стране, те идеје напретка и изградње друштва благостања, са друге.

Ову димензију посматрања отворио је догађај који је успео да *исћлива* из, испоставило се, варљивог света тишине свакодневности медијског извештавања. Био је то катастрофални земљотрес у Скопљу 26. јула 1963. године, у коме је погинуло близу хиљаду људи.¹⁰ Величина ове катастрофе пласирала је вести о страдању на прве странице *Полићике*. Велики наслови, затамњена слова, фотографије рушевина. Међутим, структура, рапоред и садржај информација откривају одлике актуелних идеолошких матрица између штампаних редова.

⁸ Б. М. Трагичан дочек Нове године. Учитељ из Трста удавио се у потопљеном аутомобилу, *Полићика* 3. јан. 1963, 8; М. О. Трагичан крај новогодишње ноћи на Крки, *Полићика* 4. јан. 1963, 8; Пилот Силвио Мрак изгубио живот својом непажњом, *Полићика*, 6. јан. 1963, 8; Боривоје Јанковић, Два југословенска емигранта убила и опљачкала богату удовицу у Ници, *Полићика*, 6. јан. 1963, 10; Н. Мишчевић, Тежак злочин у близини Лознице, *Полићика*, 6. јан. 1963, 12. Тридесетишест иранских радника удавило се у Персијском заливу, *Полићика*, 9. јан. 1963, 1.

⁹ В. Д. Умро Јован Диковић. Председник прве комунистичке општине у Лесковцу, *Полићика*, 3. јан. 1963, 7; Љ. А. Умро Стеван Мрдаковић, дугогодишњи председник општине милешевске, *Полићика*, 1. јун 1963, 6.

¹⁰ Информације и медијска слика о овом догађају донекле су усмерили даљи избор годишта издања новина које сам укључивала у анализу. У овоме су значајну улогу одиграли и интернет претраживачи уз помоћ којих сам, упитима: *земљотреси* и *ћрагедије*, дошла до датума битних догађаја из ових категорија.

Политика је 26. јула 1963. године, штампала ванредно издање листа посвећено трагедији у Скопљу. Цела насловна страна, као и остале четири стране овог издања, биле су испуњене вестима о незапамћеним димензијама природне катастрофе, нагађањима о броју жртава и помоћи која је упућена у македонску престоницу. У прилозима су описани потресни призори рушевина, вапаји људи који су остали затрпани испод њих, безнађе мајке која, држећи своје двоје погинуле деце, седи испред згаришта некадашње куће. Поред тога, ту су апели, позиви за помоћ сваке врсте – од откопавања рањених и погинулих до добровољног давања крви и прихватања оних који су остали без крова над главом. Наредно издање *Политике*, од 27. јула, првих девет страна посвећује истој теми. На првој страни је – као ударни – истакнут наслов о проглашењу дводневне жалости у читавој земљи, испод кога се налазила подједнако упадљива вест о томе да је из свих крајева СФРЈ упућена помоћ пострадалом подручју (*Политика* 27. јул 1963: 1). Овде се налазио још и поновљени текст из ванредног издања (Поповски 1963: 1). И то је било све што се тиче директног помињања смрти. На наредним страницама, дакле – до 9. стране, објављена су причања преживелих о томе како их је и где затекао земљотрес, и како је то изгледало „уживо“, пренете су вести о помоћи која непрестано стиже из свих република, о томе да „СИБ предузима све мере да ублажи несрећу“, о одјецима трагичног догађаја у иностранству, о саучешћима која су стизала од страних државника и влада, о *свећим примерима хуманизма и солидарности*... (*Политика* 27. јул 1963: 2–9). Тек на деветој страни могао се пронаћи списак 123 откопане и идентификоване жртве земљотреса (*Политика* 27. јул 1963: 9). Занимљиво је поменути да је, осим фотографија рушевина, на трећој страни овог издања објављена и фотографија потписана са „Превијање рањеника у парку“, а на седмој страни – фотографија на којој је приказано ношење рањених. Ове фотографије нигде у околним текстовима нису посебно прокоментарисане. Од десете стране *Политике*, издате другог дана након ове велике катастрофе, почињао је *нормалан животи* светских политичких догађаја, хроника и уобичајених новинских садржаја. Насловна страна је 28. јула 1963. године, дакле, трећег дана ванредне ситуације, била у знаку посете Јосипа Броза Тита Скопљу. Упутства која је председник СФРЈ давао екипама спасилаца, његова „видна потресеност“ призорима уништеног града, саучешће појединцима, те „уверење да ће македонски народ поново бити срећан у нашој социјалистичкој заједници“, представљали су садржај текста о овој посети (*Политика* 28. јул 1963: 1). Посебну занимљивост овог издања представља чињеница да се у њему први пут јављају фотографије са нешто директнијим назнакама смрти. На трећој страни се, тако, налази фотографија на којој човек носи носила са прекривеним телом страдалог. Испод фотографије налази се потпис: „Туга за изгубљеним дететом“ (*Политика* 28. јул 1963: 3). На следећој, као и на једанаестој страни, налази се на сугестивне, али опет примарно метафоричне представе: најпре фотографија старице у црној одећи, са марамом на глави, потписана са: „Остала је сама без сина и унучади“ (исто: 4), а затим човек који седи на рушевинама, потписана са: „Човек

који је изгубио целу породицу не одлази са рушевина своје куће“ (исто: 11). Ниједна од ових фотографија није посебно прокоментарисана у околним текстовима. Они су пак били посвећени искључиво извештајима о текућим акцијама помоћи, обнове, солидарности, као и сликама из живота људи у тим ванредним околностима, опет без директног помињања призора смрти или умрлих. У овом броју се поново појављује рубрика *Култура и уметности*, у којој је текст о научним сазнањима везаним за трусна подручја вероватно требало да допринесе осећању сигурности и могућности будућег контролисања или предвиђања природних стихија.

Да је у самом Скопљу ударничка и обновилачка атмосфера умногоме била у сенци личних, трагичних губитака, читаоце *Полиџике* могло је да подсети тек издање од 29. јула...) четвртог дана после катастрофе. Тада је након текстова на првој и другој страни, о одликовању спасилаца од стране Ј. Б. Тита, као и о општој мобилизацији за помоћ настрадалима, на трећој страни ових дневних новина осванула фотографија која је приказивала људе како седе на гробљу, поред сандука са својим мртвима. Испод фотографије је био потпис: „Сахрана првих жртава“. Слична слика смрти, односно *њеној исцраћаја*, поновљена је и на осмој страни истог броја. Овде су били приказани војници који спуштају сандук у раку, а поред њих жена која плаче и човек који се држи за главу. Потпис испод фотографије био је: „Последњи опроштај“ (*Политика*, 29. јул 1963: 3, 8). Као и у претходним ситуацијама, ове фотографије биле су окружене текстовима у којима није било речи о догађајима које приказују. Осим тога, овим издањем доминирала је вест и духовити текстови о спасавању белгијског брачног пара који је неколико дана био затрпан испод рушевина хотела „Македонија“ (исто:4). Телеграми саучешћа Титу, као и писање светске штампе о катастрофалном земљотресу, већ су биле устаљене рубрике. Током последња два дана интензивног извештавања о стању у Скопљу наилазимо на текстове који (непостојећу) реторику трагедије успешно замењују говором статистике и екологије. Укупан број мртвих, као и број пронађених а *незаконитих лешева*, опасност од њиховог труљења, као и недовољна дубина рака у коју су жртве земљотреса сахрањиване (*Политика* 30. јул 1963: 4, 9), заузимају, међутим, тек незнатан простор између болдираних наслова о обнови привреде, оснивању стамбеног фонда, отварању трговина и сличним наговештајима нормализације стања (исто: 1, 10). Једна од многобројних личних трагедија добила је ипак медијски простор, и то 31. јула, шестог дана од катастрофалног земљотреса. На четвртој страни *Полиџике*,...) тада је изашао скроман текст о оцу који је допутовао из Београда да би ископао своју погинулу деветнаестогодишњу ћерку, која је у Скопљу проводила летњи распуст.

Претходно излагање намеће два прелиминарна закључка. Медијска слика смрти у проучаваном периоду била је у функцији идеолошке инструментализације масовног страдања становништва, које је искоришћено за промовисање актуелног политичког и друштвеног уређења као дораслог оваквим догађајима, те и за представљање СФРЈ као државе од великог угледа у свету. Са друге стране, могло би се рећи да су новине вршиле маргинализовање самог догађаја

смрти, како би се спречило ширење страха, панике и безнађа, те створила конструктивна слика *живоџа који њече даље*. Ово се свакако уклапа у ону констатацију с почетка текста – да модерно друштво одликује потискивање слике смрти говора и сусрета са смрћу, посебно у јавном простору. Но, питање које остаје гласи: Како је то било могуће? Како је било могуће не говорити о смрти поред хиљаду мртвих? Како је било могуће не писати о страшним призорима умирања, личних губитака и трагедија? И како ћемо онда објаснити бројне, сасвим експлицитне слике смрти са којима се срећемо у новинама, и уопште, у медијима данас? Сматрам да одговор на ова питања лежи у већ поменутом размишљању, наиме у томе да је представа смрти у овом периоду била заснована на комбинацији традиционалних и модерних, односно, у том тренутку доминантно атеистичких схватања овог феномена – традиционалних, у којима се смрт прихвата као неминовност природног, али и својеврсног метафизичког тока ствари, и атеистичких, која утеху ове неминовности налазе у обећању *будућих* (земаљских) *добара*.

У овом се периоду, дакле, од смрти не бежи, али се она и не глорификује. Оплакивање покојника обавља се у сфери приватног, а њу – изгледа – у великој мери одликује управо традиционални религијски концепт, о чему сведочи чињеница да се у највећем броју читуља објављених током 1963, 1972. и 1973, које позивају на периодично сећање на покојника, помињу четрдесетодневни, полугодишњи или годишњи помени и парастоси. У јавном простору и говору, међутим, рачуна се на ову очекиваност смрти, својствену традиционалним схватањима. Она, изгледа, представља добру платформу за пласирање идеје о могућности својеврсне победе над смрћу, до које ће, услед незаустављивог технолошког напретка, а изнад свега – услед доследног идеолошког просвећивања, једном неминовно доћи.¹¹ Улога медија у конструисању овакве слике незаменљива је у модерном друштву. Они уносе равнотежу у однос између приватног и јавног, појединачног и колективног, између трагичног и победничког, болног и патетичног, метафизичког и позитивистичког. Један *In memoriam* текст у *Полицији* од 30. јула 1963. године,...), као каква идеолошка икона, сведочи о доминантном културном обрасцу израслом из ових амбивалентности. У њему ожалошћена породица обавештава јавност да ће уместо годишњег помена „драгој свекрви и нани, Пави Перовић“ приложити 15.000 динара за помоћ пострадалима у Скопљу.

Историјско-политички контекст оваквог схватања смрти, односно формирања његове медијске слике, веома је битан за његово разумевање, али и за разумевање онога што се дешавало у каснијим периодима. Наиме, медијска слика смрти коју смо у горњем излагању *уоквирили* својствена је и могућа само у условима јаког секуларног идеолошко-политичког система.¹² Њега

¹¹ О овој тежњи да се смрт победи изван религијских оквира пише опширно Л. В. Тома (Тома 1980 II: 89)

¹² Кажем *секуларној* пошто се (државне) идеологије које карактерише близак однос државе и цркве (дакле, оне које се позивају на религијске вредности) умногоме заснивају управо на

одликује јасна, одлучна и снажна идеја о смислу живота изван религијских оквира. Он нуди солидну компензацију за *Царство небеско*, у виду државе благостања и напретка, засноване на солидарности, хуманизму, братству и јединству. Глорификовање смрти у секуларној идеологији испоставља се као знак њеног слабљења и деградације, са једне стране, или неуобличености и неутемељености, са друге. О првом случају сведоче дешавања, односно медијска слика смрти од краја седамдесетих, па скоро до краја осамдесетих година двадесетог века.

Познато је да је смрт Јосипа Броза 1980. године означила почетак нове ере у историји СФРЈ. До тада наизглед стабилан државно-политички систем почео је да открива своје озбиљне недостатке. Данас је јасно да је идеолошки консензус на коме је почивало југословенско државно и друштвено уређење био довољан у питање и пре овог догађаја, али то није било видљиво у јавном говору. Ипак, у светлу претходно изнесене хипотезе, медијска слика смрти крајем осамдесетих може се узети као индикација слабљења актуелне идеолошке матрице.

И у овом времену, „обични“ смртници умиру *ишхом* смрћу. У новинама има вести о саобраћајним несрећама, убиствима и другим „неприродним“ начинима умирања, али оне су, као и у претходном периоду, кратке и неупадљиве. Ипак, има и другачијих примера. Тако *Политика* од 13. новембра 1979. године објављује изненађујуће велики текст о двоструком убици осуђеном на смрт, па помилованом. Неколико дана касније, у истим новинама излази текст о истрази убиства извесне Соње Нетиг, са веома детаљним извештајем о патолошком вештачењу тела жртве (*Политика* 22. новембар 1979: 10). Нове новинарске и аналитичке приступе оваквим догађајима открива и то што су сада ови текстови потписани именом новинара, што до тада углавном није био случај. Поред тога, пажњу буди умножавање *слика* смрти и у рубрици *Фелџон*, као и у *Културном додатку*. У првој наилазимо на *фелџон* о Јовану Скерлићу, у чијем једном делу су опширно описани његова смрт и погреб (*Политика* 7. нов. 1979: 23). Ту је и *фелџон* о Дражи Михајловићу, унутар кога се налази фотографија која приказује човека обешеног о дрво и два немачка војника која се, стојећи поред њега, смеју (*Политика* 24. нов. 1979: 24). *Културни додаток* од 24. новембра 1979. године,...) доноси текст „*Песников гроб у туђини*“, посвећен Растку Петровићу, односно његовој смрти и тестаментарној жељи да буде пренет у домовину. Ипак, оно што је посебно занимљиво, барем када су појединачне смрти у питању, јесу вести и текстови поводом смрти функционера, бораца НОБ-а, чланова ЦК СК Југославије и других активних приврженика идеји социјалистичке револуције. Оне су сада, за разлику од претходног периода, више него истакнуте. Тако је, на пример, смрт Ђуре Пуцара Старог, „једног од најзаслужнијих бораца југословенског револуционарног радничког

слављењу смрти и мртвих – што кроз поштовање моштију и реликвија, које је одликовало владарску идеологију средњовековних држава, па међу њима и Србије, што кроз спектакуларно сахрањивање државника, политичара и јавних личности, које одликује новију, опет, не само српску историју (Павићевић 2009 б).

покрета“, добила, болдираним насловом наглашен, простор на првој страни *Полиџике* од 13. априла 1979. године, а у БиХ, одакле је Пуцар био родом, проглашена је тим поводом дводневна жалост. Све до преноса посмртних остатака овог угледног политичког радника, *Полиџика* је ударни новински простор посвећивала текстовима којима је вршена хероизација његовог лика и дела, као и текстовима који су извештавали о активностима одбора за испраћај и сахрану његових посмртних остатака. Посвећеност изградњи братства и јединства, те *судбинска* опредељеност за револуцију и њене тековине, сарадња са Титом, те одликовање које је овај посмртно доделио Пуцару, само су неки од садржаја текстова који су се три дана налазили на насловној страни *Полиџике* (Политика 13–15. априла 1978: 1). Међутим, овакав медијски простор није био намењен само тако високим и значајним функционерима. У њему су значајно место имале и смрти политичких радника који су се налазили на нижим лествицама хијерархије заслуга, моћи и угледа. Тако, истога дана када је објављена вест о Пуцаревој смрти, *Полиџика* читава страну, додуше тек десету, посвећује сахрани тадашњег председника СО Нови Београд, др Новице Благојевића. Благојевић је сахрањен у Алеји великана на Новом гробљу у Београду, уз одржавање почасне страже и посмртних говора, а унутар текста који извештава о овом догађају налази се и фотографија потписана са: „Хиљаде грађана присуствовало је сахрани др Новице Благојевића“. На слици се види мртвачки сандук прекривен државном заставом и доста људи око њега. (Политика 13. април 1979: 10). Донекле патетичан тон у говору о самој смрти такође је новитет у односу на претходни период, па се она представља као тежак губитак и као кобни догађај који долази у тренутку када је „требало славити заједничке успехе у развоју“ (Политика 13. април 1979: 2, 10).

Ипак, оваква ситуација није била неочекивана. Смрт знаменитих прегалца социјалистичког друштвеног поретка била је још једна могућност за потврду идеја за које су се борили. Посмртна реторика у овим случајевима обећавала је покојнику вечну славу и памћење захвалних потомака и идеолошких наследника, а суштински је служила обнављању сећања на битне историјске тренутке уграђене у актуелни систем вредности. Међутим, што је више та реторика почивала на говору о самој смрти, то је и наговештај слабљења могућности актуелног идеолошког система да одговори на битна питања људског живота био јаснији. *Par excellence* сведочанство овог процеса представљају смрт и сахрана Јосипа Броза 1980. године, на чему се, међутим, овде нећемо задржавати из два разлога. Прво, овом догађају смо посветили посебан рад (Павићевић 2009а), и друго, циљ овога текста био је да одговори на питање медијске слике смрти првенствено *обичних* људи.

Наговештај промене посмртне медијске реторике недвосмислено потврђује, опет, извештавање о земљотресу, овога пута у Црној Гори 15. априла 1979. године. Новински текстови штампани овим поводом свакако заслужују посебну литерарну анализу, јер делују као да су потекли директно из гусларске епске традиције, но за такву анализу овде нема довољно простора. Оно што је

занимљиво за тему овог рада јесте чињеница да је у извештавањима о земљотресу у Црној Гори, који је био далеко мањих димензија и однео далеко мање жртава него онај у Скопљу, сама смрт представљена знатно трагичније и драматичније, и – што је најбитније – далеко отвореније него у случају македонске катастрофе. Текстови о земљотресу који је посебно тешко погодио Црногорско приморје, логично, добили су ударни медијски простор, односно, штампани су на првим странама новина, где су остали и неколико дана након догађаја. Они директно извештавају о страдању, умирању повређених, извлачењу из рушевина, и о личним и појединачним губицима (Политика 16. април 1979: 2). Већ првог дана извештавања, на насловној страни *Полиџике*, унутар текста о земљотресу, налазила се и фотографија која је приказивала људе на рушевинама и испод које је стајао наслов: „Извлачење жене из порушеног хотела на Словенској плажи“ (Политика 16. април 1979: 1). И наслови и текстови сугерисали су велики бол и трагичност људских живота – и оних изгубљених и оних који су преживели несрећу. Навешћемо само неке: „Дан великог бола“ (Политика 17. апр. 1979: 1), „Време када су пребројавани мртви“ (Исто: 2), „Нема више Црмнице“ (Политика 18. апр. 1979: 4). Сlike које провејавају кроз текстове дочаравају снажан емотивни набој, и то у кључу традиционалних културних симбола овога краја. Тако се на једном месту говори о трагедији у селу Сотонићи, у којој су живот изгубили девојчица и њен стриц, који се вратио у кућу не би ли је спасао (Политика 17. апр. 1979: 2). Делове текстова „Плач Луке Вулетића“ и „Нема више Црмнице“ пренећемо овде дословно, како бисмо што приближније дочарали утисак који је требало да ови написи оставе на читаоца.

Та хриа камена ѿред којом сеги Лука Вулетић, колико до јуче ујујџру чинила је њејов дом. А два сџола ѿред кућом корисџио је само за славља, онда када ѿријатиљеи дођу. На ѿим слављеничким сџоловима сада су два ковчеја...

(Милошевић 1979б: 2)

Црмница је сва у црном. Црни ѿосмрџини ѿлакаџи на сџаб-лима ѿрешања у цвеџу. Црни флор на реверима, црне мараме. Нико не лелече. Само ѿуја, бол и ѿџишиџеносџ. Како и не би: седморо ђака више неће закорачиџи у учионицу. А ѿу је и још мале деце. У ѿородици Вукасовић изџубила је живџи мајка и њена ѿри сина...

(Пушоњић 1979: 4)

Било је, наравно, и овде текстова о помоћи, солидарности, подршци страних земаља, телеграмима саучешћа Титу и његовој посети пострадалом подручју, али они су сада били у другом плану. Дакле, обрнуто од случаја македонског

удеса, у коме су идеје обнове, братства, јединства и солидарности позивале на победу смрти, сада су смрт и трагедија биле те кључне речи чија је снага требало да допринесе обнови друштва и повратку у свакодневицу.

У овом периоду, као што смо видели, *хероји смрти* били су људи пострадали у масовним погибијама, као и угледни политички радници и функционери. Погибија Драгана Манцеа, младог и перспективног фудбалера Партизана, 1985. године, односно, повелики простор који је добило извештавање о овом догађају (Политика 4. септ. 1985: 14), најављује проширење овог *јанцијеона*, који ће се у току наредне две деценије отворити и за друге припаднике јавних делатности – спортисте, певаче, глумце и актере различитих телевизијских емисија.

Рат који је у југословенском региону вођен током деведесетих година двадесетог века био је, по констатацији многих аналитичара, рат који су отпочели мртви из претходних ратова (Вердери 1999: 99; Радић 2002: 304, 313). Са друге стране, то је био и сукоб у коме су више него значајну улогу играли медији, чији се монопол на интерпретацију *исјине* показао као готово непобедиво оружје моћи и мобилисања јавног мњења.¹³ Но, с обзиром на комплексност овог периода и медијске слике ратова и сукоба, овде ћемо покушати да утврдимо само основне тенденције медијског приказивања смрти. Подробна анализа медија у овом периоду свакако заслужује посебну студију.

Судећи по присуству, односно одсуству отвореног и директног говора о смрти, могло би се закључити да је ово био тренутак поновне идеолошке хомогенизације, краткотрајније и релативније него што је био случај са временом комунизма, али у том тренутку довољно јаке или барем организоване тако да се идеја и слика смрти нађу у сенци идеје националне и државне обнове. Овај период свакако одликује снажна тенденција потпуне политизације медијског, односно јавног говора о смрти. *Обичне смрти обичних људи* заузимају незнатан медијски простор, док се вести о погибијама изазваним распиривањем ратне и усложњавањем политичке ситуације у потпуности налазе у функцији оправдавања политике владајућег режима. Тако се, као једна од првих фотографија на страницама *Политике* из овог периода, која отворено приказује мртво тело, појављује слика милиционера погинулог у мартовским опозицијским демонстрацијама 1991. године (Политика 27. март 1991: 19, 22). Ученику који се налазио међу демонстрантима и који је погинуо истом приликом посвећено је свега неколико реченица у оквиру истог текста (исто: 22). Занимљиво је приметити да су ударне стране *Политике* током првих ратних година на простору Југославије биле намењене *траичном* и *мучком* страдању и убијању *недужној* цивилног становништва, док су извештаји о ратним погибијама војника или у потпуности изостајали или су добијали незнатан новински простор. Тако се на првој страни *Политике* нашло убиство српског

¹³ *Ошкочавање мртвих* (метафоричко и реално) из Другог светског рата било је потпомогнуто и текстовима у штампаним медијима. Тако у Политици, у пролеће 1991. почиње да излази фелтон о усташким злочинима и страдању Срба изван Србије (нарочито у Херцеговини и Хрватској) (Политика 31. март 1991: 21).

свата у Сарајеву, које је касније сматрано „окидачем“ сукоба у том региону (Политика 2. март 1992: 1). Претходне године, такође на првој страни, *Политика* је штампала текст о погибији четворице чланова екипе ТВ Београд, на зарађеном банијском подручју (Политика 11. октобар 1991:1). Акцентовање оваквих и сличних догађаја вероватно је било усмерено ка стварању јавног мњења које ће са благонаклоношћу гледати на политичке и стратешке потезе руководећих људи и институција.

Основне тенденције представљања смрти у јавном говору, које се могу запазити већ на основу анализе штампе која је излазила током првих ратних година, крећу се у три основна правца. Један је хероизација смрти *обичних* људи, цивила који су били жртве растуће међунационалне нетрпељивости. Њихова погибија је представљана у светлу одбране *идеала слободе* говора, што је био случај са погинулим новинарима (Политика 11. окт. 1991: 9) или вероисповедања, за шта је добар пример била поменута трагедија на српској свадби у Сарајеву. Овакво тумачење смрти задржало се све до краја деведесетих година, када је, на пример, погибија радника РТС-а, страдалих у НАТО бомбардовању зграде Телевизије, представљена у кључу егземпларне смрти и професионалног и националног *јоноса* за који су они *јоложили своје животе* (Политика 25. апр. 1999: 23). Сасвим извесно и снажно антиратно расположење и код већег дела грађанства и у оквиру опозиционих политичких странака није погодало баналном и драстичном приказивању смрти и мртвих. ОвOME се изгледа прибегавало само у ситуацијама када је било извесно да ће шокантност призора бити недвосмислена и да ће представљати потврду и оправдање стратешких потеза владајућих структура. Такав је, на пример, био случај погибије албанских избеглица – жртава НАТО бомбардовања цивилног конвоја. Током три дана након овог догађаја, на насловној страни *Политике* излазиле су фотографије на којима су се видела разбацана и раскомадана тела погинулих (Политика 16-18. априла 1999: 1). Овакви призори нису, међутим, били доступни широј јавности у случају бомбардовања, на пример, Ниша, Приштине или Алексинца, у којима је такође погинуло више десетина особа (Политика 8. апр. 1999: 15, 17).

Настојање политичких власти у Србији током деведесетих година да успоставе континуитет са традицијом борбене обнове српске државности, чији је симбол била династија Карађорђевић, одражавала се и на медијски говор о смрти. Парастос краљу Александру Карађорђевићу, који је на дан његовог убиства у Марсељу служен у београдској Саборној цркви, доспео је тако на насловну страну *Политике* 10. октобра 1991, а неколико дана након тога, новинари овог листа известили су о опроштају од принца Ђорђа Карађорђевића, који се такође одиграо у Саборној цркви. Тело покојног принца, сахрањеног на Новом гробљу у Београду 1972. године, пренето је у Саборну цркву, где је патријарх српски Павле служио помен. Након вишечасовног мимохода грађана, који су се на тај начин опростили од овог српског краљевића његово тело је пренето у породични маузолеј на Опленцу (Политика 19. октобар 1991: 12).

У вези са овом, другом тенденцијом медијског конструисања слике смрти свакако је и трећа, можда и најочигледнија – представљање смрти у религијском дискурсу. Ово је свакако било у вези са процесом ревитализације улоге религије и цркве у животу друштва, као и са акцентовањем везе између религије и нације, које је, између осталих, вршило иначе претежно атеистички декларисано тадашње државно руководство. Приче о оним *изабраним смртима*, које су се појављивале у медијском простору, веома често су завршаване извештајем о црквеном испраћају покојника, што је бивало документовано и фотографијама на којима су се видели представници црквеног клера како присуствују сахрани (Политика 5. март 1992: 8). Поред тога, на странама *Полиџике* појављује се и одређени број текстова везаних за религијско тумачење смрти. Такав је текст о отварању кивота и пресвлачењу моштију кнеза Лазара, пропраћен фотографијом на којој се види део очуваног тела овог православног светитеља (Политика 5. март 1992: 11).¹⁴ Чест садржај овог медијског простора постаје и говор о празницима православне цркве, па се ту налазе и обавештења о *задушницима*, тј. о данима које Црква посвећује сећању на мртве (Политика 1. март 1992: 7).

Много пре него од очекиване одговаре или евентуалне потврде хипотеза изнетих у овом раду, период након 2000. године донео је нова питања и дилеме. Почетак миленијума означио је (бар у Србији) почетак промена у концепту медијског *иџжиџиџа* информација. Повећање броја не само штампаних медија него и медија уопште, а посебно све масовнија употреба интернета, засигурно су ослабили могућност стварања хомогене слике стварности. *Полиџика* у овом периоду остаје донекле доследна свом стилу – неиндиректно и небрутално приказивање смрти, али уз приметан пораст броја текстова који се, на овај или онај начин, баве проблемом смрти. Поменимо само неке: текст о смртној казни у свету и код нас (Политика 5. јан. 2007: 5), серија текстова о девет јабуковачких жртава масовног убице (Политика 29. јула – 1. августа 2007), текст о масакрима почињеним од стране припадника парарелигијских организација (Политика 9. септ. 2007: 13), велики текст о опроштају од Казуа Танаке, значајног преводиоца дела српске књижевности на јапански језик. Занимљиво је поменути да је овај текст био пропраћен и фотографијом на којој је приказано расипање Танакиних кремираних посмртних остатака на београдском Ушћу (Политика 1. апр. 2007), што није уобичајен начин поступања са пепелом покојника у домаћој погребној пракси. Ту су и текстови о проблему недостатка простора за градска гробља (Политика 16. окт. 2007: 11; Политика 1. март 2008: 12), од којих се други наведени налази у *Полиџикином Кулџурном годџику*, у коме се такође може приметити повећан број прилога који говоре о смрти: текст о ДНК анализи моштију деспота Стефана Лазаревића (Политика 17. феб. 2007: 8) и текст о самоубиствима познатих уметника (Политика 9. авг. 2008: 4). У другим штампаним медијима, а још

¹⁴ Занимљиво је приметити да се отварање кивота и пресвлачење моштију светог кнеза Лазара одиграло чак четири године пре него што је овај текст објављен у *Полиџици*, наиме 1988. године.

више на интернету, проналазе се екстремно отворене и бруталне слике смрти: од емитовања снимка извршења смртне казне над Садамом Хусеином¹⁵ и приказивања измасакираних тела учесника у последњим ратовима у региону¹⁶ до детаљног извештавања о жртвама саобраћајних и других несрећа, редовно пропраћеног фотографијама са отвореним приказивањем мртвих и унакажених тела погинулих.¹⁷ Сlike и извештаји о смрти *обичних* људи доспевају на прве стране новина. Оне делују паралишуће, а исту атмосферу сугерише и веома често проглашавање дана жалости због несрећних случајева.¹⁸

На основу изнесених примера постаје очигледно да – у ситуацији повећане медијске конкуренције – уверљивост, шокантност и снажан емотивни набој постају главна средства придобијања аудиторijума – средства која у други план стављају *истинитост* и *објективност*. Но нису ли она само замена за чврст и компактан идеолошки систем у коме је, такође, информација била у сенци интерпретације? Да ли, следећи хипотезу изнету раније у тексту, умножавање слика смрти сугерише слабљење моћи секуларних идеологија, њихово ослањање на религијске парадигме, или просто њихову немоћ да понуде конструктивну слику смрти? Да ли овакви медији сугеришу да је доминантна идеологија постала идеологија тржишта, поред које све остале, класичне политичке идеологије губе трку у освајању јавног простора? Чини се да је оно што је једино извесно након извршене анализе – чињеница да она оповргава тезу о савременом друштву као друштву које интензивно избегава говор о смрти. Међутим, да ли интензиван говор о смрти у њему значи и већу спремност (пост)модерног човека да се суочи са проблемом смрти, или управо одражава неконтролисано нарастање страха и тескобе? Пишући своју *Антропологију смрти* 1975. године, Тома се изјаснио у прилог потоње опције (Тома 1980 II: 303).¹⁹ Верујем, с правом. Такође, иако је почетак овог излагања упућивао на супротне ставове, чини се да је овај француски танатолог био у праву и када је негирао улогу медија у преношењу хијерофаније (Тома 1980 II: 137). У једном тренутку развоја, медијска слика смрти је могла бити, а вероватно је и била, компензација за обредну, празничну или какву другу колективну катарзу. Но умножавање и преовладавање садржаја забавног карактера (Лаш 1986: 138),²⁰ упоредо са повећавањем интензитета говора о смрти, представља пре пут ка отупљивању осећаја за трагичност *последњеј* чина не-

¹⁵ <http://www.blogovski.eu/2006/2/31/saddam-hussein-full-video-execution>

¹⁶ <http://images.google.com/images?hl=en&source=hp&q=masakri>.

¹⁷ <http://www.glas.javnosti.rs/clanak/glas-javnosti-29-08-2007/ni-manjeg-sela-ni-strasnije-tragedije>, <http://www.vreme.com/cmc/view.php?id=850951>.

¹⁸ <http://www.cafe.ba/vijesti>; <http://www.naslovi.net/2008-07-12/>.

¹⁹ У истом правцу теку и закључци незаобилазне студије Филипа Аријеса: „Есеји о историји смрти на западу“, у којој аутор страх и тескобу коју савремени човек осећа у односу на смрт повезује са њеном деритуализацијом и трауматизујућом забраном јавног испољавања жалости (Аријес 1989).

²⁰ О примарној оријентацији прве екипе телевизијских уредника у Југославији ка забавним садржајима пише и М. Драгићевић-Шешић (2007: 740).

го што доприноси осећају његове светости. Ова констатација нас враћа на почетак нашег излагања, и донекле потврђује његове темељне поставке.

Ипак, време и простор у коме су настале претходно наведене и сада већ *класичне* танатоантрополошке и културолошке студије упућују нас на то да направимо још једну опаску у вези са ишчитавањем резултата овог истраживања. Процес који је у њему пропраћен одвијао се у специфичним историјско-политичко-културолошким околностима југословенског (пост)социјализма, који је подразумевао посебан концепт модернизације, као и извесно *кашњење* у односу на трендове *зайагної* света. Принципи медијског говора о смрти, који су за Л. В. Тому били очигледни још 1975. године, за нас то постају тек недавно. Ипак, то не значи да је југословенски пример био у потпуности изолован од општих тенденција западне цивилизације. Он управо егзистира као један историјски и идеолошки сегмент њеног развоја, и као такав можда може бити користан за нека будућа тумачења односа глобалног и локалног у процесу уједначавања и меркантилизације *културе*, који доноси почетак трећег миленијума.

Литература

- Arijes, Filip. 1989. *Eseji o istoriji smrti na zapadu. Od srednjeg veka do naših dana*. Beograd.
- Vensan, Luj-Toma. 1980. *Antropologija smrti I-II*. Beograd: Prosveta.
- Verdery, Katherine. 1999. *Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Горер, Цефри. 1998. *Порнографија смрти*. Градац 124/125. 28–31.
- Драгићевић-Шешић, Милена. 2007. *Приватни живот у времену телевизије*. У: Приватни живот код Срба у 20. веку, ур. Милан Ристић, 733–770. Београд: Клио.
- Ђорђевић, Јелена. 2009. *Postkultura*. Beograd: Clio.
- Laš, Kristofer. 1986. *Narcistička kultura. Američki život u doba smanjenih očekivanja*. Zagreb.
- Милошевић, Божидар. 1979. *Плач Луке Вулејића*. Политика 17. април.
- Павићевић, Александра. 2009а. *Дани жалости и време усјомена. Смрт, сахрана и сећање/памћење јавних личности у Србији у време социјализма и после њега*. Гласник Етнографског института LVII(1). 223–238.
- Pavićević, Aleksandra. 2009b. *Welcoming the Dead People. Exhumation and Reburial of Famous Deceased in Serbia*. U: *Dying and Death in 18th–21st century Europe*. Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby (eds). 307–326. Romania: Alba Iulia.
- Пушоњић, Бошко. 1979. *Нема више Црнице*. Политика 18. април.
- Radić, Radmila. 2002. *Crkva i srpsko pitanje*. U: *Srpska strana rata*, ur. Nebojša Popov, 301–339. Beograd: Samizdat Free B92.

Aleksandra Pavićević

Death in Media

Key words: death, media, ordinary people and heroes, ideology, fear and catharsis.

This paper discusses the role of media in a construction of public image, speech and presentation of death. The main research questions could be posed as follows: does the media discourse confirm a thesis about modern society as the one which intensely avoids encounter with Death, or does it defy it? Frequent images or hints of death in visual media- in films, informative and entertainment programs- suggest certain changes related to this issue in the past few decades. This analysis focuses on printed media, hence the paper assesses numerous issues of the daily journal *Политика* from 1963, 1972, 1973, 1979, 1985, 1991, 1995, 1999, 2007 and 2008, as well as some other daily journals after 2000. The analysis confirms a strong connection between the current political systems and ideology and speech about death. In addition, it reveals a political usage of this event but also speaks up about cultural and historical models, underlying all other constructions.

During the 1960's and 1970's, the presentations, including the speech about death relied on the traditional understandings about inevitability of death and dying, and alternatively on atheistic beliefs related to the progress and wellbeing of the society. In this particular discourse, death was present to a limited degree, serving primarily to glorify socialist order. The end of the 1970's witnessed an increase in the glorification of the death, correlated with the decrease of the dominant political ideology. On the other hand, the 1990's brought about more presence of the national and religious symbolism and glorification of the dead as heroes. After 2000, mercantilism is evident throughout the media. All of the media broadcast drastic images of death and dead, thus providing an answer to the posed question at the beginning of this paper- about the relationship of the modern society towards death- but nevertheless, this still leaves out many implicit consequences and possible meanings.

УДК: 791.242:316.75(497.11)“2008”;
791.231:316.42(497.11)“2008”
примљено за штампу: 10. 3. 2010.

Тијана Цвјетићанин

Центар за Интердисциплинарне постдипломске студије,
Мастер програм Родне студије (2008/2010)
Универзитет у Сарајеву
tijanac@gmail.com

Чији „Рођак са села“? Идеолошко читање једног медијског текста

У раду се анализира идеолошка матрица телевизијске серије „Мој рођак са села“ са становишта идеолошке критике, која посматра медијски простор као поприште идеолошких борби. Декодирanjem овог медијског текста долази се до етнонационалистичког „идентитетског пројекта“, усмереног на симболичку (ре)афирмацију и рециклирање милитантно националистичке културне парадигме у медијском простору транзицијске Србије. Анализом рецепције публике добија се пун увид у систем вредности на коме се темељи ова парадигма, која настоји да се избори за доминантну позицију у јавном дискурсу и културној концептуализацији актуелног друштвеног и политичког тренутка.

Кључне речи: медијски текст, идеологија, етнонационализам, идентитет, транзиција

Телевизијска серија „Мој рођак са села“ емитована је на Радио Телевизији Србије крајем 2008. и убрзо је постигла рекордну гледаност – према подацима РТС-а, редовно ју је пратило више од 2,5 милиона људи у Србији, а најгледанија епизода забележила је публику од преко 3 милиона гледаатеља/ки. Као производ институције која представља државни идеолошки апарат *par excellence* (онако како је ту категорију дефинисао Алтусер (Althusser 1971) – као један од главних инструмената државне политике и промоције интереса елита на власти), овај медијски текст, његова креација, рецепција и огромна популарност коју је освојио, представљају одличан терен за анализу актуелних идеолошких струјања у медијском простору савремене Србије. У овом раду идентификоваћу идеолошку матрицу која се може ишчитати из овог медијског текста, анализирајући је са становишта идеолошке критике која третира медијски простор као поприште идеолошких борби (Kelner 2004: 99; Fisk 2001: 38–39). Будући да анализа медијског производа мора да узме у обзир шире структуре које омогућавају његову производњу, промоцију и дистрибуцију (Kelner 2004: 67), сви елементи његове производње и промоције третираће се и анализирати као значењски елементи једне заједничке, инте-

гралне поруке.¹ Коначно, рецепција публике биће посматрана кроз коментаре гледатеља/ки на различитим Интернет порталима.

Контекст

Почетком новог миленијума, медијска сфера у Србији обележена је „политичком конфузијом транзиционе Србије“ (Малешевић 2003: 237). Идеолошки конфликти одигравају се у замршеном клупку противречних, често збуњујућих порука, у медијском простору који начелно креира јавни дискурс као „проевропски“, док се истовремено поново отвара за деструктивне гласове етнонационализма и клерофашизма, који претендују да у њему освоје привилеговану позицију. Појава ове серије на државној телевизији директно је везана уз ту идеолошку какофонију, будући да се њен наратив гради као одговор на претпостављену доминацију проевропске грађанске парадигме, препознате као извор опасности од стране етнонационалистичке идеолошке матрице. Анализирани медијски текст јавља се као један од носилаца „идентитетског пројекта“ – потврђивања, обликовања и (ре)афирмације етнонационалистичке визије српског идентитета у медијском крајолику обележеном саботираном транзицијом, несвођењем рачуна са недавном прошлошћу, форсираном фрустрацијом због губљења Косова итд.

Текст у контексту

Временско-просторни оквир радње ове серије јесте мало шумадијско село с почетка 2001. године, непосредно након смене власти у Србији. Њени носиоци су трогенерациска сеоска породица Малешевић и њихов рођак Вранић, војни обавештајац који се мистериозно појавио у родном селу након дугог избивања. И време (почетак транзиције) и место (шумадијско село) имају своју идеолошку функцију. Политичка употреба сеоске симболике има дугу традицију у изградњи мита о нацији као органској заједници заснованој на крвном сродству (Наумовић 1995: 46; Vuјовић 1997: 86), а идеализовање сеоског порекла опште је место национал-романтичарски обојеног стваралаштва (Ердеи 1995: 108). Шумадија у тој конструкцији заузима посебно место у различитим сегментима националистичке идеологије: као српско „етничко језгро“, као место са ког су покретани национално значајни устанци, те као средиште кул-

¹ У овом случају, промоција глумца и сценаристе у другим (чак и информативним) емитицијама државне телевизије, интензивна маркетиншка кампања, помпезне објаве информација о гледаности и слично, представљају такве елементе. На пример, интензивна промоција сценаристе Радослава Павловића, која је пратила емитовање серије, произвела је низ метанаратива којима се усмеравала њена рецепција – аутор је у бројним електронским и штампаним медијима радо и опширно појашњавао „шта је хтео да каже“. На другом нивоу, публика је имала прилику и да се упозна с његовим чланством у СНС-у и њему припадајућим *националистичким* светоназором, па је десничарска оријентација сценаристе постала једна од пратећих тема медијске промоције серије.

турног модела који је промовисан у национални стандард (шумадијски говор, музика, ношње, сеоска архитектура, итд). Текст се обилато користи оваквим симболима: стари домаћин Рајко је најчешће обучен у шумадијски фолклорни костим, а у њему се појављује и остатак породице (епизода посвећена слављењу породичне славе, као метонимијског знака српског православља); истичу се иконички елементи сеоског (тараба, двориште, „старински“ ентеријер куће), дуги уводни кадрови шумадијских пејзажа који сликају неискварену природну лепоту српског села, те кухиња (симболичка замена за огњиште) као централно место окупљања породице. Посебан значај има симболика (фолклорне) музике, као једне од кључних културних области у изградњи националног идентитета ((Longinović 2000: 158; Лукић Крстановић 2005).): отац и син су сеоски музичари који изводе песме из шумадијског краја. Шумадија метонимијски представља Србију, како је доживљавају аутори серије – верски и национално хомогену, са друштвом које се темељи на патријархалним вредностима приписаним безвременом српском селу. У складу са тим концептом, синопсис серије на РТС-овој веб-страни појашњава:

То је прича о нама данас, тачније 2001. године, после свих наших појединачних и заједничких ломова... (...) Ово је драмска серија са пуно хумора и топлине, занимљивих ликова и људских односа чије је место догађања углавном село, лепо и сликовито кроз сва четири годишња доба, а главни лик јој је, како би рекао њен писац – сама Србија.²

Једно село, настањено етнички хомогеним становништвом и обликовано по културном моделу једне регије, „способно“ је, дакле, да исприча причу о целој Србији – о нама данас. Сви ми смо исти – они који се разликују, нису ми. За разлику, рецимо, од села у мултиетничким и мултиконфесионалним областима попут Војводине или Санцака, непогодних за сликање национал-романтичарских имагинаријума (о градовима, који се у националистичкој културној матрици јављају као места опасног верског, етничког и културног диверзитета, да и не говоримо (Vujić 1997: 71–102.), шумадијско село је конструисано као идеалан оквир за причу о заједничком српском идентитету, који трансцендира све границе унутар јединственог српског духовног простора:

(То је) стање свести, то није географски проблем... (...) Али, то је један простор. Нема разлога да делимо на водену, планинску Србију, на леву, десну, то је један духовни простор. На крају крајева, свако село је за сат и по вожње, Србија је једна мала земља.³

Но, ако је окружење идеално, околности нису; насупрот статичној, ванвременској идили српског села, временска димензија се јавља као фактор динамике. Заплет покрећу два фактора, оба везана за почетак транзиције – пораз у рату 1999, те промена режима која је уследила након њега. Прозападна, ненародна парадигма, коју су након смене власти покушали да успоставе заговорници евроинтеграцијских процеса, у основи је заплета – страдања главног јунака.

² <http://www.rts.rs/page/tv/ci/story/17/Ptc+1/412151/Moj+rođak+sa+sela.html>.

³ Радослав Павловић у емисији „Стање нације“ (емитована 22. 01. 2009. на ТВ Б92).

Читање

Прича се одвија кроз два паралелна симболичка регистра, који се повремено преплићу: сферу породичног/приватног носи породица Малешевић, док је сфера војног/политичког концентрисана око рођака Вранића. Вранић је обавештајац и бивши војни аташе, који се враћа у родно село након што је пао у немилост нових српских власти. Националистичка струја у војсци и власти третира га као јунака, а нове издајничке снаге – као изгредника, па се непрестано налази на клацкалицы признавања и оспоравања: у једној епизоди сазнаје да је присилно пензионисан,⁴ да би у другој добио орден за ратне заслуге; војна полиција га хапси усред ноћи, али га одмах пушта на интервенцију његових заштитника, итд. Како радња одмиче, сазнајемо да је његов грех у томе што је покушао да спречи рат 1999, због чега је кажњен од стране нове власти која шурује са непријатељем. Лик Миломира Вранића је идеалан промотер транзицијске национал-милитантне идеологије: млад, привлачан, мистериозан, софистициран, образован, снабдевен напредном технологијом, обдарен ратничким вештинама о којима са страхопоштовањем говоре његови саборци (откривајући неупућенима да Вранића красе скоро надљудске особине: јединствена храброст, снага, спретност и интелигенција, која му је омогућила да сам, без ичије помоћи, одложи рат!).⁵ Попут ликова (пара)литерарних ратника 90-их, он је хибридна творевина антизападног културног милитаризма, који своје хероје обликује у складу са конвенцијама западне масовне културе, уграђујући жанровске архетипове њених акционих јунака у поп-културну слику српског патриоте (Чоловић 1993: 123–138). Као носилац најбољих људских особина, хуман, племенит и пожртвован, он је заштитник своје земље/народа/заједнице и у рату и у миру, и колективно и индивидуално.⁶ Додатну патину његовом лику даје чињеница да је узрок његовог тренутног страдања, заправо, један антиратни чин – покушај да спречи рат. То племени-то деловање обезбеђује додатни легитимитет његовом патриотизму: ако неко такав ратује, то мора да је из правих разлога.⁷

⁴ Од тога, пак, покушава да га спасе сам председник државе – Војислав Коштуница – који у том тренутку не успева да изађе на крај са моћним *издајницима*.

⁵ У причи о његовом пореклу такође се јављају елементи који указују да он није „обичан човек“: његова мајка је умрла на порођају, а отац је напустио у раној младости. Одсуство реалне породице отвара простор за митологистичку идентификацију са симболичном мајком-државом, те војском као породицом која му је обезбедила очинску фигуру (генерала – заштитника) и улазак у братство – нацију.

⁶ Вранић је, рецимо, ментор сиромашног дечака чији је отац погинуо у рату, његовој мајци налази посао, сељацима крчи запуштено гробље, а војник којем је у рату спасао живот одлаже своје венчање све док не пронађе Вранића и позове га да му буде кум.

⁷ У том погледу, он баштини елементе медијског имица једног стварног паравојника, капетана Драгана (Чоловић 1993: 63–70). И он је суштински мирољубив, „невољни ратник“, који импонује телевизијској публици – углађен, професионалан, вођен универзалним вредностима (у рату учествује *не зајшо ишшо мрзи Хрвајше, већ зајшо ишшо је срјска сјрана йошйуно у йраву*), мистериозан, племенит, високо моралан... И један и други медијски лик пружају ауди-

Око Вранића се концентрише целокупан експлицитно политички говор. На ручку код сеоског попа,⁸ попова жена га пита за мишљење о Косову, уз коментар: Хајде, реците нам да су га узели и готово! Из одговора на то питање – које, додуше, не даје суздржани Вранић, него згранути свештеник – са знајемо да се неке ствари не могу узети. Став о Косову је кратак и јасан: оно се не може узети. И – тачка. Та кратка обрада у обрнутој је сразмери са значајем који ово питање има за укупну поруку серије. Иако се проблем Косова ретко „адресира“ директно, он је непрестано присутан кроз мотив НАТО бомбардовања, чији је исход било административно одвајање Косова од Србије. Често помињање тог рата, увек са трагичним патосом, показује значај овог питања у идеолошкој матрици на којој се темељи овај медијски текст.

Значајан је и Вранићев сусрет са Немцем који тражи његову помоћ у потрази за својим сином, пилотом НАТО авијације, несталим за време бомбардовања. Остарели непријатељ који је дошао да „покупи своје мртве“ бива идеалан медиј за поравнање неправди нанесених српском народу: богат и моћан, али несрећан, усамљен и болестан, он је метафора стереотипизираних, материјално надмоћних, али духовно инфериорних Европе/Запада. Стари Немац пада низ степенице и, неспособан да се сам покрене, јачући чека да му се помогне; његову повреду санира сеоски надрилекар, који галантно одбија да узме понуђени новац. Но, иако племенити српски сељаци непријатеља не нападају, чак му и помажу, освета се ипак остварује кроз деперсонализовану поетску правду: син-пилот одбија да види оца јер се, након спознаје да је ратовао на погрешној страни, одрекао вредности профаног (западног) света и замонашио у српском манастиру. Непријатељ (Запад) је морално поражен: премда војно и економски надмоћан, он је напуштен од својих синова који су у српској духовности препознали праве вредности.⁹

Но, кључни политички текст, који експлицира Вранићеву припадност патриотској струји унутар војске, јесте његов сусрет са хашком истражитељском која, заједно са „својим човеком из Владе“, долази да га наговори на сарадњу са Трибуналом. Паралеле са реалним личностима истакнуте су асоцијативним именовањем ликова, са имплицитним рачунањем на (банални) хуморни ефекат – од Вранића се тражи да испоручи доказе о бегунцу – генералу Предићу (асоцијација на Младића), док је „издајнику“ наденуто име Татић (у тренутку када „патриотске снаге“ интензивно сатанизују Бориса Тадића због са-

торијуму умирујућу, „стерилисану“ слику праведног *одбрамбеног раиша*, који се води професионално и *пошћено*, без злочина почињених *са наше стране*.

⁸ Попут Вранића, он је такође „прекомандован“ из Београда и послат на село. Структурна сличност и присан однос ова два лика евоцира хармонију две симболично најважније институције етнополитике – војске и цркве.

⁹ Иако су ликови оца и сина потпуно ефемерни за радњу серије, разради њихове приче посвећена је посебна пажња, указујући на симболички значај овог подзаплета. Тако, рецимо, са знајемо да су три генерације предака несталог пилота *рајтовале у Србији*, тј. против ње, а да му је мајка била *православна Рускиња*. Одривање од очеве (западне, протестантске) филијације и приклањање мајчиној (источној, православној) појачава тежину *казне*: отац је изгубио сина не само физички, него и симболички, као наследника сопствене лозе/традиције.

радње са хашким Трибуналом). Хашка истражитељка је, пак, вулгарна карикатура Карле Дел Понте, која непрестано афектира гротескним „страњским“ нагласком (Ми ћемо фас ухапсити!). У сукобу с њом, Вранић се одлучно ставља на страну Предића/Младића, љутило одбијајући да преда доказе о злочинима за које је оптужен – премда ни у једном тренутку не пориче да их поседује. Након што га арогантна хашка вештица није смекшала претњама, Татић покушава да га придобије додворавањем, подмићивањем и, на крају, претњама и уценама: Знаш, ја ћу да средим да те пусте на миру... Па добар сам с овом козом!... (...) Мали смо ми, човече. Ако пристанеш да сведочиш, биће и пара. Поделићемо! Немој да ризикујеш живот! Апологетски националистички наратив, који изручивање оптужених за ратне злочине проглашава издајом националних интереса и продајом српских хероја, драматизован је кроз сукоб прогоњеног/добра и моћног/зла, у коме се неустрашиви, часни млади официр – по цену сопственог живота – супротставља бескарактерном домаћем издајнику и једнако репулсивној непријатељици Србије. Овај окршај између „патриота“ и „издајника“ наводи на језив закључак – злочини који су се десили нису спорни, али нису ни битни. Са доказима о злочину или без њих, српски патриота има дужност да сачува своје, и то је једини морални императив релевантан за питање ратних злочина. У складу са тим представљена је и целокупна ратна прошлост 90-их: НАТО бомбардовање је једини рат о којем се у серији говори конкретно, са навођењем места, времена, догађаја и непријатеља, и то искључиво из позиције Србије као жртве агресије. Освајачки ратови вођени 90-их година присутни су тек у летимичним изјавама, као нејасни амалгам „ратних година“ и „тешког времена“ о којем је боље не говорити, а свакако га не треба преиспитивати. Ратови, уосталом, и нису резултат српске политике – они су последица деловања стихијских (спољашњих) сила, од којих се држава и народ могу бранити (као што чине хероји), или им се могу повинovati (као што чине издајници). Вранићев надређени, предајући му орден за ратне заслуге, констатује како је он показао да се рат може открити, да се може одложити и да му се може променити ток. И то је урадио с беспрекорном концентрацијом. Рат је, дакле, нешто што се открива попут изненадне болести, а са њим се тако и поступа: он се одлаже, спречава, или му се мења ток (са безмало хируршки беспрекорном концентрацијом), али се „пацијент“ – српски народ и држава – никако не може сматрати одговорним за његово избијање.

Симболичка обрада савремене српске историје заокружује се чином Вранићевог одликовања, у бизарном расплету који са државе/нације скида сваку одговорност за ратове и њихове последице: напаћени јунак је коначно признат, патриоте се регрупишу након промене режима и освајају привилеговану позицију у тумачењу прошлости, силе (етнонационалног) добра побеђују силе (иностраног/издајничког) зла, злочини су испражњени од било каквог реалног садржаја, њихови починитељи су етаблирани као хероји, а прогонитељи/ке (као, уосталом, и сам западни свет) су понижени и исмејани. Рат је, по познатом рецепту косовског мита, реално изгубљен, али симболично добијен.

Други ток радње, који прати Малешевиће, служи као хуморни (и, повремено, мелодраматски) вентил који релаксира „озбиљне теме“. Ту функцију носи лик Дракчета, сеоског бонвивана који време проводи у песми, сексуалним авантурама, ђаскању с коњима (које, сходно циљаној архаичности сеоског, назива доратима) и свађама/помирењима са својом женом, која изнова открива његове прељубе. Његов хумор је базиран на типично патријархалним вредностима, првенствено – на двоструком сексуалном моралу, који позитивно вреднује мушки, а осуђује женски промискуитет. Утемељен на сексистичкој визији жене као сексуалног објекта или послушне домаћице, повремено насилан (један „духовити“ мизогини наратив завршава се, рецимо, физичким насртајем на горопадну љубавницу), усмерен првенствено против жена, али и странаца и градске господе, он заправо служи хијерархизацији привилегованих и маргинализованих идентитета, у складу са политиком нације као мушке крвне заједнице. Привилеговани субјект (српски сеоски мушкарац), за разлику од жена/странаца, никада није предмет његовог подсмеха.

Слика породице која се ишчитава из овог тока радње такође је дубоко патријархална. Она је организована по принципу вишегенерацијске задруге којом доминира најстарији мушки члан, у којој су жене искључене из доношења одлука, лишене поседа над материјалним добрима и потпуно зависне од односа са мушкарцима/патријархалном породицом. Као куриозитет јавља се и „романтична“ фантазија о уговореном браку,¹⁰ као препреци коју млади заљубљени пар мора да савлада да би био заједно, носталгично евоцирајући предмодерни карактер сеоског друштва као још један означитељ његове „изворности“. Тако се, кроз патријархалне обрасце и „бајковиту“ слику анахроног српског села, сфера приватног конструише као темељ политичког – њене „традиционалне вредности“ су репозиториј патријархалне друштвене матрице на којој се гради српски етнонационални идентитет.

Рецепција

Ц. Фиск даје проучавању рецепције привилегован положај. Најпопуларнији производи популарне културе по њему су они који омогућавају обесправљеним групама да у њих учитају значења која артикулишу симболички отпор хегемонијским значењима доминантне културе. На тај начин, производ може придобити потлачене масе, чак и ако његово основно значење репродукује

¹⁰ Чињеница да се радња дешава у савременој свакодневници потпуно се топи пред симболичким репертоаром којим је описан овај подзаплет. Након што сазна да су је родитељи *верили за другој*, Драгана бежи од куће; у покушају да поправе ствар, отац и син Малешевић долазе да је *испросе*, али сазнају да је већ *даривана* од стране непознатог вереника; убеђујући родитеље да ће *ојшићи у добру и бојашћу кућу*, она започиње свађу која се завршава очевим шамаром, а – као резултат целе те ситуације – очајни просац Малиша саопштава да ће је *ојшети* – *ако ћереба и њод оружјем!* Но, то није све: након Драганиног бекства, њени родитељи долазе да траже материјалну одштету од Малишиног оца, јер је *девојка већ осрамоћена*, и *шаква* не може да се уда нити да се врати у родитељску кућу!

поредак који ствара исте такве односе доминације (Fisk 2001: 211). Д. Келнер, пак, истиче да такво гледиште занемарује разлике између истински субверзивних и конзервативних медијских текстова, као и постојање различитих врста симболичког отпора у читању текста: задовољство публике може бити изазвано и идентификацијом са хегемонијским значењима, која се погрешно доживљавају као субверзивна (Kelner 2004: 68–72). То што Келнер дефинише као реакционарни отпор, а Хол као хегемонијску позицију декодирања поруке (Kelner 2004: 101; Hall 2003: 171), доминира у рецепцији ове телевизијске серије. Коментари гледатеља/ки описују серију као безмало револуционарну појаву, која је коначно испунила њихова очекивања. Извор задовољства, осим „уметничких квалитета“, јесте приказивање Срба и Србије онаквим какви јесу, као и то што се њен аутор не стиђи своје културе и негује своју традицију. У мору хвалоспева, коментари који уводе негативне појмове експлицирају чему су супротстављени та сопствена култура и традиција и уметнички реализам:

...Ovo je jedna od retkih serija koja je istinski srpska, zivotna, bez karikiranja, ismejavanja, nipodastavanja...

Svaka cast. Odavno nije zabelezeno da su Srbi i lepi i pametni. Ovo je za svaku pohvalu. Lepota i pamet su nase najbolje oruzje bili. Sramotno je bilo sto su nas predstavljali kao koljace sa nozem u ustima, kao prljave i nekulturne prostacine. Raniji filmovi Dorotej, Banovic Straninja i ova serija nas dostojno predstavljaju onakvima kakvi u stvarnosti jesmo. Sve ostalo je umetnicki ili placenicki dozivljaj.

*Mislim da je ovo jedna od retkih, mozda jedina, serija odnosno prica za veliki auditorijum, koja ne pljuje po Srbima i Srbiji. Prikazuje nas onakvima kakvi jesmo. Ni bolje, ali ni gore. Bogu hvala.*¹¹

Увређеност оклеветане нације поставља замишљене клеветнике као носиоце оног хегемонијског деловања којем се ова серија супротставља приказујући „идеалну меру реалности“, тј. Србију какву ови/е гледатељи/ке желе да виде. У рецепцији публике, она је смештена између два краја скале културног репрезентовања државе/нације – оних медијских остварења која приказују сувише стварности (серије и филмови о криминалу и/или ратовима 90-их, којима се замера суровост и насилност) и оних које не приказују довољно стварности (називајући их пинковским серијама, означавају их као продукте „ниске културе“, увредљиве и баналне). Поређења ради, лик Драгчета, који је највише цитиран, препричаван и с наклоношћу описан као луд, откачен, цар и слично, не доживљава се на тај начин, иако је креиран по истом образцу. Као „сеоски мангуп“, он се перципира као носилац уживања у животу – вредности која се у савременој српској ауторепрезентацији радо приписује животној Србији у контрасту са нехуманим Западом (Радовић 2009: 123–124). Но, његов хумор је далеко од безазлене откачености; малициозан, мизогини-

¹¹ Извори: <http://tristacuda.blogspot.com/feeds/5607353252448995128/comments/default> и <http://www.rts.rs/page/rts/sr/PTC+ИПРЕДСТАВЉА/story/209/Serijski+program/17582/Moj+rodak+sa+sela.html>.

чан, ксенофобичан и антиурбан, он је интегрални део идеолошког предлошка који искључује, поништава и понижава Другог, у тежњи да успостави хијерархију у којој је статус субјекта резервисан искључиво за припаднике доминантне идентитетске групе.

Констатација да је сва дотадашња културна репрезентација била највећим делом антисрпска, пуно значење добија увођењем појма „великог аудиторијума“: промоција етнонационалистичког наратива на државној телевизији јесте оно што доноси сатисфакцију публици која перципира транзицијски медијски простор, отворен за другачије гласове након дугогодишње доминације националистичке парадигме, као опасно подручје хегемоног деловања „непријатељског света“ (које се параноично препознаје у сваком покушају суочавања са поражавајућим последицама новије српске политике). Тако се пласирање идеологије, која манипулишући националним осећањима остварује интересе домаћих елита, доживљава као бунтовно супротстављање светској хегемонији и прихвата као сопствени интерес на основу идентификације са апстрактним националним интересом.¹²

Закључак

Политичка идеологија анализираних серија транзицијска је метастаза национализма 90-их, која је средином 2000-их почела да осваја јавни дискурс. Званична државна политика тада је успешно рециклирала националистичке парадигме претходне власти, но српски етнонационализам је у међувремену изгубио реално, материјално исходиште које је раније имао у освајачким ратовима. Сходно томе, националистички поклици се окрећу „чистом“ симболичком простору, вртећи се унутар симулакрума чија је главна симболичка активност – симултано расприривање и умиривање „националног поноса“. Етнонационалистичка матрица аутистично понавља овај циклус, разговарајући сама са собом и нападајући саму себе у потрази за „унутрашњим непријатељем“.¹³

¹² Сензационалистичка прича (убрзо разоткривена као нетачна) о наводном захтеву главног хашког тужиоца да се серија „укине“, јер пропагира антихашке вредности, дала је овој идентификацији нови замах. Националистички усмерени медији скандализовано су протествовали због дрскости Запада који, поред свих неправедних захтева које поставља Србији, покушава и да јој наметне медијску цензуру. Аутор сценарија је накнадно објаснио *шта се заправо десило*: „Вишедеценијски труд да се људи, мушкарци, жене са ових простора прикажу најгорим могућим бојама, као примитивци, крезуби, курве, добио је, што би Вук Караџић рекао, преумљење... (...) Пре „Рођака“ постојала је једна бетонирана негативна слика о Србима... (...) Последњих 20 година се то тако ради и онда се појави серија које све то развали, отвори врата једне лепе Србије која је била прогнана из медија. Кад се РТС то усудио да прикаже, екипа преобучених комуниста, сада напредних демократа, морала је да покуша да то некако заустави.“ (<http://www.glas-javnosti.rs/clanak/nedelja/glas-javnosti-26-04-2009/azdaha-je-odvratni-falsifikat>).

¹³ Ова аутодеструктивна спирала имала је свој врхунац у *молебалу за сјас српској наrodu на Косову и Мејхохији*, бизарном клеронационалистичком спектаклу који су 2008. заједнички приредиле држава и црква. Молебан, сазван у знак протеста поводом проглашења независности

Србија се доиста медијски налази у хипертрофираном стању тоталне симулације, и дакако неутрализације, оног деструктивног сценарија који се стварно десио. Ваља и даље живети као да се националистичко зло није догодило: 'ослобођени' медији су преузели задатак да и даље рециклирају 'херојску борбу' (носталгија за фронтом) која је, захваљујући међународној интервенцији, неопозиво иза нас. Услед инерције чистог кружења већ одигране националне приче, домаћи медији су постали велико уточиште националне наде, сабирно место свих српских илузија. (Savić 2004: 7)

Ова серија испоручила је конзументима „националне наде“ прижељкивану слику Србије као херметичног – етнички, верски, културно и расно хомогеног – света, који је напаћен, али достојанствен; поносан (јер јуначки брани своје злочинце); весело патријархалан (будући да непресушни извор забаве налази у деградацији жена), који побеђује странце (јер странци су непријатељи) и који је, надасве, леп – смештен у „чудесне пределе Шумадије“, снимљен добром камером, настањен лепим људима који остају савршено обучени, чисти и дотерани чак и при најтежим сеоским пословима. Чињеница да се из те савремене пасторалне идиле и топле породичне приче преливају милитаризам, мизогинија, ксенофобија и етнонационализам не доживљава се ни изблиза једнако опасном као увредљиви „плаћенички доживљаји“ или неукусне „бруталности“ других културних репрезентација. Бруталност реалних страха која је породила та идеолошка матрица остаје неважна и невидљива – све док се ништа страшно не појављује у симулакруму, његове идеолошке импликације немају тежину реалног за седативiranу публику телевизијског спектакла. Штавише, онај њен део који је успешно индоктриниран у истом идеолошком кључу захвално дочекује нови талас умирујуће-распирујућих тонова, као одбрану од непријатељске реалности и утешан одговор на сва непријатна питања која би она могла да постави.

Литература

- Althusser, Louis. 1971. *Ideologija i ideološki aparati države. Proturječja suvremenog obrazovanja*. prir. S. Flere. Zagreb: Radna zajednica republičke konferencije Saveza socijalističke omladine. 141–186.
- Vujović, Sreten. 1997. *Grad u senci rata: ogledi o gradu, siromaštvu i sukobima*. Novi Sad: Prometej, Beograd: Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta
- Ердеи, Илдико. 1995. *Ойозиција село – праг: њрегсџаве и реалносџ*. ГЕИ САНУ XLIV, Београд. 105–113.
- Kelner, Daglas. 2004. *Medijska kultura*. Beograd: Clio.
- Longinović, Tomislav. 2000. *Krv i pesma u ratu i miru. Žene, slike izmišljaji*. (ur. B. Arsić). Beograd: Centar za ženske studije. 155–180.

Косова и подршке државности Србије, завршио се дивљачким демолирањем главног града исте те државе.

- Лукић Крстановић, Мирослава. 2005. *Чишање популарне културе: музичке сцене у идеолошком промену*. Етнологија и антропологија: Стање и перспективе. Зборник ЕИ САНУ 21. Београд. 187–199.
- Малешевић, Мирослава. 2003. *Има ли нација на планети Рибок?*. Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49. (ур. Д. Радојичић). Београд. 237–258.
- Наумовић, Слободан. 1995. *Устај село, устај роде: Симболика сељаштва и политичка комуникација у новијој историји Србије*. Годишњак за друштвену историју II/1. Београд. 39–63.
- Радовић, Срђан. 2009. *Слике Европе: Исцртавање представа о Европи и Србији на почетку XXI века*. Посебна издања ЕИ САНУ 67. Београд.
- Savić, Obrad. 2004. *Medijska konstrukcija Srbije: raskošni spektakl nacionalne bede. Mediji kao deo antievropskog fronta*. Београд: Helsinški odbor за људска права у Србији. 7–14.
- Fisk, Džon. 2001. *Popularna kultura*. Београд: Clio.
- Hall, Stuart. 2003. *Kodiranje i dekodiranje u televizijskom diskursu*. Hrvatski filmski ljetopis, god. 9 br. 36. Zagreb: Hrvatski filmski savez. 169–174
- Čolović, Ivan. 1993. *Bordel ratnika*. Београд: XX vek.

Tijana Cvjetićanin

Whose "Cousin from the Countryside"? Ideological Reading of a Media Text

Key words: media text, ideology, ethnonationalism, identity, transition

In this paper, I analyze ideological patterns of TV show „My cousin from the countryside“, which aired on Serbian national television at the end of 2008, achieving great success and enormous ratings. Produced by, broadcasted and marketed on national television – in Althusserian sense, an ideological state apparatus par excellence – this media text, its creation and reception, make an excellent „case-study“ of ideological streamings and confrontations in contemporary Serbia’s media sphere.

Defined mainly through conflicts of two opposing (and often confusingly intertwined) paradigms – that of militant nationalism and that of euro-integrations – the public sphere opens a space for ideological battles of opposing sides which struggle to gain privileged positions in cultural conceptions of contemporary socio-political situation. Transitional circumstances define main points of those conflicts; as seen in the analysis, ethno-national narratives strive to make definite judgements on such relevant topics as Serbia’s relation to its recent militant past (with emphasis on responsibility for war crimes), and its relationship with the West/Europe.

This show represents such a narrative, grounded in ethno-nationalistic „identity project“. Creating an image of transitional Serbia in accordance to cultural visions and symbolics of nationalistic imagery, it aims to paint a picture of Serbian

identity as seen through nationalist ideological lens. Significant response from the audience shows that this kind of cultural representation succeeds in this intention – appealing to the spreaded views of Serbian nation and state as victims of unjust persecution of the hostile outside (Western) world, it offers its audience a misleading, yet comforting, symbolic resolution of painful issues connected to recent history and its consequences.

Ивана С. Башић

Институт за српски језик САНУ, Београд
xeliot@gmail.com

Зашто се први мачићи у воду бацају? – Иконичност лексема *мачка* и *кош* (I)

У раду се испитује порекло изреке *Први мачићи се у воду бацају* паралелно са улогом мачке у словенској митологији и иконичношћу лексема *мачка* и *кош*.

Кључне речи: мачка, кош, Мара, словенска митологија, лексичка иконичност, фразеологија, жртвовање прворођенчади.

The Naming of Cats is a difficult matter.

T. S. Eliot

Фразеологија као постојани текст који чува трагове древних представа и обичаја може пружити увид у делове словенске културе о којима нема непосредних сведочанстава. За истраживање фрагмента словенске митологије који се односи на женске божанске и демонске фигуре посебно је занимљива фраза *Први мачићи се у море бацају*, која се јавља још и у Пољској, где гласи *Pierwsze koty za płoty*. Вук наводи и варијанту *Први се шињеници у бару бацају*, са објашњењем: *Не треба лгедати шињо коме из њочейка срећа иде у најредак* (Вук 1985¹: 238). Ова је изрека углавном сачувана у облику *Први се мачићи у воду бацају*, и користи се у значењу „први покушај не може бити успешан“.

Будући да изрека нема реалистичку мотивацију,¹ разлог за њен настанак могао би се тражити у сфери митских представа, те би ваљало најпре испитати функцију мачке у словенском фолклору, посебно у вези са женским (материнским) фигурама, али и са обредима плодности и обичајима везаним за жртвовање прворођених. То је, истовремено, и полазна тачка за испитивање иконичности лексема *мачка* и *кош*.

¹ Њен настанак се нетачно објашњава тиме да мачке често доносе на свет мачиће док су сувише младе, па нису у стању да се брину о њима, или тиме да се први мачићи рађају са неком телесном маном. Међутим, не постоји ништа карактеристично у вези са првим мачјим оком што би мачке разликовало од других животињских врста (захвалност за информације о биолошким карактеристикама мачке дугујем Милану Обрадовићу, сараднику Ветеринарског факултета у Београду), па би ова изрека пре могла бити траг неког заборављеног обреда. Вероватно су предрасуде о прворођеним мачићима заправо настале накнадно, као покушај објашњења изреке, када је њен изворни смисао већ био заборављен.

У веровањима разних народа мачка има веома важну улогу; В. Н. Топоров (ТОПОРОВ 1992) истиче да мачка спада у божанства вишег реда и да се везује за заштитнице плодности и материнства.² Мачка је такође хтонски, ноћни и лунарни симбол.³ О улози мачке у словенској митологији нема непосредних сведочанстава, међутим, можемо покушати да је реконструирамо на основу фолклорних и језичких података. И у словенском фолклору мачка има изразито женску симболику. Она несумњиво симболизује женску еротску активност,⁴ те се тако у бугарском језику јавља фраза *Кога направят котката калугерка* („када мачку учине калуђерицом“) у значењу „учинити нешто немогуће“, а за женски еротски симболизам мачке и њој сличних малих животиња (попут куне, ласице или хермелина) у словенском свету посебно су индикативни називи за женске гениталије, који су у разним словенским дијалектима означени именима поменутих животиња: *куна*, *куница*, *соболетка* (српски *самурка*), *горностай* (српски *хермелинка*) (СМ 2001: 332). У српском и хрватском језику *мачка* се такође јавља у значењу женских гениталија, као и у значењу „девојка, жена“, посебно „згодна, привлачна женска особа“; *мачкар* је „онај који јури за женама“, *мачкица* је „одмила назив за женску особу“, а *мачкаси* – „као мачка згодан, окретан, умиљат, лукав“ (РСАНУ 1984). Поред тога, мачке важе за добре и брижне мајке, о чему сведоче и изреке *Водаши као мачка мачиће* или *Носиши (иренашаша, иреносиши, ирмејешаша) као мачка младе*, односно – *Мъкна като котка малките* у бугарском ((VASUNG 2009).

Мачка и њој сличне мале животиње, чије су карактеристике мекано крзно и бројан окот, очигледно су првобитно биле поистовећиване, о чему сведоче заједнички називи.⁵ Оне се у словенском фолклору јављају и као симбол девојке-невесте. У песми из Шипана⁶ и њеној варијанти, *куница/куна* је заправо невеста, а лов је метафора свадбе.⁷ У једној свадбеној песми, *куница*, *лисица*, *прекоморска самурица* и *лепота девојка* међусобно су заменљиве.⁸

² У Египту се везује за Баст или Бастет – богињу са мачјом главом, заштитницом плодности, мајчинства и огњишта, али и са Изидом. У *Египћанској књизи мртвих* мачка представља једну од хипостаза бога сунца Ра. У Индији је мачка симбол богиње Шасте, такође богиње плодности и мајчинства. У нордијској митологији је мачја богиња била Фреја – богиња љубави, полности и плодности, заштитница новорођенчади и младенаца

³ Фрејине мачке симболизовале су светлу и тамну ноћ, односно – бела мачка је симболизовала ноћ са месечином, а црна мачка – ноћ без месеца, слично као и у индијској митологији, у којој је тамна страна месеца била утеловљена у црној мачки.

⁴ И у енглеском се *cat* користи као вулгаран израз за жену још од раног XIII века, а у сленгу се од 1400. године јавља и у значењу „проститутка“.

⁵ О овоме ће бити речи у другом делу рада.

⁶ *Расла јела у осоју/ зелен боре у иресоју./ О јаворе, зелен боре, лијево ли ти 'је украј воде!/ Из сјабла ти вода тече, из ирана ти челе леје, а врхом ти бисер рађа. Лоје воде кунчица,/ челе куи лисичица,/ бисер бере дјевојчица.* (ХНП 5, 18-19, бр. 14 према КАПЋИЋ 2008: 43).

⁷ *Хрију бежи кунчица, а јунаку дјевојчица* (КАПЋИЋ 2008: 278–279).

⁸ *Не ойдагити кунци, ойдагити лисцу, ойдагити заморској соболици/ ойдагити кракнуо девојцу.* Катичић овде напомиње да реч *куна* означава и женски полни орган, те је симбо-

Да мачка – попут ласице, лисице или куне – такође представља девојку-невесту, сведочи фраза забележена у Бугарској: *Одирам /одера коиќаиќа (раздирам/раздера) коиќаиќа (на ѓраќа)* (VASUNG 2009), која се јавља и у српском – *Одграиќи (некоќа) као мачку*, а која је настала из народног свадбеног обичаја у којем младожења закоље мачку на прагу куће да би уплашио невесту и уверио је да му се мора покоровати (НИЧЕВА at al., 1975. према VASUNG 2001). У овом обреду мачка је, очигледно, симболичка замена за невесту. Отуда вероватно и израз *мачку ѓредграиќи (некоме)* – покр. „викнути, запретити некоме“ (РСАНУ 1984: 239).

На јужнословенском простору, *Мара* је често име за мачку, као и за женке домаћих животиња (РСАНУ 1984), што је истовремено име словенске митолошке фигуре Маре-невесте (која, по Белајевом тумачењу, одговара Персефони/Хекати), добро потврђене у хрватском фолклору, у песмама о Јурју и Мари (в. БЕЛАЈ 2007), али се трагови њеног постојања могу наћи и код осталих Јужних Словена.⁹ Мара се јавља у словенском свету и у пролећним обредима, посебно ивањданским. У фолклорним текстовима о Мари сачуваним на хрватском терену, као њена култна животиња, додуше, не јавља се мачка, али се јавља куна, док у западноукрајинским сватовским песмама младу понекад називају ласицом. У словенском свету је веома распрострањено поистоветивање ласице са невестом, те се за њу понегде употребљава реч изведена

лика ових свадбених песама прилично јасна (КАПЋИЋ 2008: 280–281). У руској свадбеној песми, сватови јашући следе кунин траг и долазе испред младиног двора, питају младине сватове да ли имају куну и траже је од њих: *Предајиќе нам куницу!/ Не дајиќе ли куницу (...)/Предајиќе красну дјевојку* (БЕЛАЈ 2007: 256–257), а у белоруској песми разоткрива се и еротско значење „лова“ – „кунај сачиќи, дјеваќ свайќиќи (куне сочиќи, дјевојке снубиќи“) (Исто: 282).

⁹ Павле Ивић наводи обичај који се изводи на други дан Ускрса, у коме девојка названа *Ђура Маре* игра улогу невесте. Овде већ у самом називу *Ђура Маре* можемо препознати трагове митске свадбе Маре и Јурја. О томе не сведоче само песме о Мари са љубавним мотивима, већ и лексема *марен* у источним српским говорима (ређе *маран*, *марем*). У вези са *мареном* јављају се следећи фразеологизми: *Марен ѓа дабојќа убија, Убил ѓе марен! Огнел ѓе марен! Марен ѓе сћуќа! Марен ѓе уфайќија! Поразил ѓе марен! Марен црн да ѓо убие! На марена иги ѓа да се не врнеиќ!*, као и варијанта *Маре: Убило ѓе Маре!*. Са друге стране, бугарско *марен* везује се са хомонимним придевом *марен* 'млак', *мараня* 'жега'; упореди још сх. *о-мара*, дијал. *мариќи се* 'грејати се'. Поред тога, постоји и сх. *марен* 'змија, гуја' у примерима *ѓе-чи као марен* и *на марено* у народним загонеткама, такође о змији. У разним говорима, по правилу у клетвама, јављају се и придеви *маренски*, *марения* и *маресен*, очигледно са значењем 'ѓроклеј', *мрзак*', затим глагол *маренясвам/маренясам*, нпр. у клетвама *да маренясаш* 'да ишчезнеш'. Обично се сматра да је реч *марен* сродна са прасловенским именом демона *Мара* и његовим изведеницама, тј. да се везује за корен **tor-/*ter-* који има значење смрти. *Марен* се добро уклапа у серију словенских назива демона изведених од **mar-*, као *marena*. Значење се врло често своди на ритуалну лутку (персонификацију смрти или зиме), која се спаљује или баца у воду (Ивић 2003: 89-95). Постоји и фраза *Каќ гођу Мара и свайќови / Озак је Маре са свайќовима / Јаќом игу Мара и свайќови* у значењу „најтеже, најгоре тек долази“. Може се закључити да је реч о женској фигури која је имала функцију, пре свега, у обредима плодности, да се јављала као невеста, али, у свом негативном виду, и као отимачица (*огнел ѓе марен*), персонификација смрти и жеге. Као њен атрибут јавља се змија (О Мари у српској фразеологији в. и МРШЕВИЋ-РАДОВИЋ 2008: 119–129).

из прасловенскога – **nevěsta*.¹⁰ У Хрватској јој, како Белај наводи, сељанке из кајкавских крајева и даље говоре *iosīa ласица*.¹¹ Станишић истиче везу ласице и мишје свадбе, која указује на њен хтонски карактер: она се у *еџиолошким лејендама код Срба и Бујара ујраво и замииља као овајлоћење девојке умрле пре брака* (Станишић 2003: 161). У словенским дијалектима постоје заједнички називи за ласицу, куну-златицу, хермелина, веверицу и јазавца, а ове животиње представљене су као исто лице и у различитим варијантама бајковног сижеа о оживелој кожи животиње (СМ 2001: 331–333). Показује се, међутим, да је девојка заменљива не само са куницом и лисицом, већ и са ражи и пшеницом – наиме, у руској народној песми јавља се следећи исказ сватова: *Ми њриехали ка вам/ не њо рожь, не њо ѡшеницу, не њо куницу, не њо лисицу, а њо красную девицу* (КАПЋИЋ 2008: 280–281). У обредима плодности европских народа, мачка и пас доводе се у везу са житом – мачка се овде јавља као *мајка* или *дух жиџа*.¹² За ове обреде карактеристично је ударање или убијање обредне животиње, као и изрази попут *убиџи мачку/ ѡса*.¹³ Мотив мачке која добија батине јавља се и у словенским фолклорним текстовима о мачки-крадљивици, као и у фрази *Пребиџи као мачку*, односно *Исиџући (преџући, пребиџи) као мачку коѡа* са значењем „жестоко (јак) истући кога“, или *Убиџи (уџмекаџи) као мачку коѡа*, што означава безобзирно убиство, док се у бугарском јављају еквиваленти *Пребия каџо мрџсно коџе њакоѡ* и *Убия (удава) каџо мрџсно коџе њакоѡ* (VASUNG 2009).

¹⁰ Немачки назив за ласицу је *Marder*, што је еуфемизам изведен из индоевропског **marti* („млада жена“) (БЕЛАЈ 2007: 284). О овоме више в. у другом делу рада.

¹¹ Упореди и изразе *iosīa лија* и *кума лија*. У јапанској митологији управо лисица игра улогу пратиоца Инартија, заштитника обиља и богаства, те она држи кључеве житнице. Она је заштитни знак хране и трговине. Лисица такође може имати и хтонску симболику – у Сибиру је гласник пакла, а у келтским предајама психопомп (CHEVALIER/GHEERBRANT 1983). У кинеској предаји има улогу женског заводничког демона.

¹² Дух жита се јавља у обличју мачке или зеца: у околини Кила опомињу децу да не иду у житно поље јер тамо седи мачка. У Ајзенашком Горју деци прете да ће доћи мачка жита и ухватити их. У неким деловима Шлезеје, при жњевењу последњег жита кажу *Мачка је ухваћена*, а при вршидби онај ко начини последњи ударац зове се *мачка*. Око Весула, кад жању последње жито, кажу *Ухваџили смо мачку за реџ*. Могуће је да отуда потиче и фраза *Ухваџиџи/џовући мачку за реџ*. У Бринасону, у Дофинеу, на почетку жњевења оките мачку пантљикама, цвећем и житним класјем, затим играју и веселе се. У Шлезеји се жетелац који пожње последње жито зове *мачка*. Њега увију у ражне стабљике и зелено врбово пруће, и привезу му дуг плетени реп. Понекад уз њега трчи и други, слично обучен човек, кога зову *мачка*. Њихова дужност је да трче за сваким кога виде и да га ударају дугачким штапом. Дух жита као вук или пас – схватање је распрострањено у Француској, Немачкој и словенским земљама. За лице које је пожњело последњу рукует пшенице каже се и да је *убило ѡса* (ФРЕЗЕР 1992: 556, 560, 561).

¹³ Близу Амијена, израз за завршавање жетве гласи *Они убијају мачку*. Кад се пожње последње жито, убије се мачка у мајурском дворишту. У неким деловима Француске, при вршидби ставе живу мачку испод последњег свежња жита које има да се оврше и убију је млатилима. Затим је у недељу испеку и поједу као празнично јестиво. У Вогеима се крај косидбе или жетве зове *хваџање мачке*, или *убијање ѡса* или, ређе, *хваџање зеца*. За човека који покоси последњу рукует траве или пожње последњу рукует пшенице каже се да је *ухваџио мачку/зеца* или да је *убио ѡса* (ИСТО).

Изгледа да је жртвена животиња у обредима плодности имала сличну судбину као обредна лутка која се у словенском фолклору назива *Марена* или *Морена*. Марену бацају у воду или је поливају водом, туку је и комадају. Лутка је могла симболизовати стару или младу богињу/бога плодности, што објашњава израз *мрсно коше* из бугарске пословице. Наиме, маст је симбол богатства и обиља, а појмови *влажно* и *масно* доводе се у везу са плодношћу земље,¹⁴ те се *мрсно маче* може схватити као атрибут младог божанства плодности.¹⁵ По свему судећи, мачка је и на словенском терену имала улогу жртвене животиње,¹⁶ и тиме се може објаснити порекло израза *Пребићи као мачку/иса* или *Вући се као пребијена мачка*. Поред тога, постоји и читав низ лексема изведених из *мац*, *мач* у вези са батинама и ударањем.¹⁷ У вези са лексемом *мацке*¹⁸ Вук даје следећи пример: *Псуј и карај, ња на мацке вуци, ња и онда ка скошове њуци*. Занимљиво је да се у старогрчком греда на којој су се кажњавали злочинци називала *έκάτη* – по Хекати (Јунг 2005: 325), „псећој богињи“, заштитници плодности, рађања и свадбе, којој су жртвоване њене култне животиње – пси.¹⁹ У народним представама словенских народа, пас и мачка се често јављају у пару, као нпр. у предању о класу жита: пошто су људи постали грешни, Бог им је одузео жито, па они данас користе жито које је Бог оставио само за псе и мачке. Обе животиње везују се и за духове, покровитеље куће, што их чини блиским ласици (СМ 2001: 418).

Поред везе са женским фигурама, мачка се у митологијама индоевропских народа на особен начин везује за Бога-громовника,²⁰ али и за змаја и змију. Код Словена, мачка је такође повезана са Перуном: у Русији се верује

¹⁴ Стојан Новаковић наводи загонетку *Друџа груџу љреко љлоџа звала: Дај ми, груџо, мало сала, жива сам се већ расџала*. – *Земља ишџе с неба кише* (према Толстой 1995: 415).

¹⁵ Упореди израз *масни Јурај* у летњем опходу (одржава се 31. августа у Тучепима), за лутку која се свечано жртвује као симбол бога вегетације и плодности (БЕЛАЈ 2007: 366).

¹⁶ Мачка се јавља у улози жртве или кривца и у енглеској фрази *The cat did it*, која се користи када неко неће да призна кривицу: *Well, if ail of you are innocent, it must have been the cat that did it*. У истом значењу код нас се користи фраза *Крива је левца*.

¹⁷ Скок наводи глагол *мацаукнуџи се* – (експресивно) „тешко ударити или посећи сабљом“, „опалити“. Такође, у вези са батинама јавља се и *мацке, мацака* (Србија) – „колица, клупа на коју се поваљују људи да их се батина, дере“. Код Вука се јавља и варијанта *мачко*.

¹⁸ „Кажњавање батинама, батине“, *ударџи на мацке* – „осудити на казну батинања“.

¹⁹ Грчкој Хекати, као мајци смрти, придодати су пси, те се јавља као „псећа богиња“. Она је заштитница магије, *мајка свих чаролија и чаробница*, а поистовећује се и са „невестом“, али и са ламијом и мором. У грчком синкретизму изједначена је са Артемидом, чији је надимак *έκάτη* – „она која погађа издалека“ или „она која погађа по својој вољи“. Артемида лови са псима, а Хеката је ноћни дивљи ловац. Хеката се идентификује и са Бримом, као подземном мајком, исто тако и са Персефоном и Реом, а на основу значења „мајка“ меша се и са Илитијом, помагачицом при рођењу. Хеката је богиња рађања, умножава стоку и богиња је свадби (JUNG 2005: 323–324).

²⁰ За ову везу мачке са громовницима европских народа постоји једна занимљива парала. Наиме, у Камбоџи сваки мештанин полива мачку водом, јер њено мјаукање узбуђује Индру, који је дароватељ плодног плјуска. Мачка се ту доводи у везу са сушом, односно са *mate-ria prima*, која је неоплођена вишим водама (CHEVALIER/GHEERBRANT 1983: 375).

да црна мачка и пас штите кућу од грома, а у Македонији и јужној Србији постоји веровање да на месту на коме је закопана жива мачка неће падати киша, а ако пада град, довољно је закопати мачку па да град престане. Громовник је истовремено змајоборац/змијоборац и након његове победе почиње непогода, киша или потоп. У литванским митолошким текстовима Перунов противник може се претворити у мачку, што значи да се мачка изједначава са змајем. У летонској фолклорно-митолошкој традицији, ђаво са крављим ногама такође се јавља у лику црне мачке, али се као мачка може јавити и херој змајоборац, попут Ивана Попјалова (*Појялов*²¹). У скаскама чији је јунак Воле Волевич, херој убија мачка, ставља на себе његово крзно и тако одлази до Баба-Јаге (Топоров 1992). Поред мачке, функцију змајоборца може добити и ласица. У народним песмама словенских народа постоји и посредна идентификација змајоликих бића или змије, с једне, и ласице, мачке и њима сличних животиња, с друге стране. Наиме, у народним песмама словенских народа, у подножју „дрвета света“ налази се хермелин²² или куна. У белоруским и украјинским песмама, испод корена бораве даброви, хермелини или самурови, док се у хрватским народним песмама ово место даје куну, која ту изводи своје младе и пушта их у море. У корену дрвета света обично се налази и змија или змај. Попут змије, и ласице се код Словена сматрају отровницама. Ласица, гуштер и смук јављају се у истој улози, у различитим варијантама предања о томе како те животиње трују пиће људима који су им отели младунчад. Као и смук или жаба, и ласица *обира* млеко кравама, а верује се да „поквари“ млеко кад протрчи испод краве. Митска представа сродности ласице и змије испољена је и у *заједничком имену за ласице, змије, црве и мишеве код неких народа* (СМ 2001: 332). Језик такође указује на аналогију између змије и мачке – наиме, осим за змије, и за мачку се каже да *сикће*.²³ Постоји и тесна веза између пса и змије – наиме, пас и змија су у подземном свету идентични. Код грчких трагичара, Ериније су *како змије њако и њси*; чудовишта Тифон и Ехидна су родитељи Хидре, змаја Хесперида и Горгоне, али и паса Кербера, Ортра и Скиле. Змије и пси су и чувари блага – они су хтонска бића, односно *жијељеи царсџва мајке смрџи* (Јунг 2005: 326). Везу змије/змаја са дрветом живота Јунг објашњава тиме што је дрво претежно симбол за мајку, а разна змајолика бића и чудовишта такође су негативни ма-

²¹ За овог белоруског јунака карактеристично је то да је најпре дванаест година лежао у пепелу пре него што се претворио у мачку и постао змајоборац. Његово име можда указује на везу мачке са огњиштем; упореди израз *џејељеава мачка*.

²² У једној руској регрутској песми, млади хермелин подједа корен дрвета, док у хрватској песми, у подножју дрвета *кунчица* лопће воду, а пчеле скупља *лисичица*. У овим песмама јављају се разне животиње чија је карактеристика меко крзно, које испод дрвета изводе своје младе. На истом месту појављује се и „божански пар“: у руским народним песмама, у постели у подножју дрвета живота леже Иванушка господин и његова невеста – Параскова млада, односно – лепи Јанез и његова лепа Мара у словеначкој песми (КАТИЋИЋ 2008: 41–52).

²³ Ово поистовећивање може бити додатно мотивисано понашањем уплашене мачке која испушта сиктав звук, избацује пљувачку и прави вијугаве покрете репом, што асоцира на понашање змије.

терински симболи.²⁴ Борба јунака са змајем симболизује савлађивање мајке, чиме, по Јунговом тумачењу, *јунак њосћаје једнак Сунцу, њоново себе рађа* (Јунг 2005: 230). У фолклору се и зец, који се такође поистовећује са мачком,²⁵ може јавити у улози змаја: у народној причи *Аждаја и царев син*, аждаја у лику зеца намами ловца, царевог сина, у рекавицу, где га прождере. У супротној улози, као „змајборац“, али и као крадљивац хране, мачка се јавља и у народној причи *Слијепац био, слијепац остјао*.²⁶ мачак, који након очеве смрти остаје сину као једино наслеђе, најпре доноси храну неспособном наследнику, а потом лукавством побеђује Змаја огњеног, кога затвара у шупљу врбу (Ђурић 1990: 157–164).

Ова врста посредне идентификације мачке и њој сличних малих животиња са змијом/змајем²⁷ није само особеност словенских народа; мачка се у Кабали и будизму доводи у везу са змијом, јер обе означавају грех у виду прекомерности добара овог света (CHEVALIER/GHEERBRANT 1983: 375). Плиније, говорећи о аждаји (*базилиску*): *Ласица је сѝас њроѝив њој разорној чудовишња. (...) Ласица се убаца у јазбину аждајину (...) Својим је мирисом усмрѝи и, уједно, сконча и сама. Тако се заврши ѝа борба њроѝив себе саме* (HIST, NAT., кпјига VIII, према: КЛЕБЕР 1986/1987: 41), исказом о *борби ласице њроѝив себе саме* поистовећује ласицу и аждају.

Мачке су очигледно представљале женске фигуре са амбивалентном симболиком – симболи су материнског, али и еротског, заводљивог аспекта жене, који је стога потенцијално застрашујући. Зато су истовремено биле поистовећене са змијом, али су се могле јављати и као супарнице змије или змајоликих бића. Ту је, заправо, реч о борби позитивног, материнског аспекта жене са „негативним“ аспектом заводнице²⁸ – „прождирачице“ и отимачице, односно „мрачне мајке“.²⁹

За разумевање симболичке функције мачке у словенском митском мишљењу важно је указати и на њену везу са храном. Она се јавља као спаси-

²⁴ *Змај (...), као неѝаѝивна слика мајке, изражава оѝѝор њроѝив инцесѝа, односно сѝрах њред њим. Змај и змија су симболични њредсѝавници сѝраха од њослеѝица кршења ѝабуа, ѝо јесѝ реѝресѝје ка инцесѝу. Сѝоѝа је разумљиво ѝѝо сваки час налазимо на дрво са змијом* (Јунг 2005: 230).

²⁵ Представе о сродности мачке и зеца забележене су код Срба, који порекло зеца везују за мачку (СМ 2001: 350).

²⁶ Ово је, заправо, српска варијанта сѝжеа који је познат у обради Шарла Пероа, под називом *Мачак у чизмама*.

²⁷ Можда се као посредна веза између мачке и змије/змаја може тумачити и народни назив *змајеве оѝресине* за лискун („врста минерала“), који *Цѝанка њредсѝавља као неѝѝо ѝѝо је змај исѝресео*; „минерал некакав... оно ѝѝо ѝобожје осѝане кад се змај оѝресе“ (Броз–ИВЕКОВИЋ 1901 I: 942). Други назив овог минерала гласи *маѝино злаѝо*.

²⁸ Змија такође поседује еротску женску симболику; она се у старобалканским култовима јавља у вези са богињом плодности, чији су могући наставци кипарске и критске представе жена („свештенице“) са змијама, повезиване такође са траговима веома раширеног култа змије као атрибута хтонских божанстава плодности, која су истовремено и божанстава смрти у егејском свету (Иванов 1986/7: 84).

²⁹ О фигури „мрачне мајке“ в. Брил 1993.

тељица хране – поред жита, мачка је спасила и млеко.³⁰ Међутим, мачка се јавља и у улози крадљивице хране,³¹ што је такође доводи у везу са женским божанствима са „деметринским“ својствима, која могу одузети и даривати храну. У текстовима о мачки крадљивици, као прави лопови разоткривају се женски актери – газдарице, снаје, декла, госпођа, две жене, док су у текстовима који припадају дечијем фолклору праве крадљивице – мачке. То значи да су фигуре мачке и женске (сродничке) фигуре међусобно заменљиве. Б. Сикимић закључује да словенски фолклорни текстови о мачки крадљивици указују на везу са покладама посредством млечних производа, мотива преједања и еротских мотива. Карактеристично је и то да јужнословенски опходни обреди *сйорадишно* указују на *присусииво* мачке.³² У овим песмама јавља се и формула *акѿер седи на одређеном локусу, ѿодбочио се и оѿасао*, типична и за различите магијске и обредне текстове, попут муслиманске басме против море, циганског скидања урока са детета, као и бугарске лазаричке песме (Сикимић 1997: 129). Мачка се иначе доводи у везу са мором, али и са децом: поред тога што се мора може јавити у облику мачке, верује се да мачка повољно утиче на сан, те се стога, пре него што се дете први пут спусти у колевку, најпре у њу положи мачка да би дете мирно спавало.

Осим што има хтонска обележја, мачка се сматра и заштитницом куће и огњишта. У истој улози, осим пса и ласице, јавља се и змија. Мачка и ласица код Јужних Словена имају својство кућног духа – сматрало се да убијање ласице повлачи смрт чељадета или стоке, посебно краве. Иста забрана убијања везана је и за мачку; у противном, веровало се да човеку ништа неће полазити за руком. С друге стране, присуство мачке у кући повољно утиче на домаћинство и стоку, те се приликом усељавања у нову кућу прво пуштала мачка, а домаћин, улазећи за мачком, најпре одлази у кут који би требало да заволи кућни дух – *домовој*. Мачка се ставља поред пећи и димњака, односно тамо где кућни дух најчешће борави. Сличну симболику у словенском фолклору има и ласица.³³

Поред тога, мачка има важну улогу и у обичајима у вези са пређом и ткањем. У Македонији се верује да *лошијајѿа* остаје на пређи када човек умре,

³⁰ Због људске охолости, Бог је одузео кравама вимена, којих је било по целом стомаку, па је млека било „ко воде“. Мачке су замјаукале и умолиле Бога да крави остави вимена. Верује се још да домаћа мачка може вратити млечност крави (СМ 2001: 349–350, 361).

³¹ Представа мачке-крадљивице очигледно је универзална; код Плаута се латинско *feles*, *felis*, *is*, *f.* употребљава у значењу „лупеж“, „крадљивац“. Мачка као помоћник или метаморфоза вештице имала је такође репутацију крадљивице и надимак „лопов“ (в. Махов 2006: 228–230).

³² Текстови са мотивом мачке крадљивице могу се, по речима Б. Сикимић, груписати у две целине – јужнословенски обредни и магијски текстови (басма од трупца, коледарске, свадбене, мобарске и лазаричке песме) и разни текстови дечијег фолклора.

³³ По словачком веровању, у ласици је оличена душа домаћице куће, као што се у облицију змије јавља домаћинова душа. Раширена је представа о ласици као чуварки куће и стоке, а ову улогу може имати и *змија-чуваркућа*, коју је такође забрањено убијати. У Полесју ласицу називају *домовик*, што је и назив кућног духа (сродног *маѿићу* и *некришѿенцу*), а доводи се у везу и са русалкама.

па се изводе обреди који имају функцију да се зло пренесе на мачку, јер се њој ништа неће десити, будући да има девет живота (Вражиновски 2000: 272). Још се верује да ако неко умре, а намотана пређа није извађена са мотовила, треба да се испод њега три пута провуче мачка. Сличан обред забележен је и у Србији: када неко из породице умре одмах после навијања предива за ткање, сматра се да је „замро сновутак“. Пре почетка ткања оваквог „сновутка“ провлачи се мачка кроз „зев“ да би се могло даље ткати (Сикимић 1998: 172). Разбој, поред еротске, има и танатолошку симболику, а мачка овде очигледно има функцију отклањања зла (смрти), али и настављања животног тока („ткања“). Ову везу мачке са ткањем и пређењем изражава и језик, те се за карактеристично оглашавање мачке каже да *мачка њреге*. Код Јужних Словена, поред мачке, за пређење и ткање везује се и ласица,³⁴ а код Руса се у сказу о ивањским ткаљама јавља лик *хермелинке*.³⁵ Ова веза мачке (ласице/хермелина) са пређењем и ткањем постаје јаснија када се има у виду да је преслица истовремено симбол девојке и апотропеј од нечисте силе. Пређење има магијски карактер и представља активност која треба да доведе до плодности – невеста после прве брачне ноћи добија од свекрве преслицу на којој преде „за богатији живот“. Преслица је атрибут суђеница или суђаја, Среће и Петке, али се доводи и у везу са нечистим силама – кикомором, домовојем, русалком, ноћницом и мором. О томе сведочи кашупски назив *тора*, који истовремено значи „нечисти дух“ и „ножна преслица“ (СМ 2001: 443–445). Пређење је, дакле, амбивалентна активност – спада у делокруг нечистих сила, али симболизује плодност и умножавање. Преслица и вретено као женски симбол³⁶ јављају се и у српској варијанти *Пејелује*,³⁷ која се у свим српским и бугарским рецензијама зове *Мара*, што је посебно карактеристично, будући да су лична имена у народним приповеткама веома ретка. Лексема *мачка* такође

³⁴ Постоји веровање да се ласица, поред тога што у штали доприноси плодности стоке, може јавити и као кућни дух који ноћу плете женама кике. У легендама је млада коју је свекрва проклела због тога што није знала да преде, или се ничим осим пређењем није умела бавити, претворена у ласицу. Да би се од ласице заштитили, у њену јазбину забадају преслицу с вретеном; у белоруској дечјој песмици ласица каже да се бавила ткањем код Бога, а код Хуцула јој је посвећен дан Св. Екатарине, заштитнице преља и брака (СМ 2001: 331–333).

³⁵ *Еројска симболика исцолена је и у неким њкачким њредсјавама, везаним за живоџишње мекој крзана – уџ. на њпример, значење руској њкачкој њтермина џорностјаечки – „хермелинчићи“, који је моџивисан симболиком брачних односа: „дрвени џочкићи на разбоју, који су узџцама сјајени с’веверицама’ и окрећу се, џа се џако у основи образује зев, кроз који се џорбацује чунак за време џкања“ (СМ 2001: 333).*

³⁶ Преслица повезана са вретеном симболизује, као у случају грчких Парки, људску судбину и животног ток, али када је одвојена од вретена, она има и фалусно и полно значење – представља не само мушки полни орган, него и нит покољења, а у неким случајевима – и симбол женског полног органа у девичанском стању, као у Пироовој *Сјреџиној краљевни*, али и у познатој *Трновој ружџици*.

³⁷ Пепелуга преде са осталим девојкама око једне дубоке јаме. Након старчевог упозорења да ће се мајка оне девојке чија преслица упадне у јаму претворити у краву, девојке прилазе јами и најлепшој од њих – Мари вретено упада у јаму. Карактеристично је и то што она од маћехе добија задатак да намота пређу и сакупи просо.

се јавља у значењима у вези са ткањем и предењем: *мачка* – „свежањ вуне, кудеље или лана који се веже на преслицу, повесма што се извлаче из великог влада“. Овоме се може додати и *мачка*³⁸ – „назив игре коју играју момци помоћу дугачког конопца, чији се крајеви увежу и тако направе круг, у том кругу један играч (дете) је мачка, па стоји украј кола“ (РСАНУ 1984 237) – будући да је реч о својеврсној игри „плетења“, у којој су сви играчи повезани „врпцом“. Ова веза мачке са ткањем, предењем и уопште „везивањем“ може се објаснити појмом *маиџа везивања*. Наиме, М. Елијаде наводи читав низ богова „везивалаца“, чије су карактеристике акватичке, хтонске и лунарне, а смисао везивања је, с једне стране, заустављање, односно спречавање развитка космичког живота, често у вези и са „окивањем“ вода. Као женска божанства са овом функцијом, Елијаде наводи трачко-фригијску богису *Бендис*, литванску *Бенџис* и илирску *Биндус*, за коју износи претпоставку да су јој Илири приносили људске жртве. Богињу Бендис Херодот изједначава са Артемидом, а у неким орфичким химнама поистовећена је са Персефоном, док је Страбон сматра оргијастичком (Елијаде 1999: 120). Функцију „отварања“ и „затварања вода“³⁹ у грчкој митологији има и богиња плодности Деметра, а у словенском фолклору – Огњена Марија, господарица змија. Предиво и ткање симболизују животни ток: *ниш животиа* представља симбол људске судбине, а Суђаје и Парке су преље. Ткање, предење и плетење, уопште „везивање“, у вези су са љубавном и еротском активношћу, о чему сведоче и изрази попут *везаши се за некоја, сйейљаше се (уилесши се у везу) с неким*. Очигледно је да постоји архетип везивања на различитим њановима *маиџско-религијској животиа (космолоџија, мииолоџија, чаробњашиво*⁴⁰ (Елијаде 1999: 137).

Активност предења повезана је са мачком, али и са функцијом мајке и крадљивице у обреду *Кукера*.⁴¹ Главни обредни лик који се ту јавља јесте *Жена* или *Мајка*, која носи корпу са преслицом и пређом и дете направљено од дрвета и крпа. *Мајка* приликом обиласка кућа имитира порођај рађајући маче, или пак „краде“ прво дете (СМ 2001: 316–317). Маче је у овом обреду симбол детета,⁴² а *Мајка*, чији су атрибути корпа и преслица, истовремено је и крадљивица прворођеног детета. У овом обреду, и маче и комад дрвета сим-

³⁸ Упореди енглески назив *cat's cradle*, дословно „мачја колевка“ – „дечја игра у којој два играча премештају узице између прстију“ (наша игра *Коларућу-џанићу*).

³⁹ Уп. израз *мараня* у значењу „жега“.

⁴⁰ Ткање, предење и плетење – магијске су активности: у многим језичким породицама, речима које означавају „везивање“ изражава се и „зачаравање“ (и у Србији се за „омађијаног“ човека каже да је *везан*), а постоји и знатан етнографски материјал о позитивној и негативној магији везивања и чворова.

⁴¹ У источној Тракији и неким областима источне и југоисточне Бугарске то је тип прерушавања на Беле покладе, обред у коме учествују првенствено неочењени мушкарци.

⁴² Да се дете поистовећује са мачјим потомством, сведочи нам и то што се лексема *маче* користи као „реч одмила, обично за дете“: *маченце* се говори „нарочито при мажењу своје дечице“; *маџун*, *маџан* се користе у обраћању малом детету, „љуљајући дете пева му: *маџ маџуне бронзолаве*“ (РСАНУ).

болизују дете. Овај обред заправо чува значење архетипске митске слике – наиме, женска божанства често су поштована као дрвеће.⁴³ На ову првобитну везу материнства и дрвета указује и језик – лексеме *mater*, *materia* и *matrix* имају и значења у вези са дрветом: када се говори о раслини онда значе: *mater* – „мати = стабљика, стабло, дебло“; *materia rerum* – „почело“, „дрва, труд“, стабло, дебло“; поред тога, значи и „дрво њо корисџи“, „лијес, грађа“; *matrix, icis, f.* „матица, стабло од којег се узимају цјепови“. Стога је сасвим разумљиво што се у обреду Кукера комад дрвета јавља у улози детета.

Мачка се доводи у везу и са женским демонима попут *лиснице* или *бојинке*, чије су главне функције прогањање породиља и трудница, отимање и подметање деце, а један од њихових назива гласи *mara* (СМ 2001: 34–36). У словенском свету, код Западних и Јужних Словена, постоји митолошки лик *Мора*,⁴⁴ која гуши и мучи заспалог човека тако што му се ноћу навали на груди, а може се јавити у виду слепог миша (*љиљка*), миша или мачке. Осим са мором, мачке се у словенском фолклору доводе у везу и са чумом, вештицом, ђаволом, који се могу претворити у мачку. Посебно је занимљив фолклорни термин *мачић* – *дух некрџићеној дејџија који излази из гроба, душа некрџићеној човека која ноћу обилази куће, на љави носи црвену кайицу* (СМ 2001: 348–349), као и разни његови називи, попут *мацаклић* (Долац), *мачич* (Црногорско приморје). За могућу везу са негативним, застрашујућим аспектом мајке индикативан је назив *мамиче* (Хасковски крај у Бугарској) за *маџића*. У неким крајевима *маџић* изгледа као дечак, док се у другим јавља у облику мачке или мачке са људском главом (Пољице и Имотска крајина). Карактеристично је да краде сир, кајмак, масло и млеко, али и жито,⁴⁵ баш као и мачка-крадљивица у словенском фолклору, или да сиса туђе овце, козе и краве. Јавља се и као пламен или лутајуће светло у ноћи. Постанак *маџића* или *мачића* везује се и за делатност вештица, које демонско пиле, названо *мамиче* или *мамјак*, изводе из кокошијег или петловог јајета,⁴⁶ а ова веровања прожета су

⁴³ *Јунона из Тесџије била је ѓрана дрвеџа, она из Самоса гаска, она са Арџа сџуб, каријска Дијана неоићсан комад дрвеџа, Аџина из Линда уџачан сџуб. Терџуџијан назива Цереру на Фару „rudus palus et informe lignum sine effigie“ (ѓруб колац и безобличан комад дрвеџа без слике). Аџенеј ѓрџмеђује о Лайџони на делу да је она ѓџл von ѓџорфов, безобличан комад дрвеџа. Терџуџијан назива једну аџичку Палагу “crucis stipes”, крџџаџи колац (или кайџарка) (Jung 2005: 192).*

⁴⁴ Српски и хрватски *мора*, бугарски *морава*, пољски *zmora*, чешки *mora*, *mira*, новолужички *morawa*. Код источних Словена, изузев у западној Белорусији и западној Галицији, није забележено постојање овакве фигуре, али постоје митолошка имена са основама **mor-*, **mar-* која означавају женске демоне, попут *кикоморе*. Сви ови називи су у етимолошкој вези са прасловенским **mor-* „смрт“. Мора најчешће гуши људе, али може да сиса крв, а трагове инфантилног фантазма носи и веровање да женама сиса млеко из дојки. По овим се особинама словенска мора уклапа у велику породицу женских демона, за чији прототип Брил (Брил 1993) узима Лилит, прву Адамову жену.

⁴⁵ Постоји веровање да онај који жели да му на располагању буде ђаво или кућни дух, односно *маџић*, који ће му доносити украдени новац, жито и млеко од туђих крава, треба да на раскрсници у поноћ посече свој прст мачјом кошчицом и да се крвљу потпише.

⁴⁶ Извођење из петловог јајета везује се за још једну врсту чудовишта – реч је о аждаји или базилиску. Наиме, она се у антици рађа из јајета птице ибис, оплођеног отровима рептила, али

причама о душама умрле деце и лутајућих покојника. Непознато је порекло назива *мачић*, али с обзиром на то да се представља као биће са карактеристикама мачке, да се *може створити змијом, мачком, кучком* (РСАНУ XII, 1984), те да се јавља у улози крадљивца, посебно крадљивца хране, чини се оправданим довести га у везу са лексемом *мачка*, али и *мајка* и *маји*,⁴⁷ о чему ће касније бити више речи. Наиме, поред облика *мамјак* и *маминче*, за означавање мачића јавља се и облик *мајић* – у значењу „натприродно биће које је према народном веровању постаје од мртворођеног детета“ (РСАНУ), а постоји још *мајаруја* – „наказа, рујоба, измишљено биће, стирашило која се *ишаше деца*“ (РСАНУ).

Мачка, као и пси, ласице, куне и сличне мале животиње са меканим крзном и бројним окотом, најчешће месождери, могле су, дакле, бити један од атрибута словенске женске митолошке фигуре – *Маре-невесће*, која представља плодност, материнство, али и смрт.⁴⁸ Отуда и амбивалентност њихових функција: оне су заштитнице дома, плодности и новорођенчади, али и отимачице деце, заводнице и блуднице. Као карактеристике мачке у словенским фолклорним и митским представама могле би се издвојити следеће: хтонска и лунарна симболика, женска еротска симболика, заштитница куће и младе наца, симбол невесте, веза са огњиштем и предењем, са новорођеном децом и сном, али и са женским демонским фигурама – крадљивицама деце, идеја „ноћног лова“, веза са магијом и вештичарењем, веза са храном (спаситељица али и крадљивица хране), веза са Громовником – Перуном и са змајборцем или змијборцем, али и са змијом/змајем. С обзиром на то да мачка (а пре одомаћивања мачке њој сличне животиње попут ласице, куне, хермелина, лисице, пса и зеца) у словенском фолклору обједињава већи број функција које Брил наводи као одлике „мрачне мајке“,⁴⁹ она је вероватно у словенским представама била повезивана са женским божанством, заштитницом материнства, брака, рађања, новорођенчади, али и плодности уопште. Међутим, ово женско божанство је истовремено било и хтонска, застрашујућа фигура, попут грчке Хекате. Њен назив је у словенском свету могао бити *Мара*. Настанак изреке *Први се мачићи у море бацају* стога се може објаснити постојањем обреда плодности у коме се први окот култних животиња жртвовао богињи ради обезбеђивања будуће плодности, односно – враћао у плодносно

⁴⁷ Скок сматра да је реч о изведеници од средњелатинског поимениченог придева *mässanus* (1082), од *massa* „посед, кућа“ > италијанско *massaro, massaio*.

⁴⁸ У народном веровању је црна мачка симбол несреће и смрти, а негде наговештава и смрт мајке. Смрт се представља малој деци у виду мачке, (Славянская мифология 2002: 256).

⁴⁹ Жак Брил у студији *Лилиј или мрачна мајка* наводи следећа обележја митских женских фигура које су обједињене ознаком *мрачне мајке*: заводница, опчињавање, ноћно, лунарно, водено и ваздушно створење, идеја ноћног вида, огледала, чешља (косе), предења/ткања, отимачица и прождирачица (деце, породиља и мушкараца). Многобројне застрашујуће и заводничке митске женске фигуре представљене су често у виду прождрљиве животиње или чудовишта са великим зубима, а вуку корене из потиснутог прималног фантазма детета. Као прототип фигуре мрачне мајке, Брил узима Лилит, која, поред разних других обличја, може узети и облик мачке (Брил 1993: 138, 155).

окриље мора (воде) као симбола *мајчинске смрти*. Међутим, за потпуније објашњење неопходно је најпре утврдити иконичност лексема *мачка* и *који*, као и смисао обреда жртвовања прворођенчади, што ће бити предмет истраживања у другом делу рада.

(*Насијавиће се*)

Цитирана литература

- БАРТМИНСКИЙ 2005: Ежи Бартминский, *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*, Москва 2005.
- БРИЛ 1993, Жак Брил, *Лилији или мрачна мајка*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2003
- ВРАЖИНОВСКИ 2000: Танас Вражиновски, *Речник на народнаија мийолоија на Македонције*, Матица македонска, Скопје 2000.
- ВУК 1985 : Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник*, Просвета–Нолит, Београд 1985.
- ВУК 1985¹: Вук Стефановић Караџић, *Српске народне њословице*, Просвета–Нолит, Београд 1985.
- ЕЛИЈАДЕ 1999: Мирча Елијаде, *Слике и симболи*, Оглед о магијско-религијској симболици, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад 1999.
- ЭССЯ 1984: *Этимологический словарь славянских языков*, Выпуск 11, Издательство „Наука“, Москва 1984.
- ИВАНОВ 1986/7: Вјачеслав В. Иванов, *Змај или крилаија змија*, Градац, Чачак, 1986/87, 83–86.
- ИВИЋ 2003 : Павле Ивић, *Марен*, Valcanica XXXII–XXXIII, Beograd 2003, 99–95.
- КАРАНОВИЋ 2008: Зоја Карановић, *Песма о овчару чије су срце изјеле вешицие, ѡекси и обредно-мийски конијекси ѡсеме*, Зборник Матице српске за славистику 73, Нови Сад, 2008, 153–165.
- КЕРЕЊИ 1994; Карољ Керењи, *Кћери сунца*, Градац, Чачак, 1994.
- КЛЕБЕР 1986/87: Жан Пол Клебер, *Из речника анималне симболике, О зверима и људима*, Градац, Чачак, 1986/87, 37–61.
- МАХОВ А. Е. *Hostis antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря.* – М: Интрада, 2006, с. 228–230.
- МРШЕВИЋ-РАДОВИЋ 2008: Драгана Мршевић-Радовић, *Фразеолоија и национална култура*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд 2008.
- РСАНУ 1978: *Речник српскохрвајској књижевној и народној језика, књија Х*, Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик, Београд 1978.
- РСАНУ 1984: *Речник српскохрвајској књижевној и народној језика, књија Х*, Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик, Београд 1984.
- СИКИМИЋ, 1997: Биљана Сикимић, *Појела маца*, Кодови словенских култура 2, Клио, Београд 1997, 129–137.
- СИКИМИЋ 1998: Биљана Сикимић, *Неука млага*, Кодови словенских култура 3, Клио, Београд 1998, 163–186.

- СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЈА 2002: *Славянская мифология, энциклопедический словарь а-я*, Рос-сийская академия наук, Институт Славяноведения, Москва 2002.
- СМ 2001: *Словенска мифологија, енциклопедијски речник*, Светлана М. Толстој, Љубин-ко Раденковић (ред.), Zepher Book World, Београд 2001.
- СТАНИШИЋ 2003: Вања Станишић, *О њабуизацији назива миша на централном Балкану*, *Balkanica XXXII–XXXIII*, Београд 2003, 155–175.
- ТОЛСТОЈ 1995: Н. И. Толстой, *Язык и народная культура, Очерки по славянской мифо-логии и этнолингвистике*, „Индрик“, Москва 1995.
- ТОПОРОВ 1992: В. Н.Топоров *Мифы народов мира*. Энциклопедия в 2-х т. Т. 2, М., 1992.
- ФРЕЗЕР 1992, Џемс Џ. Фрезер, *Злајна љрана, љрочавање мајије и релијије*, Алфа, Драга-нић, Земун, 1992.
- ВЕЛАЈ 2007: Vitomir Belaj, *Hod kroz godinu, Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskog mitskoga svejtonazora*, Golden marketing–Техничка knjiga, Zagreb 2007.
- BUCK 1965: Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-Euro-
pean Languages*, The University of Chicago Press 1965.
- CHEVALIER /GHEERBRANT 1983: J. Chevalier /A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Nakladni zavod
МН, Zagreb 1983.
- ENGLESKO-SRPSKI FRAZEOLOSKI REČNIK 2001: Margot Viliјams-Milosavljevic, Bosko Milosa-
vljevic, *Englesko-srpski frazeoloski rečnik*, Istočnik, Београд 2001.
- JUNG 2005: Karl Gustav Jung, *Simboli preobražaja, Analiza predigre za shizofreniju*, Atos, Be-
ograd 2005.
- КАТИЋИЋ 2008: Radoslav Katičić, *Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske
starine*, Ibis grafika, Zagreb 2008.
- MALLORY / ADAMS 1997: J. P. Mallory and D.Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European cul-
ture*, Fitzroy Deaborn, Chicago 1997.
- SKOK II 1972: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb 1972.
- MORIN 2005: Edgar Morin, *Čovjek i smrt*, Scarabeus-naklada, Zagreb 2005.
- VASUNG 2009: Ana Vasung, *Frazemi sa sastavnicama pas i mačka u bugarskom i hrvatskom je-
ziku (semantička analiza)*, *Philological Studies (2009 <http://philologicalstudies.org/dokumenti/2009/vol2/3/39.pdf>)*

Ivana Bašić

Why Do First Kittens End Up Down the Drain? An Iconic Meaning of the Lexema Cat and Litter

Key words: cat, litter, Mara, Slavic mythology, lexical iconic meaning, phrases, sacrifice of the first born.

In the Slavic folklore, a cat and similar other small animals with soft fur and numerous litters/offspring, represent symbols of a young female, bride, woman, female genitals, home and hearth, appearing thus in fertility rituals, connected with food, knitting, weaving, and magic, but they are also associated with female de-

mons, such as „devour-eaters“, „child and harvest stealers“. All these are the characteristics of the Great Mother Goddess, in her terrifying, chthonic appearance. The origin of the saying „the first kittens should go down the drain“ (should drawn in water) hence should be explained by the existence of the fertility rites, where the first litter of the cult animals was sacrificed to the Goddess in order to ensure future fertility; that is, the litter was thus „returned“ to the fertile water, as a symbol of mother’s death. However, a more complete explanation requires ascertaining to an iconic meaning of the lexeme cat and litter, which is the subject of the second part of this paper.

Марина Симић

Факултет политичких наука, Београд
marinasimic@yahoo.com

Вид и виђење: режими знања и апропријација других у етнографским музејима и етнографском филму

To photograph is to appropriate things photographed

(Susan Sontag, 1979)

У овом раду представљене су паралеле између антрополошких музејских поставки и етнографског филма као модела репрезентације који се заснивају на доминацији *визуелној* као специфичног облика знања о свету кроз које се објекти тих репрезентација производе. Промена парадигме антрополошке дисциплине осамдестих година прошлог века, критика великог „модернистичког устројства“ и доминације визуелног као парадигматског „чула сазнавања“ имала је великог утицаја и на музејске кустосе и на ауторе етнографског филма који су у протекле две деценије на различите начине покушавали да на ту промену одговоре. У раду су представљени и критички евалуирани неки од покушаја деконструкције и поновног успостављања музејске и филмске антрополошке праксе.

Кључне речи: етнографски музеји, етнографски филм, визуелни режими знања.

Увод: Вид и виђење¹

Поједини аутори наводе да се модерност може разумети и као резултат емпиријски заснованог „друштвеног уговора“ о природи истине заснованог на односу између онога што називамо *видом* (висион) и онога што је *виђено* (Nelson 2000). У пре-модерном периоду европске историје – античкој и средњовековној филозофији постојале су две главне теорије вида, теорија екстра-

¹ Термини *вид* и *виђење*, направљени су по аналогији према енглеским појмовима *vision* и *visuality*. И један и други термин означавају оно што се у српском језику подразумева под термином *вид*, али се овде користе и да означе „физичку“ способност виђења и његову „културну“ обраду, по аналогији са појмовима пола и рода. О критици овог дуалитета биће више речи даље у раду.

мисије и интермисије (*ibid*). Укратко и помало поједностављено речено: теорија екстрамисије претпостављала је да „зраци вида“ полазе од ока ка предмету посматрања, а теорија интермисије да зраци полазе од предмета посматрања ка оку. Прву теорију заступали су Еуклид и Платон, а другу Аристотел. Теорија екстрамисије имплицирала је да је вид активна и мотивисана радња која субјекат и објекат посматрања доводи у директан контакт, дајући учинковитост (делатност – *agency*) објекту и претварајући га у оно што је у класичној филозофији субјекат.² Слично томе у средњем веку „видети је било деловати“, па Михаило Псел пише да „човек осећа и производи многа дела кроз своје очи“ (Nelson 2000, 4; уп. Waxendall 1988). Међутим, Декартови оптички експерименти у седнаестом веку утврдили су очи као средство спознаје – механички апарат чији је завршетак у мозгу и успоставили виђење као процес који се заснива на античкој идеји екстрамисије (Nelson 2000; уп. Summers 2003). Тако је вид од активног и перформативног процеса постао процес обраде светлосних зрака, а очи више нису биле „prozори душе“, већ „инструменти спознаје“, каква је била и Декартова *камера обскура* – претеча савременог фото-апарата и камере.³ Негде у исто време, Кеплер је донео оптичко разумевање процеса вида какво мање-више познаје савремена медицина, што је имало за последицу раздвајање физиолошких од психолошких аспекта визуелне спознаје – *vision* (вид) постаје биолошка ствар, а *visuality* (виђење) културна – слично разлици између пола и рода.⁴

Од седамнаестог века надаље, процес визуелизације је постао део општије промене у правцу квантификације у европској култури у којој је *iperspektива* заједно са визуелизацијом и *свешћом* постала део режима истине, који се засновао на идејама објективности и неутралности (Blumenberg 1993). Као што овај развој сумира Нелсон, „велика промена догодила се у ренесанси, стварајући тако могућност за појаву модерности и модерних могућности креирања ’свезнајуће’ (*omnipresent*, прим. аут, од латинске речи „све-знање“) ’панораме’ (неологизам настао у 18. веку, изведен из грчког језика, са значењем ’поглед на све’) којој претходи ’истраживање’ (*survey*, прим. аут, од француске речи са значењем „погледати преко“)“ (Nelson 2000, 10).⁵

Не улазећи даље у проблеме промена режима знања заснованих на теоријама виђења, ова врло кратка објашења „историје вида“ и промене режима знања која је уследила са модерношћу, имају су за циљ да нас уведу у разу-

² Међутим, ни теорија интермисије није у потпуности одузимала учинковитост објекту посматрања и за Аристотела је око било делатни агент повезан са телом и душом (Aristotels 2001, за тумачење види Nelson 2000).

³ Важно је нагласити да ове промене нису биле једнолинијске и једносмерне, и не чине никакву историју „развоја“ разумевања „процеса виђења“. Мој циљ је био да укажем само на промену доминантних парадигми у елитној култури, које су имале значаја за савремену антрополошку филмску и музејску праксу много векова касније.

⁴ На сличан начин на који род претходи полу, а не обрнуто (о томе види Butler 2001; Butler 1990), *visuality* уствари претходи ономе што називамо *vision*.

⁵ Сви текстове са енглеског превела ја ауторка овог текста.

мевање последица које су ове промене имале на обликовање многих визуелно заснованих покушаја спознаје у антропологији, пре свега музејску праксу и етнографски филм током већег дела прошлог века.

Визуелност⁶ музејске праксе и конструисање *групих*

Нови режими знања настали у осамнаестом веку били су кључни за настајак модерних академских дисциплина, укључујући ту и антропологију, те праксу презентације *групих* у антрополошким музејима и на филму. Развој оптичке технологије у Западној Европи био је уско повезан са променама у идеолошкој сфери креирајући нове начине виђења и репрезентације не-западних *групих*, не само као објеката знања, већ и као субјеката фантазије (Shelton 1994). Како наводи Бенет, следећи Фукоа, институције у којима су настајали системи излагања били су укључени у трансфер објеката и људи из затвореног и приватног простора збирки у којима су раније излагани ограниченој публици, у отворени и јавни простор излагања, постајући тако средство за уписивање и ширење државне моћи кроз популацију подвргнуту новој државној дисциплини (Bennett 1994). Нове форме излагања које се појављују средином деветанестог века биле су део процеса настанка новог концепта знања, истовремено бивајући део процеса изградње публице која ће то знање примати. Као што објашњава Бенет користећи Фукове идеје о моћи и паноптикону, „кроз лекције о моћи – моћи уређења ствари и људи за јавно излагање – [нове форме излагања] имале су за циљ да дозволе људима, да *масовно*, а не појединачно, стичу знање, не бивајући само предмети сазнања и објекти знања, већ његови субјекти“ (Bennett 1994, 126).

Музејска излагања и његови парњаци, као што су панораме и светске изложбе, постајали део нових структура моћи у деветнаестом веку имајући важну улогу у конструисању антропологије као дисциплине, као и њених субјеката проучавања – европских *групих*, који постају видљиви Европљанима на један посебно контролисан начин. Визуелна машинерија биоскопа, светских сајмова (world's fairs), научне и популарне фотографије, која се развила крајем деветанестог и почетком двадесетог века, помогла је да се антропологија у јавној сфери, доступној широкој публици успостави као наука о „примитивном“. Музеји су постали „места виђења“ („place of vision“), а изложени предмети део метанаратива којима се успостављала разлика између публице – *нас* и изложених *групих*.⁷

⁶ Именица *визуелност* јесте превод енглеске речи *visuality* и направљена је као именица од придева *визуелан* (онај који се прима чулом вида).

⁷ Линија разграничења између *нас* и *групих* може се повући по различитим критеријумима (као што су на пример класа и род) и свакакода није целокупна антропологија настала на разликовању колонијалних других од „домаћих антрополога“; улогу *групих* могли су имати и чланови друштава/култура са којима су се антрополози идентификовали (о овоме види Stocking 1982; Naumović 1998, 1999; Hann 1987).

Доминанта научна парадигма ране антропологије обликовала је праксу музејског излагања и разумевања *групи*х кроз еволуционистичку парадигму излагања, која је налагала да се предмети на изложбама класификују према својој употребној функцији и аранжирају у „еволутивном реду“ (као на пример у Пит Риверс музеју у Оксфорду) (в. Charman 1985). Излагање других у еволутивном низу имало је круцијалну улогу у повезивању историја западних цивилизација и историја других народа, чиме се правио континуирани низ еволуције целокупног човечанства, при чему су европски „други“ смештани не само на дно замишљене лествице, већ и у зону између природе и културе (Bennett 1994).

Антрополошке експедиције из времена формирања дисциплине имале су за циљ да детаљно опишу „људске врсте“ кроз прецизно мерење које је требало да донесе идеалне, али тачне описе домородачког становништва које је затим презентовано домаћој публици. Даћу конкретан пример који ми се чини парадигматичним за описану праксу – сакупљање „антрополошког материјал“ и формирање националног музеја у Кејп Тауну. Основу националног музеја у Кејп Тауну чини материјал сакупљен приликом једне антрополошке експедиције из 1911. године када је направљено неколико модела Бушмана који су изложени у Јужноафричком музеју (види Coombes 2003). Направљени модели приказани су као један пример „расног типа“ и класификовани као људи који припадају „млађем палеолиту“. Изложене фигуре Бушмана нису биле прказане као део било какве друштвене или културне мреже, нити су иложбу пратиле било какви датуми или имена конкретних људи који су служили за израду музејских модела.

Сличне репрезентације постојале су и у другим колонијалним музејима, који су често имали готово идентичне поставке (види на пример Anderson and Reeves 1996; за анализу неисторичности оваквог приступа музејској пракси види Simić 2006). Оваква музејска пракса није била само део једноставне колонијалне репрезентације *групи*х из које се лако могу ишчитати политички односи моћи, већ је била и део једног новог система знања који није само формирао *групе*, већ је кроз нове системе излагања успостављао и њихову публику (Bennett 1994, 128). Знање о *групи*ма, засновано на новој „објективној“ науци о људима, визуелизовано у музејима, конструсало је разлику између националног колектива и „не-цивилизованих“ *групи*х – људи над којима је моћ државе вршена на један театаричан начин, слично начину на који је – пре развоја паноптикона – моћ суверена вршена над оптуженицима сопственог друштва (Foucault 1989; Bennett 1994). Другим речима, дисциплинарна моћ театризације *групи*х која се постиже кроз овакве репрезентације, имала је као свој ефекат формирање публике у коју су „уписивани“ нови друштвени односи.

Популарност музеја, сајмова и светских изложби у Западној Европи у деветнаестом веку била је изузетно велика, а број посетилаца растао је из године у годину достижући неверованте бројке (Bennett 1994). Број посетилаца почео је да опада тек почетком двадестог века, када су нове технике репрезентације, као што је филм, почеле да замењују светске сајмове и изложбе. У

следећем одељку позабавићу се управо парадигмама раног етнографског филма, његовим односима према антрополошким идејама тога времена и њиховом опстајању у савременим антрополошким парадигмама.

„Домороци на сцени“: етнографска филмска пракса као врста канибализма

Етнографски филм⁸ је обично схваћен као нека врста продужетка етнографске праксе другим средствима и следствено томе, етнографски филм је често (мада не увек) следио доминантне парадигме у антропологији. Као и у претходном делу овог рада, није ми намера да дам преглед историје етнографског филма нити да понудим један конкретан метанаратив о његовом „развоју“, већ пре желим да на неколико примера покажем како су аутори етнографских филмова користили визуелна средства за конструисање *групи*х и како су парадигме те репрезентације мењале.

Процес конструисања *групи*х је можда очигледнији на филму него у писаним етнографским документима: камера у дословном смислу те речи претвара фотографисану особу у материјални предмет који се може „сакупити“ на сличан начин на који се могу прикупити и предмети за музеје. То је више од „једноставне“ објектификације других; фотографисање (као и представљање) других је процес симболичког поседовања (види Sontag 1979), који се оваплоћује кроз антрополошку праксу сакупљања и излагања објеката и фотографија.

Етнографски филм је своје почетке имао у раној антрополошкој пракси, када је камера третирана као средство које може да замени активност музејских научника који су сакупљали „егзотичне предмете“, објашњавајући њену улогу као улогу „лабораторијског инструмента који може да фиксира променљиве догађаје у људском свету у циљу даље анализе“ (MacDougall 1978, 406). Тако је фотографисање „домородаца“ за колонијалне и научне сврхе било је веома раширено и брзо је постало део „научне“ антрополошке праксе која је фотографију схватала као средство за бележење „чињеница“, на сличан начин на који су као „чињенице“ схватани прикупљени „етнографски предмети“ (види Wills 1995; уп. Simić 2008). Једна од првих употреба камере у те сврхе је Реноова (Regnault) експедиција из 1895. године, када је група истаживача синимила технике производње керамике Волоф жена у централној

⁸ Постоје многе тешкоће у дефинисању етнографског филма (но не много веће од оних у дефинисању саме антропологије). У ширем смислу, може се рећи да сваки филм, документарни или играни, може бити етнографски. С друге стране, ако пратимо чувену Герцову изјаву да је антропологија оно што чине антрополози, онда ћемо пронаћи веома мало филмова које су направили антрополози и које би, следствено томе, могли да зовемо етнографским. Можда се може рећи да је етнографски филм онај филм који је направљен са антрополошке тачке гледишта (ма како да је та тачка дефинисана). У том смислу етнографски филм аналоган је антрополошком писању. Овај филм се стога може назвати антрополошким, али ћу ја следити већ устаљени назив – етнографски филм.

Африци. Слично томе, 1898. године је Хадон (Haddon) је користио камеру током Торес Стреит експедиције за прикупљање „етнографских података“; док Гордон наводи да је после афричке експедиције Денвер 1925. године, која је имала за циљ да документује живот „Бушмана“, између осталог – и камером, „практично свака америчка, британска, италијанска или француска 'експедиција' у Намибију и пустињу Калахари имала кинематографа, или бар 'обичног' фотографа“ (Gordon 2002, 216).

Са развојем технике, прикупљање фотографација допуњено је израдом филмова, који ће временом постати независна техника проиводње антрополошког знања. Рани етнографски филмови пратили су регионална интересовања антрополога из прве половине двадесетог века, па су најстарији етнографски филмови снимљени у Африци. Већина филмова из тог времена, које данас сматрамо етнографским, заснивала се на неколико лако препознатљивих слика, од којих су многе познате и данашњим гледаоцима, а који су били предмет критике још у време свог настанка (Cameroun 1994). Најстарији познати филмови из овог периода, као што су Киртонов (Kearton) *Теогор Рузвелт у Африци* (*Theodore Roosevelt in Africa*) из 1909. године и Рејнијев (Raipen) *Афрички лов* (*African Hunt*) који је завршен 1912. године, слично раним етнографијама, успоставили су модел репрезентовања *грувих* заснован на неколико лако препознатљивих топоса – истраживачи и домороци са опасним животињама и џунглом у позадини (Cameroun 1994, 4).

Може се рећи да сви горе наведени филмови припадају некој врсти предисторије документарног и етнографског филма, а не жанру документраног филма који се као такав појавио касније. Међутим, неки од топоса који се могу наћи у раним „документарним“ филмовима остали су важни и данас. Даћу неколико примера који повезују рани и савремени етнографски филм. Филм Базила Рајта (Basil Right) – *Џејлонска њесма* (*Song of Ceylon*) (1934), класик британског етнографског и документарног филма, настао у време заснивања класичне антропологије и утемељења дисциплине, заснива се на идеји која је доминирала европским колонијалним пројектом још од открића нових светова – да су места *грувих* егзотична и неупрљана „западном цивилизацијом“, али да је тим местима у исто време потребна помоћ како би се „уздигла“ из свог „примитивног стања“ и достигла ниво западне цивилизације (види Guynn 1998). Иако овај филм приказује неколико сцена рада, он се пре свега заснива на снимцима плесних и религијских ритуала, праћених гласом аутора који објашњава шта се на филму дешава.

Савремени аутори етнографског филма различитих профила користили су сличне старе топосе и неретко „организовали“ своје филмове око уобичајених „антрополошких тема“. Маргарет Мид, Жан Руш и Џон Маршал да поменем само оне најпознатије, правили су филмове о плесовима и певању, религијским ритуалима и лову. Чак и када су ове теме обрађивали другачије, стара идеја традиционалне етнографске праксе – фиксирање субјекта у простору – остала је доминантна и у етнографском филму. Класична музеолошка пракса која је подједнако била заинтерсована за ритуале, могла је само да

прикупља предмете коришћене у ритуалима, док је филмска пракса омогућавала њихову потпуну апропријацију. Како наводи Рони, „та фасцинација плесом као спектаклом изникла је из интереса индустријског света за тела урођеника, тела која треба посматрати са дистанце“ (цитирано у Gordon 2002, 212). Представљање „домородаца“ кроз плес повезано је са идејом да су „домороци“ више „тела“ него „душе“, више „природа“ него „култура“, и вероватно није изненађујуће што једина сцена плеса у једном од најпознатијих етнографских филмова – *N!ai, iрича једне Куні жене (N!ai, the Story of a Kung Woman)* (1980), аутора Џона Маршала, приказује туристе како фотографишу играче у трансу. Кроз репрезентацију *груџих*, тела домородаца постају театрална и изложена на начин на који је то није могуће урадити са непокретним предметима у музеју.

Ови и слични проблеми апропријације постали су средином двадесетог века једна од централних тема етнографског филма, пре свега захваљући филму Жана Руша, *Луѓи њосјогару (Les Mâtres Fous)* (1955). Централна тема филма је насилни религијски ритуал групе Хаука у Акри, главном граду колонијалне Златне Обале, у току којег чланови групе падају у транс у којем бивају поседнути духовима припадника колонијалне елите. Реакције на овај филм биле су врло подељене: неки антрополози и представници политичке елите у Акри видели су филм као расистички, док су га многи антрополози схватили као субверзиван. С друге стране, колонијална управа у Гани забранила је приказивање филма као увредљивог за колонијалне официре. Међутим, без обзира на субверзивни карактер овог филма који су истакли многи аутори (види Grimshaw 2001 и Stoller 1994, који наводи да је Руш имао за циљ да демонстрира да деколонизација мора започети личном деколонизацијом и деколонизацијом начина мишљења), нисам сигурна да Рушов покушај помера претходне границе приказивања *груџих* у којима се дају рационализујуће слике „ирационалности домородаца“ без додатног објашњења, док нагласак на театралност ритуала дословно ставља домороце на сцену са које позирају етнографу. У сваком случају, Рушов филм представљао је једну од прекретница етнографског филма, који је убрзо напустио традиционалне епистемолошке парадигме и окренуо се другим техникама сазнања. О томе ће бити нешто више речи у следећем одељку.

Промене парадигме: музејска пракса

Друштвене науке суочиле су се током осамдесетих година прошлог века са озбиљним епистемолошким и етичким дилемама. Доминантан теоријски дискурс тога времена – постмодернизам објавио је „смрт метанаратива“, што је довело до промене основних парадигми у антропологији и изазвало оно што се најчешће назива „кризом репрезентације“. Највећи критицизам био је упућен антрополошкој наивној асертацији о објективности знања у етнографској репрезентацији *груџих*, којој се замерала не само епистемолошка наивност,

већ и етичка опасност (Lutkehaus and Cool 1999). Проблем репрезентације постао је кључни проблем дисциплине средином осамдесетих година прошлог века, постављајући у центар теоријских напора питања о вези и природи поделе на означитељ и означено у антрополошкој епистемологији и проблематизујући однос између антрополога и њихових истраживачких субјеката (а не објеката истраживања, што је важна епистемолошка и етичка разлика, која понекад остаје непримећена).

Ови и слични епистемолошки и етички проблеми, на начин на који су их поставили “writing culture“ аутори средином осамдесетих година прошлог века, нису више централни проблеми антрополошке дисциплине и нису предмет овог рада, али су проблеми репрезентације остали кључни за музејску и филмску праксу често се ослањајући управо на ту дебату. Тако се овај текст не бави „постмодернистичким заокретом“ у антропологији, већ променама у музејској пракси и пракси етнографског филма на које је, између осталог, утицала и та дебата. Међутим начини на који су кустоси и аутори етнографског филма одговорили на проблеме постављене у тим дебатама није нужно био аналоган начину на који су на „изазов“ одговорили академски антроползи. О овоме ће бити више речи у наставку овог рада.

Постмодернистички изазов који је потресао антропологију осамдесетих година прошлог века, утицао је и на кустосе антрополошких музеја десетак година касније да доведу у питање валидности мета-наратива који леже у основи музејских поставки подстичући „радикалне промене у начину на који [музеји] функционишу и у односу између музеја и култура репрезентованих у њиховим колекцијама“ (Simpson 2001, 1). Тако су, како наводи Харисон не само академски антроползи, него и кустоси понудили критичну рефлексију на често монолитну идеју о томе шта музеји представљају, а кроз истраживање нових могућности излагања и улоге музеја (Harrison 2005). Даћу неколико етнографских примера, надовезујући се на оне већ изнете у претходном делу овог рада. Тако су у циљу деконструкције традиционалне антрополошке праксе излагања, која је укључивала „мерење тела“ и прављење „модела“ домородаца, кустоси музеја у Кејп Тауну, осамдесетих година прошлог века сместили раније помињану „Бушманску диораму“ у њен историјски контекст, приказујући њено порекло и промене које је ово представљање доживело од израде фигура до коначне верзије диораме (Coombes 2003). Како наводи Комбес, кустоси су желели да покажу контрадикторности које су постојале између онога што су аутори диорама знали о процесу њеног настанка и онога што је на крају приказано у музеју. Нова поставка укључивала је архивске фотографије људи по којима је Друри (Drury) израдио моделе за диораму, са њиховим именима и датумима фотографисања, као и фотографије диороаме које су приказивале наге жене Бушмана поред жена на фотографијама – припадница народа Којсан, које су – за разлику од својих представа у диороами биле потпуно обучене. Из архива које су остале иза Друрија било је јесно да су Којсан жене у време израде модела направљених по њима увелико прихватиле западноевропску одећу колонизатора, те да су кустоси имали велике поте-

шкоће да их убеди да скину одећу како би их фотографисали у „природном стању“ и на начин на који су касније представљене (уп. Peterson 2003 за веома сличне податке о фотографисању аборицинских жена у том периоду). У свим претходним поставкама Јужноафричког музеја, народ Којсан био је представљен као пример ранијег ступња људске еволуције, и нова изложба је имала за циљ да покаже начин на који су ове поставке настале. Као што наводе аутори изложбе, она је имала за циљ да „подстакне свест о различитим интерпретацијама догађаја и појава, не свдећи комплексно присуство артефаката на једну, ауторитарну репрезентацију“ (Coombes 2003, 227).

После ове изложбе, Пипа Скотнес, уметница и кустос Музеја, организовала је још једну изложбу, названу „Miscast“, која је имала за циљ да даље реконструише „научни процес прављења изложбе“.⁹ Скотнес је изложила фотографије изложби о народу Којсан, заједно са предметима који су припадали људима који су на изложби били „приказани“, желећи да индивидуализује репрезентоване људе. Скотнес је донела архивске податке и фотографије о начинима мерења, антрополошке инструкције за сакупљање података, као и моделе делова тела које су направили кустоси. На поду у следећој сали били су изложени медицински и антрополошки журналы, полицијски архиви и рекламе у којима се описују Бушмани (најчешће изразито негативно), док су се на зиду налазиле фотографије из свакодневног живота припадника народа Којсан које је направио Пол Вајнберг (Paul Weinberg) између 1984. и 1995. године. Коначно, у циљу замене улоге посматрача и посматраних, у изложбеној галерији су биле инсталиране видео-камере које су бележиле и приказивале реакције посетилаца, претварајући њихове снимке у музејске предмете.

Даћу још један пример сличног покушаја деконструкције музејских репрезентација *других* из типчног колонијалног окружења, који на добар начин илуструје везу између визуелне антропологије и музеја. Ради се о изложби фотографија названој „Окијек портрети“ („Okiek Portraits“), на којој су представљене фотографије, углавном портрети људи из народа Окијек, који живи у централној и западној Кенији, а које је направила Корин Крац (Corrine Kratz) док је радила као антрополог у Кенији, између 1989. и 1997. године (Kratz 2002; види анализу Simić 2006).

Крац објашњава да је њен циљ био да употреби један традиционални „реалистички медиј“, као што је фотографија, како би уздрмала стереотипе о афричким друштвима у Америци и о народу Окијек као „примитивном“ у самој Кенији. Крац је употребила неколико стратегија да то постигне: једна је коришћење искључиво фотографија у боји и наизменично постављање оних које приказују Окијеке како обављају свакодневне послове и оних које приказују типичне „афричких сцена“ (на пр. инцијације). Поред тога, биле су изложене и неке архивске фотографије које су имале за циљ да дају другу перспективу на исте догађаје обезбеђујући оквир за индивидуалне фотографије

⁹ Опис изложбе преузет је из Coombes (2003, 230–242), за анализу изложбе укључујући и објашњене концепта изложбе од стране ауторке види Skotnes (1996); у домаћој литератури о овој изложби види Simić (2006).

које су биле аранжиране у „животне циклусе“ са нагласком на церемонијама иницијације. У циљу персонализације приказаних фотографија, пропратни натписи били су разговори између Окијека који су видели фотографије и оних који су били фотографисани.

Међутим, мени се чини да Крацова изложба није могла да уздрма стереотипе о другима, те да је назив изложбе из Карлос музеја – „Људи Кеније посматрају сами себе“ – („A Kenyan People Look at Themselves“) једноставно погрешан. Људи презентовани на фотографијама јесу давали коментаре о себи и другима, исправно закључујући да би западњаци желели више фотографија у традиционалног одећи, а мање у цинсу, али нису они били ти који су фотографисали. Фотографије су биле урађене према традиционалној западној реалистичној естетици и поређане у препознатљиве антрополошке наративе „животног циклуса“, који претпостављају свезнајућу позицију састављача изложбе. Тако је изложба, у ствари, донела само перспективу антрополога, без фокусирања на неке од појединачних искустава Окијека, нудећи кохерентан гранд-наративе класичне етнографије.

Примери које сам навела парадигматични су и у музејској антрополошкој литератури често су обрађивани као примери за неке од начина на које су антрополози покушали да доконструирају досадашње режиме знања о другима, које су производили етнографски музеји покушавајући да променама парадигме произведу другачије визуелно знање и другачију публику. У завршном одељку кратко ћу се осврнути на сличне покушаје у етнографском филму.

Пракса етнографског филма

Етнографска филмска пракса пратила је промену парадигме у друштвеним наукама, али су се стратегије које су филмски ствараоци користили за репрезентовање *group* често разликовале од оних које су доминирале у академској антропологији. Тако су начини да се промени традиционална етнографска филмска пракса били слични онима који су примењивани у музејима и ишли су у два основна правца – ка промени структуре филма увођењем нових експерименталних техника снимања и монтаже и/или укључивањем субјектата филма у процес снимања и монтаже.

Рани покушаји промене конвенција етнографског филма дошли су из надреалистичке уметничке праксе и угледања на филмове Луиса Буњуела. Надреалистички аутори покушали су да подрију реалистичку поетику класичног документарног филма, који је почивао на непроблематизованој вези означитеља и означеног и на разумевању визуелног наслеђеном из пост-декартовог времена. Међутим, за надреалисте то подривање није ишло искључиво у правцу постмодерне „игре површина“ (у смислу бесконачне везе међу означитељима), већ у правцу „дубљег разумевања реалности“, што је по њиховом мишљењу измицало „реалистима“. Тако су надреалистичке филмске технике брзо су усвојене за производњу „не-реалистичких“ догађаја који

су интересовали ауторе етнографског филма, као што су религија, шаманизам и религијски ритуали уопште (Tythacott 2003). Међутим, како што наводи Мек Дугал, „лекција надреализма јесте то да је искуство парадокса значајно само по себи и да мора бити искоришћено за стварање другачијих могућности перцепције“ (MacDougall 1994, 28). У том смислу, савремени надреалистички покушаји етнографског филма углавном су имали за циљ да преокрену ову технику и употребе је као изазов за гледаоце кроз приказивање свакодневних догађаја. Дobar пример оваквог покушаја у савременој кинематографији је филм аборицинске ауторке, Трејси Мофат (Tracey Moffatt) *Крици у ноћи: рурална трагедија* (*Night Cries: A Rural Tragedy*) из 1990. године који користи буњеловске надреалистичке технике за критику савремене пост-колонијалне политике, тј. последица присилног усвајања аборицинске деце од стране белих родитеља (види анализу Russela 1999).

Друга могућност субверзије традиционалних наратива етнографског филма долази из реалистичке традиције просветитељства (и њене чудне трансформације и комбинације са постмодернистичком критиком), те су аутори етнографских филмова покушавали да уведу хетероглосију и полифонију као филмске технике, допуштајући својим субјектима да „говоре за себе“ и избегавајући глас наратора.¹⁰ Једно од решења које су употребили аутори филмова била је јасно маркирана употреба наратива субјеката филма као дела филмског поступка, на начин на који је то урадио Руш у *Ловцима на лавове* (*La Chasse au Lio*), где је епска прича субјеката филма искоришћена као оквир за филмску причу. На ту причу Руш је додао још једну верзију лова, опозиционирајући тако две врсте наратива и јасно их одвајајући. Међутим, јасно одвајање ових наратива не решава епистемолошке и етичке проблеме презентације, и многи аутори су покушали да оду корак даље укључујући субјекте филма у процес режије и монтаже, неретко снимајући тај процес, на начин на који је то учинио још Руш у *Хроници лета* (*Chronique d'un été*) 1961. године.

На сличан начин, неки аутори су покушали да филмове које су направили „врате“ људима о којима су прављени. Мек Дугал (MacDougall 1994) тако наводи пример свог сопственог филма *Познајте места* (*Familiar Places*) из 1980. године, који су касније Аборицини користили у борби за грађанска права у Аустралији. Мек Дугал наводи да је на тај начин „било могуће укључити филм у ситуацију која се у филму описује, а не само проширити га кроз са-

¹⁰ Мек Дугал (MacDougall 1994) издваја два главна начина апропријације гласова субјеката у филмску структуру. Један је њихово миметичко усвајање на начин на који је то Џон Маршал урадио у *Ловцима* (*The Hunters*) (1958), првом свом филму о јужноафричком народу Сан (*!Kung*), којим започиње његова дуга и славна филмска каријера. Други начин је директна употреба наратива субјеката филма, као што је то урадио Роџер Сандал (Roger Sandall) у филму *Раџник са Конистона: сцене из живота једног узгајивача стоке* (*Coniston Muster: Scenes from a Stockman's Life*) (1972) који описује живот Џонија, припадника аборицинског Анмаћара народа и радника на фарми стоке, а који је био први етнографски филм „испричан“ од стране једног „домороца“ – субјекта филма (Loizos 1993). Ово питање било је посебно важно за филмове засноване на интервјуима у којима је однос између „гласа аутора“ и гласа субјеката остао непромењен.

морerefлексiju и признање његовог ширег значења“ (ibid, 35). На тај начин филм не производи само субјекте имитирајући њихову делатност (agency), већ репрезентованим људима враћа филм назад, дозвољавајући његову нову апропријацију.

Међутим, као што наводи Руби (Ruby), неизбежно је да „документарни филмови увек говоре о субјектима филма, а не за њих и филм нам никада не дозвољава да видимо свет кроз очи *груих*, осим ако немамо *грује* иза камере“ (цитирано у Moore 1994, 128), па је тај проблем немогуће решити све док се користе познате, „Западне“ технике репрезентације (у том смислу савремени етнографски филм надреалистичке традиције је посебно значајан нудећи могућност промене ове парадигме). Међутим, једноставно „враћање“ филма западноевропским *груима*, који би тако имали могућност да сами себе репрезентују, у ствари није могуће и део је исте патронизујуће романтичарске парадигме која европске *грује* замишља као припаднике малих, егалитарних заједница, у којима је један њихов члан једноставно представник (представница?) свих *груих* – њихова проста реплика.¹¹ Проблеми репрезентације *груих* на тај начин остају нерешени, а дешавања у антропологији после постмодерног заокрета осамдесетих година прошлог века отворила су нова питања и проблеме, које у конструисању *груих* треба да реше аутори савремених етнографских репрезентација.

Закључак

Промена режима знања коју је донела модерност конципирала је нове начине за конструисање *субјеката* различитих академских дисциплина, па тако и антропологије и са њом повезане музејске и филмске праксе. Тако, за већину кустоса и аутора етнографских филмова, антрополошки концепти који су најшећа тема њиховог рада, као што су раса или етнос, бивају неутралне и саморазумљиве категорије, које чине објективан квалитет ентитета које описују. Другим речима, појмови којима се баве музеји и етнографски филмови чине стварност по себи, коју аутори изложби и филмова само рецептују, на начин на који – по Декарту – око бележи предмет који види. Промена ове парадигме, критика великог „модернистичког устројства“ и доминације визуелног као парадигматског „чула сазнања“, довела је до преиспитивања граница и природе антрополошке науке, а они који се баве „производњом“ *груих* кроз музејску и филмску праксу покушали су на различите начине да на ту промену одговоре.

¹¹ Немогућност таквог пројекта најбоље се види у начину на који су представници бивших колонија организовали нове националне музеје (види Kaplan 1996).

Коришћена литература

- Anderson Margaret and Andrew Reeves 1996. Contested Identities: Museums and the Nation in Australia. In *Museums and the Making of „Ourselves“: The Role of Objects in National Identity*, ed. F. S. Kaplan, 32–49. London and New York: Leister University Press.
- Aristotelis 20001. *Rasprava o duši*. Podgorica: Oktoih.
- Batler, Džudit. 2001. *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“*. Beograd: Samizdat B92.
- Baxendall, Michael. 1988. *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: Primer in the Social History of Pictorial Style*. Oxford: Oxford University Press.
- Bennett, Tony. 1994. The Exhibitionary Complex. In *Culture/Power/Knowledge: A Reader in Contemporary Social Theory*, ed. N. B. Dirks, G. Eley and S. B. Ortern, 123–154. Princeton: Princeton University Press.
- Blumenberg, Hans. 1993. Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation. In *Modernity and the Hegemony of Vision*, ed. D. M. Kleinberg-Levin, 30–62. Berkeley: University of California Press.
- Butler, Judit. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London and New York: Routledge.
- Cameron, Kenneth M. 1994. *Africa on Film: Beyond Black and White*. New York: Continuum.
- Chapman, William Rayan. 1985. Arranging Ethnology: A. H. L. F. Pitt Rivers and the Typological Tradition. In *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, ed. G. W. Stocking Jr, 15–48. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Coombes, Annie E. 2003. *History after Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*. Durham and London: Duke University Press.
- Foucault, Michel. 1989. *The Birth of the Clinic: Archaeology of Medical Perception*. London and New York: Routledge.
- Gordon, Robert. F. 2002. „Captured on Film“: Bushmen and the Claptrap of Performative Primitives. In: *Images and Empires: Visuality and Postcolonial Africa*, ed. P. S. Landay and D. K. Kaspin, 213–232. Berkeley: University of California Press.
- Grimshaw, Anna. 2001. *The Ethnographer’s Eye: Ways of Seeing in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guynn, William. 1998. The Art of National Projection: Basil Wright’s Song of Ceylon. In *Documenting the Documentary: Close Reading of Documentary Film and Video*, ed. B. K. Grant and J. Sloniewski, 83–96. Detroit: Wayne State University Press.
- Hann, Chris. 1987 The Politics of Anthropology in socialist Eastern Europe. In *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, 139–153. London and New York: Tavistock Publications.
- Harrison, Julia. 2005. What Matters: Seeing the Museum Differently. *Museum Anthropology* 28(2): 31–42.
- Kaplan, Flora S. Ed. 1996. *Museums and the Making of „Ourselves“: The Role of Objects in National Identity*. London and New York: Leister University Press.
- Kratz, Corrine A. 2002. *The Ones That Are Wanted: Communication and the Politics of Representation in a Photographic Exhibition*. Berkeley: University of California Press.
- Loizos, Peter. 1993. *Innovation in Ethnographic Film: From Innocence to Self Consciousness, 1955–1985*. Chicago: Chicago University Press.

- Lutkehaus, Nancy and Jenny Cool. 1999. Paradigms Lost and Found: The „Crisis of Representation“ and Visual Anthropology. In *Collecting Visible Evidence*, ed. J. M. Gains and M. Renov, 116–139. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- MacDougall, David. 1978. Ethnographic Film: Failure and Promise. *Annual Review of Anthropology* 7: 405–425.
- MacDougall, David. 1994. Whose Story is it? In *Visualizing theory: Selected Essays from V. A.R. 1990–1994*, ed. L. Taylor, 27–36. New York and London: Routledge.
- Moore, Rachel. 1994. Marketing Alterity. In *Visualizing theory: Selected Essays from V. A.R. 1990–1994*, ed. L. Taylor, 126–140. New York and London: Routledge.
- Naumović, Slobodan. 1998. Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology. *Ethnologia Balkanica* 2(2): 101:120.
- Naumović, Slobodan. 1999. Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology. *Anthropological Journal on European Cultures* 8(2): 39–128.
- Nelson, Robert. S. 2000. Decartes’s Cow and Other Domestication of the Visual. In *Visuality before and beyond the Renaissance*, ed. R. S. Nelson, 1–21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peterson, Nicolas. 2003. The Changing Photographic Contract: Aborigines and Image Ethics. In *Photography’s Other Histories*, ed. C. Pinney i N. Peterson, 119–145. Durham and London: Duke University Press.
- Russel, Catherine. 1999. *Experimental Ethnography: the Work of Film in the Age of Video*. Durham and London: Duke Univeristy Presss.
- Shelton, Anthony Alan. 1994 Cabinets of Transgression: Renaissance Collections and the Incorporation of the New World. In *The Cultures of Collecting*, ed. J. Elsner and R. Cardinal, 177–203. London: Reaktion Books.
- Simić, Marina. 2006. „Capturing the past“: an anthropological approach to the modernist practices of the history production in the ethnographic museums. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 70: 25–41.
- Simić, Marina. 2008. Izlaganje narodnosti kao tradicionalne kulture u Etnografskom muzeju u Beogradu: istraživanje muzejske modernističke prakse. U: *Muzeji u Srbiji: započeto putovanje*, ur. Lj. Gavrilović i M. Stojanović, 47–69. Beograd: Muzejsko društvo Srbije.
- Simpson, Moira G. 2001. *Making Representation: Museums In the Post-Colonial Era*. New York and London: Routledge.
- Skotnes, Pippa. Ed. 1996. *Miscast: Negotiating the Presence of the Bushmen*. Cape Town: UCT Press.
- Sontag, Susan. 1979. *On Photography*. London: Penguin Books.
- Stocking, Gorge W. Jr, 1982. Afterword: A View from the Centre. *Ethnos* 47(I-II): 172–186.
- Stoller, Paul. 1994. Artaud, Rouch, and the Cinema of Cruelty. In *Visualizing theory: Selected Essays from V. A.R. 1990–1994*, ed. by L. Taylor, pp. 84–98. New York and London: Routledge.
- Summers, David. 2003. On Representations. In *Critical Terms for Art History*, ed. R. S. Nelson and R. Shiff, 3–19. Chicago: Chicago University Press.
- Tythacott, Louise. 2003. *Surrealism and the Exotic*. London and New York: Routledge.
- Willis, Anne-Marie. 1995. Photography and Film: Figures in/of History. In *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology and Photography*, ed. L. Devereaux and R. Hillman, 77–93. Berkely: University of California Press.

Marina Simić

Vision and Visuality: Regimes of Knowledge and Appropriation of Others in Ethnographic Museums and Ethnographic Film

Key words: Ethnographic museums, ethnographic film, visuality

This paper presents some similarities between epistemological paradigms in anthropological museum exhibitions and ethnographic films. Both the museum and ethnographic films are analysed as the models of representations based on the domination of vision as mode of knowledge through which curators and film makers produce subjects of their representations. Paradigmatic shifts in the 1980s with the critique of „modern constitution“ and domination of vision as a major „sense of knowledge“ in Western thought had great impact on museum curators and ethnographic film authors who in the last two decades tried to incorporate those changes in their practices. The paper presents some examples of film and ethnographic practices that followed those theoretical shifts and tried to deconstruct their own representational practices and evaluate the results of those attempts.

УДК: 392.7(=14:=163.41)''19'' ;
061.235(495:497.11)''19''
примљено за штампу: 10. 3. 2010.

Гордана Благојевић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@ei.sanu.ac.rs

Институционализоване хуманитарне акције и етничка дистанца на примеру Грка и Срба данас

У раду се посматра однос хуманитарних акција и етничке дистанце на примеру Грка и Срба данас. Поставља се питање мотива пружања хуманитарне помоћи и улоге етничке дистанце у начину њеног извођења, као и ширих друштвених последица. За пример су узете активности двеју организација – Црвеног крста и *Грчкој каравана ђомоћи*. Током ратова на територији Југославије деведесетих година 20. века, Црвени крст Србије био је укључен у акцију која је имала за циљ да омогући наставак школовања деце из ратом захваћених подручја. У пружању помоћи су учествовале и многе друге организације. Овде се посматра и рад *Грчкој каравана ђомоћи* као институције која има специфичан метод пружања помоћи. Осим ублажавања ратних траума код деце, даривање и гостопримство су – захваљујући масовности и дугогодишњем континуитету – допринели продубљивању етничке блискости. Последица тога је, између осталог, ширење грчког језика и културе. Гостопримство и пријатељство су се наставили и по завршетку рата, и трају континуирано до данас.

Кључне речи: етничка дистанца, хуманитарне акције, Црвени крст, *Грчкој караван ђомоћи*, гостопримство, даривање

У фокусу интересовања овог истраживања налази се повратни утицај етничке дистанце и институционализованих хуманитарних акција на примеру Грка и Срба данас.¹ Етничка дистанца представља субјективни осећај близине који једна етничка група изграђује према другој етничкој групи. Посматрано на интерперсоналном нивоу, то је осећај близине између двају припадника различитих етничких група. То су психолошке баријере које олакшавају или отежавају социјалну интеракцију. Одређивање етничке дистанце, односно етничке близине/удаљености чланова групе, постиже се коришћењем различитих врста социјалних скала. У том циљу користи се углавном методологија социјалне психологије (Petrović 1988: 10; Shibutani, Kwan 1965: 42). У етно-

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту 147023: *Етнички процеси: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

лошким истраживањима, применом методе *етничке математике* мери се општи индекс привлачности/одбојности, а резултати се приказују у облику табеле етничких релација (Тодоровић 2008: 238).

Сагледавајући феномен пружања хуманитарне помоћи коју Грци на различите начине континуирано указују Србима већ скоро две деценије, намеће се низ питања у вези са мотивима и последицама ове акције. Да ли су мотиви политичке, верске, или пак неке друге природе? Колико је битан историјски контекст? Која је улога етничке дистанце у начину пружања помоћи?

Грчка је једина земља ЕУ чије је становништво током деведесетих година 20. века, у време кризе и рата на територији бивше Југославије, показивало отворене симпатије према Србима. Кроз историју, у повезивању двају народа, битну улогу имали су људи из света научног и духовног живота. Значајна спона између грчког и српског народа јесте православна вера, која је допринела стварању елемената заједничке културне традиције (Терзић 1994: 15). Оба народа су била под вишевековним отоманским ропством. Осим тога, Грци и Срби су били савезници и у балканским ратовима, као и у Првом и Другом светском рату. Многи Грци су студирали у Србији пре распада Југославије. Везе српских и грчких студената имале су важно место у бољем упознавању и разумевању двеју средина. Широм Грчке и Србије, од почетка деведесетих година 20. века осниване су подружнице Друштва српско-грчког пријатељства – као невладине и непрофитабилне организације, у циљу јачања веза између Грка и Срба. Током распада Југославије, путем ових друштава послате су велике количине хуманитарне помоћи Србима на свим подручјима која су насељавали (Влагојевић 2007: 74).

У овом раду се посматрају активности двеју организација – Црвеног крста и *Грчкој каравана ђомоћи*. Током ратова на територији Југославије деведесетих година 20. века, Црвени крст Србије био је укључен у акцију која је имала за циљ да се омогући наставак школовања деци из ратом захваћених подручја. Од свих европских земаља, само је Грчка прихватила српску ратну сирочад. Програм је инициран од стране Црвеног крста, али је успешно реализован захваљујући великом одзиву грађана коју су децу прихватили у своје домове. Потребно је истаћи да су, осим у организацији Црвеног крста, српска деца стизала у Грчку и у организацији српске и грчке православне цркве. Осим тога, у пружању помоћи су учествовале и многе друге организације. Овде се посматра рад *Грчкој каравана ђомоћи* као институције која има специфичан метод пружања помоћи, а то је да материјална средства стижу до примаоца без посредника.

За писање овог рада користила сам податке из архива Црвеног крста Србије и *Грчкој каравана ђомоћи*. Приликом истраживања употребила сам метод интервјуа и слободног разговора. Овом приликом се захваљујем госпођи Зорици Пјевић-Јамуриади из *Грчкој каравана ђомоћи*, госпођи Слађани Бимић из Црвеног крста Србије и господину Горану Јоксимовићу, учитељу из Крагујевца, на предусретљивости и неопходним информацијама које су ми пружили.

* * *

Хуманитарне акције о којима је овде реч изведене су путем институција гостопримства и добротворног даривања (доброчинства), које су од најдревнијих времена познате код разних народа широм света (Westermarck 1912: 570; Mos 1998: 7). Још у Библији налазимо примере гостопримства (нпр. Аврамово гостољубље). Антички Грци су посебно веровали у идеју гостољубља, сматрајући је етичком дужношћу и светим правилом богова. Код Срба и других словенских народа, гостопримство спада у групу старих обичаја (Тројановић 1908: 8; Трифуноски 1977: 157). Странци су – као послати од богова – сматрани светим лицима којима се указивало посебно поштовање (Кулишић, Петровић, Пантелић 1998: 129). Гостопримство према странцима и путницима одиграло је током историје важну улогу у успостављању и одржавању пријатељских веза међу припадницима различитих народа (Westermarck 1912: 582; Јелић 1931: 6). Поводи за гостопримство су различити, зависе од низа околности, од друштвеног контекста и од особе према којој се ова пракса примењује. Постоје различите категорије гостију: путници намерници, рођаци, пријатељи и сл. Посебну врсту гостију чине прогоњена лица, која су се нашла у невољи због крвне освете или ратних сукоба (Шапоњић-Ашанин 2003: 93–95). Путем упознавања случајних гостију шириле су се социјалне везе (Влаховић 1972: 15–16).

У вези са институцијом добротворног даривања потребно је нагласити да је првобитно добротворство подразумевало да добротвор директно даје материјална добра примаоцу. Рани хришћани су бринули о унесрећенима преко прилога који су давали локалном епископу.² У исламу се институција добротворства зове *закаат*, и представља један од пет стубова на којима се заснива муслиманска религија (Martin (ed.) 2004: 754). Милосрђе се посебно указује сиромашнима, нарочито удовицама и сирочади, болесним особама и лицима са инвалидитетом. У средњовековној Европи био је раширен обичај да се сиромашни нахране на сахрани, а они су узвраћали својим молитвама за покојника. Иако се милосрђе указује и блиским људима, ипак право добротворство обухвата особе са којима не постоји сродничка повезаност. Отуда на енглеском говорном подручју постоји израз *хладан као добротворство* (*as cold as charity*), којим се описује однос онога који дарује своје рођаке као да су странци, без присности.³

Временом је пружање помоћи потребитима пренето на добротворне институције (нпр. сиротишта, народне кухиње, организације које посећују бескућнике и затворенике, и сл.) и хуманитарне организације (Међународна федерација друштава Црвеног крста и Црвеног полумесеца, Високи комесаријат за избеглице Уједињених нација, Светски програм за храну и др.). Ове институције омогућавају свима који желе да помогну, а немају за то времена, да то учине посредно – новчаним донацијама преко институција.⁴

² [http://en.wikipedia.org/wiki/Charity_\(practice\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Charity_(practice)).

³ <http://www.phrases.org.uk>.

⁴ [http://en.wikipedia.org/wiki/Charity_\(practice\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Charity_(practice)).

Један од примера савременог гостопримства у контексту хуманитарне помоћи јесте програм боравка српске деце у грчким породицама, који је Црвени крст Србије започео у лето 1992. године. Прва група деце провела је време у летњим камповима који припадају Грчкој православној цркви. Годину дана касније, у лето 1993. године, започео је први програм боравка деце у породицама на острву Кос. Било је 40 деце из сиротишта из Бања Луке, узраста од 6 до 16 година. Југословенски Црвени крст организовао је 1994. године шестомесечни програм за децу из Србије и Републике Српске, у сарадњи са организацијом КЕДКЕ (*General Union of municipality in Greece*). Овај програм је од почетка организовао Црвени крст Србије у сарадњи са Одбором за избеглице владе Републике Србије, Министарством просвете Републике Србије, Градском скупштином Београда и др. Програм је реализован три пута, током 1994, 1995. и 1996. године. У програм је било укључено 2.640 деце (избеглица, сирочади и социјално угрожених) из Србије и Републике Српске. Истовремено, Црвени крст Србије три пута годишње организује групе деце која бораве у породицама или у камповима током васкршњих и божићних празника, као и током летњег распуста. Програм траје по 15 дана током Божића и Васкрса, и месец дана у време летњег распуста.

Програм обухвата децу која су изгубила родитеље, децу избеглица, расељених лица са Косова и Метохије и децу из социјално угрожених породица грађана Србије, узраста од 8 до 16 година. Деца бораве као гости грчких домаћина у њиховим домовима. Трошкове путовања деце и њихових пратилаца, боравак, обавезно здравствено осигурање групе и визирање пасоша увек сноси грчка страна. То је по програму износило око 30.000 евра. Са децом у Грчкој бораве и волонтери Црвеног крста Србије: учитељи, педагози, социјални радници, дечји психолози и лекари. Највећи број деце угосте породице из Атине и околине. У програму учествује око 100 општина из целе Грчке.

Програм је до сада обухватио преко 17.000 деце из Републике Србије и Републике Српске. У просеку, кроз програм сваке године прође око 600 деце која су већ била гости грчких домаћина и која у те породице одлазе на основу писаних позива грчких породица, као и деца која се први пут укључују у програм. Предлоге за *нову децу* дају локалне организације Црвеног крста Србије. Избор породица врши грчки Црвени крст, након добровољног пријављивања породица, уз помоћ социјалних служби општина које су домаћини српској деци. Породице које се јављају обично су оне које имају децу истог узраста и пола као што су и деца коју позивају. Сваки програм укључује један број *нових породица*, односно деце која први пут иду на одмор и опоравак. Однос између оних који су већ ишли и нових у програму износи просечно на годишњем нивоу 2/3: 1/3, чак и преко једне трећине нових породица и деце.⁵

⁵ www.redcross.org.rs/saradnja3.php.

Током свих ових година програм је био медијски праћен у обе земље. Грчки Црвени крст пред сваки програм организује медијску кампању која има за циљ да анимира што већи број *нових њородица* ради укључивања у програм пружања гостопримства српској деци. У програм је укључено преко 150 општина из Грчке и скоро 177 локалних огранака из Србије. Током свих ових година програм је отказан само два пута: за васкршњи програм 1999. године (током бомбардовања Србије) и 2001. године због вируса грипа у Грчкој. Потребно је напоменути да је увек било више нових породица које су пружале гостопримство током Васкрса и Божића него током лета.

Као пример боравка деце навешћу ону која су 1995. године шест месеци боравила на острву Калимнос. Ову групу од двадесеторо деце, узраста од 9 до 11 година, пратио је учитељ Горан Јоксимовић из Крагујевца. Према његовом сведочењу, првих месец дана било је доста тешкоћа. Свакодневни проблеми су настајали као последица незнања језика, затим навика донетих из матичне породице, носталгични, дуги телефонски разговори са својима у Србији, агресивност према другој деци. Уз прве научене речи грчког језика, проблема је било све мање. Српска деца су била укључена у све битне манифестације на острву. О њима су бринули сви: општина и црква, спортске екипе, извиђачи, таксисти, власници хотела, ресторана, улични продавци, итд. Пред повратак, код деце су емоције биле помешане, јер су се радовала поновном сусрету са својима, али им је било тешко и да се растану од *својих* на Калимносу.

Срби су остали у контакту са својим домаћинима на Калимносу. Учитељ Јоксимовић каже да је данас поносан на „богатство“ које има, као и сви његови тадашњи ђаци, који су данас одрасли млади људи. *Свако од нас има своје острво: Калимнос! Захваљујући људској њојлини са Калимноса, њосѡао сам делом свој срца и душе Калимљанин* (додаје на грчком: *μ σο-Καλύμν ος*). Један део тих ђака и данас одлази у своје грчке породице. Неки су у контакту путем телефона и Интернета, јер их је живот раселио даље: у Канаду, Аустралију, Америку.

* * *

У Грчкој је првог децембра 1995. године започео програм хуманитарне помоћи за децу – ратну сирочад из Босне и Херцеговине и Србије, под називом *Грчки караван њомоћи* (*Ελλην κό Καραβάν Αλληλεγγύης*, даље у тексту скраћено ЕКА). Помоћ се заснивала на тзв. *економском усвојењу* деце. То је подразумевало да су заинтересована лица из Грчке могла да шаљу новчану помоћ угроженој деци у Босни и Србији. Том приликом је грчки парламент симболично усвојио 180 српске деце. Режиер Емир Кустирица приложио је овом програму сав приход од грчке премијере филма *Подземље*. Одзив грчког друштва био је велики, тако да је већ прве недеље било 900 донатора. До сада је помоћ примило 13.500 деце. Кључна разлика у односу на друге облике помоћи је то што су деца примала помоћ директно *на руке*. Реализацију пројекта омогућили су Коста Пападигенопулос (председник управног одбора ЕКА) и сараднице Зорица Пјевић-Јамуриади и Марија Сиаби.

Активност невладиних организација представља предмет научног проучавања током протеклих педесет година. Према досадашњим сазнањима, веома ретко се користи метод слања помоћи директно од пошиљаоца ка примаоцу (Hailey 1999: 468; Perpiat, Mitchell, Holzmann 2001: 5). Предности давања новчане помоћи без посредника су мали трошкови преношења и начин употребе који је препруштен примаоцу. Примљена новчана средства улажу се у куповину потребних ствари на локалном тржишту, што доприноси његовом јачању (Hailey 1999: 468; Perpiat, Mitchell, Holzmann 2001: 21). Недостаци су ти да новац може да се искористи у сврхе супротне или различите од намере давалаца, као и већа опасност за чланове организација који носе новац. ЕКА је развила одређене стратегије да спречи или ограничи неке од ових недостатака. У програм ЕКА укључена су деца која су остала без родитеља, без обзира на вероисповест. Људи могу да изаберу дете коме желе да помогну на основу каталога са основним подацима и фотографијом. Од укупног броја оних који су усвојили дете, само 5% је имало захтев да дете буде хришћанин или православно. Постојали су случајеви када су дародавци желели да усвоје децу истог узраста, а супротног пола од своје деце. Неки су желели да усвојено дете има исти датум рођења као и њихово дете. Већи број особа је био спреман да економски усвоји било које дете. Деца су из 120 места у Србији и 85 у Босни. Представнице ЕКА, Зорица Пјевић-Јамуриади и Марија Сиаби, посећују при сваком путовању што више деце. Свако дете укључено у програм прима 25 евра месечно.

Прво истраживање овог програма спровели су А. Вакаки (истраживач друштвених наука), Е. Копаси (социјални антрополог), М. Папади (психолог-психотерапеут), П. Хондрос (психолог) за потребе организације ЕКА 2003. године. Узорак је случајан, а упитник је подељен родитељима и старатељима деце која примају помоћ преко ЕКА у свим местима која су посетиле представнице овог програма у периоду од јула до августа 2001. године. Подељено је 800 упитника, а од тога су одговориле 742 особе. Упитник се састоји од 48 питања (лични подаци, вероисповест, породично стање и сл.).

Карактеристике популације која је примила помоћ од ЕКА су следеће: од 742 испитана лица, 694 су жене (93,5%), а 48 мушкарци; по питању старосне структуре, највећи број испитаника је био узраста око 30 година; већина је изјавила да су православне вероисповести (60%, одн. 445 лица). Међутим, међу лицима која су примила помоћ од ЕКА постојали су и муслимани (17,5 %, одн. 130 лица) и римокатолици (18,5%, одн. 137 лица). Деца имају исту вероисповест као и родитељи у 90,2% случајева. Удовице/удовци су у 96,9% случајева (719 лица). У другом браку је било њих 3% (22). Само 7 особа нису биле биолошки родитељи деце, већ њихови старатељи. Незапослених је било 19,1% (50) током три године, 36,5% (271) током 7,7 година, 49,6% (153) током 5–10 година. Незапослених је пре рата било 15,5% (115), што указује на велики скок стопе незапослености после рата. На питање ко други доноси новац у кућу, одговор „нико“ дало је 83,8% (622) лица.

Помоћ коју је пружила ЕКА је 98% новчана (остали облици су одећа, храна, лекови). Пружана је у стабилним временским интервалима, свака три ме-

сеца у 86, 3% случајева (640 лица), док је 3% (22 лица) окарактерисало помоћ као нестабилну. Начин пружања помоћи био је *из руке у руку* преко представника ЕКА (96,9%). Овај начин је оцењен као начин од велике помоћи у 93,8% (696) случајева, док је 5,5% (41) испитаних оценило овакав начин као неадекватан. Истраживање је показало да већи део примљеног новца родитељи и старатељи не користе за исхрану, већ за образовање деце.

Као што сам већ поменула, програм ЕКА је покренут у циљу помоћи деци – ратној сирочади. Из тог разлога је већина прималаца преко којих деца добијају помоћ – женског пола, јер су им мужеви/очеве погинули у рату. Дакле, жене-примаоци су у великом проценту незапослене удовице – самохране мајке које немају никакав извор прихода.

Велики број корисника помоћи имао је комуникацију са даваоцима (63,1%), за коју су имали само позитивне коментаре (људска, пријатељска – 75,7%). Сви који нису имали комуникацију са даваоцима желели би да се то деси (266 лица). Дакле, иако овим програмом помоћи није било предвиђено упознавање и успостављање ближег контакта између даваоца и примаоца, учесници су самоиницијативно остварили комуникацију упркос језичкој баријери. О томе сведочи пример који сам забележила током теренских истраживања у Атини, у априлу 2009. године. Наиме, Деспина Хута, Гркиња која је укључена у програм ЕКА од 1999. године, током десет година прима неколико писама годишње од Српкиње из Краљева којој шаље новчану помоћ. Писма су написана на српском језику, ћирилицом, често су пропраћена фотографијама. Деспина не зна српски језик, и зато писма која прима носи са собом у нади да ће наићи на некога ко зна српски и ко ће моћи да их јој преведе. Дакле, у овом случају за комуникацију није од пресудног значаја познавање страног језика, већ сама жеља да се оствари контакт.

Закључак

Различити облици гостопримства и даривања присутни су код многих народа широм света. Дијахронијски посматрано, гостопримство је мењало своје облике, функције и значај. У савременом свету, гостопримство и даривање странаца и невољника најчешће се обавља путем хуманитарних организација. У овом раду приказан је феномен када су одређене организације искључиво у функцији посредника за успостављање контакта између *посицију из невоље* и домаћина, тј. дародаваца. Сами Грци су у 20. веку имали неколико таласа избеглица. Могуће је да је и то допринело изоштренијем осећају за људску патњу и њиховој спремности да помогну људима који имају сличне проблеме.

Хуманитарне акције добротворних организација, осим примарне функције у превазилажењу кризних момената, могу да послуже као један од механизма међуетничког повезивања и зближавања. Током ратова на територији Југославије, деведесетих година 20. века, разарале су се вишедеценијске везе

народа који су улазили у њен састав. Са друге стране, многе међународне хуманитарне организације биле су укључене у пружање помоћи свим унесрећеним лицима. Посебно је велики одјек и учешће у пружању помоћи било од стране грчких организација. Осим тога, те акције трају без прекида до данас. Указивање помоћи није ограничено само на давање материјалних добара, без контакта са примаоцима. Чак и у случају програма којим је било предвиђено да даваоци само шаљу новац, људи су остварили контакт који траје годинама. Даваоци често примају у своје домове децу и указују им гостопримство кроз дужи временски период. Дакле, та хуманитарна помоћ није само *хладна милосћинња*, као у концепту енглеске пословице. У овом случају, гостољубље има функцију превазилажења последица тешког одрастања.

У медијима смо често имали прилику да чујемо да су Грци показали солидарност са Србима због заједничке православне вере. Међутим, током спровођења теренских истраживања у Грчкој, у више наврата од 2003. године често сам наилазила на мишљење да то није тачно – како код православних испитаника тако и код атеиста. Заиста, у уличним протестима организованим у знак подршке Србији, посебно током бомбардовања 1999. године, осим православних Грка учествовали су и многи атеисти и анархисти. Чланови удружења Друштва српско-грчког пријатељства нису само православни (Влагојевић 2007: 77). Осим тога, новчану помоћ преко програма ЕКА или примање деце преко програма Црвеног крста реализовали су и неправославци. Став грчких испитаника је да Грци нису подржали Србе само зато што су православни, већ зато што је – према њиховом схватању – правда била на страни Срба. Томе доприноси и грчко антиамеричко расположење, о чему између осталог сведочи и напад на америчку амбасаду у Атини, у јануару 2007. године.⁶ Многи моји испитаници Грци изјаснили су се као атеисти, али они себе називају *културно православно*. Кажу да, иако равнодушни према религији, прихватају своје православно културно наслеђе, које осећају као део свог идентитета.

Поред етничке блискости, не треба занемарити још један могући мотив због кога су грчки домаћини прихватили српску децу, а то је човекољубље. У прилог томе говори чињеница да прихватање детета у кућу на шест месеци подразумева велику одговорност, обавезе и одрицања. Треба узети у обзир да су та деца била са тешким животним причама и да им је била потребна пажња већа од уобичајене. Позитивне стране програма који подразумева боравак деце у породицама јесу те што деца имају прилику да осете подршку, љубав и пријатељство. Међутим, ти бољи услови живота релативно кратко трају. Деца се враћају у своје средине, и једна од негативних страна је то што опет морају да се навикавају на оскудније животне прилике. Овај програм опстаје захваљујући подршци обичних породичних људи у Грчкој, који носе све трошкове боравка српске деце. Тако, то јесте гостопримство у традиционалном смислу. Разлика у односу на традиционално гостопримство је што постоје

⁶ <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/11/Region/42307/Napad+na+policijsku+stanicu+u+Atini.html>.

хуманитарне организације као посредници. По питању односа религије и гостопримства, већ сам поменула да су у прошлости странци били примани као послати од стране богова. У Грчкој је и данас највећи одзив за примање деце управо у периоду божићних и ускршњих празника. Наравно, има особа које гостопримство указују неvezано од верских разлога. Интересантно је да је у традиционалним друштвима госта дочекивао мушкарац, а главни актери данашњих хуманитарних акција и пружања гостопримства бивају жене. Ова промена улога сведочи – осим о еманципацији – о већој предузимљивости жена у практичном испољавању емпатије.

Анализа ових хуманитарних акција је показала да се у кућу примају они који су етнички/културолошки блиски, док се новац даје онима који се доживљавају као различити. У случају програма ЕКА, новчану помоћ примају и муслимани и римокатолици, као вид пасивног пружања помоћи. Масовни боравак српске деце у породицама широм Грчке, у протекле непуне две деценије, довео је до суштинског међуљудског, па тиме и међуетничког повезивања. Овај програм је допринео томе да се успостави сарадња између породица, општина и локалних институција. Последица тог гостовања је ширење, пре свега, хеленске културе. Деца уче грчки језик, а некрштена се враћају крштена у православној вери. Крштавање није принудно, јер кандидате за крштење претходно питају да ли желе да се крсте. Међутим, приликом крштења им готово редовно мењају име. Деца добијају уобичајена грчка имена, која им дају грчки кум или кума. На тај начин се врши хеленизација, ако се узме у обзир да је лично име веома битна етничка одредница.

Етничка блискост код Срба и Грка постоји захваљујући наученом културном моделу (заједничка православна вера, заједнички непријатељи током историје и сл.). Ова блискост је послужила као врста подлоге за хуманитарне акције које су довеле до успостављања реалних људских контаката. Дакле, у првој фази је постојала блискост на нивоу *uqeje*, која је захваљујући *ipракси* разних хуманитарних акција довела до преласка у другу фазу, где су се појединци реално упознали и успоставили пријатељске односе, који континуирано трају и по завршетку рата, све до данас.

Литература

- Blagojević G., *Greek and Serbian people through the functioning of Greek-Serbian Friendship societies from the 1990s.*, „Siris“ *Περιοδική Έκδοση του Σύνδεσμου Φιλόλογων Νόμου Σερρών*, τόμος 7, Σέρρες, 2007.
- Влаховић П., *Обичаји, веровања и њразноверице народа Југославије*, Београд, 1972.
- Јелић И., *Трајови јосинске обљубе код нашег народа*, Београд, 1931.
- Кулишић Ш., Петровић, П. Ж., Пантелић, Н., *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Београд, 1998.
- Martin R. C. (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, MacMillan Reference USA, 2004.

- Mos M., *Sociologija i antropologija* (2), Biblioteka XX vek, Beograd, 1998.
- Peppiatt, D., Mitchell, J. & Holzmann, P., *Cash transfers in emergencies: evaluating benefits and assessing risks*, Humanitarian Practice network, June 2001, 2001.
- Petrović, E., *Etnički identitet kao element teorije o etnosu*, Etnoantropološki problemi, sv. 3, Beograd, 1988.
- Shibutani T., Kwan K., *Ethnic Stratification: A Comparative approach*, New York, 1965.
- Терзић С., *Срби и Грци, њоводом 125 година од оиварања Генералној конзулатиа Краљевне Грчке у Београду*, Гласник Друштва српско-грчког пријатељства, бр. 4, Београд, 1994.
- Тодоровић И., *О оишићем ѿеојолићичком конћекстиу и ећничком иденћићићейу*, Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосавлевича“, XXIII, Пријепоље 2008.
- Трифуноски Ј. Ф., *Народни живоић и обичаји у селима Грделичке клисуре*, Лесковачки зборник XVII, Лесковац, 1977.
- Тројановић С., *Српски народ*, Босанска вила, Сарајево, 1908.
- Westermarck E., *The Origin and Development of Moral Ideas*, London, 1912.
- Hailey, J., Ladybirds, missionaries and NGOs. *Voluntary organizations and co-operatives in 50 years of development: a historical perspective on future challenges*, Public Administration and Development 19, 1999.
- Шапоњић-Ашанин С., *Госћојримсћиво у чачанском и грајачевском крају*, Зборник рада ва народног музеја XXXIII, Чачак, 2003.
- <http://www.phrases.org.uk>
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Charity_\(practice\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Charity_(practice))
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Gift>
- <http://www.redcross.org.rs/saradnja3.php>
- <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/11/Region/42307/Napad+na+policijsku+stanicu+u+Atin.html>

Gordana Blagojević

Institutionalized Humanitarian Actions and Ethnic Distance Given in the Example of Greeks and Serbs Nowadays

Key words: hospitality, gift giving, Red Cross, Greek help caravan, interethnic affiliation, humanitarian aid

This work views the relationship between humanitarian actions and ethnic distance in the example of Greeks and Serbs nowadays. There is an issue of a motive and a role of ethnic distance in the manner of conveying humanitarian help, as well as its wider social consequences. The activities of two organizations are taken as an example: the Red Cross and the *Greek Caravan of Solidarity*. During wars on the territory of Yugoslavia in the 1990s the Red Cross of Serbia was included in an action with the aim of enabling the continuation of education for the children from the war stricken parts. Many other organizations were also included in giving help.

The work of the *Greek Caravan of Solidarity* as an institution which has a specific method of giving help is viewed here. Apart from extenuating the children's war traumas, the numerous gifts and hospitality over the years brought to the deepening of ethnic closeness. Among other things, the expansion of Greek language and culture came as a result of this. The hospitality and friendship have been continued after the war until today.

Јованка Радић

Институт за српски језик САНУ, Београд
jovanka.radic@gmail.com

Род у природи, граматички и друштву*

Апстракт: У раду се разматра ресемантизација и десемантизација класификационог појма *род* у српском језику. Истраживање се претежно заснива на грађи из два српска речника: једног из средине XIX века (*Српски рјечник* В. С. Караџића), и другог заснованог на изворима насталим од половине XIX до половине XX века (*Речник српскохрватској књижевности језика* МС). Трага се за основним смислом појма *род* у српском језику, као и за смислом његовог грчког еквивалента (*γένος*) у Аристотеловим логичко-граматичким списима. Показује се да је данашња замена политичко-правног израза *равноправности њолова* изразом *родна равноправности* повезана са проблемима у представљању рода у савременој граматички, са чим су повезане и феминистичке интервенције у савременом српском језику.

Кључне речи: род, класификација, граматика, логика, „родна равноправност“, феминизам, хомосексуалност, антропоцентризам, Аристотел.

Појам *род* има диференциране, и заједничким семантичким оквиром повезане смислове у општој употреби, логици и граматички. По своме примарном значењу српско *род* је еквивалент грчком *γένος* (лат. *genus*) 'род, стабло, потомство' (в. Горски / Мајнарић 1976: *γένος*), што је значење које подразумева свеукупност дате класе ентитета, пре свега људских заједница повезаних сродством (*род, њород(ица), народ*, исп. *родовска заједница*), а потом и свеукупност сваке друге класе ентитета са истим природним својствима, и то не случајним, већ оним које одређују природу бића (и истовремено од других диференцирају) на суштинском плану (*род, врста, фамилија* у научним класификацијама живих бића).

Родови у природи (и логици)

1. Судећи по редоследу примера којима се илуструју значења именице *род* у Вуковом *Српском рјечнику*, тада је у српском језику на врху хијерархи-

* Прилог је рађен у оквиру научноистраживачког пројекта 148001, који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије. Поједини делови текста су прочитани на Међународном научном скупу *Српски језик, књижевност, уметност*, ФИЛУМ, Крагујевац, 30–31. X 2009 (излагање на тему *Грамаички род и савремене друштвене њојаве*).

је био најопштији, тј. логички смисао те именице: 1. „људски *rod*“, 2. „господскога *roda*“, 3. „отишла жена у *rod*“, „он ми је *rod*“, 4. 'плод' – „вишњи-чица *rod* родила // од *roda* се поломила“ (Карацић 1852: *rod*). Као прва се наметнула највиша опозиција у људској свести, тј. *људски rod* као самознана категорија која стоји у опозицији са свим 'не-људским', што је категоријална опозиција коју носе заменице *ко* 'људско' и *ишџа* 'не-људско',¹ речи које увек изнова трасирају базичну антропоцентричност људског бића (в. т. 2.3).² У овај семантички оквир уклапају се и сви остали издвојени смислови: *rod* као 'плод и пород', као класа која подразумева исто порекло („крвну“ или генетску везу), а сходно томе и исту природу (исте одредбе) појединачних ентитета.

2. После једновековног развитка српског грађанског друштва, са свим својим институцијама, Речник Матице српске (РМС) поред више издвојених смислова именице *rod* (седам семантичких скупина), доноси друкчије дефиниције и хијерархију тих смислова: (1) „а. „*оно ишџо је рођено, ѿрод, ѿошом-сѣво, врѣџа*“, „б. *ѿородица, ѿродична лоза, сој*“..., „г. *ѿородица из које се ѿошиче, најближа родбина, сродници (обично крвни, ѿ оцу и мајци) уошѣише, својџа*“...; (2) „а. *ѿроизвод биљака који се развије из цвѣѣџа или ѿод земљом*“...; (3) „а. *свеукујѣни збир бића одређене врѣѣџе као целина, сој, раса, врѣѣџа*“, „б. *народ (коме се ѿриѣѣџа), нација; завичај, домовина*“; (4) „а. *јединица за класификацију биљака и животиња, виша од врѣѣџе, а нижа од фамилије*“, „б. *врѣѣџа или ѿодврѣѣџа неке духовне (научне, уметничке и сл.) делатности, обласѣѣџ, ѣрана, дисциѣѣџина*“, „в. *каѣѣѣџорија, ред, ѣѣѣџи (уошѣѣѣџе)*“...; (5) „*скујѣ, нечеѣѣџа иѣѣѣџе врѣѣѣџе или нечеѣѣџа сродној ишѣѣѣџо чини целину, низ, ред*“.³ У поређењу са Вуковим временом, ова објашњења указују на поодмакао степен ресемантизације (или десемантизације) *roda* као највишег класификационог појма. То се најјасније показује у синонимији *roda* са другим класификационим терминима: *врѣѣџа* (в. 1, 3, 4, 5), *ред* (4, 5), *збир* (в. 3), *сој, раса* (в. 3), *ѿодврѣѣџа, обласѣѣџ, ѣрана, дисциѣѣџина, каѣѣѣџорија, ѣѣѣџи* (в. 4), *скујѣ, низ, ред* (в. 5).

2.1. Значења *roda* представљена у РМС показују да су се у српском језику из прве половине XX века увелико изгубиле разлике међу критеријима класификације предмета. Хијерархијске класе које су још од антике подразумевале хипонимно-хиперонимне структуре изграђене на основу суштинских

¹ Опозиција *ко* – *ишџа* се различито интерпретира у граматографији. Према граматицима српског језика, заменице *ко, неко...* се „односе на лица [ист. Ј.Р.]“, а *ишџа, неишџа...* „на ствари“ (Стевановић 1975: 273, Станојчић / Поповић 2008: 98), док граматике руског језика однос заменица *кѣѣѣџо* – *чѣѣѣџо* везују за разлику *живо* – *неживо* (*оѣѣѣџевленно* – *неоѣѣѣџевленно*, ГРЈ: 537; о томе в. у Радић 2009: 221–222). Са опозицијом „човек : не-човек“ у новије се време повезују индоевропски опозити **so* : **tod*, њихови старословенски заменички еквиваленти, заменице *kto* : *co* у савременом пољском језику, итд. (Пјанка 2002: 33–34).

² Антропоцентрична свест се у српском језику препознаје и у примени глагола *родѣѣѣџи /се/* (и *ѿородѣѣѣџи се*), који се примарно везује за 'људско' (*родѣѣѣџо се* дете, *ѿородѣѣѣџа се* жена). Запажено је да у свим словенским језицима глагол „*родѣѣѣџи* има за субјекте *сунце*, људска бића и биљке, никако животиње“ – што се повезује са његовом „религиозном употребом“ (Скок: *rod*).

³ Исп. пример: „Стварао сам ... системе лествица за интервале, за тонске полове (дур и мол) и за тонске родове. *Коњов*.“

одредби посматраних ентитета (*род, врста, породица*), помешане су како са позајмљеницама без јасно препознатог семантичког рама (нпр. *кашејорија*), тако и са класама које почивају на једној врсти природних разлика (нпр. *раса*), или на одабраном (конвенционалном) критерију класификације (нпр. *шић, обласћ, дисцилина*), као и на сасвим произвољним групама и груписањима типа *ред, збир, скућ, низ* и сл. Ово показује и да је управо РМС унеколико „озваничавао“ десемантизацију овог изузетно важног класификационог појма.

2.2. Судаћи по томе што се термин *род* и у савременој логици дефинише као „синоним за врсту или класу“ (Риз 2004: *genus*), рекло би се да ове појаве у српском језику нису самоникле, јер нису само њему својствене. Развој наведене синонимије, тј. брисање разлике међу класификационим терминима, свакако је узрокован напуштањем аристотеловске традиције која „признаје природне класе“, односно „изведене дистинкције“ које „припадају природи ствари“, одакле се генеришу „појмови *sumtum genus* и *infima species*“ (Исто). У филозофији се експлицитно указује на то да савремена мисао почива на „тенденцијама да се принципи класификације сматрају конвенционалним“ (Исто), што подразумева одустајање од критерија класирања према којима *род* (тј. његов интернационални еквивалент *genus*) подразумева „природну класу дељиву на друге класе које се називају врсте [ист. Ј. Р.]“ (Исто).

То, у ствари, подразумева брисање разлике између класа типа *род* и *породица*, које почивају на одређењима која „припадају природи ствари“ (нпр. уз подразумеване одредбе више класе, *размножава се, гише, креће се* и сл., одредба *рађа живе младунце* /човек, мачка, миш, лав.../, производи класу 'сисар'), и „класа“ типа *збир, скућ, ред, обласћ, раса, шии* и сл., које, већ по начинима и циљевима формирања, подразумеју или полазну неутрализацију разлика, или одабране, тј. конвенционалне (договорене, усаглашене) критерије класирања датих ентитета. Овакви начини класирања предмета и овакав начина мишљења оовременог света за последицу има потискивање истине са врха лествице људских вредности: негдање трагање за истином данас је потиснуто трагањем за компромисом (договором, нагодбом).

2.3. Са овим променама може бити повезана и друга битна промена у људској свести, тј. појава неантропоцентричне свести која највероватније произилази из неосвешћеног живота најкрупније предметне опозиције (ко 'људско' – *шића* 'не-људско', в. фус. 1). По природи сазнања, ова опозиција мора бити и најзрелија („најљудскија“) предметна опозиција у људској свести – она до које се долази етапно, пошавши од опозиције *ЈА – грућо*.⁴ На овом најзрелијем смислу мора почивати и чувена Протагорина (филозоф софиста из V века п. н. е.) изрека „Човек је мера свих ствари, бивствујућих да јесу, оних небивствујућих да нису“ (в. Коуплстон 1999: 140–142). Да је губљење ове опо-

⁴ Према мишљењу М. Бахтина (1980: 108), важну улогу у формирању личности има социјални фактор, тј. свест о припадности одређеном колективу, тј. нацији: „Што је колектив у којем се појединац оријентише јачи, организованији и диференциранији, то је упечатљивији и сложенији његов унутрашњи свет“.

зиције могло бити погодна основа за дехуманизацију људског друштва указује и првонаведени пример уз прво значење именице *род*. Наиме, на место Вуковог примера „људски род“, у РМС је дошла јединица из његове категоријалне опозиције ’не-људско’ (истовремено и ’нељудско’): *ишјука* – створ који „кад нема шта – једе свој род“ (*род*, 1.а).⁵

Род у граматички (и логици)

3.1. Именски род у лексикографији и граматографији. Два последња смисла именице *род* издвојена у РМС су, у ствари, један исти смисао, с тим што је први произведен у граматографији (и илустрован примером из граматике), а други је граматички: „**б.** *йол, сйол* (*људи, живојишња*).⁶ — У врло много случајева жива бића и мушког и женског рода [мисли се *йола*, Ј. Р.] означавају се ... истом именицом ... нпр.: сисар, птица. *Сйев*. **7.** грам. **а.** својство неких врста речи да граматички облик имају у зависности од пола лица на које се односе [...]: природни ~, граматички ~ [...]. **б.** својство глагола да својим значењем изразе активну радњу односно пасивно или медијално стање: глаголски ~“.

3.1.1. Говори се, дакле, о природном и граматичком роду у граматички, и при том се не опажа да се највиша разлика имена (м., ж. и ср. род) меша са разликама које међу људским (и животињским) јединкама произилазе из полне карактеристике. То мешање је узрок појаве да се *род* и *йол* схвате као синонимима, те да се формалнограматичка обележја речи помешају са лексичким значењима. Напоредо са родом имена (суштинским одредбама) типа *вук* или *йаишја* – где је граматички род у координацији са семантичким податком о полу, као „природни род“ се тумачи и род назива типа *йуишник, йрађанин, лекар* и сл.

Превиђа се чињеница да именице типа *йуишник* и *вођа* никада не подразумевају суштинско одређење ентитета било ког рода или врсте (као *биљка, хрasti, вук, йлисиа, сом, човек*), већ су појмови квалитета и релације (в. Радић 2007б) применљиви на сваки предмет који их може примити, независно од тога припада ли он роду живо или неживо. Таквим се називима најчешће диференцирају, трајно или ситуативно одређује и по основи својстава и односа „разврставају“ људска бића. То су називи по својству, склоности, активности, стању, занимању, постигнућу, друштвеној улози, улози у породици, и сл.

⁵ О томе колико је у нашој свести ослабила опозиција ‘људско’ – ‘не-људско’ добро говори наша спремност да кућног љубимца назовемо (сматрамо) чланом своје породице, са чим је највероватније повезан и све уобичајенији пренос глагола *родити* (*се*) на животињске врсте (в. фус. 2). Изгледа да је опозиција ‘људско’ – ‘не-људско’ посебно била учвршћена у свести благопочившег нам патријарха Павла, и да је његова молба „Будимо *људи*“ увек подразумевала примарну супротност ‘не-људи’, а тек потом и изведену ‘нељуди’.

⁶ Нови речник српског језика овом смислу даје виши ранг, од укупно девет смислова, он је на трећем месту: „3. *йол, сйол* (*људи, живојишња*): мушки ~, женски ~“ (РСЈ: *род*).

Они, дакле, не носе ни одређење *рода* или *врсте*, нити одређење *јола*, јер на општејезичком плану нити су уређени хијерархијски (попут 'ова *ласѡа*' → *ласѡа* → *ѡѡица* → *живоѡиња* 'животиња'), нити су организовани у јединствене структуре (попут *јелен / кошуѡа – лане* 'јелен'), јер не одређују целину ентитета било које врсте, већ се примењују на сваки предмет коме његова природа дозвољава да прими дати појам квалитета или релације (исп. исп. РМС: *седмак* – буре, новац, ћилим, дечак, домаћа животиња, ученик, војник, кромпир, пасуљ,⁷ *белац* – човек, коњ, беланце и сл., *сѡавалица* – одрасло лице, дете, мачка, папагај и сл.; *куѡац*, *ѡѡник*, *научник*, *сѡручњак*, *зналац*, *ѡрофесор* – одрасло лице; *ѡевачица* – жена, птица; *ѡрудница*, *суѡруѡа*, *ѡлумица* – жена, и сл.). Још се у антици објашњавло да је у садржају појмова типа *јосѡодар* „остављено само битно својство тачке релације“, док су „сва друга својства која су акцидентална за појам *јосѡодар* (као, на пример, да је он *двоножац*, да је *сѡособан да ѡрима знање, да је човек*)“ постављена у други план (Кайѡ. 1954: 30–31).

3.1.2. Неразумевање ових разлика и мешање природе имена са природом именованих ентитета условљава појаву да се овакве именице и у лексикографији обично одређују почетном формулом „онај који...“ (в. РМС: *аѡроном*, *адвокаѡи*, *архиѡекѡа*...) или „човек који...“ (в. *куѡац*, *научник*, *сѡручњак*...), уместо са „оно што...“ (в. *сѡјка*), односно „биће које...“ (в. *враѡ*, *двоножац*), „особа која...“ (в. *бајалица*, *варалица*, *ѡрофесор*) или „лице које...“ (в. *аѡѡекар*, *асисѡенѡи*, *белбележник*).

Кад је у питању граматички род оваквих именица, оне типа *куѡац* или *враѡ* РМС доследно одређује са „м“ (мушки род), док оне на *-а* одређује са „ж“ (женски род, в. *ѡевачица*), „м“ (в. нпр. *вођа*), или „м и ж“ (в. *коловођа*), иако је неспорно да би се по овој логици (род = пол) и *ѡевачица*, будући да се односи и на птицу (биће м. или ж. пола), морала одредити са „м и ж“. Ако би се доследно применили, ови принципи би налагали да се и *враѡ* и *вођа* када значе људско или антропоморфно биће такође одреде са „м и ж“, ⁸ а кад не значе живо биће да се одреде чисто граматички (в. *враѡ*, 3а – „било које биће, ѡрегмеѡи и гр.“; *вођа* 'вођица', предмет).⁹ Управо се трагови такве логике каткад препознају у граматичком одређењу појединих именица у РМС: исп. *калашиѡура* „1. ж *раскалашина*, *разуздана жена*“; „2. м *неваљалац*, *хуља*, *ниѡков*“; „3. м и ж *ѡас скиѡиница*, *ѡсина*“).

Чини се да већ ови примери показују да род именица не треба мешати са полом, врстом или родом ентитета који се датим именом означавају. Кад је у питању семантика, јасно је да се код оваквих назива тек у другом слоју, под условом да у функцији истицања разлике између мушког и женског носиоца својства / делатности (нпр. *леѡѡан*, *леѡѡица*; *ѡевач*, *ѡевачица*) или у рефе-

⁷ О природи значења изведенице *седмак* в. Белић 1958: 181.

⁸ Тада би и свака друга именица која у општем смислу значи врсту или подврсту живих створова (нпр. *живоѡиња*, *ѡѡица*, *врабац*, *врана*, *ѡас*, *вук*...) морала бити одређена са „м и ж“.

⁹ По оба се ова питања (семантичко и граматичко одређење) скоро исто поступа и у РСАНУ (исп. „*вођа* м (ретко ж)“, „*коловођа* м и ж“).

ренијалној примени (нпр. *ѝрофесорице* /вок./, *ѝрофесорица* Ана) није развила и обележена лексичко-семантичка јединица (тип *ѝрофесорица*, *ѝрофесорка* 'жена професор') (в. Ивић 1989: 37–43), – може појавити потреба за приказивањем смисла типа *ѝрофесор* 'мушкарац професор'. Дакле 'мушкарац професор' (*ѝрофесор*) и 'жена професор' (*ѝрофесорка*) су елементи општије семе 'лице професор' (*ѝрофесор*), која им је надређена као општи рам.

3.2. **Граматографија и „феминизација“ језика.** Пропусти у дефинисању рода у граматографији и дефинисању назива за лица у лексикографији, свакако су погодовали појави савремених схватања да језиком влада *мушки род* (схваћен као 'мушки пол') и да је то на неки начин повезано са доминацијом мушкараца у јавном животу. То је допринело превиђању чињенице да су 'мушко' и 'женско' семантички опозити (као *да* и *не*, *исѝок* и *заѝаг*, *ѝлус* и *минус*), те да у употреби речи или постоје обе семе, или нема ниједне (исп. *ѝѝица*, *живоѝиња*). Обе опозитне семантичке јединице (обично једна формално необележна, а друга обележена)¹⁰ су подређене општој семи 'људско', а смисао са уграђеним податком о полу лица се подразумева само онда кад се мисле и примењују у пару, као својеврсни лични надимци типа *ѝосѝођа Минисѝарка*, *ѝосѝодин Минисѝар* (м. *ѝосѝођа Пеѝровић*, *ѝосѝодин Пеѝровић*). Међутим, у говору доследно користити опозитне форме типа *минисѝар М. Д.* и *минисѝарка Д. Д.*, значи говорити (мислити) о лицима којима је функција основни, а не један од актуелних и истовремених чинилаца личног идентитета (нпр. уз *сѝѝручњак*, *економисѝа*, *риболовац*, *раноранилац*...) међу којима су и они у којима полна карактеристика има пресудан удео (нпр. *кћерка*, *сесѝира*, *мајка*). Ако се и дозволи могућност да се зваће и функција у неким изузетним случајевима заиста и доживљава као основни чинилац личног идентитета, то се не може преносити као прихватљива друштвена појава. Јер, ако би се по медијском (можда и општеобразовном)¹¹ диктату развила језичка свест да граматички род назива за лица у српском језику увек значи 'пол' (да *ѝрађанин* не значи 'грађанин и грађанка'), то би био оков на појмовима релације и квалитета (в. Радић 2007а), што би истовремено оковало и мисао у таквом језику.

3.3. Граматографија је, дакле, помешала ознаке за родове именâ (*мушки*, *женски* и *средњи* род) са полном разликом као опозитним обележјем живих створова (*мушко* – *женско*), у неком смислу и са родовима бића у природи (*живо биће* – *неживо биће*). Колико се граматографија одвојила од логике посебно се види у томе што се и именицама тзв. средњег рода типа *деѝе*, *ѝеле*, *чедо* приписује „значање природног рода“ (Станојчић/Поповић 2008: 75).¹²

¹⁰ То је једна од основних особина језика: исп. *идем* – *не идем*; *укусан* – *неукусан*, *радник* – *нерадник*, и сл.

¹¹ Познато је да су међу феминистима који инсистирају на „родној сензитивности“ српског језика (при чему под *род* подразумевају 'пол') и конструишу „женске“ опозите типа *боркиња*, *војникиња* / *војникуша*, понајгласнији поједини универзитетски наставници из области лингвистике.

¹² На ову граматику се позивамо као на важећу средњошколску, тј. општеобразовну граматику српског језика. Сличне се констатације налазе и у већини осталих граматика српског,

Показује се да оваква граматика и лексикографија добро служе онима који, у складу са увреженим схватањима да граматички род у називима лица увек значи 'пол', плански разграђују већ утврђене форме одређених категорија имена-појмова. Они при том превиђају да конструисање и доследно (намерно) разликовање назива за женског и мушког имаоца улоге, професије, звања и сл. за нужну последицу има неутрализацију општег семантичког рама типа *їсихолої* 'стручњак у области психологије, особа', а тиме и развој два појма (као *домаћин* – *домаћица*, *секретар* – *секретарица*), те да управо то може довести до суштинске неравноправности *жена* и *мушкараца* у друштву. Превиђа се и да једино језичка свест која дозвољава (/захтева) да се иста форма назива за звање, улогу, занимање и сл. користи за припаднике оба пола (*директор*, *судија*, *вођа*, *їсихолої*, *сликар*, *доктор*) може бити показатељ колективне свести о истинској равноправности мушкараца и жена.

4. „Род имена“ (Аристотелово учење). Оно што се данас назива *родом* у граматизи, и што обухвата *род* свих именских речи, у античкој Грчкој је издвојено као „род имена“ (именица и придева). Како нас обавештава Аристотел, још је Протагора поделио „имена на мушки, женски и средњи род“ (*Ретор.* 219). Појам *род* је у овом, као и у свим другим случајевима, морао имати смисао уобичајен у оновременој филозофији: подразумевала се најопштија раздеоба (класирање) посматраних ентитета на основу њихових „природних“ карактеристика, у овом случају класирање „имена“ као „делова говора“ по формалним карактеристикама.¹³

4.1. Кад је Аристотел говорио о *роду имена* – име је узимано као „ствар“ за себе, и свакако се подразумевало да су термини условни и да родови (класе) имена никако не могу бити повезани са родовима (класама) физичких „бића“, јер су природи имена страна својства било ког другог „бића“, тј. ентитета. Примењени на имена, мушки, женски и неживи / средњи род су условни термини, тј. називи за класе ентитета који по својој природи не могу бити *живи* или *неживи*, *мушки* или *женски*. Термину *неуїрум* (лат. *neutrum* 'ни једно ни друго')¹⁴

и не само српског језика, што је производ владајућег схватања рода у граматизи коме сам, наравно, и сама донедавно била подложна (в. Ј. Радић, *Неуїрум или средњи род*, Годишњак за српски језик и књижевност, Филозофски факултет у Нишу, Ниш 2006, 369–386). Овакво поимање рода у језику свакако је раширено посредством латинске грамагографије (в. т. 5.3), којој су у овом сегменту остали подложни чак и грамагичари Пор-Ројала. Иако умногоме ревидирају дотад уврежена схватања граматичког рода (в. 5.2), и они сматрају да „се род [‘пол’] може тицати [...] супстанције“ (в. фус. 23).

¹³ У Аристотеловим списима су била устаљена три основна класификациона термина: *каїїѳорија*, *род* и *врсиа*. Ти су тремини у потоњим интерпретацијама његовог учења преосмишљени и измешани, и та накнадна осмишљавања су учинила да се *їрамаїички род* (тј. „родови имена“) почне одређивати као граматичка „категорија“. Појам *каїїѳорија* је примарно био резервисан само за *каїїѳорије мисли* и *каїїѳорије њојмова*.

¹⁴ Смеслови латинских придева *neuter* 'ни један ни други', 'бити равнодушан', 'средњега рода' и *neutralis* 'средњега рода' (Ђорђевић 1886: *neuter, neutralis*) указују на то да је првобитни смисао термина *neutrum* у граматизи био 'неутрално' (исп. *neuter* 'бити равнодушан'). На некакве темељне погрешке упућује то што се уобичајена форма *neutrum* (ср. п., 'ни једно

или *средњи род* у Аристотеловим списима одговара термин *σκεῖψη*, примарни апелатив који „означава мртве ствари, предмете“.¹⁵

4.1.1. Ако се има у виду да Аристотел у *Рейџорици* (219) говори о „раздеоби имена“ као о једном од услова „правилног говора хеленским језиком“ (Исто: 218), и ако се при том уважава то да је он правио јасну разлику између две вредности „имена“ – име-појам, тј. именица, и име-пароним, тј. придев (о томе у Радић 2008), онда је несумњиво да се овај услов „правилног говора“ тиче конгруенције, тј. рода као граматичко-синтаксичке категорије.

4.2. Да се појам „род имена“ није могао односити на родове именованих предмета, тј. да се није могао тицати природе именованих ентитета, као ни природе менталних „бића“ (појмова), произилази и из Аристотелових логичких списа, пре свега из његовог учења о хијерархијском уређењу појмова „бивства“, тј. супстанције (*Каиџ*: гл. V). Наиме, ако *човек* по својим најопштијим природним карактеристикама припада роду (*sumtum genus*) *живо биће*, а по главним специфичним разликама (*infima species*) *врсти* „сувоземно“ и „двоного“ (*Каиџ*.1954: 17), Аристотел би морао бити врло контрадикторан ако би мушки и женски „род имена“ повезивао са „природном класификацијом родова“.¹⁶ То би значило да је једно издвојено својство живих створова (*мушко – женско*) надређено „одређењу“ врсте: нпр. да *жена*, *кошућа*, *крва* чине родове (или хиперониме), а да су *човек*, *јелен*, *јоведо* врсте (хипоними), што је логички неприхватљиво.¹⁷

4.2.1. Схватање да се мушкарац и жена (мушко и женско) „не разликују по врсти“ (наравно, ни по роду) експлицитно је образложено у *Метафизици*: мушко и женско су „твар“, а „твар не чини разлику“ бивства, већ „одредба“ (*Меџ*.2007: 1058b1–5). Подвлачи се да супротности „које су у појму творе разлику врстом, дочим оне које су у склопу с твари не творе“ (Met. 1988: 1058b), и закључује: „’мушко’ и ’женско’ трпности су својствене животињи,

ни друго’) преводи као да је у мушком роду („ни један ни други, ни мушки ни женски род“, Си-меон 1969: *rod*).

¹⁵ Исп. „*σκεψή* [...] і *σκεῖψος* [...] (ос. *σκεῖψος*) posuda, оруђе, посуде; справе, pokretnine“ и сл. (Горски / Мајнарић 1976: *скеψή*). Преводац „Реторике“ запажа да класификација „гласи: мушко, женско и неживо“, из чега изводи закључак да она „указује на раздеобу на живи и мртви род, где се у живом роду разликују мушко и женско, односно мушки и женски род“, те да „овде није реч о граматичком мушком и женском роду, већ о природној класификацији родова“ (*Рейџор*: 219-220, нап. 74). И у Граматици грчкога језика се у вези са именима мушког рода, каква су у грчком језику „имена мушкараца, народа, ријека, вјетрова и мјесеци“, даје напомена да је то „природни и врсни род“ (Дукат 2003: 26). Ипак, то што су за називе родова имена узети изрази који се тичу природе бића (*мушко, женско; неживо*), не мора значити да је „род имена“ примарно био повезиван са „природном класификацијом“ физичких бића.

¹⁶ Ако би појам *род* подразумевао и смисао ‘пол’, он би био неупотребљив за разумевање хипонимно-хиперонимних структура, јер би значило да женка одређене врсте по природи ствари не рађа истоврсно биће, већ да може родити и биће друге врсте.

¹⁷ Према Аристотеловим класификацијама физичког света, највиши родови физичких бића су *живо биће* („животиња“ и биљка) и *неживо биће* (све што није живо). Род „животиња“ се према специфичним разликама „сувоземно, двоного, водено, крилато“ (*Каиџ*.1954: гл. III) дели на врсте, где је једна од врста и *човек* (*сувоземна двонога* „животиња“, Исто, гл. V).

али не према бивству, већ у твари и тијелу, због тога исто сјеме постаје ’женско’ или ’мушко’“ (Исто: 20–25).

4.3. Дакле, *род* се у овом, као и свим другим случајевима, схватао као логички класификациони критериј где *три рода* представљају *три класе* ентитета истога ранга: мушки, женски и неживи („средњи“) род су родови имена, односно ликови именица као речи-појмова (*месеџ, земља, сунце, добро*)¹⁸ и облици по роду променљивих именских речи (*добар, добра, добро*). „Род имена“ је *род* у истом оном смислу у коме су *живо* и *неживо* највиши родови (*sumtum genus*) физичких „бића“, односно, у смислу у коме су *врабаџ, ласџа* и *јолуб* врсте птица. *Род* у језику се разликује од родова у природи само утолико што обухвата и по роду променљиве придевске речи (*род* као „флексиивно-синтаксичка категорија“, Пјанка 2002: 31), оне у којима се родом исказује: (1) природа (пол) ванјезичких ентитета из рода ’живо’, пре свега ’људско’ (*насџавао сам се / насџаваџа сам се, насџаваџо се*), (2) граматички род речи-појма са којом се зависни израз повезује (*џојџао дан, џојџа ноћ*).

У појединим логичко-граматичким системима је, дакле, све било кристално јасно: физички предмети и имена су посматрани као два одвојена света, те се „родови имена“ нису мешали са природом и родовима ствари. Као родови имена, мушки и женски род нису опозити, нити је трећи члан („средњи“ род) према њима неутралан: *мушки, женски* и *неживи* (*средњи*) род су три равноправне класе имена издвојене на „дистинкцијама које припадају природи ствари“ (в. Риз 2004: *јенус*), тј. формалним својствима имена као ентитета који су подвргнути класирању.¹⁹ Са тим је у складу и обичај да се у даљем морфолошком класирању именица говори о „врстама“ (нпр. „именице I врсте“), што су обично *врсте* у оквиру одређеног *рода*.²⁰

5. **Род и „средњи“ члан елементарних логичких структура.** Поред мешања природе имена са природом ствари, проблеми су, изгледа, умножавани и тиме што се трећи род имена (*скеџи*) почео мешати са *средњим* („трећим“ или неутралним) члановима елементарних логичких структура. Наиме, термин *средњи* се у Аристотеловој логици односио на неутралне јединице трочланих логичких структура, првенствено на елементе првих „закључака“ који су

¹⁸ И у старогрчком језику су истога рода била имена „мушкараца“ и предмета којима је несвојствена полна карактеристика (в. фус. 14), као што су, поред имена „жена“, женскога рода била и имена „дрвећа, земаља, отока и градова“ (Дукат 2003: 26-27).

¹⁹ У *Поетјици* (93) се мушки, женски и средњи род именица доследно повезује са различитим завршецима.

²⁰ Изгледа да је сличан првобитни смисао имао и појам *род* у класификацији глагола. У савременим граматикама се по правилу прећуткује термилошка веза између „категирије *рода* именица“ и „граматичке категорије *јлајолској рода*“ (Станојчић/Поповић 2008: 78, 106). Примера ради, испод наслова *Грамајичка кайејорија јлајолској рода* у поднаслову стоји „грч. *diathesis*“ (Исто: 106), али без преводног еквивалента: *дијайџеза* се, изгледа, не поима као ‘распорџивање’ (Клајн/Шипка 2008: *дијайџеза*), тј. *класификација* по суштинским својствима посматраних ентитета, што је, како смо видели, примарни смисо термина „*род* имена“. На ову паралелу упућује и чињеница да се у морфологији глагола о *врстама* говори у истом смислу као код именица.

„састављени од три члана [три *ѵримарна елементӣа*] а полазе од једног средњег [тј. од једног *неуѵтрално̄и* на податке из бинарне опозиције, ист. Ј. Р.]“ (Мей. 1988: 10146). У том се онтолошком смислу могла тумачити и опозиција између елементарних ознака које почивају на дистинкцији *мушко* и *женско* (*он* и *она*) и ознаке која је на ту дистинкцију неутрална (*оно*), па је као таква „трећи“ или „средњи“ члан (*он/она – оно*).²¹ На овакав редослед првих „закључака“ посредно упућују и савремена лингвистичка истраживања која налазе да су трородним заменичким структурама типа *ѵај*, *ѵа*, *ѵо* претходиле двородне типа **so* (човек, рационално, активно) – **tod* (не-човек, ирационално, инактивно) (према Пјанка 2002: 33–36).

5.1. Како се објашњавало у Метафизици, сазнање полази управо од тих „трећих“ или „средњих“ (неутралних) елемената. „Средњи“ су по много чему елементи показне заменичке структуре *ово/оно – ѵо*, који су неутрални на све разлике међу означеним предметима. Примат тих елемената се недвосмислено показује у онтогенези: показна заменица *ово* је прва заменичка реч у говору детета јер је само она способна да упуту на све познато и непознато, именовано и неименовано (*ово* → ☉, *ово* → ☉/← *Ово* је сунце, *ово* → ☉☉☉/← *Ово* су сунца, *ово* → ♪/← *Ово* је *ноѵа* и сл.).²² Будући да упућује на непознате, тј. неузнате („неименоване“) предмете, она је неосетљива и на разлике у роду и броју, те је неконгруентна именичка реч (*Ово* је мој син, *Ово* су моје кћери, *Ово* је моје дете). Дакле, када је део елементарних трочланих структура, као у заменичкој структури *он/она – оно*, – средњи род *оно* је заиста „средњи“ или *неуѵтрални* члан. Само ће тада и примена елемената *он* и *она* зависити од природе предмета, тј. од пола лица на које се упућује, док је *оно* (које је по више основа повезано са показним општепредметним *оно̄*) „средњи“ члан јер је неутрално на разлику ’мушко’ – ’женско’. Будући без податка о полу, заменица *оно* преноси информацију да је означено лице *геѵе*: дакле, не „ни мушко ни женско“, већ неутрално на разлику *мушко – женско*. То је исти онај смисао по коме је тзв. треће лице „треће“ (или „средње“) јер је неутрално на разлику између *ја* и *ѵи*, или по коме *један* може бити „средњи“ члан јер је неутралан на разлику ’мало’ – ’много’ (в. Мей.: 10146 5–15).²³

5.2. Свакако је мешање ова два приступа, уз буквално поимање атрибута *мушки* и *женски* (тј. мешање природе ствари и природе имена), условило

²¹ Старогрчки језик није познавао заменичку структуру *он/она – оно*: њене функције су покривале показне заменице *οὗτος* 3 – тај, и *ἐκεῖνος* 3 – онај (в. Дукат 2003: 71). Тој смо структури више пажње посветили у раду „Логичко-граматички приступ заменичком систему. Структуре *ја/ѵи – он* и *он/она – оно*“ (Зборник Матице српске за филологију и лингвистику LII, у штампи).

²² Структури *ово/оно – ѵо* више пажње посвећујемо у раду „*Који, неки... овај...* – придевске или именичке заменице?“ (Српски језик XV, у штампи).

²³ Непрецизне су интерпретације према којима је „Аристотел веровао да напредак сазнања зависи од открића ’средњег термина’ [ист. Ј.Р.]“ (Риз 2004: *Aristotel* 4). Откриће „средње одредбе“ унапређује сазнање само кад су у питању сложене семантичке јединице (типа „животиња – коњ – човек“, тј. *човек, коњ – живи сѵвор*), где је *живи сѵвор* „средња одредба“, тј. виши појам неутралан на разлике између *човека* и *коња* (в. *Анал.* 28а30-35).

појаву схватања да су „Грци и Латини измислили један трећи род назвавши га *средњим* као род који није ни мушки ни женски“, и да су то „увели не ослањајући се на разум“ (Пор-Ројал: 113).²⁴ Збрке су одувек наступале онда када су се мешали различити углови посматрања и кад се није правила (или подразумевала) разлика између природе предмета, природе изрза (имена), и природе јединица у елементарним логичким структурама.

5.3. Чињеница да је Аристотел имао потребу да образлаже да се мушко и женско „на разликују по врсти“ (в. т. 4.2.1) имплицитно сведочи о томе да је и у његовом времену било оних који су *род* као класификациони термин (гр. γένος) примењивали и на ’пол’, те људе (људску врсту) делили на родове по полу, односно по сексуалној оријентацији (в. т. 6.1). Мешање природе имена и природе ствари се у Аристофановим *Облакињама* приписује чак и Протагори, где се он приказује „како покушава да од именице мушког рода ἀλεκτρούων (петао) скује женски род ἀλεκτρούαινα“ (Коплстон 1999: 144). Смицао по коме *genus* (род) значи ’пол’ утврђује се већ у латинским текстовима (латински је познавао и посебну реч за ’пол’ – *sexus*): за латинско *genus* се поред примарног смисла у *genus hominum* или *genus humanum* бележи и смисао *genus virorum*, *genus muliebre* (мушки и женски „род“), који се у речнику наводи пре и независно од податка о употреби тога термина у граматици (Ђорђевић: *genus*).

„Родови“ у друштву

6. Повезивање грамагичког *рода* са *џолом* се показало као посебно погодна основа за конструисање митова којима су објашњаване неке од друштвених појава у античкој Грчкој. У миту о трородним праљудима нарочито се злоупотребљава термин *средњи*, са уобичајеним, нетерминолошким смислом: *средњи род* као „род који није ни мушки ни женски“, већ је нешто треће – у смислу у коме *љубичасто* није ни *џлаво* ни *црвено* већ *џлавоцрвено*.

6.1. Наиме, у IV беседи из Платонове *Гозбе*, која се приписује комедиографу Аристофану, излаже се мит о праљудима – округлим, четвороногим и четвороруким бићима која су се разликовала по роду:

„Испрва су била три људска рода, а не као сада само два (...), него је био још и трећи, који је припадао и једноме и другоме роду и од кога је данас још само име остало, а њега је сама нестало: мушко-женски (ανδρό-γῦνος) род, наиме, био је тада по лику и по имену, састављен од оба рода, и мушкога и женскога“ (*Гозба*: 52).

Даље се каже како су та бића вољом богова расечена на пола, и од њих су постала два људска „рода“: *мушки* и *женски*. Према тој легенди, сексуална оријентација сваког појединца зависи од тога води ли он порекло од двополног, или од једнополног прачовека:

²⁴ Грамагичари Пор-Ројала су заступали уверење да различитост придевских завршетака „није ознака рода, јер се род [= пол] може тицати само супстанције – него показатељ конструкције“ (Исто: 355).

„Сваки од нас [...] јесте преполовљено знамење од једнога човека, јер смо, расечени [...], постали двоје из једнога. И отуда сваки увек тражи друго знамење које му одговара. Према томе, сви они мушкарци који су одсечак од онога заједничкога рода, који се тада називао мушкоженски, воле жене, и већина прељубника постала је од тога рода [...]. А сви они који су половина од мушкарца, воле мушкарце [...]; и ови су најбољи међу дечацима и младићима, јер су од природе најмужевнији. Истина, неки тврде да су бестидници, али то је лаж, јер не чине то од бестидности, него од срчаности, и храбрости, и мужевности [...]. А зато је крупан доказ то што само њакви дечаци, кад ограсију, њосијају људи за државне њослове [подвукла Ј. Р.]“ (Гозба, према Платон 1998: 25–26).

У другим се беседама објашњава да су ти мушкарци „трудни у душама“, да рађају „сознање и сваку осталу врлину“, те да су као такви вреднији од оних који „хоће да рађају телом“ и „нагињу женама“ (Исто: 31).

6.2. У данашње се време ови и њима слични изводи из *Гозбе* и *Федра*, Платонових дијалога који се дотичу „мушко-мушког љубавног односа“ (Платон 1998, предг. В. Албуљ), прештампавају и деле учесницима појединих стручних скупова. Истргнуте из контекста, ове се беседе у поменутој публикацији (Платон 1998) презентују као лични Платонов ставови о тој појави, премда у другим његовим списима, нпр. у „Држави“, има места на којима се мушко – мушки љубавни однос експлицитно осуђује, и у „идеалној“ држави изричито забрањује.²⁵ Поред из контекста истргнуте Аристофанове беседе, у целини се преноси и беседа посвећена „одбрани моралнога кодекса атичке педерастрије“ (*Гозба*, предг. М. Ђурића: XI).²⁶ У тој су беседи (гл. VIII–XI) садржани и подстицаји за јавно испољавање хомосексуалне оријентације:

„Нека човек има на уму: лепше је љубити јавно него ли тајно, а особито оне који су најблагороднији и најбољи, па били они и ружнији него други“ (Платон 1998: 20).

6.3. Чини се да су управо у овим редовима ововремена геј-удружења могла налазити подстицаје за јавно оглашавање своје сексуалне оријентације, те

²⁵ Важно је имати у виду да се овакве беседе у *Гозби* и *Федру* никада не стављају у уста филозофа, посебно не Сократа, већ у уста песника и њихових другова, дакле оних чије би стваралаштво Платон „протерао“ из своје „идеалне“, тј. замишљене државе. Супротно наведеним ставовима из *Гозбе*, Сократ је изричит да у његовој идеалној држави „ни љубавник ни љубљени младић не смеју имати никакве везе са тим [„чулна страст“, „људовање и претераност“]. Он планира постављање закона који би налагао да „онај који воли младића чију је љубав задобио треба да га воли, и [...] да општи са њим као са сином [...]“. Нешто више од тога никад не сме бити циљ његове везе [подв. Ј.Р.]“ (*Држава*, 403b,c).

²⁶ Кад Платон (тј. његов Сократ) каже да су песници „састављали и лажне митове, причали их људима, а причају их и сада“ (*Држава*, 377d), вероватно је да на уму има и поменути Аристофанов мит. Тога се мита морао тицати и план да „од митова који се данас приповедају мора се највећи део одбацити“, те да деци треба причати митове који „више негују њихове душе него њихова тела“ (Исто: 377c). Од свих тада постојећих митова, одабирају се два: један који би неговао моралне вредности, тј. објашњавао узроке добра и зла (Исто: 588c–589), и други који би објашњавао и чувао друштвени поредак (Исто: 414d–415d).

да и назив њихове манифестације („парада поноса“) одражава назначена схватања вредносних разлика међу људским „родовима“. Са овим се можда може повезати и појава да се термин *род* данас све више изједначава са *їол*, што се показује у замени доскрашњег правно-политичког термина *равноїравносїї їолова*, утемељеног у феминистичким друштвеним покретима из 70-их година прошлог века (исп. социолошки термин *Gender Studies* – „родне студије“, тј. ’проучавање полова’), – новим термином *родна равноїравносїї*. Иако садржај тог новог термина у јавности још увек није јасно артикулисан, актуелна друштвена кретања указују на то да ни овде, као ни у многим другим случајевима, није реч само о терминологији, већ је на делу конструкција новог појма, са новим схватањима људске природе и међуљудских односа.²⁷

Наиме, вероватно је да се именица *їол* у српском језику препознала као непогодна појмовна основа за издвајање нових „родова“ у људској врсти, јер она у сваком смислу подразумева бинарне опозите (мушки пол / женски пол, северни пол / јужни пол, полови у електротехници, + / –, и сл.), док појам *род*, уз конвенционалне принципе класификације (в. т. 2.2), отвара могућност да се поред мушког и женског „рода“ појаве и други родови. То, међутим, отвара могућност и да се поједини људски „родови“ поставе на исту раван са „родовима“ (врстама) осталих живих створова, те да се изгуби могућност досезања разлике ’људско’ – ’не-људско’. Примери изузетних појединаца (в. фус. 5) као да показују да свесно досезање те категоријалне разлике мора бити услов истинске хуманости: оне која, поред осталог, подразумева и људску бригу за све не-људско.

Цитирана литература

- Бахтин 1980: Михаил Бахтин, *Марксизам и филозофија језика*, Нолит, Београд.
- Белић 1958: Александар Белић, *О језичкој њироуи и језичком развиїку*, I књиа: у Изабрана дела Александра Белића, том I, Београд 1998: 181.
- Горски / Мајнарић 1976: Oton Gorski, Niko Majnarić, *Grčko-hrvatski ili srpski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb.
- ГРЈ: *Русская грамматика, том I*, Академия наук СССР – Институт русског језика, Москва 1980.
- Дукат 2003: Zdeslav Dukat, *Gramatika grčkoga jezika*, Školska knjiga, Zagreb.
- Ђорђевић 1886: Јован Ђорђевић, *Латинско-српски речник*, Београд 2004 (репринт).
- Ивић 1989: Милка Ивић, *Нека заїажања о броју и роду у српскохрватском језику*, Јужнословенски филолог XLV, Институт за српски језик, Београд, 27–44.

²⁷ Данас младе мајке бивају изложене едукацији како да „препознају“ хомосексуалност код свога детета најранијег узраста, и при том се упозоравају да „истраживања до сада нису показала да је неког могуће ‘претворити’ у хомосексуалца, што, такође, значи да је немогуће хомосексуално дете претворити у хетеросексуално“ (Снежана Дамјановић-Митић, „Да ли ваше дете има склоности ка другом полу“, *Мама /месечни магазин/*, бр. 134, фебруар 2010, 78–80).

- Караџић 1852: Вук Стеф. Караџић, *Српски рјечник*, Нолит, Београд 1975 (репринт).
- Клајн / Шипка 2008: Иван Клајн, Милан Шипка, *Велики речник сџраних речи и израза*, Прометеј, Нови Сад.
- Коплстон 1999: Frederik Koplston, *Istorija filozofije, Tom I, Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd.
- Пјанка 2002: Вологимјеж Пјанка, *Поџеклоџо и развојој на џрамаџичкаџа каџеџорија род во словенскиџе јазици*, Македонски јазик XIII, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје, 27–53.
- Платон 1998: Платон, *О муџкарџима*, ИП „Жарко Албуљ“, Београд 1998 (Изводи из *Гозбе и Федра*, приредила Вера Албуљ).
- Пор-Ројал: *PORT-ROYAL, Опџа и образложена граматика*, Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb 2000.
- Радић 2007а: Јованка Радић, *Арисџоџелово учење о џојму, речи и каџеџоријама*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику L, Н. Сад, 715–731.
- Радић 2007б: Јованка Радић, *Пол и каџеџоријална џриџадносџ назива за лица у српском језику*, Зборник радова Института за српски језик САНУ, Београд, 381–400.
- Радић 2008: Јованка Радић, *Пароним – од лоџичкоџ до линџвисџичкоџ џермина*, Зборник Института за српски језик САНУ, Београд, 459–770.
- Радић 2009: Јованка Радић, *Заменички сисџем и заменица себе, се*, Српски језик у употреби, Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу, Крагујевац, 213–226.
- Станојчић/Поповић 2008: Живојин Станојчић, Љубомир Поповић, *Грамаџика српскоџа језика*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
- Стевановић 1975: Михаило Стевановић, *Савремени српскохрваџски језик I*, Научна књига, Београд.
- Риз 2004: Viljem Riz, *Rečnik. Filozofija i religija (istočna i zapadna misao)*, Dereta, Beograd.
- РМС: *Речник српскохрваџскоџа књижевноџ језика*, Матица српска, Нови Сад 1967–1976, 1–6.
- РСАНУ: *Речник српскохрваџскоџа књижевноџ и народноџ језика*, Институт за српски (српскохрватски) језик – САНУ, Београд, 1–16.
- РСЈ: *Речник српскоџа језика*, Матица српска, Нови Сад 2007.
- Симеон 1969: Rikard Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Анал. I*: Aristotel, „Analitika I“, у: Aristotel, *Analitika I-II, Kategorije, O izrazu*, Paideia, Beograd, 2008, 5–74 (превод, коментари и напомене С. Благојевић).
- Гозба*: Platon, „Gozba“, у: *Ijon, Gozba, Fedar*, Kultura, Beograd 1970, 30–101 (превод и напомене М. Ђурић).
- Држава*: Platon, *Država*, Dereta, Beograd (превод и напомене А. Вилхар и Б. Павловић).
- Каџ*.1954: Aristotel, *Kategorije*, Kultura, Beograd (превод М. Марковић).
- Меџ*.1988: Aristotel, *Metafizika*, Globus, Zagreb (превод и седмојезични тумач, Т. Ладан).
- Меџ*.2007: Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd (превод, коментари и напомене С. Благојевић).
- Поџџика*: Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Dereta, Beograd 2002 (превод и напомене М. Ђурић).
- Реџор.*: Aristotel, *Retorika*, Beograd 1987 (превод и коментари М. Вишић).

Jovanka Radić

Gender in Nature, Grammar and Society

Key words: gender, classification, nature, grammar, logic, „middle element“, feminism, homosexuality, anthropocentrism, Aristotle.

This paper discusses the process of meaning deconstruction of the noun gender, a notion which has a special role in classification of natural and grammatical entities. The analysis is based on sources from the two Serbian dictionaries, one from the middle of 19th century (*Српски рјечник* by V. S. Karadzic), and the other based on sources from the middle of 19th and 20th century (*Речник српскохрватској књижевној језика*). The research focused on basic meanings of the notion gender in classification of physical entities and „names“ in Antique, foremost in Aristotle’s logical opus. The analysis points out to the wrong contemporary interpretation of gender in modern gramatography and subsequent baseless feministic intervention within the language. Furthermore, the analysis reveals that after initial rigid differentiation and classification of names and non-linguistic entities on genders and kinds, there followed an admixture of nature of names with nature of other non-linguistic entities, including three-particle logical structure. Moreover, this paper point out to logically unfounded division of humans into genders, as well as on to unjustified switch of political-legal expression of equality of sexes to gender equality.

Сања Златановић

Етнографски институт САНУ, Београд
sanja.zlatanovic@ei.sanu.ac.rs

Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима*

Испраживач и *саговорник* (казивач, информатор, информант) су кључне речи теренског дискурса, а њихова интеракција – кључни проблем теренске праксе етнолога и антрополога. Рад има за циљ да размотри улоге истраживача и саговорника, као и карактеристике односа који се између њих успоставља у истраживачком процесу. Однос истраживача и његових саговорника на терену веома је осетљив, оптерећен бројним проблемима трансфера (преноса) и контратрансфера (противпреноса).

Кључне речи: теренско истраживање, учесничко посматрање, посматрање с учествовањем, истраживач, саговорник, информатор, трансфер, контратрансфер.

Испраживач / испраживачица и *саговорник / саговорница* (казивач / казивачица, *информатор / информаторка*, *информант / информанткиња* – у употреби су различита терминолошка одређења) кључне су речи теренског дискурса, а њихова интеракција кључни проблем теренске праксе етнолога и антрополога. У домаћој науци недостају текстови који проблематизују методологију и епистемологију теренског рада, као и они рефлексивног карактера. У монографијама и радовима заснованим на теренском истраживању недостају чак и основне информације о истраживачком процесу, као што је дужина трајања истраживања, околности под којима је обављано, примењени методолошки поступци и сл. Терен и све оно што га сачињава и прати остаје под неком врстом мистификације (Prelić 2009: 41).¹

* Текст је резултат рада на пројекту *Етниципалитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр. 147023), који при Етнографском институту САНУ финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

¹ Терен као тема у новије време ипак престаје да буде нешто само по себи разумљиво, већ о њему почиње да се расправља. Етнографски институт САНУ је у сарадњи са музејем „Старо село“ из Сирогојна организовао научни скуп под називом *Теренско испраживање (изазови – резултати – примена)*, који је одржан у Сирогојну од 31. августа до 3. септембра 2009. године (зборник радова је у припреми за штампу). Значајно је поменути да је у претходне четири године теренски рад био укључен у програм основних студија на Филолошком факултету Универзитета у Београду, и то као једносеместрални предмет *Теренско испраживање фолклора*. Опширније: Петровић 2010.

Теренско истраживање подразумева дуготрајну, интензивну интеракцију са члановима заједнице чија се култура проучава. На терен се не одлази само да би се провериле и потврдиле постављене хипотезе, већ да би се дошло до што потпунијих, контекстуализованих података. Теренским радом, с обзиром на то да он захтева дуготрајан контакт с припадницима проучаване културе, може да се добије вишедимензионално знање, које не може да стекне истраживач који борави у заједници неколико дана (Jackson 1997: 188). Теренска истраживања спроводе и археолози, социолози и др. Међутим, у етнологији и антропологији је стационарно теренско истраживање које подразумева (1) *џосмајтрање с учесћивовањем*, или (2) *учесничко џосмајтрање* – да се кроз непосредно искуство дође до података – доминантна парадигма.² Већина домаћих етнолошких и антрополошких истраживања заснива се на првом типу посматрања. Истраживачи су одлазили више пута у краће посете у место истраживања, а њихов теренски рад се остваривао кроз разговор (интервју) и посматрање; у живот локалне заједнице укључивали би се, евентуално, у појединим њеним аспектима, и то искључиво као *ауџсајдери*. Други облик стационарног истраживања – *учесничко џосмајтрање* захтева од истраживача дуготрајан боравак на терену и учествовање у животу заједнице, а представља главно методолошко одређење англоамеричке антропологије. Истраживач улази у заједницу, живи истим начином живота као и њени припадници, усваја њихове навике и вештине, и настоји да на својој кожи осети како је то бити као *они*. У нашим околностима је веома тешко реализовати учесничко посматрање, јер овакав тип истраживања захтева велики број теренских дана и улагање велике количине времена и финансијских средстава. Поједини домаћи истраживачи обављали су своја проучавања у месту у коме су рођени и где су провели део свог живота. Њихова истраживања у значајном степену карактерише учесничко посматрање: они су били у могућности да у месту бораве дуже, део су локалне социјалне мреже, што им омогућава да повежу улоге *инсајдера* и *ауџсајдера* (в. једну од новијих монографија: Павковић 2009).

Рад има за циљ да скицира улоге истраживача и саговорника, као и карактеристике односа који се између њих успоставља у истраживачком процесу. Све ово треба да представља увод за потоња разматрања сопствених истраживачких искустава, дилема и проблема, како на терену у месту рођења тако и на ризичном послератном терену, али и међу припадницима етничке групе која се у Србији означава као крајња другост.

Саговорник/саговорница

Саговорник је припадник одређене заједнице коју истраживач проучава; у разговору и специфичном односу интеракције који се између њих успоставља,

² Класична антрополошка концепција територијално одређеног терена редефинисана је и проширена. Фокус се усмерава на нелокализоване, физички неутемељене друштвене просторе и феномене, као што је интернет-комуникација, или на „не-места“ попут тржних центара и сл. Схваћен и у ширем смислу, теренски рад подразумева дуготрајан контакт и интеракцију истраживача и истраживаних, па и онда када је реч о виртуелним заједницама.

он истраживачу даје информације вербалним путем, али и на друге начине. У домаћој етнологији, социокултурној антропологији и фолклористици, осим термина *саговорник/саговорница*, у употреби су и изрази *казивач* (ретко у женском облику), *информатор/информаторка*, *информант/информанткиња* (лат. *informator*) и *исјиваник* (ређе у женском облику), а у зависности од степена и облика остварене интеракције, као и од опредељења истраживача за употребу родно осетљивог језика. Израз *казивач* карактеристичан је за старију етнографску и фолклористичку литературу, а подразумева припадника испитиване културе са израженим вербалним способностима, који истраживачу „казује“ песме, приче, предања и друге фолклорне форме. Изрази као што су *информатор/информаторка* и *информант/информанткиња* употребљавају се у савременој науци да означе оне чланове испитиване заједнице који снабдевају истраживача информацијама, али са којима је он у краткотрајном или површнијем односу. Термин *исјиваник* углавном се користи у оним наукама које примењују квантитативно истраживање и указује на релацију у оквиру које један поставља питања, а други даје одговоре, дакле – на асиметричан однос: према онима који пружају информације односи се као према објектима истраживања, а не као према субјектима. Савремена домаћа етнологија, антропологија, фолклористика и антрополошка лингвистика све учесталије примењују израз *саговорник/саговорница*, који имплицира равноправан однос, интеракцију и размену.

Промена термина којим се у методологији теренског рада именују истраживани показује и њихов промењен статус. Наиме, од осамдесетих година двадесетог века и постмодернистичке критике репрезентације долази до редефинисања теренских улога, као и до разматрања утицаја који на њихово обликовање, а самим тим и на конструисање терена, имају истраживани. Терен се остварује кроз интензивну интеракцију истраживача и истраживаних, што подразумева дијалог, размену мишљења и искустава, заједничко стварање значења. Од истраживаних се не очекује да само „казују“, већ они сада постају саговорници – равноправни креатори процеса истраживања и терена. Интеракцијом, истраживани постају теренски коаутори, будући да управо они омогућују истраживачу приступ, постављају границе, упућују на одређене теме, а њихов кооперативни рад може да се прошири и на интерпретације и конструкцију текста (Ћаро Џмегаћ, Gulín Zrnić, Pavel Šantek 2006: 33–34).

Избор саговорника је суштинско питање у процесу истраживања. Уколико природа испитиваног проблема не захтева посматрање сасвим одређене групације, за истраживача је значајно да његови саговорници и информатори буду особе различитог пола, старости и степена образовања, тј. да податке добије од људи који имају различите положаје у друштвеној структури. Током истраживања се одређене особе показују као кључни саговорници због својих социјалних и вербалних вештина и обавештености и/или због одређеног статуса у заједници. Они могу бити укључени у истраживање и као сарадници, тако што помажу истраживачу да успостави контакте са другим члановима групе, али и на друге начине. Истраживачев пријатељски однос са одређеним припадником или припадницима заједнице може позитивно или негативно

утицати на његове односе са осталима, тј. на то да се друштвени статус његових сарадника – инсајдера рефлектује на његов статус, као и на степен и облик прихваћености у заједници. Осим тога, дешава се да се истраживачу наметну и тзв. „овлашћени“ казивачи или „паметари“, о којима у заједници постоји консензус да представљају најбоље познаваоце локалне културе. Постављени у одговарајући контекст, њихови обрасци репрезентације могу бити показатељи начина на који заједница саму себе одређује и репрезентује (Prelić 2009: 48).

Саговорници могу да из различитих разлога, подешавају своје понашање и исказе, како би конструисали слику какву желе да други имају о њима. Они могу своје исказе прилагођавати претпостављеним вредностима средине из које долази истраживач. Дуготрајним боравком у заједници, нарочито учесничким посматрањем, истраживач може уочити дискрепанцу између онога што његови саговорници причају и онога што раде. Саговорници могу осећати и извесну нелагодност или забринутост у погледу начина на који ће истраживач употребити прикупљене податке, нарочито ако се ради о темама интимнијег карактера, или пак о онима које носе политичке импликације.

Тип истраживања одређује избор саговорника. За класичну српску дијалектологију најпогоднији је старији саговорник, рођен у месту истраживања, где је и провео свој живот, без елемената утицаја другог језичког идиома. У транскрипту који потом следи недостаје информација о језичкој интерференцији између истраживача и саговорника, њихов дијалог је претворен у монолог, саговорник је „откривен“, а истраживач остаје „невидљив“ (Сикимић 2004:850–851). Савремена антрополошка лингвистика и етнолингвистика инсистирају на дијалогу истраживача и саговорника, као и на транскрипту којим се документују језичке интерференције између различитих учесника у разговору (Сикимић 2004; Сикимић 2009; Ћирковић 2009). Дијалог истраживача и саговорника представља својеврсну „дискурзивну арену“, динамичан процес у коме се стално изнова дефинишу и редефинишу њихове језичке идеологије, позиције с обзиром на њихове статусе, средине из којих долазе, као и на очекивања и представе које имају један о другоме (Petrović 2009: 169).

Истраживач/истраживачица

У домаћој етнологији, антропологији, етнолингвистици, антрополошкој лингвистици, фолклористици и сродним дисциплинама, које своја знања темеље на терену и теренском раду, улога истраживача и с њом повезани проблеми субјективности, ауторитета, одговорности, ризика, истраживачке етике и др. нису били – све до пре неколико година – посебно проблематизовани. Аутори нису другима откривали токове свог истраживачког процеса, као ни питања, дилеме и изазове са којима су се у раду суочавали (Prelić 2009: 41). Истраживања се углавном обављају у оквиру сопствене националне културе, истраживач говори истим језиком као и истраживани, има исте базичне вредности и

сл. Он се налази у некој врсти двоструке улоге, истовремено је и истраживач и казивач о сопственом друштву, обједињује етску и емску перспективу (Ћаро Џмегаћ, Gulin Zrnić, Pavel Šantek 2006: 18, 32), чиме се његов рад додатно усложњава и захтева промишљање.

Осамдесетих година 20. века, постмодернистичка критика репрезентације довела је у питање реалистичке претпоставке теренског истраживања, концепт културе као објективне датости, могућност спознаје стварности на терену, као и објективност и неутралност истраживача. Стварност на терену је конструкција, плод истраживачеве интерпретације (Clifford & Markus 1986; у домаћој литератури: Ивановић 2005; Миленковић 2006 и други радови истог аутора). У новије време поједини аутори указују на постојање одређених реалистичких премиса у процесу истраживања, уз став о стварности као друштвеном конструкту (Ћаро Џмегаћ, Gulin Zrnić, Pavel Šantek 2006: 20). Постмодернистички упливи доводе до преиспитивања терена и улоге истраживача (субјективности, ауторитета, монопола над знањем и сл.). Терен се остварује у интерактивном контакту истраживача и истраживаних, који се све више доживљавају као равноправни креатори истраживања и његових резултата.

Антрополог у истраживачки процес не улази као неутрални и пасивни посматрач, већ он има свој лични културни, теоријски и емоционални пртљак који утиче на његов рад, тим пре што он на терену искуствено долази до сазнања (Agar 1980: 94; Cohen 2000: 319). Због тога се истраживачима препоручује вођење дневника и самопосматрање, упоредо са посматрањем живота заједнице. Будући да се у квалитативним истраживањима теренски рад остварује кроз интеракцију и размену мишљења и искустава, истраживач спознаје и себе кроз настојања да разуме друге и другост. Ауторerefлексивност може да доведе истраживача до преиспитивања, па и до мењања личних ставова (уп. Ћаро Џмегаћ, Gulin Zrnić, Pavel Šantek 2006: 33).

Истраживач који се одлучи за теренски рад мора имати велики емпатијски капацитет, висок степен толеранције на фрустрације, интуицију, осетљивост за културне и језичке нијансе, способност разумевања не само вербалних исказа него и невербалних порука. У теренском раду је неопходна флексибилност и отвореност истраживача, јер га дигресије саговорника могу одвести у неочекивано плодном правцу (уп. Илић 2006). У теренским интеракцијама, истраживани такође процењују истраживача (његове године, различите врсте социјалног статуса, говор, место порекла...) и имају потребу да знају личне податке о њему. Они ће му упућивати можда и непријатно интонирана питања: *Ко си ти? Зашто си овде? Ко те шаље? Ко те финансира?* Деликатно је питање како да истраживач представи себе, шта да каже, а шта да прећути, да ли да се испољава као реална личност, онакав какав заиста јесте, или да игра одређену улогу да би га саговорници боље прихватили, и колико је то етички у реду (Prelić 2009: 52; Sorescu-Marinković 2006). Личне карактеристике истраживача, као што су пол, доба старости, етницитет, економски статус, политичка опредељеност, институционална и теоријска полазишта, сексуална оријентација и друго, утичу на ток истраживања и његове резултате (како ће

он бити доживљен и прихваћен од стране припадника проучаване заједнице са којима улази у сложене и променљиве преговарачке односе моћи и равнотеже, али како ће и он сâм осмишљавати и организовати истраживање, па све до начина на који ће интерпретирати и презентирати налазе). Важно је и то да истраживач говори језик, односно дијалекат или жаргон проучаване заједнице, и то не само да би га њени припадници лакше прихватили, већ и зато што без познавања језичких специфичности неће бити у стању да разуме нијансе у „мрежама значења“.

У теренском раду је неопходно да истраживач буде пажљив у интеракцијама, посебно ако он у одређеној заједници обавља још неке послове осим истраживачких, чиме се његове улоге преклапају. Он може да шаље помешане поруке и да с напором одржава чврсте границе. Љубазност истраживача може бити схваћена као пријатељство. У истраживањима која дуже трају могу се развити и истинска пријатељства, али истраживач мора пажљиво да балансира између улоге истраживача и пријатеља.³

Истраживач од својих саговорника добија информације, они улажу своје време и дају свој глас да би он могао продубљеније да разуме одређене друштвене феномене и да о њима каже нешто ново. Овде се отвара питање реципроцитета: саговорници могу да се осете искоришћено, да им за уложени напор није адекватно узвраћено. Истраживање је само по себи однос који имплицира експлоатацију, те је стога важно да истраживач пронађе одговарајући начин да се својим саговорницима захвали и одговори на пружену помоћ. У појединим, нарочито кризним ситуацијама, егоистичност истраживача и коришћење морално дискутабилних стратегија приближавања истраживанима и вођења разговора оправдава се и рационализује научним потребама и циљевима (Nedeljković 2008: 38, 71).⁴

Након постмодернистичке критике репрезентације ради се на томе да се терен организује и представи као заједничка творевина истраживача и истраживаних, али се на крају – у процесу од терена до текста – њихов однос показује као неравноправан. Позиција истраживача као апсолутно објективног и свезнајућег ауторитета доведена је у питање, инсистира се на приказивању разноликости гласова и погледа истраживаних, али је у завршници ипак истраживач тај који одлучује о избору информација, исказа и цитата из материјала насталог

³ Тежи се конципираном пожељном, идеалном моделу савременог истраживача и његовог односа према истраживанима и истраживању, али је он тешко остварљив у пракси. Истраживача током рада могу мучити многобројни проблеми (болест, одвојеност од породице и сл.), он се налази у новој средини, на туђој територији, у често неудобним или бар другачијим условима од оних на које је навикао. Он може радити сâм или у тиму; тада пролази кроз процесе прилагођавања не само новој средини, већ и динамици односа унутар истраживачког тима. Потребно је да истраживач има много искуства са самим собом и искуства у теренском раду, да би се могао приближити прокламованом идеалу струке.

⁴ Рад Саше Недељковића бави се самим истраживањем обављаним на северу Косова, анализирају се стратегије коришћене приликом добијања пројекта, као и приликом прикупљања материјала, утицаји и ограничења, манифестни и латентни мотиви који су усмеравали истраживаче и истраживање (Nedeljković 2008).

у склопу интеракције са члановима испитиване заједнице. Корпус теренске грађе истраживач сâм интерпретира и преводи у научни дискурс, без истраживаних који су учествовали у његовом настајању, што упућује на проблем „огољеног“ саговорника и „сакривеног“ истраживача (Prelić 2009: 51; уп. Сикимић 2004: 850–851). Док је истраживач у могућности да прикрије своју личност, пропусте или незнање, саговорник је откривен, и није у прилици да изврши ауторизацију или оспоравање текста (Prelić 2009: 52).

Истраживач има вишеструке, често супротстављене одговорности: према проучаваној заједници, својој струци, научној заједници којој припада, финансијеру истраживачког пројекта и др. (Ћаро Џмегаћ 2006: 216). У иницијалном контакту са истраживанима важно је да их истраживач упозна с циљевима истраживања на разумљив начин, да у разговору поштује границе њихове приватности, нарочито када се ради о темама које залазе у њихову интиму, или носе политичке конотације. Истраживач мора водити рачуна о томе да током истраживања, а затим и приликом објављивања резултата, стеченим увидима не угрози заједницу, што се посебно односи на мањинске или маргиналне групе, чији је положај осетљивији и који може бити потенцијално угрожен (Prelić 2009: 49–50). У циљу заштите истраживаних, он може прибегавати неком облику селекције података, аутоцензури и сл. Истраживач мора водити рачуна о томе да током теренског рада не угрози ни себе, јер је и он сâм изложен различитим врстама ризика (Сикимић 2008). Положај истраживача који живи у истом друштву као и истраживани, и говори истим језиком као и они, посебно је осетљив, нарочито у ситуацији када истражује и објављује радове који обрађују савремену тематику с политичким импликацијама (Ћаро Џмегаћ 2006: 229; уп. Nedeljković 2008).

Трансфер и контрaнcфер у односу истраживача и истраживаних

Истраживач у процес истраживања уноси, осим својих професионалних знања и вештина, и своју културну и личну прошлост, своје свесно и несвесно. Он стварност захвата са становишта сопствене егзистенцијалне позиције, па у складу с тим врши селекцију, систематизацију, концептуализује, пројектује... Током рада, он улази у различите и променљиве облике односа с припадницима проучаване заједнице, што утиче на садржај и квалитет прикупљеног материјала. Психоаналитичари и сами пролазе кроз дуготрајну анализу пре него што постану компетентни да анализирају друге: ако не познају и не разумеју сопствену личност, неће бити у стању ни да разумеју друге. Током професионалног тренинга, психоаналитичар освешћује свој *background* и учи да га држи под контролом, да не би у терапијски процес и у интерпретације пацијентове личности уносио сопствене неразрешене конфликти и психолошка оптерећења. Поставља се питање: како да етнолог или социјални антрополог психоанализира културу из које потиче, да би могао да разуме културу оних које проучава и да је интерпретира не уносећи у њено тумачење сопствене културне и личне садржаје и пројекције (Agar 1980: 92–93)?

Однос истраживача и његових саговорника и информатора на терену веома је осетљив, оптерећен бројним проблемима трансфера и контратрансфера, које истраживач мора да анализира и држи под контролом.⁵ Појам трансфера (преноса) је у психотерапијску праксу увео Фројд (Freud 1984: 403–419), а он је применљив и на све друге међуљудске односе и интеракције (Кестановић et al. 1989: 1660–1665). У току истраживачког процеса саговорници могу да преносе на истраживача своја осећања, мисли, фантазије и импулсе доживљене у односу на значајне особе из свог детињства (мајку, оца, брата...) на које их овај асоцира, те да се сходно томе и понашају. Позитивност трансферних реакција „отвара“ саговорника, док се негативан трансфер манифестује у одбијању сарадње, отпору, прећуткивању одређених информација, лагању, оговарању истраживача и сл. Трансфер је обично амбивалентан (*ibid.*, 1660), посебно у истраживањима која дуже трају и подразумевају већи број сусрета и разговора са истим саговорником. Истраживач се може суочити са наглашеним изражавањем пријатељства или неким другим обликом „везивања“, са различитим врстама очекивања и захтева који му могу бити упућени и сл. Са друге стране, изглед саговорника, његово понашање, искази, лична питања која евентуално поставља, а која могу бити и непријатна, такође покрећу код истраживача различите емоционалне, често несвесне, контратрансферне реакције. Контратрансфер се може одредити као противпренос: трансфер истраживача према саговорнику (уп. *ibid.*, 1662). Саговорници могу својим исказима додирнути нешто на шта је истраживач лично осетљив и изазвати контратрансферне одговоре с негативним предзнаком (избегавање одређеног саговорника, прекидање разговора, незаинтересованост за теме које саговорник нуди, изостанак емпатије, неадекватан коментар, или, са друге стране, прелажење преко граница приватности и „улажење“ у саговорников живот питањима, коментарима и другим поступцима, изражено приближавање и сл.). Позитиван контратрансфер делује подстицајно на саговорника, чинећи га спремнијим за сарадњу. Током рада, истраживач мора стално контролисати своја контратрансферна испољавања; неконтролисано избијање контратрансфера може стварати проблеме и оптерећивати истраживање (*ibid.*, 1661). Трансферно-контратрансферне релације јесу динамичан процес: њихов квалитет може бити позитиван, па неретко прећи у негативан, и обрнуто.

У специфичним ситуацијама, као што је, на пример, истраживање маргинализованих и стигматизованих заједница, однос истраживача и истраживаних носи додатна оптерећења. У ромској заједници истраживач се доживљава у систему односа „гацо“, што је пејоративни термин којим Роми унутар своје групе категоришу не-Роме. У релацијама које се успостављају, то је једна од пресудних баријера, чија анализа може дати кључеве за поступно приближавање истраживанима, те успостављање индивидуализованих контаката (в. Zlatanović 2006: 143). На послератном терену, као што је подручје Косова, ис-

⁵ О почецима расправе о психоаналитичким појмовима трансфера и контратрансфера у етнографским истраживањима, те о субјективности истраживача в. Agar 1980: 92–104.

траживање у оквиру српске, дакле – исте етничке групе којој припада и истраживач, поставља такође пред њим многобројна питања и изазове. Једно од основних са којима сам се и сама током рада суочавала јесте контратрансферно реаговање на етнички идентитет који Срби на Косову доживљавају у изразито есенцијалистичком тону; он је за њих релевантнији од свих других облика припадности. Дискурс и пракса наглашеног изражавања етничког идентитета истраживаних покреће преиспитивање односа између нашег професионализма, космополитизма и етничке идентификације (уп. Nedeljković 2008: 41).

Анализа контратрансфера и широке палете његових испољавања може бити од велике помоћи истраживачу у процесима практичног учења, сазревања, као и приближавања и разумевања оних које истражује.

Литература

- Ивановић 2005: Зорица Ивановић, Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације, у: Љиљана Гавриловић (ур.), *Етнологија и антропологија: сјање и њерсејектине*, Етнографски институт САНУ, Зборник радова 21, Београд, 123–141.
- Илић 2006: Марија Илић, Социјални простор у фолклорним анегдотама – наративи Саве Сокића из Медине, *Етнографија Срба у Мађарској* 5, Будимпешта, 77–100.
- Миленковић 2006: Милош Миленковић, „Идеални етнограф“, *Гласник Етнографског института САНУ LIV*, Београд, 161–172.
- Павковић 2009: Никола Ф. Павковић, *Бананско село: друштвене и културне промене: Гај и Дубовац*, Матица српска, Нови Сад.
- Петровић 2010: Соња Петровић, Теренско истраживање фолклора – перпетуирајући процес, *Теренско истраживања (изазови – резултати – примена)*, Зборник радова Етнографског института САНУ, Београд (у штампи).
- Сикимић 2004: Биљана Сикимић, Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској, *Теме* 2 / април–јун, Ниш, 847–858.
- Сикимић 2008: Биљана Сикимић, Етнолингвистички теренски рад: концептуализација ризика, у: Зорица Дивац (ур.), *Слике културе некад и сад*, Етнографски институт САНУ, Зборник радова 24, Београд, 81–93.
- Сикимић 2009: Биљана Сикимић, Вампировић у Новом Брду: политика транскрипције и интерперформативност, у: Мирјана Детелић (ур.), *Моћ књижевности. In memoriam Ана Рагин*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 110, Београд, 171–200.
- Ћирковић 2009: Светлана Ћирковић, Стратегије у структурисању усменог наратива: загробни живот у религијском контексту, у: Мирјана Детелић (ур.), *Моћ књижевности. In memoriam Ана Рагин*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 110, Београд, 201–225.
- Agar 1980: Michael Agar, *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, Academic Press, New York.
- Cohen 2000: Jeffrey H. Cohen, Problems in the Field: Participant Observation and the Assumption of Neutrality, *Field Methods Vol. 12/4*, 316–333.

- Clifford & Markus 1986: James Clifford, George E. Markus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Čapo Žmegač, Gulin Zrnić, Pavel Šantek 2006: Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek (ur.), *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb.
- Čapo Žmegač 2006: Jasna Čapo Žmegač, Etnolog i njegove publike: o restituciji etnografskih istraživanja. U: Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek (ur.), *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 213–235.
- Frojd 1984: Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu. Odabrana dela Sigmunda Frojda*, knj. II, Matica Srpska, Novi Sad.
- Jackson 1997: Jean Jackson, Fieldwork, In: Thomas Barfield (ed.), *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 188–190.
- Kecmanović et al. 1989: Dušan Kecmanović, *Psihijatrija*, Medicinska knjiga, Beograd & Zagreb; Svjetlost, Sarajevo, tom II.
- Nedeljković 2008: Saša Nedeljković, Problemi primene antropologije: antropološko istraživanje savremene kulture na KiM, u: Saša Nedeljković (ur.), *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji*, Baštinik, Kruševac, 19–73.
- Petrović 2009: Tanja Petrović, *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika*, Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja 109, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti založba zrc, Beograd.
- Prelić 2009: Mladena Prelić, Istraživanje etničkih manjina: lična iskustva i dileme, *Antropologija 9*, Centar za etnološka i antropološka istraživanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, 41–54.
- Sorescu Marinković 2006: Annemarie Sorescu Marinković, The Vlachs of North-Eastern Serbia: Fieldwork and Field Methods Today, *Simposia – Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Regional Museum of Oltenia, Craiova, 125–142.
- Zlatanović 2006: Sanja Zlatanović, Djorgovci: An ambivalent identity, *Romani Studies 5, Vol. 16/2*, Liverpool University Press, 133–151.

Sanja Zlatanović

Transfer and Counter-Transfer in Ethnographic Research

Key words: fieldwork, participant observation, observant participation, researcher, informant, transfer, counter-transfer.

A researcher and his/hers informants stand as the key players in a fieldwork discourse, thus their interaction is a key problem of fieldwork performed by ethnologists and anthropologists. This paper aims to shed light on the roles of a researcher and informants and their mutually sustainable relationship formed in a research process. This fieldwork based relationship is very sensitive, burdened by many problems related to transfer and counter-transfer set about for a researcher to analyze and keep under control at all times. The notion of transfer was introdu-

ced into psychotherapy by Freud, but it is applicable as well onto all other human interactions. During the course of a fieldwork, informants can transfer a variety of feelings, thoughts and fantasies upon a researcher, who may or may not resemble some special persons from the informants' respective lives, hence influencing the informants' behavior accordingly. A positive transfer is beneficial, as it tends to „open up“ the informant, while the negative one manifests in the informant's resistance toward cooperation, hiding of important information and so on. On the other hand, the actual appearance of an informant, his/hers behavior and accounts could also trigger various emotional, often subconscious, counter-transfer reactions. In this sense, a counter-transfer is a transfer by a researcher toward his/hers informants. For example, informants could, in their accounts, by saying this or that, stir a researcher's negative associations and thus provoke counter-transfers with negative connotations (avoidance of particular informant, cessation of conversation, disinterest in informants' subjects, lack of empathy etc.). This is why a researcher has to keep under control his/hers potential counter-transfer expressions; uncontrolled manifestation could cause various problems and burden the research process furthermore.

УДК: 821.163.41:7.079]:316.75(497.11)''1987/2005'';
821.163.41'773.612.2:32(497.11)''1987/2005''
примљено за штампу: 10. 3. 2010.

Јована Диковић

Етнографски институт САНУ
jokileto@eunet.rs

Метафоре у оквиру политичког дискурса¹

У овом раду посматрам употребу метафора у оквиру ангажованих политичких говора, у периоду од 1987. до 2005. године у Србији, на примеру Вукових сабора. У политичком дискурсу, њихова функција је неретко усмерена ка остваривању политичких циљева и обликовању политичког мишљења, што се приказује кроз два периода – од 1987. до 2000. године, и од 2001. до 2005. године. Метафоре су, према томе, анализиране као идеолошки ресурси за промовисање и концептуализацију одређених интереса, који имају важан утицај на кључне вредности и ставове. Поред метафора, такви ресурси могу бити и симболи, па се у закључном делу упућује на размишљање о њиховом узајамном односу и паралелној употреби у политичком дискурсу.

Кључне речи: метафоре, политички дискурс, политичка реторика, Вукови сабори.

Метафоре представљају веома важан сегмент људске комуникације. Оне на специфичан начин уобличавају како вербалну тако и невербалну комуникацију, и уједно синтетишу сазнања и/или истине о свету и о нама.² Изворно грчког порекла, реч метафора (*μεταφορά*) значи пренос, и углавном се дефинише као „језично изражајно средство преношења значења или неуобичајене употребе речи“ (Живковић 1992, 453) . У исцрпној семиотичкој студији *The Meaning of Meaning*, аутори Чарлс Огден и Ајвор Ричардс дали су најпознатији преглед и синтезу научних употреба метафора (Ogden, Richards 1985). Метафоре су – према њима – „употреба једног означитеља (референце) за скуп ствари између којих постоји одређени однос да би се олакшало уочавање аналогног односа који постоји у некој другој скупини ствари“ (Ogden, Richards,

¹ Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147020 „Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних промена“, који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

² О метафорама као фундаменталним аспектима људске комуникације, из антрополошко-семантичке перспективе видети: „The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought“ (Beck 1978, 83-97). Такође, о семантичком значају метафора у говору и мишљењу и њиховом менталном структурирању, видети: *Метафоре у мишљењу и језику* (Кликовац 2004).

213). Идентификујући апстрактну форму одређеног контекста, метафорички језик позајмљује нешто од њега и примењује то на ону групу ствари коју је теже разумети (Исто). У најширем смислу, дакле, метафоре се примењују у оним тренуцима у којима постоји одређени комплексан или апстрактан проблем, који треба објаснити или приближити циљаној публици тако што се једна врста објеката или радњи користи уместо неке друге, а да би се указало на сличност између њих.

У овом раду је пажња усмерена на једну ограничену употребу метафора, тј. на инструментализацију метафора у политичком дискурсу. Политички потенцијал метафора огледа се у томе што се оне као облици најразличитијих искуствених евалуација – неретко представљају као неприкосновени и објективни судови, који су независни од било какве политичке интервенције и контекста. У оквиру политичке реторике,³ оне могу индиректно да утичу на нормирање одређеног погледа на свет и вредности,⁴ као и да – путем интегрисаних и мобилизацијских функција – делују на сентименте и опредељења колектива. Такође, метафоре апстрактне појмове – попут нације, државе и колективне судбине – једноставније предочавају као конкретне и недвосмислене појмове са јасним значењем, па често због тога представљају погодна средство за политичке актере.

У раду су анализирани одређени цитати који садрже метафоре које су у обраћањима јавности користили говорници Вукових сабора,⁵ у периоду од 1987. до 2005. године. Говорници су (политичари, академици, књижевници, професори факултета, уметници) користили ову манифестацију⁶ да би, између осталог, дали своје или, пак, партијско мишљење о актуелним политичким догађањима. Предмет анализе су стога метафоре које су директно или индиректно упућивале на актуелне политичко-националне теме од 1987. до 2000. године и на промену идеолошко-политичке парадигме након 2000. године. Циљ рада је да се прикаже како се кроз употребу различитих метафора у политичком дискурсу вршила идеологизација наратива, структурисање одређених политичких интереса, колективних ставова, као и утврђивање политичких парадигми.

³ У студији *Politicians and Rhetoric* показана је систематска употреба метафора у реторичи водећих британских и америчких политичара, који су их користили да би створили политички мит о чудовиштима, злочинцима или херојским лидерима. Видети у: (Charteris-Black 2005).

⁴ У том смислу, како сматрају Шлезингер и Ло, метафоричко мишљење може да има и дескриптивне и прескриптивне импликације: „Заиста, метафоре могу да генеришу нормативни скок од података до препорука, од чињеница до вредности, од ‘јесте’ до ‘требало би’ што може снажно да обликује опредељења доносилаца одлука”, као и оних у чије име се одлучује (Schlesinger, Lau 2000, 612).

⁵ О политичкој инструментализацији Вукових сабора видети: „Политичка инструментализација Вукових сабора од 1987. до 2005. године“ (Диковић 2009).

⁶ О великом политичком потенцијалу светковина и ритуала видети: *Политичке светковине и ритуали* (Ђорђевић 1997).

Да нема вейрова ђауци би небо ђремрежили Употреба метафора у политичкој реторици

Значење метафора зависи од њиховог преноса или превода у конкретно искуство (Schlesinger, Lau 2000, 612). Другим речима, њихово тумачење зависи од одређеног социјалног, политичког или културног контекста, у односу на који – по принципу аналогије – примена метафора проналази своју сврху. Тако се приписано значење (од стране говорника) одабраних метафора у овом делу рада подудара са одређеним политичко-социјалним догађањима у Србији од 1987. до 2005. године. Као што је већ поменуто, метафоре могу да имају дескриптивне, али и прескриптивне импликације. Оне сликовито или кроз игру речи описују и објашњавају одређену ситуацију, али се, такође, њиховом употребом могу учитавати одређени нормативни и вредносни ставови, нарочито уколико се појављују у оквиру политичког дискурса. Стога су, у овом делу рада, кроз различите примере политичке реторике, анализирани метафоре које имају дескриптивни или прескриптивни карактер и које су категорисане по различитим групама.⁷

1) *Медицинске метифоре*. У категорију медицинских метафора могу се сврстати искази јавних политичких говора који указују на аналогије организма и друштва, поредећи тако све симптоме опоравка или патологије организма и фазе кроз које пролази са симптомима и фазама развоја друштва. У том циљу, најчешћи су искази са релацијом здраво – болесно, а илуструју се кроз фразе „оздрављења“ или „обољења“ одређеног друштвеног поретка и друштва у целини. Позитивни изрази, који су ређи, описују дату ситуацију на следеће начине: „мере које воде оздрављењу“, „опоравак друштва“, и томе слично. Такође, у јавним говорима су присутни изрази који негативно оцењују одређену ситуацију, као на пример: „рецидиви прошлости“, „затровати туђом идеологијом“, „слободни радикали“,⁸ и томе слично.⁹ Анализирајући исказе главних говорника Вукових сабора и Саборских дана, издвојила сам неколико примера који спадају у тип медицинских метафора, а које у највећем броју случајева одликује прескриптивни карактер.

Реченица Милорада Павића, изговорена на 55. Вуковом сабору: „Вук је увек једном ноћом, и ѿо оном здравом, која му је омогућавала да се креће, био у Евроји“ (*Политика*, 18. 09. 1989) (подвукла Ј. Д.), представља први пример

⁷ Принцип поделе метафоричних исказа у оквиру политичке реторике преузет је од аутора књиге *Идеологија у говору* – Ивана Иваса (Ивас 1988).

⁸ У емисији „Утисак недеље“ на Телевизији Б92, један од гостију је изјавио да су слободни радикали опасни и по организам, а камоли за друштво, алудирајући при том на Српску радикалну странку.

⁹ „Сусан Сонтаг је указала на разлику у политичкој употреби метафора појединих болести, то јест када се болешћу именује идеолошка опасност. Уобичајено се спомињу туберкулоза, рак, сифилис, колера, чир, заразе, гангрене, затрованост (...). Данас је туберкулоза ишчезла из политичког говора јер је пронађена јача слика: рак, који извесно симболизира идеолошко неја (друго, страно, туђе) и који због могућности преобразбе (метастазе) захтјева радикалну терапију, то јест одстрањење болесног мјеста“ (Ивас 1988, 208).

медицинске метафоре. Уколико се један друштвени поредак замисли као људско тело, глава би била законодавна и судска власт, руке – извршна власт, а труп и ноге – народ који чини то друштво и бира ту власт. У складу са таквим поређењем, и поред изостајања метафоре „болесне ноге“ у овом исказу, она прећутно и индиректно, у ствари, представља негативну квалификацију и критику спољно-политичких поступака тадашњих политичара и елите, који предводе становништво које, са друге стране, бира такву власт.¹⁰ Супротно томе, метафором о „здравој нози“, у овом контексту, пре се мисли на идеје прогресивне политичке и културне елите, чију тежњу ка европеизацији и ширењу културно-политичких веза спутава онај део који је у исказу прећутно материјализован у „болесној нози“. Све у свему, метафора раскорака између Србије и Европе може да се схвати као приказ тадашњег објективног стања унутрашње и спољнополитичке државне нестабилности, али и као препорука за неопходну промену политичко-идеолошке парадигме и реторике. Ова Павићева иронија, дакле, може се подједнако односити на политичко-идеолошки индоктринирано друштво, али и на државнички врх тадашње СФРЈ.

Други пример медицинских метафора представља мисао академика Матије Бећковића: „Лудило је заразно (...)“ (*Вечерње новосићи*, 17. 09. 1990). Иако није прецизирао ко је тачно луд, по другом делу његове реченице може се закључити да се она односи на Хрвате, јер је смисао целокупне изјаве био да Срби у својој дугој историји нису имали таквог непријатеља каква је била Независна држава Хрватска. Ова констатација, с једне стране, не мора да се подведе под метафорични исказ, јер је више него експлицитна. Лудило, као озбиљно психосоматско обољење, указује, између осталог, на потпуно изобличену перцепцију стварности и окружења. Оно може бити потенцијално и наследно, али не и „заразно“. Користећи ову метафору, Матија Бећковић је језгровито апострофирао и описао напетост политичке ситуације у СФРЈ, у којој је брзина распарчавања територија и бујања национализама почела да поприма меру „епидемије“. Такође, овај исказ је посебно значајан и због тога што је, истичући стварање (националистичких) међудржавних антагонизама, Бећковић јасно одредио своју опредељеност за једну од две стране у сукобу, а тиме и својим исказом, врло вероватно, инструкирао исту опредељеност одређеног дела публике.

Међу медицинске метафоре могу се уврстити и следеће реченице: „Вуков сабор је у овим данима мелем на велику (нам) рану“ (*Нин*, 18. 09. 1992); „(...) наш рањени културни йонос и визија о зацељивању рана (...)“ (*Вечерње новосићи*, 18. 09. 1995); „(...) болно наїризају косметска драма (...)“ (*Полиїтика*, 14. 09. 1999) (подвукла Ј. Д.). Овакви метафорични искази указују на угрожени

¹⁰ Наставак Павићеве реченице јасно упућује на тај смисао поруке: „Шта Вук ради у Европи? Оно што ми овде и Срби у свету треба да радимо, али то чинимо веома ретко. Он одржава везе са најугледнијим научницима и писцима Немачке и Аустрије, са таквима као што су Гете или Грим. Са најугледнијим филозофима и историчарима књижевности Русије, ако је у Русији. Такве везе ми смо скоро све покидали. Србија већ педесет година нема спољну политику“ (*Полиїтика*, 18. 09. 1989).

државни и територијални интегритет земље, која се пореди с реконвалесцентом или пацијентом коме болест не јењава, већ се погоршава. Да би дочарали колико је држава озбиљно „болесна“, говорници Вукових сабора употребљавали су придеве „велико“ и „болно“, који упућују на „ужарена“ места – Косово и Метохија, Босна и Хрватска. Говорници Сабора су свој субјективни и емотивни однос, који су имали према актуелним политичким дешавањима у земљи, учитавали у овакве изјаве, да би тим путем, свесно или несвесно, поспешили ефекат групне емпатије и колективног осећаја неправде и жртве. Такве и сличне национално-политички обојене тврдње, дакле, производе осећај колективног јединства, дељења заједничке судбине, па и несреће, и на тај начин подстичу јачање друштвене солидарности у тренуцима у којима су све реалне структуре државног и друштвеног живота пољуљане.

Као последњу, потенцијалну медицинску метафору издвајам реченицу професора Радоша Љушића: „Вуков *вајај* Срби сви и свуда“ (*Политика експрес*, 20. 09. 2004) (подвукла Ј. Д.). Ова изјава је интересантна због емоционалне обојености израза који, заправо, говори о хроничним идеолошким и династичким сукобима и расколима међу Србима. Међутим, треба рећи да је Вукова крилатица неретко политички злоупотребљавана и најчешће погрешно тумачена. Њена тенденциозна интерпретација – као метафоре духовног сабирања српства и политичко-националистичке мобилизације становништва – била је посебно уочљива на Вуковим саборима у периоду од 1987. до 2000. године (Диковић 2009). Али, по другачијим интерпретацијама (у складу са којом је и Љушићева), она се односила на вечите идеолошке и династичке деобе српског становништва (на карађорђевићевце и обреновићевце, на четнике и партизане, комунисте и монархисте, присталице ћирилице и латинице, прозападњаке и происточњаке, милошевићевце и антимилошевићевце, и томе слично), као и на Вуков национални и културни програм, који је представљао покушај да се пренебрегну разлике које би се испречиле готово сваки пут у историјски важним тренуцима.¹¹

2) *Градитељске меџафоре*. „Будући да је сврха политичког говора организацијска (‘градитељска’) и да му је стало да се таквом и представи, честа је и градитељска (грађевинарска) метафора, с основном сликом грађења (...). Основна је порука градитељске метафоре чврстина (моралност, несумњивост) онога што се говори и самог говорника, те усмјеравање на чврстину (збијање редова) како би се заједница својом организираношћу одупрла ирационалном воденом (растакајућем, ентропичном) елементу зла (бити поплављен или заплуснут валом, на пример национализма)“ (Ивас 1988, 208). У говорима који садрже градитељске метафоре, „квалитет грађевине постаје квалитет аргумента“ (Јанићијевић 2000, 197).

¹¹ О наративима о неслози и нејединству међу Србима видети: “The social origins and political uses of popular narratives on Serbian disunity” (Наумовић 2005). Такође, студија *Језик и друштвена историја* говори о веома бурном периоду 19. века, који је обележен превирањима и жустрим сукобима – како на пољу политике у процесу успостављања државне самосталности, тако и обновом културног и националног идентитета, када је настала и расправа о језику међу српским интелектуалцима као најзначајнија тог доба. Видети у: (Јовановић 2002).

Од значајнијих градитељских метафора говорника издвајам следеће: „Подстицали су борбени дух народа, *орјанизовали снаге*, и из пораза, из пепела, *погинули* ову земљу“ (*Полиџика*, 21. 09. 1987); „Изазвала је њега крајња нужда, али му се *шемељи* и *основа* налази у *дуго таложеном* и скупо плаћеном *искуству* које је земљу *вековима* *традило* и *дизало*, а није је *рушило* и *расипало*“ (*Вечерње новости*, 19. 09. 1988); „Пред нашим очима се (...) одвија духовно сабирање целокупног српства, *тради јединство српској духовној просјора*“ (*Борба*, 16. 09. 1991) (подвукла Ј. Д.). Ове исказе превасходно сврставам у групу градитељских метафора, иако је веома уочљива њихова идеолошка и пронационалистичка интенција. Поред слика о „бази“ (територија) и „надградњи“ (историја, традиција), апострофирано је вишевековно искуство,¹² као један од посебних колективних покретача. Оно је у јавним говорима представљало респектабилан аспект традиције српског друштва, према којој и у односу на коју је требало да се успоставе пожељни вредносни и морални оквири. Због тога су ове метафоре, у којима су сублимиране позитивно валоризоване представе, такође и прескриптивне, јер заговарају доследно поштовање вековног искуства и традиције, као узора напретка и непрекинутог просперитета српског друштва.

Као посебну градитељску метафору издвајам: „*Градећи своје патириотско осећање, традићемо основу* за неку *друћу кућу*, којој неће претити паликуће, која неће нестајати у ветруштинама ратова (...)“ (*Полиџика*, 21. 09. 1992) (подвукла Ј. Д.). У овом исказу постоји доста елемената према којима би могао да се сврста у тзв. метафоре о непријатељима, али због метафоричких „градитељских“ претензија припада и овој другој групи. Држава, која је десеткована ратовима, поступа тако што појачава патриотско осећање народа према преосталом сачуваном делу територије. Од некадашњег југословенства преостало је српство. Од некадашње Југославије преостала је Србија са Црном Гором. То је било довољно да се таква државна заједница назове новом-старом и, због вековаима старих историјско-културних веза, *сијурном* кућом. На крају, у њој није постојала претња од различитих националних ентитета, јер ју је чинио онај јединствени, претежно српски. Чак и за потоњи период, уочи распада заједнице СЦГ, интересантно је то да етничка и културна различитост скоро никада нису биле довођене у питање на обема странама. „Још једна особеност овог случаја јесте то што су медији, који су активно учествовали у распривању и ширењу политичких сукоба у Србији и Црној Гори, врло ретко прелазили оквири политичких сукоба и залазили у идентитетске спорове“ (Павићевић, Ђуровић 2008, 217).

3) *Војне метафоре (или метафоре о непријатељима)*. У политичким реторикама најчешћи су искази који својим садржајем алудирају на борбени фронт (на пример, „водити битку на два фронта“), војне стратегије („организовање снага“, стратегије одбране или борбе), објаву рата (на пример – опор-

¹² Оно такође потпада под категорију „надградње“, у контексту понуђене структурне поделе друштва.

тунизму, национализму итд.), на непријатеље који могу бити спољашњи и унутрашњи, и томе слично. Другачије се могу формулисати као ратне или милитаристичке метафоре. „У ову констелацију спадају и сва претјеривања у изражавању одлучности (’одлучно и смјело’, ’чврсто и непоколебљиво’ и сл.), кад израз првенствено упућује на агресију: *ломити* отпоре, *разбијати* схваћања, (...) *шичујати* коријене национализму, *заоштријати* одговорност (...)“ (Ивас 1988, 209–210). Може се рећи да је међу одабраним цитатима говорника с Вукових сабора, иако није било званичног пребројавања, у периоду од 1987. до 2000. године било највише војних метафора, што и није зачуђујуће уколико се имају у виду догађаји из протекле деценије (грађански рат у СФРЈ, НАТО бомбардовање и сепаратистички покрети на Косову и Метохији). Овом приликом издвојила сам неколицину најупечатљивијих цитата:

„Да нема ветрова, пауци би небо премрежили! Кад наиђу невоље и свакакви јади, не чекати их ни скрштених ни подигнутих руку, већ самоуправно и сложено упртим снагама“ (*Политика*, 21. 09. 1987).

„Сви у том свету, и они даљи, и други, који су близу, нису му баш, или му нису увек, пријатељи, и његовом добру не весели се свако“ (*Политика*, 19. 09. 1988).

„(...) века, који је јагњад везао а целатима одрешо руке“ (*Борба*, 17. 09. 1990).

„(...) спољашње одбране нема без унутрашње слободе“ (*Борба*, 17. 09. 1990).

„У старом душманину нема новог пријатеља“ (*Политика*, 16. 09. 1991).

„Данас нам је, кад су на нас кренуле и ала и врана, Вук Караџић потребан као узорити симбол“ (*Политика*, 21. 09. 1992).

„(...) знали смо и пушку да заменимо пером“ (*Вечерње новости*, 18. 09. 1995).

„Несреће и непријатељи не само да вребају него и подмукло ударају“ (*Политика*, 20. 09. 1999).

„Они који немају ни знања, ни памети, ни духовности, ни оданости, ни милосрдности, ни лепо понашање, ни добре навике, терет су мајци земљи и хођају њоме као звери у људском облику“ (*Политика*, 20. 09. 1999).

Ови искази, поред тога што упућују на ратна дешавања током деведесетих година XX века, добро илуструју тадашњу политичку свест која је функционисала у категоријама пријатељ – непријатељ, добри – лоши, оданост – издаја. У том смислу, *војне метифоре* су са аналитичке тачке гледишта важне јер одсликавају процесе конструисања и одржавања стереотипа о непријатељима. Њихова снага и истрајност, као – уосталом – и других стереотипа, огледа се у перманентном понављању – како у свакодневној комуникацији тако и у јавним нарацијама. „Конструисање ’идентитета’ према специфичним карактеристикама или ’особинама идентитета’ и/или конструисање ’нове слике идентитета’ на негацији и иронисању карактеролошког приступа уз учитавање неких других ’особина’ и вредности (које такође резултира карактерисањем – идеолошким, развојним и сл.) може на краћи или дужи рок да послужи од-

ређеним политикама-идеологијама“ (Ђерић 2005, 44). У том смислу, посматрано из перспективе јавног дискурса, конструисање слике непријатеља, са свим вредносним атрибутима, као и његово „лоцирање“ у свакодневной спољно-унутрашњој политици, допринело је институционализацији стереотипа о непријатељима, захваљујући државној политици у Србији у периоду од 1987. до 2000. године. Сходно томе, у оквиру политичке реторике, *војне мейџфоре* имале су доминантно прескриптиван карактер, јер се путем њих обједињује дугогодишње искуство са одређеним суседима или странцима који су категорисани као непријатељи, а које треба да делује упозоравајуће на колектив, односно, на развијање неповерења и негативних сентимената према страним елементима. Како је Драгана Антонијевић добро констатовала – „страх од Другог јесте наличје мита о Јединству! Зато га у политичким говорима и пропаганди користе режими несигурни у свој ауторитет и стабилност, а драг је и свим политичким опцијама које теже диктатури или радикализму“ (Антонијевић 2007, 181).

Потреба, дакле, да се друштвена стварност поједностави у црно-белим оквирима, посебно у категоријама непријатеља, била је неопходна да би се аудиторијуму посредно и непосредно приближила и наметнула идеја о нужности одбране територијалног и државног интегритета. Путем разгранаванња глорификујућих нарација о српском народу и Србији такође се остваривао и потврђивао легитимитет и континуитет политичког поретка. С тим у вези, Србија је смештена у контекст позитивно квалификованих категорија (било моралних, било политичких, било културних), за разлику од непријатеља. Таква атмосфера требало је да изазове осећај колективне антипатије према непријатељима, али и колективне емпатије. На тај начин се стварала изврсна подлога да се у државничке потезе не сумња, већ да се у њих неприкосновено верује, јер су презентовани као они који бране кључне националне интересе, а који су скупа са претходно поменутих елементима политичке реторике су-блимирани кроз представе мита о јединству нације.

Такође, занимљива је употреба народних умотворина које описују односе између пријатеља и непријатеља. Тиме што су биле цитиране на Саборима као неке од умотворина које је Вук Караџић сакупио и објавио у својим делима, имале су због његовог ауторитета много већу вредност и тежину. Штавише, као елементи народног, фолклорног стваралаштва, које је старо стотинама година, додатно су послужиле да би биле актуализоване у искуствене и саветодавне сврхе.

4) Следећа група метафора, иако се није нашла међу метафорама које је издвојио Ивас Иван, условно се може назвати *економско-привредним* метафорама, јер описују привредно-економске односе између зарађених земаља бивше СФРЈ, бирократску организацију, као и привредне потенцијале Србије.

„Платили смо високу цену нашим заблудама да другим народима будемо Пијемонт, да ујединимо и оне који су имали друге рачунице, чак нама противне“ (*Полијтика*, 21. 09. 1992).

„Да би смо лепо или макар коректно сарађивали са другим народима, не морамо срљати у компликоване државне заједнице, у којима ће бити сталних

трвења међу разним нивоима и међу националним бирократским елитама, и у којима бисмо стално морали да издржавамо далеко више чиновника него што је неопходно“ (*Политика*, 20. 09. 1992).¹³

„Сунце је продужило да нас греје, кише и даље заливају наша поља. Из дубине земље и даље пристижу наша жита, траве и руде“ (*Политика*, 20. 09. 1992).

Ове метафоре одликује подједнако дескриптивни и прескриптивни карактер, у смислу описивања ситуација које су довеле до међудржавних размирица на штету Србије, као и поука које из таквих односа треба да се извуку. Прва два исказа могу се протумачити као један универзалан приговор на неједнаку распоређеност индустријских постројења, расподелу привредних ресурса и економску добит у бившој СФРЈ. Одређени представници политичке елите Србије сматрали су да је управо Србија била изабљивана на уштрб свог привредног напретка, да би финансирала и потпомагала привредни развој других република бивше заједнице.¹⁴ На положај неједнаке и неправне привредне расподеле приговарале су, уосталом, и друге земље бивше Југославије. У обостраном незадовољству привредно-економским развојем треба тражити разлоге државно-економских сукоба и разилажења. Погрешна економска политика вођена у бившој Југославији¹⁵ – базирана на централном планирању, државној својини као основном облику својине, контролисано тржишту и улагању огромних материјалних ресурса у непрофитабилна индустријска постројења – доживљава свој крах распадом јединственог југословенског тржишта, које нестаје урушавањем државне заједнице. У Србији је, међутим, кроз режим Слободана Милошевића, из идеолошко-политичких разлога, економија наставила да се највећим делом базира на принципима несупешног и истрошеног концепта социјалистичке економије, а посредством ратова и санкција међународне заједнице процветали су сива економија и корупција, што се скупа читовало у тоталном привредном колапсу. То су само неке од последица антимодрерних процеса у Србији, који су се одвијали и паралелно са општим тенденцијама у већини европских и светских земаља, и насупрот њима, а које су у то време обележавале завршетак хладноратовске политике, прелазак на тржишну економију, успостављање капитализма и јачање демократије. Будући да се није објективно говорило о реалним привредно-економским проблемима, тадашњи државни врх је наметао истине и чиње-

¹³ Иако овај цитат не представља метафору већ алузију на државе из окружења, издвојен је зато што сликовито сумира проблеме који су постојали у СФРЈ, и чија је акумулација и кулминација допринела њеном неминовном распаду.

¹⁴ То је готово опште место у скоро свим државно-политичким заједницама које се суочавају са тежњама појединих чланова ка остваривању независности. Посебно је интересантан пример бивше Чехословачке, утолико пре што је заједница окончана без оружаних сукоба и већих политичких потреса. О томе видети: „Metaphors of the Natural and the Artificial in Czech Political Discourse“ (Holy 1994).

¹⁵ О контрадикторним процесима модернизације и индустријализације у двама Југославијама видети: „Модернизација у условима национално нестабилног друштва (југословенско и српско искуство)“ (Петрановић 1994).

нице о кривици (која се премештала на друге земље из региона, на Европску Унију, Америку и НАТО). Тако се, између осталог, вршила рационализација немаштине у Србији током деведесетих година, која је функционисала по истом принципу као демонизација непријатеља, наспрам чега се, паралелно, одвијала прекомерна валоризација српске културе и државе.

Последњи исказ из реда *економско-ћривредних* метафора може бити анализиран из перспективе епског жанра. „Епским се пјевањем (и политичким говором) заједница држи на окупу тако да се пјева у име заједнице и о заједници“ (Ивас 1988, 226). Понекад се чини да се много снажнији ефекат политичког говора постиже уколико се, наизглед, заобиђе политички проблем, а говор се усредреди на теме које погађају сентименте колектива. Такве теме су управо ове о одржању заједнице упркос свим недаћама које посебно краси епски стил. Епско приповедање у политичким обраћањима постаје важно када се колектив осети угроженим од стране спољашњих утицаја, и када се епским темама подстичу идеализоване слике и обрасци националне прошлости.¹⁶ Да би се створио осећај заједништва и слоге, заједница се окупља око примаљивих епско-митских прича, јер имају умирујуће и оптимистичко дејство.

5) Након промене режима Слободана Милошевића и са успостављањем прве демократске владе, политички курс био је усмерен ка што бржим европским интеграцијама, а не ка изолацији у националне оквиру.¹⁷ Демократска реторика на Вуковим саборима од 2001. до 2005. године, уз покушај подједнаке валоризације српске и европске баштине, била је усмерена ка презентовању европских димензија Вука Караџића и других важних историјских личности.

За овај период се не може рећи да су метафоре престале да постоје као један од важнијих облика политичке реторике. Штавише, он је и популаризован, посебно кроз јавне наступе покојног премијера Зорана Ђинђића,¹⁸ чије су метафоре до данас остале његов заштитни знак. Разлика у односу на претходно посматрани период јесте у томе што су оне само промениле идеолошко-политичку оријентацију и артикулацију, те тако постале помоћни инструменти заговарања евроатлантских интеграција и демократских вредности. Дакле, метафоре су наставиле да постоје у служби идеологије и, сходно томе, посебно у овом периоду, њихов карактер је био првенствено прескриптиван. Због тога овде истичем једну посебну групу метафора, које се могу окарактерисати као *месијанске метафоре*. Један од основних разлога за такво одређење лежи у чињеници да је од 2001. године, поред политичко-прескриптивних карактеристика, Вук презентован као личност која је читавим својим животом испуњавала мисију приближавања српског друштва европском, и тако га учинила важним европским културно-историјским простором.

¹⁶ „Пропаганда мржње и рата радо експлоатише фолклорне епске митове, евоцира успомене на митске и легендарне догађаје и јунаке, а често користи и саму форму десетерачког народног епа“ (Чоловић, 2000, 189).

¹⁷ О томе колико су се промене у политичком дискурсу одразиле и на Вукове саборе, у смислу промовисања вредности демократског друштва и политике европских интеграција, видети: (Диковић, 2009).

¹⁸ Видети: *Метафоре гр Зорана Ђинђића* (Ђинђић 2004).

„Ми смо сви заједно жељни победе (...) и Вук Караџић као мисионар и пророк српске културе желео је победу српског духа“ (Политика, 11. 09. 2001).

„Будућим генерацијама пада у део да Вукову мисију разумеју на прави начин и приподобе је духу нових времена“ (Политика, 16. 09. 2002).

„Он би се тако схваћен одржавао у нашој колективној свести и као (...) месија – зато што је у културном смислу препородио и уздигао српски народ“ (Политика, 15. 09. 2003).

Судбоносно професионална оријентација Вука Караџића ка Европи, у овом случају, бива транспонована на жељену друштвено-политичку оријентацију Србије и њених грађана. У представљању визионарске Вукове делатности, афирмативно се мисли на европски пут који би требало следити. У ширем смислу, *месијанске метифоре* би се могле окарактерисати и као врста позитивне „есхатологије“, која – за разлику од претходног политичког режима – упућује на крајње виђење и судбину Србије у Европи.

На основу до сада изнетих цитата, који у себи садрже метафоре дескриптивног или прескриптивног карактера, желела сам да прикажем њихову употребу у односу на одређени контекст, па тако и да укажем на значења која у оквиру датог контекста метафоре могу имати. Такође, њихова концептуална применљивост је толико широка, да доводи до тога да у основи не постоји ни једно ни тачно значење метафора, већ само оно које јој је приписано од стране особе која је изговари, или од стране примаоца. Стога су овде посматране искључиво оне метафоре које је требало да на публику (примаоца) делују тако да изазову исте асоцијације или значења која им је приписала она особа која их је изговорила. Другим речима, пажња је била усмерена на „инструиране“ метафоре, чије се значење није препуштало арбитарном комуникацијском ланцу значења, већ се, унапред, њиховим изговарањем у датом политичком контексту уједно и пројектовало и наметало њихово значење.

* * *

Како сматра Ана А. Јовановић – „уколико нове метафоре уђу у појмовни систем јавног мњења, било да је реч о стручној или лаичкој публици, оне мењају не само начин на који јавност разумева одређену стварност, него и даљу перцепцију те стварности, одређивање према њој, па и активно ангажовање спрам ње“ (Јовановић 2008, 283). Тако се може говорити о томе да метафоре на одређени начин стварају, или пак обликују стварност, па тако и ону политичку (Исто).¹⁹

Стога сам у раду покушала да прикажем како су у периоду од 1987. до 2005. године различите метафоре одсликавале стварност и на који начин је,

¹⁹ Најпознатији случај метафора која је обележила, па у извесном смислу и обликовала српску стварност у последњој деценији XX века јесте чувена метафора Милована Витезовића: „народ нам се догађа“. О веома исцрпном семантичком обликовању друштвено-политичке стварности у Србији, кроз актуализацију две историјске личности – Карађорђа и кнеза Милоша Обреновића, видети у: (Антонијевић 2007).

ангажованом употребом у политичком дискурсу, њихово значење усмерава-но ка жељеним циљевима. *Медицинске, традицијске, економско-ћривредне и војне* метафоре су у периоду од 1987. до 2000. године, у оквиру политичке реторике говорника Вукових сабора, функционисале као додатни инструменти помоћу којих се утврђивао и потврђивао политички легитимитет владајућег режима. Са друге стране, од 2001. године, у процесима демократизације, *месијанске* метафоре су представљале индикатор промене политичко-идеолошке парадигме, па тако и реторике, као и заговарање и прихватање новог система вредности. Примарна функција метафора до 2001. године била је интегрисања и мобилизацијска, посебно онда када су се односиле на распад СФРЈ и грађански рат, сепаратистичке покрете на Косову и Метохији и НАТО бомбардовање. Њихова употреба је појачавала ефекат националног јединства и дељења исте колективне судбине. Такође, до тог периода су оне коришћене од стране политички ангажованих говорника, и као „објективни“ судови који су – индиректно – позитивно квалификовали националистичку парадигму владајућег режима. Од 2001. године, пак, функција метафора постаје европско-демократски афирмацијска, у смислу истицања неопходности евроатлантских интеграција и приступања Европској Унији. Додатно су коришћене и као „објективни“ судови који су – индиректно – позитивно квалификовали успостављање демократског поретка, толеранције и космополитизма, који су у овом периоду сублимирани искључиво у представама о Вуку Караџићу.

На основу досадашњег разматрања може се закључити да метафоре представљају значајно политичко оруђе, а у комбинацији са одређеним политичко-националним симболима могу имати и снажан симболички потенцијал, којем се учитавају жељена значења. Поједине метафоре из овог рада упућују на тај аспект и у себи садрже јасну асоцијацију или позивање на одређене политичко-националне симболе из даље или ближе прошлости (попут Вука Караџића или Косова), који су у оквиру политичке реторике актуализовани, или пак изнова репродуковани са конкретнијим и ангажованијим значењем. „Симболи једноставно не настају спонтано, нити је трајни процес редифинисања симболичког света ствар случаја“ (Керцер 2002, 329). Тако, промене у оквиру политичког дискурса – као што је то био случај у Србији, где су се политичко-идеолошке промене одразиле и на Вукове саборе од 1987. до 2000. и од 2001. године наовамо – имплицитно подразумевају и промене у симболичком свету: „Стварање неког симбола, или много чешће, поистовећивање са популарним симболом, може бити моћно средство задобијања и задржавања власти, јер ознака власти је конструисање стварности“ (Исто). Стога следећи аспекти, који се односе на улогу симбола у јавно-политичком дискурсу, могу – у контексту овог рада – да важе и за саме метафоре.²⁰ На првом месту, то је *сазнајни* аспект, у смислу да се преко њих спознаје политичка стварност, тј. они поједностављују и материјализују апстрактне политичке доктрине;

²⁰ При томе не мислим да симболи и метафоре припадају истим семиотичким категоријама, али се у овом контексту посматрају само слични аспекти употребе симбола и метафора које се испољавају у јавно-политичком дискурсу.

потом *афективни*, јер они покрећу емоције појединаца и масе; *њокрејачки*, јер подстичу на акцију; *комуникацијски*, јер ефикасно преносе поруке политичких актера и *њиркривалачки*, јер се путем њих маскира присуство конфликта и утиче на стварање илузије о јединству народа (Ђорђевић 1993, 1039–1040).

Међутим, потенцијал метафора, као уосталом и политичких симбола, и њихова широка применљивост у политичком дискурсу не зависе само од контекста него и од неких њихових иманентних својстава.²¹ Неухватљиве структуре, временска флуидност, вишезначност смисла и својства, прилагодљивост контекстима у оквиру којих могу да делују афирмативно или деструктивно – само су неке од карактеристика које метафоре и политичке симболе одређују у њиховој посебности у односу на друге категорије мишљења и комуникације. То такође значи да се изван одређеног контекста (или, пак, консензуса, ако се ради о политичко-националним симболима) не може поуздано утврдити њихово основно значење, али се зато може претпоставити, у односу на дату ситуацију и контекст, у ком ће се правцу и на који начин променити или прилагодити њихово значење.

Управо то чини метафоре у комбинацији са политичким симболима, а и политичке симболе као метафоре одређене политичке стварности, изазовним истраживачким подухватом, у смислу испитивања њиховог узајамног односа и паралелне употребе у оквиру политичког дискурса, односно – политичке реторике.²² У овом раду је, на основу анализе одређених примера, само установљена веза метафора и политичких симбола у оквиру политичке реторике, те он заправо представља предлог за размишљање и следећи истраживачки корак ка семантичкој димензији политичког дискурса. Стога, будући да ограничења дужине текста не дозвољавају детаљније разматрање овог односа, могу још само рећи да ову тему сматрам изузетно важном са аспекта будућих антрополошких истраживања, која би могла резултирати инспиративним научним закључцима.

²¹ Веома исцрпан приказ различитих научних одређења симбола и метафора, као и семиотичких праваца, видети у: (Јанићијевић 2000, 188–281).

²² На пример, у америчкој јавности, Мартин Лутер Кинг је постао симбол афроамеричког покрета за грађанска права, али он уједно представља и универзалну метафору ненасилне борбе за освајање грађанских и политичких слобода и, уопште, ослобођења. Међутим, не значи да ће политички симболи увек произвести метафоре са оваквим, углавном афирмативним значењима. Може да се догоди супротно – да одређени политички симбол произведе вредносно-негативне метафоре. Дакле, ствар је политичког контекста како ће метафоре бити тумачене у односу на дати политички симбол, или обрнуто. Зато је важно установити ниво односа метафора и политичких симбола у оквиру одређене политичке реторике, тј. утврдити да ли су у надређеном, подређеном или једнаком положају, или је пак њихова веза чисто случајна, па да се потом разматрају у односу на произвођење политичке стварности.

Литература

- Антонијевић, Драгана. 2007. *Карађорђе и Милош – Мит и полиитика*. Београд: Етнолошка библиотека књига 33.
- Beck, E. F. Brenda. 1978. „The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought“. In: *Current Anthropology*, Vol. 19, No. 1. The University of Chicago Press.
- Диковић, Јована. 2009. „Политичка инструментализација Вукових сабора од 1987. до 2005. године“. У: *Сйомен месѝа, исѝорија, сећања*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Ђерић, Гордана. 2005. *Пр(а)во лице множинe – Колекѝивно самооимање и ѝредсѝавање: мѝиови, каракѝери, менијалне маје и сѝереоѝиѝи*. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Ђинђић, Зоран. 2004. *Меѝафоре гр Зорана Ђинђића*. Београд: Европски покрет пријатељства.
- Ђорђевић, Јелена. 1993. „Симболи“, У: *Енциклопедѝа ѝолиѝичке кулѝуре*. Београд: Савремена администрација.
- Ђорђевић, Јелена. 1997. *Полиѝичке свеѝковине и рѝѝуали*. Београд: Досије Сигнатуре.
- Живковић, Драгиша (ур.). 1992. *Речник књижевних ѝермина*, Београд: Нолит.
- Ивас, Иван. 1988. *Идеолоѝија у ѝовору*. Загреб: Библиотека Филозофска истраживања.
- Јанићијевић, Јасна. 2000. *Комуникација и кулѝура са уводом у семиоѝичка исѝраживања*. Нови Сад: Издавачка књижница Зорана Стојановића.
- Јовановић, Мирослав. 2002. *Језик и грушѝивена исѝорија*. Београд: Стубови културе.
- Јовановић, А. Ана. 2008. „Кохерентни аспекти политичких метафора и целовита метафоричка структура“, У: *Токови у савременој романисѝици*. Београд: Филолошки факултет : Друштво за културну сарадњу Србија-Француска.
- Керцер, И. Дејвид. 2002. „Моћ обреда“, У: *Полиѝичка аниѝроѝолоѝија*. Београд: Факултет политичких наука Универзитета у Београду и Чигоја штампа.
- Кликовац, Душка. 2004. *Меѝафоре у мишљењу и језику*. Београд: Библиотека XX век.
- Naumović, Slobodan. 2005. „The social origins and political uses of popular narratives on Serbian disunity“. U *Filozofija i društvo* 1/XXVI. Beograd.
- Ogden, Kay Charles and Richards, Ivor Armstrong. 1985. *The meaning of meaning: a study of the influence of language upon thought and the science of symbolism*. London.
- Павићевић, Ђорђе и Ђуровић, Срђан. 2008. „Односи Црне Горе и Србије од 1991. до 2006. године – Анализа медијског дискурса“. У: Гордана Ђерић (ур.), *Иниѝима јавносѝи*. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију : Фабрика књига.
- Петрановић, Бранко. 1994. „Модернизација у условима национално нестабилног друштва (Југословенско и српско искуство)“, У: *Србија у модернизацијским ѝроцесима*. Београд: Институт за новију историју Србије.
- Holy, Ladislav. 1994. „Metaphors of the Natural and the Artificial in Czech Political Discourse“, In: *Man*, New Series, Vol. 29, No. 4, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Charteris-Black, Jonathan. 2005. *Politicians and Rhetoric: The Persuasive Power of Metaphor*. Palgrave.
- Чоловић, Иван. 2000. *Полиѝичка симбола*. Београд: Библиотека XX век.
- Schlesinger, Mark and Lau, R. Richard. 2000. „The Meaning and Measure of Policy Metaphors“. In: *The American Political Science Review*, Vol. 94, No. 3, American Political Science Association.

Периодика

- Крсмановић, Велиша. 1990. Без унутрашње слободе нема спољашње одбране. *Борба*. 17. септембар.
- Тањуг. 1991. Духовно сабирање српства. *Борба*. 16. септембар.
- Вукашиновић, Д. 1988. Народ се пренуо. *Вечерње новости*. 19. септембар.
- Влајић, М. и Вукашиновић, Д. 1990. Вук-име народа. *Вечерње новости*, 17. септембар.
- Вукашиновић, Д. 1995. Перо уместо пушке. *Вечерње новости*. 18. септембар.
- Лучић, М. и Пејак, Д. 1987. Данас бисмо морали поновити вуковски подвиг. *Политика*. 21. септембар.
- Пејак, Душан. 1988. Народ своје добро не тражи у туђем злу. *Политика*. 19. септембар.
- Пејак, Душан. 1989. Поглед у историју и будућност. *Политика*. 18. септембар.
- Пејак, Душан. 1991. Од духа до језика. *Политика*. 16. септембар.
- Пејак, Душан. 1992. Непогрешиво осећање историје. *Политика*. 20. септембар.
- Пејак, Душан. 1992. Српско питање не може се решити без Срба. *Политика*. 21. септембар.
- Пејак, Душан. 1999. Вук је одавно постао мит. *Политика*. 14. септембар.
- Пејак, Душан. 1999. Несреће и непријатељи подмукло ударају. *Политика*. 20. септембар.
- Пејак, Душан. 2001. Бити модеран значи поштовати свој корен. *Политика*. 11. септембар.
- Пејак, Мирјана. 2002. Велико наслеђе српске културе. *Политика*. 16. септембар.
- Пејак, Мирјана. 2003. Језик је хранитељ народа. *Политика*. 15. септембар.
- Тањуг. 2004. Једини прави вожд који није био кнез. *Политика експрес*. 20. септембар.
- Лекић, Јасмина. 1992. У Србији ништа ново. *Нин*. 18. септембар.

Jovana Diković

Metaphors in Political Discourse

Key words: metaphors, political discourse, political rhetoric, Vukovi sabori manifestations

This paper analyzes metaphors usage within political discourse, i. e., rhetoric of political public speech. The analysis is based on public speech held at Vukovi sabori manifestations from 1987–2005, by active politicians or cultural elite at a given time period. Manifestations such as Vukovi sabori or Saborski dani were created primarily as purely cultural and artistic; however, they have also proven to be a good medium for messages with clear political agenda, hidden in metaphors of the speakers. These metaphors, in a political rhetoric, are thus seen as an instrument used to channel desired aims and win over potential voters. On the other hand, they also could be taken as one of the indicators of ideological-political paradigm change after 2000. In both cases, these metaphors are analyzed as a potential for promoting certain interests carrying heavy influence on key values and attitudes within the political discourse.

Весна Трифуновић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@ei.sanu.ac.rs

Интернет као терен: пример сакупљања фолклорне грађе*

Овим радом ћу настојати да покажем на који се начин Интернет може користити као извор података у истраживачке сврхе, као и то да се у неким случајевима тим путем може пружити лакши, али и ефикаснији начин долажења до квалитетне грађе. Намера ми је да истакнем значај Интернета за презентацију или пак преношење различитих фолклорних жанрова, захваљујући чему више није изричито неопходан боравак на просторно спецификованом локалитету (терену) и рад са испитаницима да би се овај материјал сакупио.

Кључне речи: Интернет, теренски рад, фолклор, сакупљање грађе.

Увод

Рад на терену у антропологији најчешће подразумева одлазак на просторно омеђен истраживачки локалитет и сакупљање одговарајуће грађе кроз контакт са испитаницима који се ту налазе, као и путем дескрипције, опсервације и/или партиципације и сл. Овакво прибављање података у истраживачке сврхе познато је још под називом *еџноџрафија* и оно је одувек представљало полазну тачку за даљи научни рад у антропологији, као и основ ове дисциплине. Некада смо, тако, наилазили и на разликовање три основна, али свакако међусобно повезана нивоа проучавања, који редом укључују: етнографију, етнологију и антропологију, при чему се подразумева да читава наука почива на емпиријском материјалу који се потом обрађује на следећа два нивоа (Ковачевић 1982, 7). Иако су се касније повеле расправе о самом односу између етнологије и антропологије и оправданости њиховог (не)разликовања (в. Голубовић 1994, Голубовић 2005, Ковачевић 2008, Ковачевић 2005), процес сакупљања грађе несумњиво је остао веома битан, те се „терен“, како се то скраћено обично каже, указује као неизоставни део у поступку проучавања различитих социокултурних феномена.

* Текст је резултат рада на пројекту *Анџроџолошка исиџивања комуникације у савременој Србији*, бр. 147021, који финансира МНТР РС.

Временом је, међутим, проблематизовано питање „терена“ – не само захваљујући постмодерним критикама етнографског рада, својстава етнографског искуства и његове писане форме (Marcus and Ficher 1986), или услед преиспитивања просторног одређења културе (Wittel 2004, 18) већ и због све чешћег скретања научне пажње ка истраживањима у виртуелном простору и појаве сакупљања грађе путем Интернета. Једно од питања које скептици у односу на ову новину могу поставити јесте то да ли овакав начин долажења до истраживачког материјала обезбеђује квалитетне податке на којима је могуће засновати адекватну анализу и градити валидне закључке. У покушају да бар делимично одговорим на ово питање, укратко ћу се осврнути на начине на које се Интернет може посматрати као терен, односно – као извор грађе за истраживање. У ту сврху ћу, као један од примера, размотрити и садржај одређеног фолклорног материјала до којег сам дошла овим путем. Намера ми је да покажем до какве врсте података на тај начин можемо доћи, као и то да оваква грађа може садржати квалитетне информације о одговарајућој проблематици, изабраној за истраживање. Овом приликом ћу се ограничити на поље антропологије фолклора и покушаћу да укажем на нове начине долажења до овог материјала, који, дакле, не укључују класичан теренски рад.

Фолклор се обично испољава кроз различите начине изражавања, који могу бити вербални, невербални, усмени или писани, и обухвата многобројне жанрове. Брз технолошки развој, а нарочито појава Интернета, с друге стране, у великој су мери утицали на овај феномен и његове студије, омогућивши преношење различитих, пре свега нових, савремених, актуелних жанрова, а у неким случајевима и условивши њихову појаву (Harris 1995, 519). Интернет се, стога, може посматрати као значајан извор података и материјала за истраживање, а који се у складу с тим пред истраживачем указује као својеврстан терен.¹ Када је реч о фолклорној грађи, сматрам да се Интернет може двојачко посматрати: као простор за презентацију овог материјала, али и као простор за његово стварање, креирање и преношење.

Презентација фолклорне грађе путем Интернета

Постоје два основна начина презентовања фолклорног материјала путем Интернета. Један се огледа у професионалним дигитализованим архивама етнографске и фолклорне грађе које су креирали универзитети, библиотеке или музеји широм света, као што је архива од 30.000 балада Бодлијанске библиотеке, или позамашна колекција различитих жанрова која се може наћи на Интернет страници Универзитетске библиотеке у Торонту (Shoiock Roff 2005, 51). Други начин долажења до грађе постоји захваљујући „аматерским“ Интернет страницама на којима се могу наћи сакупљени и објављени различити

¹ Некада се говори и о „рођењу“ новог етнографског терена (в. Etnografije interneta 2004, 5).

фолклорни жанрови. Пример овога су Интернет странице на којима се објављују вицеви, урбане легенде и друга грађа која се може сврстати у фолклор.²

На појаву електронског сакупљања грађе, конкретно – путем дигитализованих архива, указивали су и други аутори, констатујући да нам је на тај начин доступније и проучавање других друштава и култура, те да се у истраживањима не морамо ограничавати искључиво на наше друштво услед недостатка финансијских средстава, и сл. (Ковачевић 2007). Овде се, међутим, поставља питање сакупљања и истраживања домаћег фолклорног материјала, који није систематизован и похрањен у професионалним базама података из разлога што такве базе код нас не постоје. Услед оваквог недостатка, када је реч о долажењу до домаћег фолклорног материјала путем Интернета, истраживачу не преостаје друго до да се окрене поменути „аматерским“ сајтовима.

Овај назив, иначе, не треба да завара и наведе на помисао да се њиме означавају странице на којима се налази мање квалитетна грађа. Назив најпре алудира на то да овакве Интернет странице нису креирали фолклористи у истраживачке сврхе, већ обични корисници Интернета, углавном у циљу забаве или међусобног дељења материјала који сматрају занимљивим. Штавише, ова чињеница може ићи у прилог истраживачу, с обзиром на то да овакав материјал није прошао систематизацију, класификацију или било коју обраду других истраживача, чиме му се пружа основа за сопствено проучавање.

Како би се указало на неке од предности оваквих сајтова, а које се односе на сакупљање фолклора путем Интернета, даћу пример објављивања вицева на мрежи. Овај пример наводим будући да сам у истраживачке сврхе сакупила поменути материјал, а до кога сам најлакше дошла управо путем Интернета.³ Постоји неколико разлога због којих сам одлучила да Интернет буде примарни извор грађе за мој рад. Ти разлози су, пре свега, практичне природе и уочили су их сви аутори који су се на неки начин дотакли теме вицева у својим истраживањима.

Виц је, наиме, прича тренутка и у смислу стимулације приповедача и у смислу тежње исказа да буде актуелан, односно, да одговори на ситуацију, како конкретно постојећу у тренутку причања, тако и на друштвену у ширем смислу (Клеут 1993, 122). Искуство различитих истраживача показало је да је виц фолклорни материјал који се најпре преноси у спонтаној и неформалној комуникацији, па је изузетно смањена сама вероватноћа да се чује и прибележи довољан број вицева за задовољавајућу анализу (Љубоја 2001, 14). Покушај систематског трагања, тј. распитивања, такође није био најсрећније решење, будући да се вицеви најчешће причају у одређеном контексту и посебним ситуацијама, који се не могу увек вештачки успоставити, по жељи и свесној намери. Поред тога, треба истаћи да у овом раду акценат није био на перформансу, односно чину извођења или приповедања овог фолклорног ма-

² Такве су, на пример, странице www.vicevi.net, или када је реч о урбаним легендама: www.snopes.com.

³ Сајтови које сам овом приликом користила су: www.sto-posto-zabava.com и www.vicevi.co.yu.

теријала, већ на самом садржају вицева и њиховој анализи, што није захтевало тренутни контекст казивања (Trifunović 2009).

С друге стране, може се рећи да дати Интернет сајтови, на којима је ова грађа сакупљана, чине контекст најприближнији оној спонтаној ситуацији у којој се „природно“ препричавају вицеви. Ови сајтови су, бар у време писања мог рада (в. исто 2009), били актуелни и веома посећени, са основном наменом објављивања вицева. То значи да су се овакве Интернет странице посећивале са намером читања најновијих вицева и, што је такође важно, да је посетиоцима дата могућност оцењивања и вредновања оних који су већ објављени, као и слања сопствених вицева који се одмах објављују. Стога се може рећи да су се ове базе практично саме изградиле, пошто им је дат почетни подстицај у виду отварања датих Интернет страница, па броје преко 1.000 вицева. На тај начин оне су омогућавале и циркулацију велике количине „свежег“ фолклорног материјала.

Све ово би уједно била и основна разлика између грађе у виду вицева објављених на мрежи и оних које налазимо у штампи. У случају Интернета видимо да однос између индивидуе и одређене странице није једностран, као када је у питању текст у штампаној форми, где читалац није у могућности да дода свој коментар, допуни текст, или да писмено изрази било какав утисак о прочитаном. Овде је, заправо, реч о тзв. хипертексту, како се називају електронски документи које читамо на екранима, а сам назив упућује на „хиперактивност“, тј. управо на поменути однос између оваквог текста и корисника Интернета. Читалац хипертекста има, наиме, утисак хиперактивности док „шета“ путем линкова од једног места до другог према сопственом нахођењу, будући да му је увек понуђено више могућности унутар једне информације, или пак док додаје сопствени материјал, модификујући тиме целину (Titon 1995, 442).

Још једна предност ових сајтова јесте нецензурисаност вицева, што их приближава неформалној и личној комуникацији, у којој се овај фолклор најчешће преноси. У складу са свим тим, може се рећи да је овим путем могуће избећи и поменуте околности које отежавају прикупљање задовољавајућег броја вицева на самом терену, као што су немогућност успостављања спонтане и неформалне комуникације, или стимулације потенцијалног приповедача. Све ово би требало да говори у прилог предности сакупљања управо ове грађе на Интернет страницама. Проблем на који истраживач може наићи, када је реч о коришћењу аматерских сајтова као извора грађе, односи се на различите начине на које су ти сајтови креирани. Они, наиме, не морају подједнако задовољавати све услове по којима се могу сврстати у квалитетне и коректно уређене странице, које би задовољиле прохтеве истраживача и олакшале му рад. Ипак, добро уређени сајтови, попут гореописаних, могу бити од велике користи истраживачу, и стога су свакако вредни потраге.

Преношење фолклора путем Интернета

До сада је било речи о Интернету као простору за презентацију фолклорне грађе. На самом почетку је, међутим, поменуто да он може послужити и

као простор за креирање и преношење фолклорног материјала. Многи фолклористи, наиме, констатују да су фолклорне форме пратиле рапидан развој и коришћење персоналних рачунара, и да се овај процес данас још више интензивирао, нарочито захваљујући Интернету (Harris 1995, 519). Показало се да је утицај овога на фолклорне жанрове био веома значајан, што је условило потребу преиспитивања и проширивања дефиниције самог жанра фолклорног наратива, какву ранији истраживачи нису могли ни да замисле (исто, 520).

Одређене фолклорне творевине, које су се некада преносиле усменим или писаним путем, сада се све више шире електронском поштом, или посредством друштвених мрежа попут Фејсбука (Facebook).⁴ Поред тога, оне су често обогачене аудио или визуелним материјалом, који претходним каналима ширења, као што су рецимо обично писмо или порука, није било могуће додати. На тај начин променила се форма, а донекле и садржај фолклорног материјала који је почео да се преноси новим путем. Када је реч конкретно о материјалу који се шири путем електронске поште, најчешће се мисли на тзв. формулативне имејл поруке, које је жанровски тешко одредити, те се углавном посматрају као жанрови између фолклора и популарне културе (Антонијевић 2006, 282). То су обично „шематске“ поруке, које чине краћи или дужи текстови у виду прозних или стихованих форми, а које кореспондирају са неким већ постојећим, усменим и писаним фолклорним врстама (исто, 282).

Примера преношења и ширења оваквог материјала путем електронске поште има много, и слободно се може рећи да је сваки корисник Интернета имао могућност да се са њима сретне. Овом приликом ћу навести наратив који је сасвим случајно стигао и на адресу моје електронске поште. Реч је о хумористичком тексту који бих описала као причу о једном догађају у коме је сам наратор или, боље речено, писац – јунак, односно носилац радње. Ова особа је мени непозната, што значи да је дати наратив посредством других и дошао до мене, а што даље говори о начину његовог преношења и на неки начин прихватања, када је већ неко одлучио да га проследи даље и подели са својим пријатељима. Будући да се ради о релативно сажето испричаном, необичном доживљају из живота са хумористичком поентом, овај текст кореспондира са фолклорном врстом која се може одредити као анегдота (Rečnik književnih termina 1985, в. anegdota), и на овом га месту наводим у његовом оригиналном облику:

Kada se potrefe dve nesrećne okolnosti da ste učili Francuski i Ruski u školi, a pritom želite da sebe obradujete jednom prolećnom kupovinom najobičnije vespere – najebali ste. Dobijem ja neki flajer kako neka tamo banka daje kredite za kupovinu kola i ostalih gluposti. I ja se zaputim čisto da se informišem o čemu se radi, i da li ja mogu da kupim jednu vespu da se vozam od tačke A do tačke B. Ulazim u banku i taman počnem rečenicu „Izvinite...“ međutim čovek-obezbeđenje me prekine i kaže „Moraćete da sačekate u klajent holu.“

Ja pitam „A gde je klajent hol?“

On kaže „Pa evo baš tu gde stojite.“

⁴ Такви су, на пример, тзв. *ланци среће*, раније преношени у писаној форми.

I tako ja malo sačekam, a onda me on ljubazno uputi:

„Izvolite, za sve informacije obratite se switchboard clerk-u.“

„Dobar dan, jeste Vi switchboard clerk? Interesuju me ovi krediti za građane.“

„Aha, da. Evo možete preći kod client advisor-a.“

„Važi, hoću, a gde je to?“

„Koleginica na šalteru, odmah iza vas.“

„Hvala...“, već se malo osvrćem i obrćem po onom klajent holu, kad odjednom neko zavrišta iza mene:

„Alo momak! Samo malo!

To je bila cleaning lady sa onim džogerom. Briše onaj patos da se još više cakli kao da će neko da legne pa da ga liže. Dolazim do client advisor-a, tzv. šalter-ske službenice i ona me ljubazno upućuje na zgradu prekoputa uz rečenicu:

„Obratite se tamo gospodinu Koči, on je tamo store manager.“

Dolazim ja kod gospodina Koče i izložim mu sve svoje želje i skrivene misli, a on kaže: „Znate šta, ja jesam ovde store manager, ali to ne znači da sam marchandizer!“

„Aha, oprostite, nisam mislio da Vas uvredim, a kome da se obratim vezano za vespu?“

„Eno vam ga tamo Rale, on je marchandizer pa vidite šta ćete.“

Dolazim do Raleta: „Izvinite, jeste Vi Rale, marchandizer?“

„Ja sam, šta treba?“

„Pa mene je poslao gospodin Koča kod Vas...“ – ne uspevam da dovršim rečenicu.

„Jaoj Kočo, Kočo (to on sebi u bradu al’ da čuju svi) jeste mi doneli profakturu?“

„Kakvu profakturu? Nisam.“

„Slušaj dečko. Ideš prvo kod Cace, ona je Key account, lepo ti napiše profakturu i onda sa tim dođeš kod mene da ti ja lupim pečat, pa da se vratiš kod Koče. Jesi razumeo?“

„Da, da, sve sam razumeo...“

Odlazim da tražim Cacu koja je key account, ali mi cleaning lady kaže da je Caca izašla ranije, i da ako mi nešto treba potražim office managera.

Dolazim do neke kancelarije, već znojav, sa potpuno razludelim neurovegetativnim sistemom. Kuc, kuc.

„Izvinite, jeste vi office manager?“

„Ja sam, ali ja sad nešto radim, ako ste došli zbog reklamacija moraćete da dođete sutra jer smo storno za danas završili.“

„Aha, hvala, doviđenja.“

Vraćam se kod čoveka-obezbeđenje.

„Izvinite, ja sam zalutao, ne umem da se snađem, upomoć!“

„Ko ste vi?“

„Ja sam Bane i hoću da kupim vespu, ali ne znam kako se to radi.“

Idite gore kod gospođe Sretenović, ona je ovde executive asistent i ona će Vam sve to obaviti za pet minuta.“

Dolazim kod gospođe Sretenović.

„Izvinite, jeste Vi executive asistent?“

„Ja sam, kažite.“

„Meni samo treba jedna vespa koju bih kupio uz pomoć kredita.“

„Pa što ste došli kod mene?“

„Pa ne znam ni ja. Bio sam kod svakog po malo, i na kraju me uputili na vas.“

„Znate kako mladi čoveče (ova je neka fina) siđite dole kod Mare, ona je client advizor, recite joj da sam vas ja poslala, Ona će vam dati formular koji bi trebalo da popunite i onda sa tim formularom odete kod cashier teller-a, dogovorite se oko uslova plaćanja, i kad budete uzeli robu samo zamolite da vam je logistic manager preveze do željene adrese.“

Tek sad mi ništa nije jasno.“

Pokušavam da telefoniram nekome ko je učio engleski, međutim cleaning lady mi kaže da isključim mobilni, ja se klizam po onom patosu, istrčavam napolje, iščekujem epi napad i konačno dobijam Aleksandru.

„Cale, majke ti, šta je logistic manager?“

„Pa to ti je vozač Brano, što?“

„A šta je cashier teller?“

„Blagajnik.“

„Važi, hvala ti, zovem te kasnije.“ Kakva crna vespa, kava banka, kakva prodavnica, sreća pa ostadoh živ. Ćuti Bane, sedi kući i smrdi, trafika je zakon. Sve dok ne promene naziv u Little house for selling cigars.“

Као што се на први поглед види, хумор у овом наративу производи „бомбардовање“ протагонисте приче новоуведеним терминима из енглеског језика за радна места у банци, као и његово несналажење у датој ситуацији услед непознавања тих термина. С друге стране, фокусирање на сам текст, односно на његов садржај, може нам пружити занимљиве увиде у представи које стоје у његовој основи и које се овим путем изражавају. Ова хумористичка садржина, дакле, крије и занимљиве поруке до којих се може доћи уколико наратив посматрамо у ширем контексту у коме је настао и у коме се преноси, односно – у светлу транзиције и приватизације кроз које ово друштво пролази.⁵ У њему се, заправо, и говори о новом банкарском систему, па га можемо посматрати као фолклорни материјал који је погодан за долажење до представа о транзицији или, још ближе – приватизацији каква се одвија у овом друштву. У ту сврху можемо га укратко размотрити у светлу ширих антрополошких и социолошких истраживања постсоцијалистичке трансформације и процеса приватизације.

Циљ процеса приватизације, према досадашњим антрополошким тумачењима, јесте произвођење новог типа власништва, бизниса, као и новог типа друштвених особа које треба да опредељују овај нови систем и репродукују га (Erdei 2007, 85). Овај процес произвођења, према истраживањима, почиње,

⁵ Дату поруку сам добила у периоду који се означава као друга транзиција, који почиње од 2000. године, а када и долази до увођења банкарско-кредитног система.

између осталог, променама у одређеном пословном простору који се редира и модернизује у циљу брисања ранијих социјалистичких обележја, као и увођењем страног језика, најчешће енглеског, и новог стила комуникације. Уколико пажљиво читамо дати наратив, уочићемо да се у њему управо говори о овим променама, од којих су неке мање, а неке више уочљиве. Тежиште је, као што је већ поменуто, најпре на увођењу страног језика.

Према тумачењима одређених аутора, увођење и коришћење енглеског језика у приватизованим и модернизованим фирмама, предузећима или фабрикама јесте симбол модерности дате средине и њене способности да функционише кроз категорије друге културе, али је и средство дистанцирања од традиција локалне средине (исто, 108). Његова употреба представља потврду овладавања стручном терминологијом западног пословања (исто, 109). Када је реч о изменама у самом простору, оне се у наведеној анегдоти наслућују кроз алузију на његову чистоћу, представљену реченицом: „...Брише онај патос да се још више цакли...“.⁶ Оно што је битно за дубље разумевање наведеног наратива јесте да све ове промене имају крајњу сврху у обезбеђивању веће функционалности и продуктивности одређеног предузећа. С друге стране, сам наратив нам говори нешто сасвим друго уколико ближе размотримо његов садржај. Крајњи циљ овог целог процеса, односно унапређење ефикасности пословања банке у овом случају, изостао је и потенцијална муштерија на крају приче, као што смо видели, бежи „главом без обзира“. То је последица не само несхватања нове терминологије, већ и, у суштини, непромењеног начина пословања и компликованих процедура за подизање кредита.⁷

Укратко, уколико се изанализира садржај овог наратива, може се рећи да је у њему, поред критике самог банкарског система, реч и о својеврсној критици промена, које су, према основној поруци датог наратива, само површинске, али не и суштинске.⁸ Може се рећи да овај наратив третира проблем недовршене, непотпуне, можда чак и неуспешне трансформације у овом друштву, коју узима као основ на коме гради хумор. Наратив, дакле, изврће руглу уведене промене, оличене у употреби страног језика као симбола напретка, прецизног и ефикасног западног пословања и успешног дистанцирања од традиција локалне средине, с обзиром на то да ништа од свега тога није поткрепљено и чињеничним стањем. Зато се овај текст може користити као фолклорни материјал

⁶ Пишући о конкретном случају приватизације једне пиваре у Србији и, између осталог, променама на нивоу самог радног простора, Илдико Ердеи наводи: „Светлост и *чистіоћа* емитију поруку о модерности радног простора, што се повезује са рационалношћу и ефикасношћу које треба да карактеришу активности које се у тим просторијама одвијају“ (мој курзив), (Erdei 2007, 97)

⁷ О друштвеној критици банкарског система, услед изневерених очекивања у погледу лакоће добијања кредита током друге транзиције, в. Ковачевић 2006.

⁸ Константно упућивање странке на службенике који имају најразличитије функције, како је представљено у овом наративу, асоцира на „шетање од шалтера до шалтера“ – израз одомаћен у колоквијалном језику, који најчешће имплицира нефункционалност и неефикасност одређене институције у обављању административних послова.

који пружа увид у перцепције одвијања транзиције у овом друштву, као и у неиспуњена друштвена очекивања по том питању.

Треба истаћи да сам поменути наратив касније пронашла и објављен на једном блогу, одакле је вероватно и потекао. То значи да је неко сматрао овај садржај вредним даљег преношења и дељења, те га проследио путем електронске поште. Овде, дакле, имамо случај објављивања текста на Интернету који кореспондира са фолклорним жанром анегдоте, а потом и његовог презимања и прослеђивања путем електронске поште. Сам начин оваквог новог ширења текстова има посебну важност, будући да једна особа има могућност да овакав материјал у исто време пошаље на велики број других електронских адреса, и да га на тај начин брже и ефикасније подели са другима, него што би то било претходним, усменим путем. Тиме се шири круг прималаца, померају се границе међу групама којима је овај материјал доступан, па особе које можда и не би дошле у додир са овим текстом неким другим путем бивају упознате са њим и имају могућност да га усвоје. Једна од битних импликација прослеђивања порука путем електронске поште и јесте остваривање масовне, неформалне и дифузне комуникације.⁹ С друге стране, према студијама које се баве питањима хумора, материјал са хумористичком садржином омогућава стварање групне солидарности, као и групног и индивидуалног идентитета приликом комуникације посредством Интернета (Баум 2004, 162).

Све ово је условило трансформацију досадашњих облика конверзације и интеракције унутар одређене заједнице, који су се преместили у виртуелни простор, узрокујући ширење и редефинисање самог појма заједнице.¹⁰ С друге стране, као што је показано, посматрање датог наратива у одговарајућем социокултурном контексту даје занимљиве увиде у друштвене представе које се кроз њега изражавају и овим путем рапидно деле. Оваква грађа, дакле, поседује две значајне карактеристике које су вредне пажње. Прва се односи на садржај чија анализа открива одговарајуће друштвене представе, поруке, вредносне и идеолошке оријентације, а друга, на специфичан начин њеног преношења који чини да се сам материјал, али и поруке које носи у себи, брже прослеђују међу многобројним корисницима Интернета.

Будући да се различитим каналима преко Интернета шире и други материјали у аудио и видео форми, који се такође могу сврстати у фолклорну комуникацију, може се говорити и о креирању нових жанрова који се формирају упоредо са коришћењем Интернета. Овај материјал, упркос својој специфичној форми, такође поседује две наведене карактеристике које се тичу садржаја и начина преношења. Рапидна појава нових жанрова, али и ширења фолклора уопште овим путем, скреће пажњу на учесталост коришћења Интернета у циљу преношења таквог материјала. Зато овде више није реч о томе да ли Интернет треба да буде посматран и третиран као потенцијални терен. Он се свим овим намеће као поље истраживања и, како је показано овде, као извор занимљиве и вредне грађе.

⁹ За остале специфичности формулативних имејлова в. Антонијевић 2006.

¹⁰ О виртуелним заједницама в. Escobar 1994.

Закључак

Намера ми је била да овим радом истакнем значај Интернета за презентацију или пак преношење различитих фолклорних жанрова, захваљујући чему више није изричито неопходан боравак на терену како би се они сакупили. Одређени аутори, међутим, указују на низ проблема и тешкоћа које се могу јавити при истраживању у виртуелном простору. Овде, на пример, постоји могућност поигравања идентитетом (Donath 2004), па се поставља питање валидности података који се овим путем дају, а метод опсервације и партиципације бива, такође, ограничен. Зато неки аутори сматрају да овакво истраживање мора бити мултитеренско, односно такво да у себи не одваја виртуелни од „стварног“ света, и да га у супротном не треба звати етнографијом, већ анализом разговора, текста или дискурса (Wittel 2004, 23).

Ипак, како други примећују, оно што видимо на Интернету јесте заправо само збирка текстова, те се на тај начин његово коришћење своди на процес њиховог читања и писања, а етнографов задатак јесте да развије разумевање значења која су у основи текстуалних пракси (Hine 2004, 36). Ово је нарочито битно када је у питању фолклорни материјал, што је и показано у овом раду. Може се, стога, констатовати да, када је реч о Интернету, неке теме захтевају комбинацију истраживања у виртуелном простору и класичног рада на терену, али да, с друге стране, неке то и не захтевају. То су случајеви у којима се бавимо управо анализом садржаја одређеног фолклорног материјала, односно када нам је основни циљ да дођемо до поруке коју тај фолклорни материјал носи, сагледан у одговарајућем социокултурном контексту. Питања настанка једне фолклорне творевине, или тога како је прихватају и шта мисле о њој они који је деле, могу се третирати као посебне теме које ће условити и одговарајући методолошки приступ.¹¹ Истраживања у виртуелном простору постављају мноштво питања, али и методолошких проблема, што су већ многи аутори истакли. Овим радом сам настојала да укажем на то да уз све проблеме, Интернет у неким случајевима нуди предности и погодности приликом истраживања, онда када омогућава лакши, али и ефикаснији начин долажења до квалитетне грађе.

Литература

- Антонијевић, Драгана. 2006. Антрополошки приступ модерним облицима фолклорне комуникације: графити и формулативне SMS и имејл поруке, у: Зорица Дивац (ур.), *Свакодневна култура у њојсоцијалистичком њериоду*, Етнографски институт САНУ, 279–294.
- Baym, Nancy K. 2004. Izvedbe humora u računalno posredovanoj komunikaciji, u: Iva Pleše, Reana Senjković (ur.), *Etnografije interneta*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, 161–193.

¹¹ О примени метода етнографског истраживања у виртуелном простору в. Гавриловић 2004.

- Гавриловић, Љиљана. 2004. Етнографија виртуелне реалности, *Гласник Етнографској инстѿијуија САНУ*, књ. LII, Београд, 9–16.
- Голубовић, Загорка. 1994. Антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине, *Гласник Етнографској инстѿијуија САНУ*, књ. XLIII, Београд, 225–228.
- Голубовић, Загорка. 2005. Интердисциплинарни приступ и однос антропологије и етнологије, у: Љиљана Гавриловић (ур.), *Етнолојија и анѿројолојија: сѿање и ѿерсекеѿиве*, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд, 67–75.
- Donath, Judith S. 2004. Identitet i prijevare u virtualnoj zajednici, u: Iva Pleše, Reana Senjković (ur.), *Etnografije interneta*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, 125–159.
- Erdei, Ildiko. 2007. Dimenzije ekonomije: prilog promišljanju privatizacije kao socio-kulturne transformacije, u: Vladimir Ribić (ur.), *Antropologija postsocijalizma*, Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Beograd, 77–126.
- Escobar, Arturo. 1994. Welcome to Cyberia, *Current Anthropology*, Vol. 35, No 3, 211–231.
- Kleut, Marija. 1993. Beleženje i pričanje viceva, *Folklor u Vojvodini*, Sveska 7, Novi Sad, 121–127.
- Kovačević, Ivan. 1982. Strategije etnološkog istraživanja, *Etnološke sveske IV*, Beograd, 7–24.
- Ковачевић, Иван. 2005. Из етнологије у антропологију (Српска етнологија у последње три деценије 1975–2005), у: Љиљана Гавриловић (ур.), *Етнолојија и анѿројолојија: сѿање и ѿерсекеѿиве*, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд, 11–19.
- Ковачевић, Иван. 2006. Легенда о поштару – лопову и бизнисмену, *Анѿројолојија*, св. 1, 9–18.
- Kovačević, Ivan. 2007. Urbane Legende: američki i/ili globalni folklor, *Etnoantropološki problemi – temat: Savremene urbane legende*, sv. 2, 11–23.
- Ковачевић, Иван. 2008. Наука о народу и антропологија Човека, *Гласник Етнографској инстѿијуија САНУ* 56 (1), Београд, 245–252.
- Ljuboja, Gordana. 2001. *Etnički humor XX veka u humorističkoj štampi Srbije*, Etnografski muzej, Beograd
- Marcus, George, Michael Ficher. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago
- Roff, S. Shoiock. 2005. The Return of Armchair Scholar, *Journal of Scholarly Publishing*: 49–57.
- Rečnik književnih termina*, 1985. Institut za književnost i umetnost u Beogradu, Nolit, Beograd
- Titon, Jeff Todd. 1995. Text, *Journal of American Folklore*, Vol. 108, No. 430, 432–448.
- Trifunović, Vesna. 2009. *Likovi domaćih viceva: socijalni tipovi lude u savremenim vicevima*, Srpski genealoški centar, knj. 43, Beograd
- Harris, Trudier. 1995. Genre, *Journal of American Folklore*, Vol. 108, No. 430, 509–527.
- Hine, Christine. 2004. Virtualni predmeti etnografije, u: Iva Pleše, Reana Senjković (ur.), *Etnografije interneta*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, 27–54.
- Wittel, Andreas. 2004. Etnografija u pokretu: od terena do mreže i interneta, u: Iva Pleše, Reana Senjković (ur.), *Etnografije interneta*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, 17–25.

Vesna Trifunović

Substituting Internet for a Traditional Fieldwork: Collecting Folklore Data on Internet

Key words: Internet, fieldwork, folklore, collection of data

Internet as a substitute for traditional fieldwork is being used increasingly, hence there is a need to assess the notion of „doing fieldwork“. One of the fundamental questions related to the usage of Internet to collect data arises as a doubt whether this kind of data collection is an adequate means to its end: are the data collected this way sufficient or even appropriate for an academic analysis and scientific theories? In an attempt to at least partially answer this question, this paper discusses ways in which Internet could be used and seen as a fieldwork providing valid data. To illustrate this, the paper presents, as an example, an analysis of a certain folklore material gathered via Internet. The aim is to show which kind of data could be collected this way, and how the analysis performed demonstrate such data are nevertheless a valid source containing quality information on a given subject, in this case, folklore. The discussion is limited to anthropology of folklore in order to demonstrate the possibility of data collection which excludes more traditional fieldwork methods.

Лада Стевановић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@ei.sanu.ac.rs

Медеја некад и сад: (ре)конструкција идентитета жене и странкиње у роману *Медеја. Гласови*, Кристе Волф*

Једна од најшокантнијих, најнеразумљивијих и истовремено најинспиративнијих трагедија из грчке антике јесте Еурипидова *Медеја*. Ова драма има богату и дугу историју адаптација које су увек представљале пресек између античког текста, са једне стране, и читања аутора/ауторки, са друге, а то је зависило од културног и политичког контекста у коме су уметници изнова ишчитавали и стварали своју *Медеју*. Иако већина адаптација припада позоришној продукцији, за тему овог рада одабрала сам књижевно дело, роман *Медеја: гласови*, Кристе Волф. У првом делу бавићу се реконструкцијом античког контекста и значењем Еурипидовог текста из перспективе антропологије антике, а у другом делу ћу се посветити адаптацији Волфове: начинима на које ауторка пише своју *Медеју*, као и разлозима који су Волфову навели да приђе тексту управо на начин који је одабрала, главној вези између верзије Волфове и старијих верзија, као и интелектуалној и социјалној клими у којој је *Медеја* Кристе Волф настала. Фокус истраживања биће усмерен на ишчитавање конструкције *gynocritici*, рода и родних улога, тј. на анализу њихове конструкције – у грчкој антици, када је Еурипидова драма написана, али и у немачком тј. европском контексту краја двадесетог века у коме је Медеју изнова написала Криста Волф покушавајући да преиспита и деконструише предрасуде о женама које из ових прописаних улога проистичу.

Кључне речи: Медеја, Друго, жена, странкиња, глас

Тема овог рада је једна од савремених адаптација шокантне, а вероватно и најинтригантније трагедије из грчке антике – Еурипидове *Медеје*, текста који деценијама и вековима инспирише генерације драмских и других писаца. Прилазећи овој трагедији из различитих углова и перспектива, писци су се на различите начине бавили питањем обесправљене жене која је, према миту, брутално убила сопствену децу.¹ Истраживања рецепције античких тра-

* Овај текст је резултат рада на пројекту *Србија између традиционализма и модернизације – етнологија и антропологија истраживања културних процеса* (бр. 147020), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

¹ Историјат адаптације ове драме истражен је и представљен (колико је то било могуће) у књизи *Medea in Performance 1500–2000*, коју су уредили Едит Хол, Фиона Мекинтош и Оливер Таплин (Hall, et al. 2000).

гедија показују да адаптације драма, њихова читања и преводи увек зависе од одређеног контекста у коме се препознатим друштвеним и политичким потребама времена приступа на различите начине, у зависности од актуелних културних токова одређеног доба. Пре него што пређем на интерпретацију *Медеје*, која је тема овог рада, а то је роман *Медеја. Гласови*, ауторке Кристе Волф, реконструисаћу антички контекст у коме је ова драма написана и у коме се играла, да бих интерпретирала њено значење у време када се први пут појавила, указујући на неке проблеме које ова трагедија отвара и то из перспективе истраживања антропологије антике и то пре свега у оквиру теоријских поставки које су о античком позоришту поставили и формулисали Жан-Пјер Вернан, Пјер Видал-Наке, Никол Лоро и Фрома Зеитлин. Као незаобилазни елемент грчке демократије и атинске свакодневице, позориште је било место где су се политичка питања постављала пред све грађане (пуноправне учеснике у демократији, што значи мушкарце са грађанским правом). Преиспитујући механизме који воде деструкцији појединца и бавећи се свим контрадикторним силама које могу погодити индивидуу у конфликтном друштву (Vernant 1995, 103–104), трагедија је у атинском позоришту успостављала дијалог са гледаоцима, бавећи се управо оним проблемима о којима се није могло расправљати у скупштини. Већ сама чињеница да су се драме обраћале мушкарцима и да су жене долазиле у позориште ретко и само у изузетним приликама (нпр. девојке које су учествовале у прелиминарним процесима дионизијских свечаности) указује на то да је позориште функционисало као критички и контролни инструмент демократије. У том контексту, позориште наликује улози жене управо по томе што делује субверзивно (Zeitlin 1996, 362–364). Будући да се сижеи античких драма заснивају на митовима о далекој прошлости, успоставља се јасна дистанца између фикције и истине.² Ови митови су били познати гледаоцу, и управо је начин њиховог драмског обликовања, а не њихов садржај, деловао на публику.

Када је Еурипид одабрао мит о Медеји и када је његова трагедија била одиграна 431. г. п. н. е, он је вероватно знао и за Неофронову истоимену драму у којој је Медеја, заправо, први пут била директно одговорна за смрт своје деце. (Voedeker 1997, 127) Еурипидова Медеја је починила чедоморство из освете – како би казнила Јасона зато што је престао да је воли. Па ипак, ово је само основна линија радње која је далеко богатија и компликованија. Једна од главних тема ове драме је политичка амбиција Јасона, који напушта своју жену Медеју како би се оженио ћерком краља Креонта. У контексту проблематизације друштвених тема атинске демократије, ово би се могло схватити као критика политичке моћи у рукама појединаца, односно – као

² Никол Лоро истиче да је извођење Фринихове трагедије *Заузеће Милета*, 492 год. п.н.е., која је описивала персијско освајање овог града, изазвало толико саосећања и суза код публике да је, поред тога што је Фриних био оглобљен са хиљаду драхми и што је заувек забрањено извођење ове драме (Херодот 6, 21), жанр трагедије ограничен на представљање само оних несрећа и бола који су се дешавали другима, или пак, како то дефинише Никол Лоро: „Трагедија се бави болом Другог, а не Себе. Други мора бити дистанциран од нас временски (то је разлог што је мит био прикладан као сиже) или просторно (у вези са овим је Есхилов избор Персије у драми *Персијанци*)“ (Logaux 1998, xi).

критика династичке, тј. напуштене олигархијске власти и као промовисање демократије. Наиме, Еурипид је написао ову драму у време када је још увек био веома ентузијастичан у вези са атинским демократијом, тј. пре него што је доживео велико политичко разочарање у време Пелопонеских ратова, када се придружио антиратној странци. (Warrington 1959, xi). Аргумент у прилог оваквој интерпретацији је и тај да је једини позитивни мушки лик у драми Егеј, краљ Атине и будући Медејин супруг. Осим тога, ова трагедија је написана и одиграна непосредно уочи избијања рата са Спартом, чији је један од главних савезник био Коринт, град у коме се читав заплет драме одиграва.

Осим теме бескрупулозних политичких амбиција, централни проблем Медеје могао би се дефинисати као проблем Другости, кроз статус жене и странкиње. Значајан аспект репрезентације Медеје је да она, иако јесте странкиња, заправо представља и грчку жену.³ Чин убијања деце представља Медејин покушај да се ослободи зависности и маргинализованог положаја, да превазиђе ситуацију која јој је наметнута и да направи избор онда када се чинило да га нема. У безизлазној ситуацији, мимо свих очекивања и друштвено прихватљивих образаца понашања, Медеја успева да пронађе излаз и искорачи из постојећих друштвених норми, супротставивши се власти којој је била потчињена, као жена Јасоновој (власти свога супруга) и као странкиња власти краља (државе). Наиме, улога жене је у античкој Грчкој била сведена само на рађање: без грађанских права, жена је најпре била власништво оца, а потом мужа коме је обезбеђивала потомство. Убиством Глауке и сопствених синова, Медеја је пронашла једину Јасонову рањиву тачку и искористила једину предност коју је жена могла имати над мушкарцем.⁴ У том смислу, основна контрадикција око које је исплетен читав заплет трагедије јесте та да Медејина једина предност произилази заправо из онога што чини њен положај страховито тешким. Овде мислим на редуковање Медеје на материнску функцију, која, будући да је обавила своју предвиђену улогу, остаје бескорисна и презрена. Ово одбацивање нагони је да прекорачи прописану улогу и да потврди своје постојање у друштву на једини начин који јој је преостао – а то је чедоморство. Овај шокантни и ужасни чин толико је био болан и погубан по саму Медеју да нико није ни очекивао да би га она икада могла починити. Па ипак, драмски писац је учинио да његова хероина реагује на једини начин на који се могла социјално потврдити и постати друштвено видљива, и на једини начин на који је могла постати достојна противница Јасону.⁵

³ Управо ова контрадикторна репрезентација Медеје истовремено као варварке и као грчке жене – представља један од начина на који је Еурипид суочавао публику са владајућим стереотипима о варварима и преиспитивао их. (Allan 2002, 67)

⁴ Чак се и Јасон жали на чињеницу да су мушкарци зависни од жена што се тиче способности рађања. „Ех, камо среће друкче да рађају се деца, женског пола да није! Мушкарци би грдне решили се беде!“ (573–575).

⁵ У тексту о Електри (“Electra, a fragmented woman”), Рут Хазел истиче да у многим грчким трагедијама долази до деконструкције ликова жена (Електре, Хекубе, Медеје, Антигоне, Јокасте) које се „истргнуте из друштвених улога којима су претходно биле дефинисане (кра-

Сматрам да је Еурипидова одлука да радикализује мит (наиме, у већини претходних верзија Коринћани су, а не Медеја, убили њену децу како би је казнили) и учини га још шокантнијим, била усмерена на то да узнемири атинску публику и да их суочи са питањима које сам споменула – проблемима моћи и Другости. Иако неки истраживачи наглашавају да Еурипидову Медеју покрећу страст и ирационални нагони, важан је стих 1079⁶ у интерпретацији и преводу Раша Рема, према коме Медејину изјаву да је њен *thumos* јачи него *boulemaion* не треба схватити у смислу да је њена страст јача од разума, већ да је њена искрена оданост сопственим принципима несразмерна њеним жељама. (Rehm 1996, 147) Ова нијанса упућује на закључак да Медеја убија своју децу иако зна колико ће је то болети, али такође указује и на то да је Еурипид био свестан положаја жене и одговарајућих стереотипа, посебно када се у обзир узме доминантни дискурс који је у антици повезивао мушарце са разумом, а жене са емоцијама.⁷ Еурипидово директно признавање и разумевање женске потчињености може се ишчитати из стихова у којима Медеја оплакује своју женску судбину:

Од бића свих, срце и ум штоно их красе,
Ми, жене, најнесрећнији смо сој.
Прво, за дебело благо мужа мораш да купиш,
И он господар тела је твог.
Рђавог ако ли узмеш, тад још веће је зло.
Ризик је грдан: да л' биће муж добар ил' лош?
Развод на зао износи те глас, а просца добит не смеш.
Нове кад обичаје и законе сретнеш
Јер такве код куће немаш – пророчки дух
Треба да имаш у свему да угодиш мужу.
Успемо ли у напору том, па супруг брак
подноси добро, зависти вредан живот је наш.
Ако тако није, боља је смрт!
Укућани кад додијају мушкарцу, он оде од куће
Да одмори душу. Ми гледати смемо једино њега!
Кажу да наш безбрижан је живот, у кући смо само док

љице, супруге, мајке, ћерке) де-конструишу као социјални ентитети бивајући редуковане до есенције: на своју психолошку 'шминку' и физичке атрибуте година и рода.“ (Hazel 1999)

⁶ О овом стиху веома се много дискутовало и постоји много различитих интерпретација Медејиног монолога (1056–80). Често је он био тумачен као одраз Медејиног унутрашњег конфликта између разума и страсти (посебно стихови 1078–1080). Хелен Фоли је упозорила на опасност анахроног приступа овој теми, наглашавајући да је управо поједностављена интерпретација Медејиног унутрашњег конфликта – као сукоба између разума и страсти – довела до сведеног тумачења ове драме као приче о страсти и љубомори (Foley 2001, 244–248).

⁷ Још се у антици отворено показивање емоција сматрало за „женскасто“, и у том смислу било је погрдно по мушкарце. О томе види више у Платоновим *Законима* 5, 732 с, и *Рејублици* 3.387b–d; 606с.

Они војују копљем. Немају појма! Радије трипут у бој
Бих пошла, него једно родила дете.

(Euripid, *Medeja* 230–252)

Према Фроми Зеитлин, Медеја заправо прихвата мушки, херојски образац понашања, сама тврдећи да би радије три пута учествовала у боју него рађала децу. (Zeitlin 1996, 348). Медеја је храбра, енергична, лојална и – као сваки други херој – она бира деловање, акцију, насиље и убиство, за разлику од жена у трагедијама, за које је предвиђено да изврше самоубиство када се суоче са проблемима (као што је то, уосталом, често и у традиционалним патријархалним друштвима). Никол Лоро истиче да жене у трагедијама, које су осуђене на судбине без избора и могућности да се понашају независно и да се активно супротставе другима, користе једину могућност побуне, а то је да подигну руку на себе, и то у брачној постељи, или – како то Лоро каже, на „женском бојном пољу“. (Logaux 1987) Иако Медеја и сама жели сопствену смрт: „Живот чари нема, ја хоћу смрт“ (227) – ипак се одлучује на далеко радикалнији чин. Она је једна од ретких жена која прихвата херојски модел, која се усуђује да буде осветољубива и насилна према својим тлачитељима, а без могућности да то учини на други начин, она бива насилна и према онима које највише воли.

Једно од питања које ова трагедија поставља јесте и то због чега су оне вредности и врлине које су прихватљиве и пожељне за мушкарца представљене као опасне и фаталне када су приписане жени, и зашто морају да воде тако ужасном чину, који је последица психолошке неравнотеже или како то Медеја сама каже – лудила. (1014) Ради се о томе да родно конструисана улога жене у патријархалном, у овом случају атинском друштву, подразумева потчињеност и да отворена агресија никада није била део прихватљивих кодова женског понашања. Подређени положај жена и њихова пасивност су норме према којима је једина отворена агресија која се женама допушта усмерена према њима самима. То је разлог што Медеја, попут многих других трагичних хероина, најпре размишља о самоубиству. Па ипак, свесном одлуком она одбацује ову могућност, решена да истовремено повреди своје најмилије, себе, али и свог противника. Она то не чини без дилеме. (1043–48) Схвативши свој бол, емоције и сузе као сопствену слабост, (1052) и љута на себе што се понаша онако како се то од жена и очекује, Медеја, невољна да усвоји понуђени модел понашања, чини једино што јој је преостало као радикални чин побуне:

Не могу, не! Збогом одлуке старе!
Децу са собом из Коринта водим.
Зар оцу да светим се невољом њином,
А сама да трпим двапут гори јад?
То не. Одлуке, збогом!
Ма шта је мени?

Зар да смеју ми се душмани моји?
Без казне зар они да прођу?
Храбрости треба. Слаботиња баш сам!
Зар реч нежна да ме колеба?

(Euripid, *Medeja* 1044–1053)

Чињеница је да је Медеја обично представљена као крвожедни убица и страна вештица, а истовремено као изузетно заводљива и веома опасна (овај домен дивљаштва је нешто што се једнако приписује женама и странцима, док се у странкињу овакве карактеристике уписују двоструко). Иако се Еурипид у овој трагедији бави већ поменути проблемом Другости, преиспитујући на тај начин владајуће стереотипе о женама, намеће се питање у којој је мери и на који начин овај проблем разумела публика. Уосталом, не треба заборавити да је Еурипид за ову представу освојио тек треће, тј. последње место на драмским такмичењима (наиме све представе у Атини изводиле су се као такмичарске у оквиру фестивала Градских Дионизија).

Мит у коме је Медеја представљена као чедоморка одржао се вековима. Нема сумње да су нове адаптације уносиле и нове димензије, повремено користећи овај мит како би изнова поставиле проблеме које сам управо навела – пре свега, питање потлачености оних који имају мања права од других – жена и странаца, и то у двострукој маргинализацији, као у њеном случају.⁸ Међутим, коликогод да је ово питање кључно за Еурипидову Медеју и многе контекстуализације и адаптације, нема сумње да овај мит, као и бројни други, одсликава мноштво владајућих стереотипа и ставова о женама и странцима у античкој култури.⁹ И премда, као што нас подсећа хор при крају драме, нема жене која је налик Медеји (1282–1283) (осим можда Ино, која је након што је убила своју децу извршила и самоубиство), као и сваки други мит, и овај је настао под утицајем преовладавајућих стереотипа, а то су – у овом случају – широко распрострањена веровања о женама као опасним, дивљим, страственим и ирационалним. Медеја „се појављује истовремено и као изузетак и као типична жена, онако како је друштво најчешће жене перципирало.“ (O’Higgins 1997, 103)

Бавећи се управо овим стереотипима о женама као ирационалним бићима, чије понашање, уколико је независно, може изазвати искључиво невоље, Криста Волф написала је роман *Медеја. Гласови*,¹⁰ како би преиспитала, де-

⁸ Једна од најзанимљивијих савремених позоришних адаптација ове трагедије изведена је у Тбилисију, готово на месту Медејине постојбине, у веома турбулентном политичком контексту, на Грузијском интернационалном позоришном фестивалу (GIFT), а представу је режирала Olga Taxidou. О томе више у Taxidou 2001.

⁹ Тако се, на пример, жене у грчкој митологији појављују или као девојке или као удате жене, али никада као неудате, што је одраз стереотипа и односа према женама у грчком друштву. О истраживању митова као извора за истраживање жена у антици види више у (Dowden 1997), (Lefkowitz 1981) и (Lefkowitz 1983).

¹⁰ Роман је објављен први пут у Немачкој 1997. године, а код нас се превод појавио 2001.

батовала и деконструисала ове предрасуде. Различити *ласови*, што каже и сам назив романа, као у рашомону, причају причу о Медеји.

Криста Волф заправо не следи Еурипидов мит. Она бира и преузима, додуше само делимично, верзију из друге Паусанијине књиге, према којој није Медеја убила своју децу, већ Коринћани који су их каменовали.¹¹ Међутим, у дугој традицији адаптирања Медеје на позорници, Еурипидова и Сенекина драма, као што је то и логично, јесу биле коришћене као главна инспирација и извор за уметнике, и то пре свега због чињенице да припадају истој, позоришној традицији. Па ипак, повремено су се појављивале и верзије које су биле благонаклоније према Медеји, приказујући је као мање окрутну.

Адаптацију која ослобађа Медеју барем једног убиства – братовљевог написао је Франц Грилпарзер у оквиру трилогије *Злајно руно*. Ова драма појавила се као реакција на антисемитске немире у Аустрији 1817–1818. Као и у роману Кристе Волф, у Грилпарзеровој драми фокус је пребачен на деконструкцију виктимизације Медеје, коју она доживљава као странкиња и као жена. (Macintosh 2001, 13) Други тип еманципаторског потенцијала који је такође особен за *Медеју* Волфове може се трасирати у традицији викторијанских адаптација. Једна таква појавила се у Лондону и то управо у време дебате око легализације развода (наиме, 1857. године донесен је *Закон о разводу и браку*, према коме је развод дозвољен и сталожима нижим од аристократског). Ову бурлескну адаптацију Медеје режирао је Планше, и назвао ју је такође *Злајно руно*. Појавивши се исте године кад и поменути закон, ова верзија представила је Медеју као издану и преварену жену која није имала легално право да се разведе. Цитирајући историчара Елијана (Aelian, *Hist. Misc.* 5.21), који је оптужио Еурипида да су га Коринћани (праве убице Медејине деце – према ранијим верзијама мита) подмитили да од Медеје учини чедоморку, Планше чак наглашава да је својом драмом желео да поврати Медејину лошу репутацију. (Hall and Macintosh 2005, 397–398) Управо ово је и најснажнија веза између драме Планшеа и романа Кристе Волф.

Чињеницу да се Волфова позива на старију верзију мита о Медеји, Хелен Бриџ је интерпретирала као археолошки покушај да се разоткрије изворни мит. (Bridge 2004, 37) Премда нема сумње да је постојала дуга митска традиција која није оптуживала Медеју за чедоморство, сматрам да овај роман не треба схватити као покушај дешифровања позадине грчког мита. Намера Волфове није била да реконструише него да деконструише мит и митотворство.

¹¹ Паусанија (II в. н. е.) наиме, спомиње верзију Еумелоса, који је написао епску песму *Korinthiaka*, и то још у VIII/VII в. п. н. е. Према његовој верзији, Медеја је заправо довела децу у Херин храм, очекујући да ће богиња испунити обећање које јој је дала и да ће подарити њеној деци бесмртност. Схолија уз Пиндара нуди додатно објашњење овог податка. Наиме, према овој верзији (коју следи Криста Волф), Медеја је окончала глад која је владала у Коринту. Након тога се Зевс заљубио у њу, али је она, из поштовања према Хери, одлучила да га одбије, због чега ју је Хера наградила подаривши њеној деци бесмртност. (Пиндар, *Олимпијске оге*) (Drachmann 1.373–74). Овај мит је заправо повезан са постојећим ритуалом у коме су хероизована Медејина деца добила свој култ и тако постала бесмртна. (Pache 2004, 11) О херојском култу Медејине деце у Коринту и реконструкцији овог култа на основу текстова видети више у Pache 2004.

Пре свега, Волфова се не држи чврсто Паусанијине верзије, према којој су Коринћани убили Медејину децу како би је казнили због убиства Глауке отровном хаљином. (Pausania, 2.3.6) У верзији Волфове, Медеја није одговорна ни за једно од убистава за које је у другим митовима оптужена – ни за смрт брата Апсирта, ни за убиство Глауке, ни за усмрћивање сопствене деце. Медеја Волфове је крива зато што је открила најмрачније тајне Коринћана – о убиствима, лажима, хипокризији на којој се читаво друштво базирало. Осим тога, полифонијски наратив снабдева овај роман многим особеностима које су различите од оних које се појављују код Еурипида;¹² пре свега је реч о мноштву гласова којима се наглашава да једна прича увек има (барем) онолико верзија колико је и казивача или учесника у догађају.

Свесна да не постоји апсолутна и једина истина (или верзија мита), Волфова допушта мноштву гласова да преиспитају најпознатију верзију мита која је остала популарна до дана данашњег, па се често перципира као „права“ верзија. Волфова се заправо одриче канона и традиције, константно их оспоравајући. Напустивши драмски жанр, она бира мање познату верзију мита, коју додатно мења, уводећи чак и нове ликове, од којих свако прича своју верзију приче, и то у форми личне исповести, показујући два лица – једно јавно и једно приватно. У том смислу, она интервенише на неколико нивоа, бирајући наративну перспективу која је недостајала. Волфова преузима Еурипидову чувену драму, која заправо као ехо провејава кроз читав роман, како би својим интервенцијама развила женско писмо,¹³ са израженим гиноцентричним фокусом (наравно, није реч о томе да су сви њени ликови жене – већ да сви ликови заједно граде гиноцентричну причу).¹⁴ Премда нема сумње да је у Еурипидовој *Медеји*, исто као и у многим њеним адаптацијама, препознат актуелни проблем жене и искључивања странаца, начин на који се Волфова позабавила овом темом жанровски се разлика од канона трагедије, и истовремено је женски и феминистички. Њен избор да напише роман може бити интерпретиран и као још један покушај успостављања дистанце, па чак и субверзије доминантне, маскулине (књижевне) традиције. Осим тога, сама структура у којој неколико гласова говори потпуно лично, у форми унутрашњих монолога, откривајући најскровитије делове себе, такође је адекватнија за роман него за драму, уколико, наравно, није реч о монодрами. Занимљиво је и то да оваква полифонија одговара специфично женском социо-комуникаци-

¹² Осим Медеје и Јасона, у овој верзији се појављује и Агамеда, бивша ученица Медеје, Акамас – први астроном краља Креонта, Леукон, тј. други Креонтов астроном, и Глаука, Креонтова кћи.

¹³ Сиксу наглашава да је предуслов субверзивног женског текста да се базира на укључивању и прихватању мушке традиције, након чега следи интервенисање. „Женски текст не може да не буде субверзиван: када се исписује, често то чини подижући вулкански стару непомичну кору, носитељу мушких инвестиција, а и да другачије не може бити: нема места за њу уколико она није он? Уколико је она-она, не преостаје ништа друго него да се све сломи, да се сви делови институција раставе у делове, да се закон дигне у ваздух, да се 'истина' савија од смеха.“ (Siksu 2006: 77)

¹⁴ Занимљиво је да се у првом поглављу, у коме открива своју причу, Медеја у мислима обраћа својој мајци. Њен аудиторјум је женски, а њена исповест је потпуно лична.

оном коду. Наиме, недавна социолошка истраживања која су се бавила специфичностима и разликама у начину комуникације мушкарца и жена показала су да су мушкарци прилагођенији јавном говорењу, и то у монолозима, док је женама лакше да комуницирају кроз дијалог и кроз честа реферирања и надовезивања на оно о чему је већ било речи у току разговора. (Minister 1991, 27–41) Овај савремени модел комуникације могуће је препознати и у традиционалном моделу, и то пре свега у тужбалици, која у грчкој култури (као и у многим другим традиционалним културама) има антифону структуру, што значи да жена никада не нариче сама, већ увек у вишегласју са другим женама. Овај модел женске комуникације значајан је у контексту трагедије и из других разлога. Наиме, до појављивања атинског позоришта дошло је у време када су већ увелико били донесени закони који су контролисали понашање жена на сахранама, тј. нарицање. Ако се томе дода и чињеница да су се грчки књижевни жанрови развили директно из религијског, тј. ритуалног понашања, из тога следи да је постојала снажна испреплетаност између ритуалних форми, жанрова и књижевних садржаја. (Freidenberg, 1997) Осим тога, трагедије и њихови садржаји су од најранијих примера били повезани са темом смрти, бавећи се убиствима, осветом, жртвовањем, кривицом и, наравно, тужбалицом. (Holst-Warhaft 1995, 127) У том смислу, можемо тврдити да трагедија присваја женски глас (и тужбалице су у трагедијама веома честе). Са друге стране, Олга Таксиду истиче како трагедија отвара простор женама и варварима. (Taxidou 2004, 11). Испреплетаност трагедије и традиционално женског начина понашања препознаје и Фрома Зеитлин, која дефинише античко позориште као феминино, управо због тога што је залазило у домен женског, и то на женски начин. Наиме, иако је античко позориште било хомосоцијална институција, сви његови механизми и начини функционисања – трансгресија, излагање тела глумца, суочавање са тугом и губитком, мултиплицирање идентитета – припадају женском домену. (Zeitlin 1996, 362–364) Управо ова амбиваленција, која се састоји, са једне стране, од осуде и порицања домена женског и варварског (наиме, изражавање интензивних осећања кроз тужбалицу често се карактерисало као женско и варварско), а са друге стране – од саосећања и признавања ових домена, је нарочито препознатљив у Еурипидовој *Медеји* где непрекидно долази до мушко-женских инверзија. То води до контрадикција и клешева, јер са једне стране открива симпатију за Медеју и њену женску и варварску рањивост, а са друге стране је представља као снажну и осветољубиву хериоину, која је заправо преузела мушки модел понашања, који подразумева отворену конфронтацију са непријатељем. Међутим, оно што се појављује као контрадикција саме трагедије наглашава заправо Медејину беспомоћност као Другог. Еурипид тако препознаје да Други, чак и када је спреман да реагује најрадикалније и да одбаци улогу која му је намењена, заправо увек уништава *себе*, не успевши да нанесе штету доминантном поректу, чак га и оснажујући.¹⁵

¹⁵ „Изгледа да је још Еурипид наговестио да они који су потчињени падају у замку имитирања свог крвника и на тај начин трагично гуше свој сопствени (у овом случају – мајчински) глас, потврђујући неправедни status quo.“ (Foley 2001: 266)

Питање које се намеће је и зашто је мит Кристе Волф тако радикално другачији од најпознијег мита о Медеји. Живећи у време када је инвенција политичких митова део свакодневне праксе, Волфова је одабрала да демаскира и разложи мит о Медеји, и то не да би написала оно што се заиста догодило, већ да би идентификовала механизме којима се истина може трансформисати и показала да је некада једноставније веровати у лажи него се суочити са истином и сопственим слабостима. Криста Волф је такође указала на друштвене механизме који, у циљу консолидације заједнице, користе жртвеног јарца. Њега колектив бира како би имао на кога да свали сопствене слабости и кривицу. На овом месту позвала бих се на Жака Дерида и његову интерпретацију *фармакоса* – људске жртве која се у Атини приносила кроз ритуал протеривања из града, и то једанпут годишње. Пошавши од термина *фармакон*, Дерида наглашава амбивалентно значење ове речи, која истовремено означава твар са благотворним и штетним дејством – и као лек и као отров, наглашавајући да „благотворно дејство или карактеристика *фармакоса* не укидају његову штетност“. (Derrida 1981, 99) У Деридиној интерпретацији, *фармакос* је представник Другог и зла; њега заједница најпре бира и прхвата, и то као светог, како би на њега пренела све што је негативно. Постепено заједница почиње да доживљава *фармакоса* као опасност, и стога га напада и угрожава. Као симбол и оваплоћење злих и деструктивних сила, пре него што је идентификован као жртва, *фармакос* није криминалац и није ни за шта крив, већ је одабран од стране колектива како би му обезбедио спас. (Derrida 1981, 133) Тако *фармакос* који је одабран, а стога и свет, помаже заједници да превазиђе кризу тако што прихвата на себе сва њена зла. *Фармакос* представља, с једне стране припадање заједници у највећој мери, али са друге стране, оног тренутка када је мисија *фармакоса* извршена и када се он идентификовао и примио на себе зло и кривицу, *он* је већ одбачен – осуђен на смрт или протеран. Жртвовање *фармакоса* омогућава катарзу, тј. ритуално чишћење које колективу обезбеђује да изнова почне живот. Оваква интерпретација *фармакоса* уклапа се у садржај *Мегеје*, Кристе Волф. Пре свега, помогавши Аргонаутима да дођу до златног руна, Медеја је стекла наклоност и прихватање колектива. Осим тога, у периоду страшне глади која је завладала у граду, она је спасила Коринћане тако што их је натерала да једу коњско месо које су они сматрали светим, и то је била једна од ствари коју јој Коринћани нису могли опростити. Прихвативши њен савет, захваљујући коме су преживели, ипак им је било потребно да на некога пребаце одговорност за ово светогрђе, и одабрали су Медеју. Осим тога, када је куга почела да се шири градом, Медеја је била та која је лечила људе и помагала им, да би на крају била оптужена да је она ширила болест.¹⁶ Ова оптужба изискивала је казну и жртву, и Медеја је била протерана из града попут атинског *фармакоса*. Волфова је развила ову тему Медеје као жртвеног

¹⁶ „Куга се шири. Медеја је последњих недеља помагала људима више него ико други, болесници је зову, она их обилази. Али многи Коринћани тврде да она за собом вуче болест. Да је, заправо, она донела граду кугу.“ (Volf 2001, 140)

јарца до детаља, придржавајући се ритуалног модела који је познат из антике, а то је најпре прихватање појединца, а тек након тога одбацивање и протеривање ове жртве. Наиме, Коринћани су позвали Медеју да као страна гошћа присуствује великом пролећном празнику Артемиде. Она је овај позив прихватила, након чега је почела да се осећа добро и сигурно, доживевши то као позив на помирење са грађанима. Али овај чин је заправо био само укључивање у заједницу уочи изгнанства, што и Криста Волф пореди са античким ритуалом:

[...] када су је два стражара, држећи је за мишице са једне и друге стране, кроз јужну капију истерала из града, пошто су је претходно, онако како се то чини са жртвеним јарцем, провели улицама мог Коринта на које је изашла гомила света и запенушана од мржње викала, плувала и замахивала песницама. (Völf 2001, 173–174)

Деконструишући стереотипну (а такође и Еурипидову) представу о жени, Криста Волф приказује Медеју као рационалну, одлучну и дубоко посвећену – не боговима, већ истини и себи самој. Она не напушта Колхиду зато што је лудо заљубљена у Јасона, већ зато што је ужаснута насилном смрћу свог брата Апсирта, кога је убио њихов отац. У верзији Кристе Волф, Медеја није одговорна ни за смрт свога брата ни за смрт своје деце, већ је оптужена за ова два чина због сплетки и друштвених интрига. Али испоставило се да Медеја, заправо, није могла побегне од онога од чега је бежала. Њено разочарање, а и један од разлога због чега су је Коринћани одбацили лежи у чињеници да је открила „свету“ тајну краља Креонта, који је (ритуално) убио своју сопствену ћерку Ифиноју, управо на једнако бруталан начин као што је њен отац убио њеног брата Апсирта. Волфова развија код Медеје осећај дубоког кајања због тога што је издала оца и помогла Грцима да дођу до златног руна, јер се испоставило да су и ови људи подједнако брутални и спремни да учине све да би очували моћ. Премда је накнадно сматрала да је погрешила што је напустила своју домовину, Медеја Кристе Волф увек је поступала онако како је најбоље умела, трудећи се да буде праведна. Послушавши савет своје мајке, она је одлучила да не постане као она, већ да покуша нешто да промени. Али, као и у Еурипидовој *Медеји*, и код Кристе Волф је женски избор, тј. избор Другог, ограничен и осуђен на патњу. Медеја напушта своју домовину у потрази за бољим и праведнијим друштвом. Па ипак, испоставља се да, упркос доброј репутацији, и Коринт крије исте мрачне тајне о неправди и насилним смртима. Ово поређење Коринта и Колхиде, коју је Медеја напустила, могуће је ишчитати као паралелу између Западне и Источне Немачке (из које ауторка потиче), као критику оба ова места, али и као разочарање у самозадовољни Запад (и Западну Немачку)¹⁷ и материјално оријентисано друштво (Коринћани су опседнути златом), које има супериоран однос према Другом

¹⁷ О интерпретацији паралела између Колхиде и Коринта, тј. између Источне и Западне Немачке, видети више у Arnds 2001.

и које је неспособно за самокритику: „А они (Коринћани прим. аут.) у то сами верују, то их чини тако убедљивим, сваким погледом, сваким својим одмереним покретом ти говори: има једно место на свету где човек може да буде срећан. Тек касније сам схватила да веома замерају ономе ко посумња у њихову срећу“ (Wolf 2001, 15) тврди Медеја.

Криста Волф приказује један од начина на који се ствара легенда и показује како је могуће од хероја начинити кукавице и кривце (Медеја), а од кукавица – хероје (Јасон). Доделивши свакоме од ликова сопствени глас, Волфова их све разрађује у њиховој комплексности, и то не кроз вишезначни драмски заплет као Еурипид, већ кроз властите унутрашње монологе, унутрашње дилеме и начине на које их сами разрешавају. Кроз саморефлексију, преиспитивање, али и самообману, Волфова представља поједине ликове и њихове међусобне односе, као и друштвена питања којима жели да се позабави. Упућујући на Јасона, који је у њеној верзији слаб, подложен утицајима других, неодлучан и егоистичан, Волфова разоткрива начин на који се конструише мит, кроз постепено удаљавање од истине и окретање лажи, у коју почиње полако да верује и онај који је измишља. Јасон признаје да истину прилагођава очекивањима аудиторијума, за који, заправо, истина и није важна: они који га слушају, уживају славећи његове херојске подвиге, јер идентификација са сопственим херојем може да им донесе, у сопственим очима, потврду њихове властите вредности (уосталом, њих заправо Јасон и не занима). Они, дакле, славе Јасона због себе самих, и из истог разлога одбацују Медеју. У многим митовима, посебно оним који су створени са циљем да се глорификује херој заједнице, није истина оно што је пресудно и значајно. Из тог разлога Медеја каже да су Коринћани од ње и Јасона направили управо оно што им је било потребно. Занимљиво је да у пасусу који следи Јасон открива своје сопствене слабости и сумњу у Медеју, која очито потиче из његовог осећаја кривице зато што ју је издао и зато што је прихватио лаж која деградира њу да би глорификовала њега, јер као што Медеја каже: „У Коринту увек жена плаћа ако постане сведок мушкарчеве слабости.“ (Wolf 2001, 25) Волфова развија ову идеју и приказујући утицај краља Креонта (оца бољег него што је то прави Јасонов отац), који је веома утицајан, мушки савезник Јасона. Јасно је да су мушкарци они који владају, који држе моћ у својим рукама и који доносе одлуке о ономе што се говори у јавности, обликујући истину према сопственим потребама. Уплашен за свој трон, краљ Креонт је чак убио, тј. принео на жртву своју сопствену ћерку, и то уз изговор како је то једино што је могао учинити да би спречио још веће недаће и смрти. Име Глаукине мртве сестре је Ифиноја, која, премда се појављује у грчкој митологији, заправо није у антици повезана ни са Креонтом ни са Галуком. Могуће је да је слободно коришћење грчког мита Волфова утемељила на чувеној референци и паралели, а то је ритуално убиство Ифигеније које је починио њен отац Агамемнон, врховни заповедник грчке војске, како би помогао својој флоти да стигне до Троје. Обе невине жртве су биле принете из политичких разлога: Ифигенијина ритуална смрт требало је да обезбеди успех грчкој војсци, а Ифинојина да очува круну њеног оца. Мајке обе ове девојке нису могле опро-

стити својим мужевима што су им убили ћерке, због чега је Клитемнестра убила Агамемнона,¹⁸ док је Мeroпа толико туговала да је одлучила да се повуче и прекине комуникацију са својим мужем и већином других људи.¹⁹ Ова митска алузија коју прави Криста Волф може се повезати са Бартовим схватањем митотворства и митова, и њихове везе са историјом. „Античка или нека друга, митологија може бити искључиво историјски утемељена, јер мит је врста говора коју историја бира: мит се ни на који начин не развија из 'природе ствари'.“ (Barthes 1989, 94) Управо грчки митски образац, према коме отац убија своју ћерку на олтару (домовине), представља овај чин као политички оправдан и неопходан, док мајка у миту која убија своју децу изазива шок и гађење, а њен чин се тумачи као последица лудила.

У овој савременој транспозицији, фокус Волфове на мит и на његово рерскинкавање садржи још једну значајну димензију. Упркос чињеници да су митови веома присутни у данашњем свету, митови у које верује савремени човек и у које су веровали људи у антици нису исти, и то је значајна разлика у приступу савремене публике и античке публике античкој трагедији и античким боговима. Наиме, већина митова у које људи данас верују не подразумева богове у које су веровали антички гледаоци, који су се стога с религиозношћу односили и према Хелиосу, Медејином деди, на чијим се кочијама Медеја на крају драме упутила према небу (чиме је у драми Медеји дата небеска, односно божанска подршка, тј. разумевање). Ову димензију религиозности је, наравно, уз извесне корекције, могуће унети и у савремену адаптацију, с тим да се она свакако не подразумева сама по себи и што је још важније, данас се не доживљава на исти начин. Стога ова врста религиозности и поглед на свет који је са њом повезан, а који је преовладавао у антици и кључан је за епизоду коју сам управо поменула, а којом Еурипид заправо указује размивање за Медејино понашање, данас више не постоје. На који начин Криста Волф приступа овом проблему? Уместо ове епизоде, ауторка описује како су Коринћани, који нису знали где се налази избегла Медеја (након што јој је руља каменовала децу), почели да шире гласине и измишљају причу према којој је богиња Артемида помогла Медеји да побегне на летећим змијоликим кочијама. На тај начин је Волфова још једанпут разложила и деконструисала мит и митотворство.

Узевши у озбир да је сакупљање животних прича значајна метода не само у етнологији, антропологији, социологији, већ и у историји,²⁰ и то посебно за реконструисање историје Другог, Волфова је, како сам то већ истакла, увела шест ликова од којих сваки причају своју причу. Па ипак, све ове приче су испричане како би се реконструисала Медејина судбина. „*Medea nunc sum*“ тј. „Сада сам Медеја“ (Seneca, *Medea* 910) речи су Секекине *Megeje*. Овој Медеји, као и Еурипидовој, било је потребно да почини убиство да би била примећена и да би исказала своје потребе и свој став, не уклапајући се искључиво

¹⁸ Есхил, *Агамемнон*.

¹⁹ Алузија такође постоји и у Ифинојином имену које почиње као име Ифигеније.

²⁰ Препознавање значаја индивидуалних сећања још увек је у порасту, изван и унутар академског рада, и није искључиво повезан са феминистичким приступом.

у предвиђену и прилично ограничену улогу. Тек у двадесетом веку, Медеја, жена и странкиња, тј. двоструко Друго, по први пут постаје субјект захваљујући свом *īласу*, а не (радикалном) *чину*. У том смислу, Волфова следи захтев Елен Сиксу да *исīисује себе* и да *īише о друїим женама*. „Требало би да жена изнесе у текст – као и на свет и у историју – свој сопствени покрет“ (Siksi 2006, 67), а то је управо оно што Волфова чини. Њена Медеја изражава сопствено искуство из властите перспективе. Проклета, напуштена у положају који је безизлазан, неправедно оптужена и прогнана, Медеја коначно добија прилику да говори у своје име. Према Сиксу, писање треба да помогне женама да обнове своју везу са телом, са сексуалношћу и својом целовитошћу. Управо то је разлог због кога се Медеја, која има прилику да говори у своје име, не појављује као убица своје деце (која су некада била део *њеної власїиїиїої* тела), јер више и није неопходно да се понаша насилно и радикално да би је други приметили.²¹ Стога, ако неко и тврди да Волфова није очувала врсту тензије која постоји у Еурипидовој верзији прожетој различитим емоцијама и амбиваленцијама (које су, уосталом, и особеност трагичког жанра), са преокретом и шокантним финалом, то свакако не треба видети као слабост ове верзије. Волфова свесно бира да се позабави овим комплексним митом на нови начин, контекстуализујући га на савременој културној сцени, и то из феминистичке позиције. Свесна наслеђа мизогине традиције репрезентације жена у књижевности, Волфова још на *їпрећем їредавању* поводом свог романа *Касандра* набраја чувене ликове из светске књижевности попут Одисеја, Ахила, Агамемнона, Краља Лира, Фауста, и предлаже да се они замене женским ликовима, дошавши до закључка да жене никада у књижевности нису биле представљане истовремено као мудре, активне, насилне, енергичне и позитивне.²² Свесна ове чињенице, Волфова ствара један такав лик,²³ субјект који је коначно добио прилику да говори у сопствено име, бранећи своју част и побијајући лажи које је увек једноставно износити о онима који немају глас, моћ и статус у друштвеној хијерархији.

Извори

Euripid. 2009. *Medeja. Tri Medeje*. Prev. Gordan Maričić. Beograd: Paidea, 13–61.

Volf, Krista. 2001. *Medeja. Glasovi*. Prev. Mirjana Milošević-Vitman. Beograd: Stubovi kulture.

²¹ С обзиром на чињеницу да се Криста Волф и сама бавила теоријским, а не искључиво књижевним радом, врло вероватно је да је она свесно радила на женском уписивању и књижевној историји.

²² „Жена као активна, насилна и свесна протагонисткиња напросто пролази кроз сито књижевности, а њено се одсуство дефинише као ‘реализам’.“ (Love 1991, 149) cf. *Voraussetzungen* 115.

²³ Управо стога је Волфова одабрала Медеју – опасну и активну хероину на чијем је примеру ова врста неправде радикална и очигледна.

Литература

- Allan, William. 2002. *Euripides: Medea*. London: Duckworth.
- Arnds, Peter. 2001. Translating a Greek Myth: Christ Wolf's *Medea* in a Contemporary Context. *Neophilologus* 85. DOI 10.1023/A:1010332619287 (Приступљено 3. 6. 2009)
- Barthes, Roland. 1989. Myth today. *Selected Writings*, Transl. by Susan Sontag. Glasgow: Fontana Press, 93–149.
- Boedeker, Deborah. 1997. Becoming Medea, assimilation in Euripides, *Medea, Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, J J Clauss and S Iles Johnston, ur. Princeton: Princeton University Press, 127–149.
- Bridge, Helen. 2004. *Christa Wolf's Cassandra and Medea: Continuity and Change*. German Life and Letters, 57: 33–43.
- Derrida, Jacques. 1981. Plato's Pharmacy. *Dissemination*. Trans. B Johnston. Chicago: The University Chicago Press.
- Dowden, Ken. 1997. Approaching women through myth. *Women in Antiquity*, R Hawely and B Levick, ur. Izd 2. London and New York: Routledge.
- Foley, Helen. 2001. Tragic Wives: Medea's Divided Self. *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press, 243–272.
- Freidenberg, Olga. 1997. *Image and Concept: Mythopoeitic Roots of Literature*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Hall, ith, Macintosh, Fiona and Taplin, Oliver, ur. 2001. *Medea in Performance 1500–2000*. Izd. 2. Legenda, Oxford.
- Hall, Edith, Macintosh, Fiona. 2005. Medea in Mid-Victorian Marriage Legislation. *Greek Tragedy and the Brithis Theatre 1660–1914*, Oxford: University Press.
- Hazel Ruth. 1999. Electra: A Fragmented Woman. *Selected Proceedings of the January Conference 1999: Theatre Ancient and Modern*. The Open University, 82–90. <http://www2.open.ac.uk/ClassicalStudies/GreekPlays/Conf99/hazel.htm> (Приступљено 23. 6. 2009)
- O'Higgins, M. Dolores. 1997. Medea as Muse, Pindar's Pythian 4, *Medea, Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, J J Clauss and S Iles Johnston, ur. Princeton: Princeton University Press, 103–127.
- Holst-Warhaft, Gail. 1995. *Dangerous Voices: Women's Lament and Greek Literature*. Cornwall: T J Press Ltd.
- Lefkowitz, R. Mary. 1981. *Heroines and Hysterics*. London: Duckworth.
- Lefkowitz, R. Mary, Wellesly and Mass, ur. 1983. Influential Women. *Images of Women in Antiquity*, A Cameron and A Kurht London, eds. London: Croom Helm, 46–65.
- Loraux, Nicole. 1998. *Mothers in Mourning*. Prev. Corinne Pache. Ithaca: Cornell University Press.
- Love, N. Myra. 1991. *Christa Wolf, Literature and the Conscience of History*. New York: Peter Lang.
- Minister, Kristina. 1991. A Feminist Frame of the Oral History Interview. *Women's words. The feminist practice of oral history*, S. B. Gluck and D. Patai, ur. New York: Routledge, 27–41.
- Pache, Ondine Corinne. 2004. *Baby and Child Heroes in Ancient Greece*. Urbana: University of Illinois Press.
- Rehm, Rush. 1996. *Marriage to Death: the conflation of wedding and funeral rituals in Greek tragedy*. Princeton: University Press.

- Saïd, Suzane. 2002. Greeks and Barbarians in Euripides' Tragedies: The End of Differences?. *Greeks and Barbarians*, ur. Thomas Harison, оригинално објављено као *Grees et Barbares dans les tragédies d'Euripide: le fin des différences*. *Kteta* 9: 27–53. Edinburgh, University Press, 62–100.
- Siksu, Elen. 2006. Smeh meduze. Prev. Sanja Milutinović Bojanić *ProFemina* 41–42: 67–83.
- Taxidou, Olga. 2001. Medea Comes Home. *Medea in Performance 1500–2000* 2nd edn, E Hall, F Macintosh and O Taplin, eds. Oxford: University Press.
- Taxidou, Olga. 2004. *Tragedy, Modernity and Mourning*. Edinburgh: University Press.
- Warrington John. 1959. Introduction. *Euripides: Medea*. Prev. A S Way. London repr. vii-xi.
- Vernant, Jean-Pierre. 1990. The God of Tragic Fiction. *Myth and Tragedy in Ancient Greece* Vernant, Jean-Pierre and Vidal-Naquet, Pierre, ur. Prev. Janet Lloyd. New York: Zone Books, 181–188.
- Zeitlin, Froma. 1996. *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago: University of Chicago Press.

Lada Stevanović

Medea in the Past and in the Present: (Re)constructing the Identity of a Woman and a Foreigner in the Novel *Medea* by Christa Wolf

Key words: Medea, the Other, woman, forigner, voice

One of the most shocking, the most difficult to understand and at the same time the most inspiring tragedy from the Greek antiquity is Euripides' *Medea*. This drama has a rich and a long history of adaptations that have always represented an interface between the ancient text on the one hand, and the author's reading on the other, which always depended on cultural and political context of the period that influenced the perspective of the author. Most of these adaptations belong to theatrical production. However, my interest in this paper is not oriented towards theatre, but towards literature, a novel *Medea: A Modern Retelling* by Christa Wolf. First part of the paper deals with the reconstruction of the ancient context and meaning of this drama in the antiquity from the perspective of contemporary study of classics, while the second part is devoted to the questions of Wolf's adaptation: the ways in which Christa Wolf re-writes *Medea*, tracing of Wolf's reasons to approach the text in such a way, the main relation of Wolf's version to former version(s), and intellectual and social climate in which Wolf's *Medea* was created. The focus of the research will be on the reading of the construction of the Other, of gender and gender roles, also through the analysis of their transgression – in the Greek antiquity when Euripides drama was staged, as well in the German (European) context of the end of the twentieth century in which *Medea* was re-written by Christa Wolf.

УДК: 316.728(=214.58)(497.11) ;
821.214.58.09–36:398(497.11)
примљено за штампу: 10. 3. 2010.

Јелена Чворовић

Етнографски институт САНУ, Београд
cvrvc@yahoo.com

Приче мачванских Рома: наратив као стратегија учења

Овај рад представља сажети преглед наратива ромске популације која настањује Мачву, у светлу адаптивног културног понашања. Мачвански Роми немају писану литературу али поседују богату и разноврсну усмену литературу, преношену с колена на колено кроз генерације. Приповедачка традиција мачванских Рома се одликује важним културно-еволуционим механизмима које су Роми користили у свакодневном животу: двојно наслеђивање видљиво је у свим аспектима ромске усмене традиције која Ромима пружа увид у културна решења неких адаптивних проблема кроз начине наслеђивања, варијације и утицаја на потомство. Приче се преносе у оквиру породице; садржај прича, радња и главни ликови увек се тичу Рома и ствари важних за њихову културу; причама се утиче на слушаоце, у смислу директних упутстава за понашање; приче скоро увек указују на најбоље стратегије преживљавања и репродукције у оквиру локалне средине; причама се преноси и одржава локална култура која је помогла Ромима да преживе, остану посебна етничко-сродничка група и увећају потомство.

Кључне речи: Роми, наративи, културне адаптације.

Да њи њричам једну њричу о змају...

Овај рад представља сажети преглед наратива ромске популације која настањује Мачву, у светлу адаптивног културног понашања. Приповедање, тј. причање прича јесте универзална активност и можда најстарији вид уметности (Brown 1991). У друштвима са развијеном оралном традицијом, приповедање је одувек било важан вид комуникације. У данашњем ромском друштву, приповедање је и даље значајно, иако постепено уступа место и другим видовима размене информација и сазнања. Роми припадају јужноазијским популацијама, миграцијама су стигли до Балкана, а потом и до Србије у средњем веку (Fraser 1992). Роми у Србији живе као мањинска група, при чему се врло често идентификују само са сродничком групом којој припадају, мада има и оних који одбијају сваку везу са ромским народом. Многи од њих се изјашњавају као *димљени* Срби, или само као Срби. За себе углавном користе европски термин Цигани или *zigeuner*, као додатни елемент имена своје сродничке групе.

Мачва је богат пољопривредни крај у западној Србији, и место где ромске традиције још увек живе, одржавајући тако друштвену сепарацију између ромских група и српског становништва (Ћvorović 2006). Историјски извори говоре да су се Роми настањивали у Мачви у групама (Ђорђевић 1924); генеалошка истраживања неколико мачванских села указују да су се Роми настањивали у Мачви у таласима блиско повезаних сродничких група у последњих 150 година (Ћvorović 2010).

Мачвански Роми немају писане литературе али поседују богату и разноврсну усмену литературу, преношену с колена на колено кроз генерације. Приповедачка традиција мачванских Рома одликује се важним културно-еволюционим механизмима које су Роми користили у свакодневном животу: двојно наслеђивање (Boyd and Richerson 1985) видљиво је у свим аспектима ромске усмене традиције, која Ромима пружа увид у културна решења неких адаптивних проблема кроз начине наслеђивања, варијације и утицаја на потомство. Приче се преносе у оквиру породице; садржај прича, радња и главни ликови увек се тичу Рома и ствари важних за њихову културу; причама се утиче на слушаоце, у смислу директних упутстава за понашање; приче скоро увек указују на најбоље стратегије преживљавања и репродукције у оквиру локалне средине; причама се преноси и одржава локална култура која је помогла Ромима да преживе, остану посебна етничко-сродничка група и увећају потомство. Одржању оралне традиције доприноси и незаинтересованост за формалне видове едукације: похађање српских школа је ограничено те је велика већина мачванских Рома функционално неписмена, а потребна сазнања о животу се стичу у оквиру проширене породице, где се приче често сматрају „историјом“ (Ћvorović 2010).

Већина традиционалних прича мачванских Рома је у форми наратива који „обликује хаотичне елементе и догађаје у смисаону форму“ (Coe, Aiken and Palmer 2006: 25). На крају сваке приче, после узбудљивих заплета, „ствари и догађаји добијају смисао“ (Jackson 1997:261), и поредак се враћа тамо где би Роми то волели. Овакве приче се приповедају или у целости или на такав начин да поента приче, или одређене околности које сачињавају ситуацију – на пример, понашање које се одобрава или театрални ефекат – остају исте, без обзира на постојање структурних промена у раличитим верзијама насталим током времена.

За разлику од многих других култура и друштава, где „приче не треба схватити буквално“ (Maynard-Smith 1984:14), околности и радње у многим ромским причама указују на то да се ове приче морају схватити буквално и директно. Ромски приповедачи често знају напамет велики број прича, детаља и описа иако језик којим се користе зависи од приповедача до приповедача, што може долазити и од различите употребе српског и ромског језика, што је карактеристика различитих ромских група. У сваком случају, велика пажња се поклања суштини и порукама приче, како од стране приповедача тако и од стране слушалаца-публике. Публика, осим сасвим мале деце, је обично већ упозната са садржајем прича, и скоро свака грешка приповедача бива испра-

вљена. Као и у многим другим културама широм света, најутицајнији приповедачи у оквиру породице или проширене породице јесу родитељи или чешће бабе и деде а некада и старији рођак (Hallowell 2002, Calame-Griaule 1986, De Laguna 1997, Brown 1991). Ови приповедачи су научили приче од својих баба, деда и осталих старијих предака.

Осїаге їако у їа давна времена Циїанин срећан, и изроди силну децу. И како би їо наши сїари казали: и ми смо били їамо на весељу, јели, їшли и веселили се.

Многе од ромских традиционалних прича, сакупљених у различитим насељима-групама нису различите по питању тема, и често представљају локалну варијанту једне те исте приче, која се другачије приповеда у зависности од ромске групе (Ћвоговић 2010). И поред ових локалних варијација, те различитости у погледу језика и религијске припадности група, постоје многе сличности у наративима и причама мачванских Рома. Поред тога што ове приче описују и истражују најважније моменте који се тичу ромског преживљавања и репродукције, тензија са већинским становништвом и правилних начина понашања, приче такође илуструју културне стереотипе и контрастереотипе, који опет указују на корисност описаних особина у животним ситуацијама и свакодневној комуникацији. Ове приче се ослањају на типичне основне карактеристике, које служе лакшем препознавању и дају одређени смисао слушаоцима. Приче се могу поделити, на основу тема и главних ликова, на неколико група: приче о пореклу-коренима, љубавно-брачне приче, приче о хероинама и смешне приче које садрже едукативне поруке. Све ове групе прича су врло ефективне у смислу да одговарају ромској публици својим препознатљивим мотивима и осећањима: оне се тичу понашајног спектра који је лако разумљив и значајан за Роме. Ове традиционалне приче, пренешене са колена на колена, усменим путем кроз генерације Рома, носе печат еволуционо важних механизма које су Роми користили на свом путу преживљавања и опстанка. Њихове приче истражују многе аспекте у односу на остале друштвене групе, у прошлости и садашњости. У исто време, ромске приче описују многе универзалне адаптивне проблеме, као што су етницитет, порекло, сроднички односи и налажење партнера (Carroll 1999). Примењујући концепте и мудрост своје сопствене културе, Роми су успели да изнађу решења и могућности за превазилажење ових проблема у одређеном социјалном окружењу. Дакле, њихове приче одражавају у исто време универзалне и културне специфичности, и то коришћењем локалних културних решења адаптивних проблема.

Током своје дуге еволуције, човек је константно био суочен са серијом задатака – како преживети и репродуковати се – укључујући налажење хране, средстава, поштовања, сарадње, партнера, подизање деце, одбрамбеног система итд. (Scalise Sugiyama 2003). Адаптивни проблеми и развитак когнитивних решења ових проблема су били константа свих култура и људска природа се и развила тако да може да одговори овим изазовима (Carroll 2002). Ипак, људска

друштва су се развијала у најразличитијим срединама, и решења које вреде за једно станиште или средину, не морају бити адаптивна или могућа за неку другу, различиту. Очекивано је да ће адаптације бити осетљиве на срединске различитости, тј. да ће моћи да се прилагоде на локалне услове (Tooby and Cosmides 1992). На овај начин, психолошке адаптације, у интеракцији са локалном средином, производе културне различитости. Испољавање неког адаптивног проблема и решења варира од регије до регије, и од групе до групе, и разлике у варијантама одговарају разликама средина из којих су потекли, што објашњава зашто су ромске приче увек смештене у њихово непосредно окружење. За разлику од многих других бајки-прича, које се дешавају у неко неодређено време или на неодређеном месту, ромске приче су врло одређене и показују бројне културне детерминанте.

Много је примера који говоре како и зашто су Роми променили и прилагодили садржај прича, да би се боље уклапао у локалну средину и тако послужио њиховим потребама у датом тренутку (Ћvorović 2010). Све карактеристике ромских наратива: функција, позадина, описи и културне варијације, створене од стране приповедача, пружају Ромима друштвено знање и информације о локалној средини, које су, током њихове историје, биле веома важне за опстанак.

Иако већина мачванских Рома може и зна да исприча делове своје генеалогije и локалне историје, само неколико старијих Рома ужива углед правих приповедача. Ови приповедачи поседују знање и технику приповедања, духовити су и умеју да закупе пажњу спајајући драматизацију, моралне лекције и забаву у исто време. На овај начин, они су чувари традиције који подучавају своје слушаоце обичајима и забранама у ромској култури. Ромска орална традиција има своје посебне уметничке квалитете и поетски стил, али с обзиром на природу традиционалних прича, креативност приповедача је ограничена. Управо због тога, уметнички квалитет се постиже на други начин, кроз индивидуалне особине приповедача, њихових карактера и начина на који се једна те иста прича интерпретира и казује, што се нарочито односи на емоције, тензије или тон приче. Ове различитости се постижу кроз различит ритам приповедања, мимику, гестикулацију, и с времена на време, промене у самој причи или радњи, да би се извршио одређени утицај на слушаоце. Временом, ромски приповедачи су мењали или комбиновали приче, да би их начинили прихватљивијим за своју публику, или догађај-друштвено окупљање. Иако је често сам контекст приче учинио да значење приче буде потпуно јасно, ромски проповедачи често, и намерно, преувеличавају одређена места у причи, провоцирајући тако коментаре и учествовање публике. Та интеракција између извођача-приповедача и публике, као и ситуација читавог перформанса доприносе значењима и функцији прича: приповедачи, сада већ у улози извођача, често провоцирају и укључују публику, тако да се приповедање прича развија у друштвени догађај (Ћvorović 2010).

Стил ромских прича варира од реализма до фантазије, наглашавајући важност перформанса, али се ипак држи конвенционалних структура прича

уопште. Скоро све ромске приче прате сличан модел или форму. Почетак нас упознаје са временом и местом, главним ликовима и проблемима који морају бити решени, или са конфликтима. У средишњем делу, потрага почиње, задаци се испуњавају, све док се не нађе решење за постављене проблеме у корист главних ликова, на овај или онај начин. Радње ових прича су маштовите и динамичне, некада укључују варијанте познатих светских прича и бајки (на пример AaTh/ATU 707; Aa/Th/ATU 510 B; ATU 1360 C; Mot. S 51; Mot. S 410; Mot. H 36.1; AT 400, и многе друге), али никада нису важније од главних ликова који су искључиво и увек Роми. Ти ликови су тако креирани, иако стереотипно, да изазову емпатију и симпатије. Крај приче је обично кратак и сажет, и доноси решење које одговара Ромима.

У основним моделима ромских традиционалних прича, радња има практичну намену и повезана је са стварима које су важне и значајне за ромску културу али и за појединачне приповедача. Неколико тема карактерише ромске приче: наративи о пореклу-оснивачу одређене сродничке групе, приче о љубави и браку, приче о хероинама и шаљиве приче. И поред тематских варијација, ове приче носе печат ромске индивидуалности, њихове способности да се прилагоде локалним условима и схватања места које заузимају у друштву. Историјски статус ових прича је потпуно неважан за Роме; за њих, важан аспект представља то што те приче долазе од њихових предака, чинећи их тако „истинитима“ и „гачнима“. Понављајући једну те исту причу, научену од предака, мачвански Роми стварају кооперативно друштвено понашање (о кооперацији у еволуционом смислу, сродству, друштвеном понашању и реципроцитету видети Steadman and Palmer 2008) у оквиру своје сродничке групе, преносећи тако културом једну форму алтруизма заједно са одређеном причом из једне генерације у другу.

Приче о пореклу-оснивачу одређене групе, на пример, пружају Ромима културну идентификацију и учвршћују афилијацију са одређеном сродничком групом (Ћvorović 2006). Ове приче идентификују заједничког претка, оснивача одређене сродничке групе, и служе да још ближе одреде различитост у односу на друге ромске групе у Мачви. Ова врста прича наглашава сродничке односе и везе у оквиру једне групе и специјализацију рада из прошлости, која и данас служи као маркер идентитета одређене групе. Такође, приче о пореклу подржавају и поспешују кооперативне друштвене односе у оквиру одређене групе и тако повећавају способност сродничких група да се такмиче са особама које не припадају датој групи. Ово се нарочито види у стварном животу, у реалним животним ситуацијама, у контактима приликом трговине са другим Ромима из истог краја. Друштвена сепарација, утврђена овим причама, оправдава традиционалну ендогамију и немогућност Рома да се уједине као етничка група. Током времена, Роми су мењали главне јунаке или околности у овим причама, што одражава промене које су Роми били принуђени да направе у стварном животу, као што су конверзија религијске припадности, промена личног имена, прихватање српских презимена и селидбе у друге земље (Ћvorović 2009). Роми оправдавају ове промене потребом да се прилагоде и

преживе у социјалном и политичком окружењу које се стално мења. Ове приче, заједно са правилима понашања, преносе се културно са једне на другу, следећу генерацију, сугеришући тако адаптивни однос између опстанка сродничке групе и прича о пореклу, културних и понашајних пракси и свакодневнице.

Смешне приче, с друге стране, служе да побуде и створе осећај праштања и емпатије код публике, за ромске јунаке и њихове поступке (Ћvorović 2008). Ово се постиже радњом и заплетом, који су комични, некада апсурдни и садрже типске ситуације. Најчешће, ове приче описују сиромашног, бедног Цигу који мора да разреши многе задатке и немогуће ситуације, некада се ослањајући само на своју мудрост и лукавство. При томе, сиромашак се суочава са комичним околностима, производећи тако много смеха и забаве код публике, а на крају и видно задовољство, јер се на крају испостави да је он ипак способан да превазиђе све опасности и проблеме тако што превари и завара оне који су друштвено јачи или представљају опасност по њега. Главни јунак је обично стеротипан- он је друштвено нејак и сиромашан, без икаквих правих вештина, и покушава да преживи опасности овога света користећи лукавство и превару као оружје. Лагање не-Рома, ситна крађа и преваре противника и слично, представљени су као друштвено прихватљиви начини понашања (Ћvorović 2010). Ова врста прича охрабрује не само стратегије учења већ и одређене норме не тако племенитог али ипак оправданог понашања, а садржина прича помаже да се учврсти морал Рома као посебне групе. Ове смешне приче ојачавају смисао за солидарност и потпомажу ромски *laissez faire* према животу.

Без обзира на тип ромских прича, једна тема је проткана и провлачи се кроз готово све приче: проналажење одговарајућег партнера и успостављање брачне заједнице. Многи главни ликови у причама се суочавају са задатком проналажења партнера док приче садрже богатство информација о најоптималнијем виду понашања да се овај циљ и постигне. Најкомплексније од свих прича, ромске приче о хероинама, описују младе и лепе Ромкиње и њихову потрагу за мужем. Тон ових прича, за разлику од осталих, је озбиљан, драматичан и потпуно лишен карактеристичног ромског хумора (Ћvorović 2006, 2009). Ове приче причају углавном жене приповедачи, и кроз трагичне и потресне догађаје које описују, приче дозвољавају публици да се поистовети са главним јунакињама и њиховим животима, производећи тако снажне емоције и емпатију, и омогућавајући симулацију искуства. Приче о хероинама представљају адаптивне проблеме који се тичу брака, брачног живота и налажења одговарајућег партнера у обично непријатељским срединама за Роме, и тако описују и репресију према њиховој етничкој групи. Ромске хероине морају да истрпе многа искушења на свом путу до среће – одговарајућег брака, и морају, својим поступцима, да докажу своју вредност као жене и Ромкиње. Приче се увек завршавају срећним крајем – удајом хероина за мушкарце вишег друштвеног статуса. Ликови хероина испољавају једну врсту моралног хероизма, израженог кроз њихову спремност да пате и издрже патњу и недаће, илуструјући тако изабрана понашања која служе као модел да се ови адаптивни проблеми реше на најоптималнији начин.

Ове и друге ромске приче садрже усмене стратегије којима се приповедачи служе да манипулишу и утичу на понашање млађих генерација. Друштвене стратегије које Роми користе – на пример, промена идентитета у зависности од околности, промена имена и промене у причама настале као одговор на срединске услове – тако стварају најоптималније услове за преживљавање и саставање краја с крајем. Ромски приповедачи, прихватањем и охрабривањем одређених врста адаптивног понашања, директно утичу на садржај прича и публику.

Традиционалне ромске приче остају и данас у форми оралне културе, где се прича и приповедање могу посматрати као један од значајнијих механизма у одржању и формирању генерација младих људи као одвојене сродничке-етничке групе, указујући истовремено на велику сврсисходност и употребу прича као вида комуникације. Врло често, ромске приче упозоравају на последице погрешног понашања, пружајући истовремено, одговарајуће и прихватљиве моделе понашања и локално познавање околности, као и начине да се препреке које Роми могу срести на свом путу, превазиђу кроз симулацију искуства. Ромске приче причају колико о прошлости толико и о садашњости, али првенствено, говоре о заједничком, на исти начин доживљеном искуству. Култура и друштвене структуре су последица друштвене интеракције мноштва индивида (Murdock 1972:19), и у случају Рома, њихових сродничких група. Већина Рома отворено каже да никада нису следили неки утврђени вид понашања осим оног који су научили од својих родитеља, код куће (Ћворовић 2010). У многим традиционалним друштвима, млади уче о правилима понашања и улогама кроз директну имитацију старијих (Biesele and Howell 1981: 97). У традиционалним друштвима, старији људи су уважавани управо због година и акумулације знања која долази из проживљеног, те служе као модели понашања за младе генерације. Овакве традиције, а у случају Рома, њихове породичне-сродничке традиције, су „систем информација, подршке и вођства, који служе као суплементи културе“ (Hefner 1991:123) генетском наслеђу. Ове традиције се преносе са предака на потомке јер су у прошлости имале тенденцију да утичу на понашање потомака тако да се њихов инклузивни фитнес повећавао, повећавајући тако и репродуктивни успех предака (Steadman and Palmer 1997:341). Роми су сложни у тврдњи да њихове традиционалне приче садрже едукативне лекције, мада наглашавају да се више ужива у нарацији као форми забаве. С обзиром на важност старих људи као приповедача у ромској култури и понављању прича из генерације у генерацију, ромско традиционално приповедање се може назвати сродничком стратегијом, која прати родитељски модел утицања на понашање, нарочито друштвено понашање, деце и даљих потомака (Steadman and Palmer 1997, Basso 1990).

Иако је приповедање универзална активност, наратив за разлику од осталих врста уметности, може бити изузетно циљно усмерен: приповедач може користити наратив да би манипулисао перцепцијом друштвене и физичке околине, да би тако наратив послужио постизању приповедачевих циљева (Scalise Sugijama 2001). Због тога се постављају следећа питања: која су то понашања,

садржана и охрабривана у ромским причама, која су помогла преживљавању и репродукцији ромских предака у прошлости? Да ли постоје било какве индиције да су приче стварно утицале на понашање генерација потомака?

Одговор на ова питања налази се у понашању протагониста ромских прича и одговорима – понашању публике у стварном животу. У причама, два мотива прожимају скоро све садржаје: подстицање да се пронађе одговарајући партнер и склопи брак, и прихватање „циганског посла – начина“ (Stewart 1997), што у случају мачванских Рома значи инсистирање на различитом пореклу и начинима опстанка у односу на друге ромске групе (Ћvorović 2010). Многе приче користе стеротипе да опишу ликове и околности, наглашавајући нарочито ова два мотива. Ромске приче се веома много ослањају на типичне представе да би биле препознатљиве и створиле дељена значења код публике. Препознатљива природа ромских стеротипа значи да су они били ефективни у креирању одређене реакције код публике. Неки од стеротипа се користе да појачају драмски ефекат, подржани клишеом у предвидљивим ситуацијама, те да би тако још више повезали публику са приповедачем или значењем. Истраживање формирања стеротипа указује да стеротип служи поједницу у смилу да организује друштвени свет на један разумљив начин (Schaller and Conway 1999:819). Друштвене категорије се некада јављају у форми стеротипа, као заједничко стечено знање, указујући на поступке које појединац чини када се сретне са неком одређеном категоријом. Ова категоризација је универзална: етнографски подаци људских друштава показују да људи широм света посматрају и комуницирају на нивоу категорија (Palmer et al. 1997:303). Ове категорије могу да послуже да се свет или окружење поделе на више или мање одвојене групације. Веровања и остале заједничке когнитивне структуре, укључујући стереотип, настају и мењају се као резултат процеса који је сличан ономе који утиче на еволуцију биолошких структура (Schaller and Conway 1999, Boyd and Richerson 1985). Према еволуционој перспективи, садржај културно заједничких веровања настаје као резултат процеса кроз који одређене варијанте веровања бивају одабране или одбачене. Ово имплицира да је успешни – трајни културни стереотип био адаптивнији него неки други (Schaller and Latane 1996: 67), делујући кроз процес успешне комуникације са другима. Да би један стереотип постао адаптиван, он мора бити повезан са понашањем које подстиче могућност трајања и дељења тог стереотипа са осталим појединцима. Тако, неки стереотипи су трајнији од других, и тачнији од осталих (Lee, Jussim and McCauley 1995). Најтрајнији стереотип задржава асоцијацију са особином коју описује, потврђујући прилике и корисност особине у дефинисању друштвене групе као различите од осталих (Schaller and Latane 1996: 67).

Тако, у ромским причама, налазимо многе стереотипне ромске особине и понашања: мушки ромски ликови су увек описани као сиромашни и бедни, безбрижни, у немогућности да планирају будућност, и зависни од ауторитета, који је у већини случајева представљен као српски сељак-газда (Ћvorović 2010). Представа српског газде – поседника земље стоји у контрадикцији и

опозицији са ромским ликом: тако, сељак-газда је углавном позитиван, вредан, брижан у погледу своје земље и породице, и увек пружа сиромашном Циги могућност запослења; често, он је и кум јадном Циги, несебично дели храну са Цигом и његовом породицом. Повремено, сељак-газда је представљен као наиван или глуп, али скоро увек је Цига тај који крши правила понашања и квари однос својим малим преварама или лажима. Иако је сељак скоро увек наклоњен Циги, види се да такав однос никада не задовољава сиромашног Циганина. Без обзира на стварну физичку претњу коју ауторитет може да представља – страшни змај, цар наредбодавац, или српски сељак у причама – ипак је неједнак статус ауторитета и Циге оно што највише боли сиромашка. И поред свих Цигиних напора да заради за храну и прехрани многобројну децу, они увек остају гладни и захтевни и он мора да прибегне лажима и триковима. У овој стеротипној ситуацији, Цига је представљен као способан да надмудри наивног сељака или други ауторитет, и да окрене ситуацију у своју корист користећи се преваром, лажима и лукавством. Ово одражава стварну животну ситуацију – онако као је многи мачвански Роми виде – у којој су Роми, без обзира на своја дела, добра или лоша, увек виђени као недовољно добри, на нижој лествици од комшија Срба. У причама, као и у стварном животу, Роми се не осећају једнакима, без обзира на своје поступке и понашање, и зато лик Циге као стеротип пружа оправдање њиховог понашања, заштићујући истовремено њихово самопоштовање у односу на негативне импликације које следе после преварантских понашања, било у причама или у стварном животу. Овакве представе служе да ефективно раздвоје Роме и не-Роме, допуштајући Ромима поделу друштвеног света на категорије, одржавајући и ојачавајући у исто време њихове сегрегативне праксе. Лик сиромашног Циге је у ствари етнички стеротип, генерализована представа једне етничке групе, састављена од опште прихваћених типичних карактеристика ромске етничке групе, која је подржана од стране самих Рома приповедача.

С друге стране, женски ликови у ромским причама су у потпуној супротности са ромским етничким стереотипом, и представљени су као контра-стереотип мушким ликовима. Скоро увек, јунакиње су описане као вредне, скромне, искрене и верне, способне за велике жртве, више циљеве, и некада, на своју штету, као превише лаковерне, нарочито у односу на мушкарце из других етничких група. Сви женски ликови показују дозу строгости, стоицизма и индивидуалности, јак карактер, посвећеност и лојалност без обзира на препреке на које наилазе- украшени су особинама које потпуно недостају мушким ликовима у причама. Како социјалне представе не постоје изоловано, једна у односу на другу, а и како су ова два стереотипа међусобно зависна, поставља се питање зашто се мушки и женски стереотипи толико разликују. Зашто је било адаптивно за Роме да одржавају ове специфичне супротне представе о женама и мушкарцима кроз приче и приповедање?

У многим ромским причама о браку и љубави, главни ликови, и мушки и женски, имају аспирација ка хипер и хипогамији, тј. ка томе да се удајом – женидбом са особом вишег друштвеног статуса попну на друштвеној лествици,

знатно изнад свог положаја. Хипергамија је културно веома раширена тенденција – жене траже партнере који су релативно старији, богатији и заузимају виши положај у друштву него оне саме (Daly and Wilson 1983: 296). Ова тенденција постоји јер је за жене увек било адаптивно да се удају „навише“, где највише добијају њена деца и даљи потомци. Хипогамија означава када се дешава управо супротно: мушкарац се жени женом која има виши образовни или економски статус од њега (Barfield 1997: 255). У ромским причама, женски ликови показују спремност да пате, пролазе кроз разна искушења и страхоте, укључујући убиство, губитак детета, физички и емотивни бол, да би одржали брак-везу са ликовима као што су цар, принц, не-Ром (Србин), или богати Цига. На крају, после многих искушења, женски ликови увек добијају своје задовољење, и долазе до испуњења циља – приче се завршавају њиховом срећном удајом за мушкарце високог статуса и знатног богатства. Судбине ових жена, и способност да трпе и да се жртвују за виши циљ – у овом случају одговарајући брак – као и срећан крај, сугеришу да су оне направиле прави избор. Овакви заплети и завршеци подржавају и охрабрују праксу хипергамије, одговарајућег брака и понашања кроз испуњење, представљајући сходно томе женске ликове као не само пожељне, младе и лепе него и у потпуној супротности са ромским етничким стереотипом, указујући на пожељне особине које жене треба да испоље, да би се удале „навише“, изван своје етничке групе или у оквиру исте, и тако допринеле добробити своје деце. У причама, деца из таквих бракова наслеђују царства, богатство, земљу и положај од оца. Ове алегоријске представе имају подршку из суседне Мађарске, где је у неколико студија објашњено да се Ромкиње, много чешће него Роми, удају егзогамно – ван своје етничке групе (Bereczkei and Dunbar 1997). Ови егзогамни бракови су се показали као врло корисни, јер су шансе за преживљавање деце из таквих бракова много веће него шансе деце из ендегамних ромских бракова. Поред тога, Ромкиње удате ван своје етничке групе рађају децу која су тежа на рођењу, имају мању стопу смртности и нижи ниво развојних аномалија него деца ромских жена у ендегамним браковима (Bereczkei 1993). У Бугарској, на пример, деца из мешовитих бракова (Ромкиња – Бугарин) имају генерално виши ниво образовања него деца из ромских ендегамних бракова (Ringold 2001), што је још једна предност хипергамичне удаје. На основу прича, може се претпоставити да су и мачвански Роми схватили предност оваквих бракова, те су уприличили своје приче тако да представљају женске ликове у најбољем могућем светлу, као модел и пример младим девојкама и девојчицама. Само неколицина ромских прича (Čvotović 2010) описује женидбу мушких ликова „навише“, и то тек после ризичних авантура у којима су мушкарци морали да употребе стереотипно понашање Рома да превазиђу проблеме – преваре, лажи и крађе – за разлику од женских ликова. Неколицина је успела да се ожени правим принцезама а један сељанком (Српкињом); приче наглашавају да су такви бракови помогли гладним ромским породицама уплетеним у приче. Ипак, ове хипогамне аспирације – Ром који је ожењен женом вишег образовног и економског статуса- немају паралелу у стварном

животу. У руралној средини у којој живе, Роми, јер су генерално нижег друштвеног и економског статуса него српски мушкарци, не могу да допринесу много у економском смилсу родитељског улагања као што то могу Срби, и због тога имају веома мале шансе да се ожене „навише“. Стока, пољопривредна земља и имање су корисни ресурси које српски младићи традиционално наслеђују од родитеља. Поред тога, српска деца редовно похађају школе, издржавана су и родитељи им помажу на сваки начин. Сасвим је супротно код Рома, који обично и немају шта много да оставе својој деци; само неколицина њих у Мачви је успела да се издигне изнад сиромаштва, кроз трговину или гајење стоке, углавном само за потребе своје најближе породице. Већина је остала сиромашна, и стопа незапослености знатно премашује ону код Срба.

Једна од универзалних карактеристика људске природе јесте и та да мушкарци преферирају партнере-жене које су физички атрактивне, док су жене склоније партнерима који показују добар потенцијал за зараду (Buss and Barnes 1986). Ово проистиче из чињенице да су фертилитет жене и њена репродуктивна вредност повезани са младошћу и здрављем, и због тога мушкарци више вреднују женску лепоту – јер указује на релативну младост и репродуктивни потенцијал. Исто тако, жене које су преферирале мушкарциме који су могли да пруже срединско и генетичко улагање повезано са капацитетом да се обезбеди породица – заради новац, искористиле су селективну предност (Buss and Barnes 1986, Berscheid and Walster, 1974, Buss, 1985; Langhorne and Secord, 1955, Symons, 1979). За Роме, у случају мешовитог брака, не само да би се статус појединца побољшао, него би и деца из таквог брака добила шири круг сродника – и са једне и са друге стране – и тако бољу кооперацију са Србима у селу. Роми су одувек умногоме зависили од друштвених срединских околности, и нарочито у сеоским подручјима, морали су да се потруде да буду што боље прихваћени јер је њихова економија зависила од околног становништва (Ћворовић 2004).

Имајући у виду стваран и низак статус ромских мушкараца и њихове слабе шансе за друштвено напредовање, није било потребе да Роми промене стереотип у причама или своје понашање. Одржавање тог негативног културног стереотипа послужило је да још више утврди границу између њих и других, јер негативна представа није чинила никакву разлику за саме Роме, будући да је њихова традиционална ендегамија и пракса уговорених бракова осигуравала да скоро сваки мушкарац задобије жену. И данас, већина бракова потпада под традиционалне норме, као и понашање у односу на сроднике, друге групе, не-Роме и начин живота, те се може претпоставити да су традиционалне приче, коришћене уместо формалног образовања, одиграле своју улогу.

Као гејџе, знао сам да сам Циџанин, али њосле су њо њроменили, Ром је чо-век, зајџо су нас њџако назвали. Србин је њџџо.

Ромске приче су саткане од реалности, бајки и стереотипа. Перцепција да хипогамија или хипергмија, или „циганска посла“ могу довести до сигурни-

јег опстанка и потомства могла је обликовати садржај прича и пратеће стереотипе. У Србији, мешовити бракови Рома и Срба су ретки, и нема тачних података о процентима (Вукановић 1983, Ђорђевић 1924). У источној Европи постоји тенденција образованијих Рома да оставе своје порекло за собом – етничку групу, и да уз помоћ образовања или мешовитог брака, заувек напусте ромска насеља и заједнице, и тако сакрију свој прави идентитет – процес у којем њихова деца често постају потпуно асимилована (Barany 2001:203). То је можда и случај са мачванским Ромима – мешовити бракови су изузетак; теренски подаци из неколико села показују да је регистровано само три мешовита брака, сва три у истој сродничкој групи а два од та три у оквиру исте породице (Ћvorović 2004).

Друштвени односи и везе јесу једна од најзначајнијих ствари у животима сеоских Рома у Мачви. Ови Роми се рађају у великом кругу ближих и даљих сродника, и ове проширене сродничке и породичне везе имају велику улогу у социјализацији Рома. За мачванске Роме, приповедање и слушање традиционалних прича помаже и ојачава моделе понашања који промовишу успех одређене сродничке групе. Преношене са колена на колена, ове приче се причају деци и тинејџерима са одређеном намером. У том смислу, ове приче су механизам који родитељи-преци користе да утичу на подмладак на савим одређени начин (Steadman and Palmer 1997).

И поред векова недаћа и прогона, Роми су успели да опстану и преживе као одвојена етничка група (Hancock 1987); традиционалне приче су сигурно утицале на њихову способност за преживљавање и одржање специфичне културе упркос непријатељским друштвеним срединама. За већину мачванских Рома, приповедање и слушање традиционалних прича може да буде адаптивно понашање: преношење понашајних модела који су били успешни у прошлости. Наративи и стварни свет у коме Роми живе су комплементарни по много чему, и многи тако могу да користе знање и информације садржане у наративима као модел за одговарајуће понашање које ће им помоћи да се боље снађу и реше проблеме опстанка и репродукције. Због тога није чудно што се већина наратива бави браком и налажењем партнера, другим људима, не-Ромима и друштвено-срединским околностима, које су можда најзначајнији и најнепредвидљивији аспект њихове прошлости (Ћvorović 2006, Ћvorović 2008).

Уопштено, приче описују моделе ромских понашања – раширене карактеристике и прихваћено понашање који су били успешни у прошлости; у бајковитом времену њихових прича, живот им није био нимало лакши. Информације о понашању, традицији и етницитету су уткане у уметност причања, и тако се стиче један општи фонд знања о правилима понашања, последицама припадности ромској етничкој групи и животним перспективама Рома у Србији. Тако наративи постају механизам културне сепарације, нудећи моделе понашања којима Роми регулишу друштвену и културну средину, подстичући на дужи временски период начине репликације таквих окружења у историјском времену.

Истраживање оралне литературе у оквиру које се чува знање о преживљавању је неопходно за разумевање процеса одржања једног друштва (Gott-

schall et al. 2005, Biesele 1993). Орална литература служи као извор података о људима и њиховим друштвима, и суштинским комуникативним аспектима њихове културе. Приче стварају смисао о биолошким и друштвеним аспектима људи и њихових друштава, а концензус базиран на том смислу мора се постизати сваки пут изнова и тако постаје механизам којим друштво одржава само себе (Biesele 1993, Carroll 1995). Овакав друштвени договор се постиже из генерације у генерацију, обухватајући с временом промене и нова значења; приче тако постају перформанси прихваћених и ново-створених уметничких реалности које дају смисао својим континуитетом и креативношћу.

Традиционални наративи, као и сва друга традиционална понашања, могу да имају користан утицај на понашање потенцијално неограниченог броја генерација потомака оних предака који понављају приче претходно креиране од стране својих предака (Palmer and Steadman 1997). Одржавајући приповедачку традицију, Роми понављају понашање – одређену традицију – својих предака, који не само што су преживели користећи исте моделе понашања, него су и оставили потомке који су учинили исто, и преживели да испричају приче. Ове приче су намењене подстицању одговарајућег – успешног понашања у долазећим генерацијама, све док постоји довољно сличности између будуће друштвене средине и оне из прошлости. Ромска ситуација се није много променила с модерним добом: услови живота су и даље испод границе сиромаштва за већину, низак ниво образовања и перспективе за будућност не делују као да ће се изменити, ако се посматра из перспективе прошлости (Ћворовић 2004). Или, као што рече један мачвански Ром: „Наши стари нам нису ништа оставили, осим неких прича, беде и сиромаштва“.

Литература

- Barany, Z. (2001). *The East European Gypsies: Regime Change, Marginality, and Ethnopolitics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barfield, T. (1997). *The Dictionary of Anthropology*. Blackwell Publishing.
- Basso, K. (1990). *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press.
- Beiseid, E., and Walster, E. (1974). Physical attractiveness. In: L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (pp. 157–215). New York: Academic Press.
- Berezkei, T. (1998). Kinship Network, Direct Childcare, and Fertility Among Hungarians and Gypsies. *Evolution and Human Behavior* 19, 283–298.
- Berezkei, T. and Dunbar, R. I. M. (1997). Female-biased reproductive strategies in a Hungarian Gypsy population. *Proc. R. Soc. Lond. B*, 264, 17–22.
- Biesele, M. (1993). *Women like meat. The folklore and foraging ideology of the Kalahari Ju/'hoan*. Bloomington and Indianapolis: Witwatersrand University Press. Indiana University Press.

- Biesele, M. and Howell, N. (1981). „The Old People Give You Life“: Aging Among! Kung Hunter-Gatherers. У: P. T. Amoss, и S. Harrell (Ур.), *Other Ways of Growing Old: Anthropological Perspectives* (pp.77–98). Stanford University Press.
- Boyd, R. and Richerson, P. J. (1985). *Culture and the evolutionary process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brown, D. J. (1991). *Human Universals*. New York: McGraw-Hill.
- Buss, D. M., и Barnes, M. (1986). Preferences in human mate selection. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 3, 559–570.
- Buss, D. M. (1985). Human mate selection. *American Scientist*, 73, 47–51.
- Calame-Griaule, G. (1986). *Words of the Dogon world*. Philadelphia: Institute for the study of Human Issues.
- Carroll, J. (1999). The Deep Structure of Literary Representations. *Evolution and Human Behavior*, 20, 159–173.
- Carroll, J. (2002). Organism, Environment, and Literary Representation. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 9, 2, 27–43.
- Coe, K., Aiken, N., and Palmer, C. T. (2006). Once upon a time: Ancestors and the Evolutionary Significance of Stories. *Anthropological Forum*, 16, 1, 21–40.
- Čvorović, J. (2004). Sexual and Reproductive Strategies among Serbian Gypsies. *Population & Environment*, 25, 217–242.
- Čvorović, J. (2006). Gypsies Drown in Shallow Water: Oral Narratives among Macva Gypsies. *Journal of Folklore Research*, 43, 2, 129–48.
- Čvorović, J. (2008). A Gypsy, Butterfly and Gadje: Narrative as Instruction for Behaviour. *Folklore*, 119, 1, 29–44.
- Čvorović, J. (2009). Losing a River: The Social Significance of Gypsy Oral Tradition. *Fabula*, 50, 2, 37–53.
- Čvorović, J. (2010). *Roast Chicken and other Gypsy stories*. Peter Lang GmbH Internationaler Verlag der Wissenschaften, European University Studies, Series 19 B – Ethnology, Hamburg, Germany.
- Daly, M. and Wilson, M. (1983). *Sex, evolution, and behavior*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- De Laguna, F. (1997). *Under Mount Saint Elias: The history and culture of the Yakutat Tlingit*. Washington, DC: Smithsonian.
- Ђорђевић, Т. Р. (1924). Из Србије Кнеза Милоша. Становништво-насеља. Београд: Геца Кон.
- Fraser, A. (1992). *The Gypsies*. Cambridge: Blackwell.
- Gottschall, J. Berkey, R., Cawson, M., Drown, C., Fleischner, M., Glotzbecker, M., Kernan, K., Magnan, T., Muse, K., Ogburn, C., Patterson, S., Skeels, C., Joseph, S., Weeks, S., Welsh, A., Welch, E. (2005). The heroine with a Thousand faces: Universal Trends in the Characterization of Female Folk Tale Protagonists. *Evolutionary Psychology*, 3, 85–103.
- Hallowell, A. (2002). *The Ojibiwa of Berens River, Manitoba: Ethnography Into History*. Belmont, CA: Wadsworth.

- Hancock, I. (1987). *The pariah syndrome: an account of Gypsy slavery*. Ann Arbor, MI: Karoma Publishers.
- Hefner, P. (1991). Myth and morality: The Love Command. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 26, 115–136.
- Jackson, B. (1997). The stories people tell. *The Antioch Review*, 55, 3, 261–267.
- Lee, Y.T., Jussim, L. J., and McCauley, C. R. (1995). *Stereotype accuracy: Toward appreciating group differences*. Washington, D. C: American Psychological Association.
- Langhorne, M. C., and Secord, P. F. (1955). Variations in marital needs with age, sex, marital status, and regional composition. *Journal of Social Psychology*, 41, 19–37.
- Maynard-Smith, J. (1984). Science vs. myth. *Natural History*, November, 11–24.
- Murdock, G. P. (1972). Anthropology's mythology. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* for 1971, 17–23.
- Palmer, C. T., Fredrickson, E., & Tilley, C. F. (1997). Categories and gatherings: Group selection and the mythology of cultural anthropology. *Evolution and Human Behavior*, 18, 291–308.
- Ringold, D. (2001). Education of the Roma in Central and Eastern Europe: Trends and Challenges. In C. McDonald, J. Kovacs and C. Fenyes (Eds.), *The Roma Education Resource Book 2* (17–42). Budapest: Open Society Institute, Institute for Educational Policy.
- Scalise Sugiyama, M. (2001). Narrative theory and function: Why evolution matters. *Philosophy and Literature*, 25, 2, 233–250.
- Scalise Sugiyama, M. (2003). Cultural variation is a part of Human Nature. *Human Nature*, 14, 4, 383–396.
- Schaller, M. and Conway, L. G. (1999). Influence of Impression Management Goals on the Emerging Contents of Group Stereotypes: Support for a Social-Evolutionary Process. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, 7, 819–833.
- Schaller, M. and Latane, B. (1996). Dynamic social impact and the evolution of social representations: A natural history of stereotypes. *Journal of Communication*, 46, 4, 64–71.
- Steadman, L. and Palmer, C. (1997). Myths as Instructions from Ancestors: The Example of Oedipus. *Zygon*, 32, 341–50.
- Steadman, L. B., and C. T. Palmer (2008). *The Supernatural and Natural Selection: The Evolution of Religion*. Paradigm Publishers: Boulder, CO.
- Stewart, M. (1997). *The Time of the Gypsies*. CO: Westview Press.
- Symons, D. (1979). *The evolution of human sexuality*. New York: Oxford University Press.
- Tooby, J., and Cosmides, L. (1992). The Psychological Foundations of Culture. У: J. Barkow, L. Cosmides, and J. Tooby (Ур.), *The Adapted Mind* (pp.19–136). New York: Oxford University Press.
- Uther, Hans-Jorg. (2004). *The Types of International Folktales, Parts I–III*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Вукановић, Т. (1983). Роми (Цигани) у Југославији. Врање: Нова Југославија.

Jelena Čvorović

Gypsy Stories: Narrative as a Teaching Stratagem

Key words: Roma, naratives, cultural adaptations.

This paper discusses the performance of narratives as adaptive cultural behaviors among Gypsies in Mačva county, western Serbia. Storytelling is a universal activity and may well be oldest of the arts. It has always provided a vehicle for the expression of ideas, particularly in societies relying on oral tradition. Gypsies are present in Serbia since the Middle Ages, living within a larger Serbian culture as a minority group. Mačva, an agriculturally rich county in western Serbia, is a place where local Gypsy traditions are still alive and which help distinguish between Gypsy subgroups and the larger Serbian society. The stories analyzed are part of a collection made from several different Gypsy groups exhibiting varying degrees of influence from Serbian culture. Gypsies in Serbia have no written literature, but possess a rich and varied storytelling tradition delivered by word of mouth through the generations. Their stories bear testimony to the evolutionarily important mechanisms employed by Gypsies to make their way in the world. Gypsy stories concern many aspects of the relationship between themselves and other social groups, both in the past and the present. At the same time, the stories deal with universal adaptive problems, such as origin/ethnicity, kinship and mate acquisition. By applying the concepts and folk knowledge from their own culture, Gypsies have managed to provide for themselves the guidelines to overcome these problems within a particular environment. Thus it is that these stories reflect both human universals and cultural peculiarities – by utilization of localized cultural solutions to adaptive problems. The success Gypsies have achieved in surviving harassment, and their ability to sustain themselves and their cultures despite social rejection can be attributed, in part, to the power of the traditional stories to influence the behavior of those who hear them. For the Gypsies, telling and listening to the stories could be considered adaptive behavior: disseminating traits that were presumably successful in the past. These stories replicate and describe the environment in which the Gypsy ancestors struggled to survive. As a consequence, the narratives and the Gypsy real world are compatible in many constant and predictable ways, and many Gypsies are hence able to use narrative information/knowledge as a model for proper behavior which helps them to negotiate their social environment in their efforts to survive and reproduce.

Ивица Тодоровић

Етнографски институт САНУ, Београд
ivica.todorovic@ei.sanu.ac.rs

Традиција поново

Стратегијски концепт савремених проучавања
традиционалне духовне културе Срба – сажети осврт

Проучавање традиционалне народне духовне културе (у директној релацији са савременим процесима) представља у данашњим околностима један од приоритетних етнолошких задатака, с обзиром на непосредно суочавање науке са њеним нестајањем, наглим редуковањем или трансформацијом у нове облике. Услед тога, неопходно је приступање темељним теренским истраживањима и одговарајућим синтезама, како би се овај процес до краја разумео и како би се сагледале његове последице, које могу бити од пресудног значаја за функционисање целокупног културног контекста српског етноса. На овом месту укратко представљамо базични нацрт једног стратегијског концепта савремених проучавања овог типа, замишљен као системски уоквирена целина. Наведени концепт био је и путоказ за ауторова истраживања спровођена у претходном периоду, истовремено представљајући и основну смерницу за наредне научне активности.

Кључне речи: традиционална народна духовна култура, српски етнос, трансформације, савремене околности, теренска истраживања и синтезе, базични стратегијски концепт, системски оквир.

Уводне напомене. Сврха текста јесте да се у најкраћим цртама – у виду финалне прегледне синтезе – изложи основни ауторов приступ проучавању традиционалне духовне културе Срба и Србије, а у оквиру пројекта *Србија између традиционализма и модернизације: етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса*.¹ Ови истраживачки задаци и усмерења могу се

¹ Текст је резултат пројекта бр. 147020: *Србија између традиционализма и модернизације: Етнолошка/антрополошка проучавања културних процеса у Србији*, који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије. Уп. кратко одређење базичне теме рада на пројекту (Тодоровић 2006а, 11-12). На овом месту предочавамо само најопштији оквир нашег научног ангажмана и одговарајућих усмерења/интересовања, тако да читаоца заинтересованог за непосредни и конкретизованији увид у проблематику упућујемо на ауторове радове наведене у литератури.

посматрати и као наставак претходних истраживања и пројеката, у оквиру којих су такође проучавана сродна питања везана за народну традицију.²

Проучавање традиционалне духовне културе Срба у савременим околностима свакако је од изузетног значаја. Између осталог, на тај начин одређујемо и сагледавамо средишње идентитетске кодове, тј. моделе функционисања колективне свести, од чега у знатној мери зависи и „понашање“ народа у кључним историјским околностима (уп. Тодоровић 2005б, 194–195; Тодоровић 2010, поглавље *Импликације „српске идеје“* и даље). Уосталом, и васпитање, односно свест небројених генерација били су одређени управо овом културном матрицом, која у савременим околностима у значајној мери губи своја „класична“ обележја, прерастајући у нове комплексе и форме, али ипак чувајући своја суштинска значења.

У вези с тим, поставља се питање како прићи проучавању прошлости и савременог стања духовне културе Срба са традицијским предзнаком, а пре свега проучавању народних схватања религије, која у одлучујућој мери одређују општи традицијски контекст. На овом месту износимо конструкцију нашег приступа, уз представљање (и додатно истицање) неколико базичних закључака – почев од изношења основног тематског системског оквира – везаних за конкретизовано одређење наведене проблематике. Наравно, овде је представљен само *ојшћи оквир*, док су бројни конкретни примери, који документују различите аспекте овог рада, изнесени у другим текстовима.³

Системски оквир. У склопу одговарајућих истраживачких пројеката, претходно предочени идејно-појмовни оквир био је кључан за одређење и спецификацију основног предмета наших интересовања. Одавде произлази и потреба издвајања посебно инспиративних проблема и тематских целина преко којих је могуће на најнепосреднији начин доћи до најбољих одговора.

Као теме које могу бити посебно подстицајне за одређење општег контекста и квалитативно одгонетање његове суштине издвојене су оне области, тј. слојеви традиционалне духовне културе који *и даље испирају као жив феномен* (народна медицина, „примењена“ митологија трагања за златом; в. То-

² Ово се односи на претходне пројекте Етнографског института САНУ, финансиране од стране Министарства за науку Републике Србије: „Култура Срба и становништва Србије“ и „Традицијска култура Срба – системи представа, обреда и социјалне институције“ (уп. Радојичић 2007, 9–16; такође уп. Традиционално и савремено 2003).

³ В. ауторове радове наведене у наредном делу текста, који предочава општи, *системски* оквир њихове међусобне повезаности. Уопште узев, овај рад прегледног карактера је конципиран тако да се непосредно заснива на претходним ауторовим радовима, представљајући сажети осврт на целокупна истраживања спроведена у претходном периоду (в. напомену 1). Истовремено, овај текст је замишљен и као једна врста финалног резимеа рада на поменутом, још увек актуелном пројекту. У датом контексту, он се – по природи свог усмерења – значајно разликује од других ауторових радова, који се ни у једном случају нису бавили самим *ауторским системом*, односно *сврајтејским концепцијом* који се налази у основи одабирања тема, њиховог уклапања у шире целине и одговарајућег конкретизованог методолошког приступа. Ово подвлачимо како би се избегли неспоразуми око циљева рада и његове структуре.

доровић 2007г, Тодоровић 2007а, Тодоровић 2002/2003, Тодоровић 2006в),⁴ као и они који су *Њоново сасвим несћали у својим класичним/традицијским облицима исћољавања*, иако свако наредно теренско истраживање на ову тему може донети откривање нових, непознатих детаља (митски ентитети, елементарна начела/вода у традиционалном обредно-митском контексту; в. Тодоровић 2004а, Тодоровић 2009а, Тодоровић 2000, Тодоровић 2004в). Такође, издвојени су *они традиционални феномени који су силом ћрилика замрли, да би у новије време били обновљени*, али у сасвим другачијем историјско-друштвеном и ритуалном контексту (ритуал литијског опхода; в. Тодоровић 2007б), као и они посебно експонирани савремени митски идејни системи, базирани на традицијским обрасцима, који су вишедимензионални и у актуелним околностима изузетно заступљени, а након „прећутне забране“ у претходном периоду (идејни систем блиско повезан са мотивом *изабраној народа*, који произлази из специфичних митских сагледавања улоге и значаја српског народа, односно – у непосредној релацији са комплексом илустративно дефинисаним као *идејни систем „Срби, народ најстарији“*; в. Тодоровић 1999). Уосталом, наведеним феноменима су посвећене и две обимне монографије, које су се опширно бавиле њиховим одређењем и неубичајеном слојевитости (Тодоровић 2005а, Тодоровић 2005б). Овде је, дакле, реч о феноменима у оквиру којих је најпре деловао принцип дефинисан крајњом редукацијом, тј. негацијом, након чега је уследило наглашено усложњавање, а све то као укупан системски процес може бити дефинисано најпре одредницом *дисконћинуићей*, за разлику од *конћинуићей* карактеристичног за претходно поменуто феномене (уп. Тодоровић 2008ђ, 56–62).

Према томе, у оквиру предоченог, конкретизованог базичног стратегијског концепта савремених проучавања традиционалне духовне културе Срба и Србије, у претходним студијама је посебно наглашена релација *вићални феномени (усложњавање) – редуковани феномени (ућрошћавање)*. Наведени феномени су предочени и посматрани кроз аспекте/појавне облике *ћримарно митћолошкој конћекстћ* (митологија трагања за златом и систем митских ентитета, као и бајка са наглашеним иницијацијским мотивима, тј. предзнаком) и *ћримарно ритћуалној конћекстћ* (народна медицина магијског предзнака и феноменологија воде, уз додатно сагледавање иницијације мушкарца у општем ритуалном контексту). Другим речима, на наведену иницијалну релацију надовезује се и следећи однос: најзначајнији *обновљени ритћуални конћекси – обновљени митћки конћекси* (из домена народне традиције). На овај начин, дакле, обухватамо прошло и савремено, односно „традиционално“ и „модерно“, у оквиру проучавања народне духовне културе, а пре свега – народних религијско-митолошких схватања. С друге стране, направљена је и додатна „унутрашња“ дистинкција између проучавања *инићијације у конћекстћу ћрошлостћ* (идеалтипски феномен бајке; Тодоровић 2007в) и *инићијације у*

⁴ Осим поменутих студија, и рад *Златћо некада и данас* изложен је на научном скупу под називом „Фолклор данас“, одржаном у Баваништу 2007. године. Његова сложенија верзија биће објављена у тематском зборнику под називом „Традиција – фолклор – идентитет“.

савременом конјексти (идеалтипска мушка иницијација; Тодорович 2008а). Тиме је, дакле, апострофирано проучавање *иницијације* као динамичког митолошко-ритуалног фактора, који и у прошлости и у савременим околностима условљава усложњавање примарних митских категорија (Прор 1990, 533–534, 86–91).

Ове тематске области су, као посебно погодне, издвојене и због тога што се на њиховом примеру може представити и разматрати феноменологија *примарних сјрукџура и архејџиова*, као и одговарајућа симболика, односно начин на који се „ум манифестује у култури“.⁵ Другим речима, наведени феномени су подесни за непосредно разоткривање дубљих и суштинских значењских слојева, који се налазе у основи традиционалне духовне културе, у општем смислу (релација *универзално – посебно/парџикуларно*). Наведеним путем, уосталом, дошло се и до конкретизованог концепта система универзалних образаца, схваћеног као једна врста *универзалне сјрукџуре мишљења*, о чему је опширно говорено у претходним студијама (Тодоровић 2009б, Тодоровић 2009в, Тодоровић 2008б, Тодоровић 2008в).

У предоченом смислу, такође је (на први поглед, мање упадљиво) истакнута и релација *хришћанско – нехришћанско* у народној традицији, која се разматра у вези са сваким од наведених односа, тј. елемената. Овај релациони оквир се на „најзаостренији“ и најконкретнији начин може посматрати на примеру поменутих ритуала литијског опхода (Тодоровић 2006б) и интригантног феномена дефинисаног као *идејни систем „Срби, народ најсјарији“* (ИС: СНН), за разлику од – пре свега – народне медицине магијског предзнака и митологије трагања за златом, где су заступљени управо најживљи, актуелни реликти нехришћанског контекста у савременим митолошким и религијским схватањима Срба.⁶ Исто тако, општи (народнорелигијски) контекст додатно истиче ову релацију, која је фокусирана и у синтетичкој студији посвећеној резултатима савремених проучавања народне религије Срба (Тодоровић 2008 ђ).

Ширење фокуса. Од посебног значаја, а у склопу наведеног пројекта и сродних истраживања, јесте и бављење одређењем приоритета савремене етнолошко-антрополошке науке у Србији (Тодоровић 2005в), чему је такође посвећена посебна пажња. С овим је непосредно повезано и питање разграничења, како теоријско-методолошког тако и практичног, кључних појмова, почев од термина *ејнолоџија* и *анџројолоџија* и начина њихове употребе – у смислу дисциплина које се на различите начине доживљавају као одвојене или синонимне категорије, и које се више или мање слично/различито односе спрам сопствених предмета и методологије истраживања, као и спрам савремених идеологија, односно модуса њиховог утицаја на науку (Павићевић 2005; уп.

⁵ Уп. радове Клода Леви-Строса, К. Г. Јунга, Е. Лича и других аутора. Леви-Строс је, на име, дошао до закључка да постоје „универзални закони који управљају несвесном делатношћу духа“ (Levi-Strauss 1977, 68), уз настојање да се установи „одређен број типова менталних операција, које се понављају“ (Кувачић 1977, 394). В. Тодоровић 2009б, 15–19.

⁶ В. претходно наведене радове.

и Благојевић 2005). Истовремено, ово питање се појавило и као сасвим конкретан проблем, односно као *симбол* (не)могућности сарадње и компромиса између различитих усмерења, која су се тематски, методолошки, идејно итд. у знатној мери удаљила, формирајући посебне системске целине.⁷

На све ово се – у контексту ширења фокуса нашег стратегијског концепта – надовезује и потреба проучавања основних образаца који дефинишу актуелну српску и глобалну стварност, почев од митолошког контекста протоцивилизација које су се налазиле на тлу данашњег српског етничког простора и њиховог иницијалног утицаја на обликовање културних образаца, али и савремених значења наглашених бројним новијим интерпретацијама улоге и значаја ових древних култура (Тодоровић 2008г). С друге стране, бавили смо се и савременом масовном културом, у смислу хомогенизованог обрасца са сасвим одређеним идеолошким порукама, као и геополитичким контекстом (посматраним на поставкама одговарајуће *ејничке мајџемајџике*), уз конкретизовано разматрање проблематике етничког идентитета (в. пре свега Тодоровић 2007д; Тодоровић 2008д). Овим се додатно истиче и релација *йрошло – савремено*, пројектована кроз више семантичких димензија.

Сва наведена питања разматрана су кроз одговарајуће студије које се (у контексту нашег рада и одговарајућег методолошког приступа) уклапају у примарни контекст (в. шематску представу 1). Од одређујућег значаја је и рекапитулација/одређење базичних етнолошко-антрополошких садржаја и појмова, односно конструкција релевантног етнолошко-антрополошког појмовника (са српским предзнаком),⁸ што је такође један од приоритетних задатака савремене етнолошко-антрополошке науке у Србији. Наравно, о овим приоритетима говоримо са становишта *ејносрбисџике*, односно етнолошког проучавања српског етничког контекста (држава Србија), као логичног, тј. дефиницијски примарног, са становишта базичног усмерења актуелних – али и не само актуелних – пројеката Министарства за науку Републике Србије.

У сваком случају, и поред крајње широко конципираног приступа, примарни циљ поменутих истраживања и настојања јесте сагледавање *йтрадиције на раскришћу*, преваходно у смислу усредсређивања на извесне (посебно сложене и специфичне) *савремене* појавне облике традиције и тога шта она представља *данас*, а секундарно – у смислу *дејшекџовања суиџинских йромена* којима је изложена традиција, пре свега – традиционална духовна култура и народна религијска схватања у актуелном контексту (уп. Ивановић-Баришић 2007, 23). С друге стране (али ипак комплементарно претходном усмерењу), један од кључних циљева наших истраживања је, као што смо већ нагласили, и разоткривање базичних културних и митско-ритуалних образаца традиционалне духовне културе Срба, односно – још шире – *феномена кулџуре у целини*, што неизоставно води до разматрања која улазе у домен филозофије етнологије-антропологије (в. Тодоровић 2009б).

⁷ Ова проблематика свакако захтева посебну анализу, тј. осврт који би укључио и „ауто-етнографски“ контекст (уп. Павићевић 2009, 1414-1415; Тодоровић 2005в, 160-161), односно – одговарајући методолошки приступ (уп. Тодоровић 2005в, 155-161).

⁸ В. ауторове одреднице из области етнологије-антропологије у: Енциклопедија 2008.

Значај нејосредних теренских истраживања. Наравно, сви ови научно-истраживачки поступци и циљеви наслањају се на непосредну етнографску грађу, на основу које је (као комплекса темељних чињеница и информација) је једино и могућа њихова реализација. Ова грађа је континуирано прикупљана у великом броју насеља, у више различитих, изабраних области на територији Србије и Црне Горе, при чему је интервјуисано више од хиљаду казивача различитог узраста, пола, занимања и етничке припадности (уп. рецимо: Тодоровић 2005а, 136–139; Тодоровић 2007г, 214; Тодоровић 2002/2003), са тенденцијом да се наредна истраживања додатно прошире (како географски тако и тематски).⁹ Сматрамо да је без одговарајућих *етнографски* конципираних истраживања немогуће стећи јасну слику о већини етнолошко-антрополошких проблема, посебно о народним религијским схватањима и традиционалној духовној култури Срба (Тодоровић 2005в, 153–154). Очигледно је да радови – посвећени проучавању ове проблематике – који су лишени искуства континуираног сакупљања теренске етнографске грађе, односно одговарајућих увида и конкретног материјала заснованог на непосредно уоченим чињеницама, не могу имати високу научну вредност, без обзира на уложени труд и коришћену литературу.¹⁰

Другим речима, тек непосредна теренска истраживања помажу нам да сагледамо целокупни чињенични оквир одређене проблематике, односно – динамику истраживања и промене релевантних садржаја, са свим значајним детаљима и димензијама. Рецимо, уколико имамо у виду сопствена истраживања и настојања, током досадашњих разматрања народних религијских схватања констатовани су различити слојеви „народне религије“, односно – два основна интерпретацијска слоја која се оквирно могу одредити као „хришћански“ и „нехришћански“, али су тек новија истраживања довела до тога да се у потпуности сагледа и разуме базични модел народних схватања (контекст „космичког хришћанства“), карактеристичан за „народну религију Срба“ (Тодоровић 2006б, 283–284; уп. Елијад 1970, 155–156). При том су, наиме, почетни резултати теренских истраживања – базирани на одговарајућој етнолошкој литератури – говорили у прилог доминације континуитета великог броја садржаја претхришћанске традиције, што се показало као суштински нетачно (Тодоровић 2008ђ, 62–64; уп. Радосављевић 2004, 113; Бојанин 2008а, 344; Бојанин 2008б, 28–30; Драгојловић 2008).¹¹ До преурањених закључака и не-

⁹ Истраживања су спровођена у сврљишкој области, Тамнави, Горњем Полимљу, Средњем Полимљу, Јадру, Црној Трави и Власотинцу, Бихору, Доњем Колашину, Горњем Ибру, на Косову и Метохији, у околини Чачка, Звоначке Бање, на Старој планини итд. Осим претходно наведених радова, в. на пример: Тодоровић 2009г, Тодоровић 2009д, Бабић/Тодоровић/Срећковић 2005.

¹⁰ У овом смислу је, примера ради, посебно илустративно и инспиративно било излагање Софије Милорадовић, изговорено на промоцији књиге Милине Ивановић-Баришић (Ивановић-Баришић 2007), у Градској библиотеци у Београду, 17. маја 2007; уп. и Предавања 2008, 191–193.

¹¹ С друге стране, заиста постоје садржаји који несумњиво представљају израз континуитета прастарих (почев од старобалканских, преко индоевропских у класичном смислу) тра-

прецизности ове врсте долази управо услед недовољног бављења православно-хришћанским контекстом, који базично одређује народну религију Срба (што је често био пропуст како некадашњих тако и савремених приступа; уп. Тодоровић 2005в, 156). Наиме, потпуно непознавање или игнорисање „теолошког контекста“ аутоматски онемогућава сагледавање целине народног живота, односно суштине народних религијских (али и базичних егзистенцијалних) схватања – оног семантичког оквира који, као јасно кодификована целина, са хришћанским предзнаком, одређује целокупни систем.¹²

Прелиминарни резиме (формулисање научно-испиривачкој йрисйуја – издвојене йезе). Као што смо већ наговорили, у контексту сажетог концепта/приказа укупног ауторског пројекта и одговарајућег приступа конструисан је стратегијски **йолозни ойшйи модел** (који представљамо и на примеру шематске представе 1, односно *йриказа конкретизованой базичной сйрайејскеј концевйија*), у виду непосредног путоказа за формулисање **финалној ойшйеј моделу**, тј. система примарних закључака (али и свеукупног оквира који сачињавају одговарајуће студије и монографије). *Йолозни ойшйи модел* заснован је на неколико основних, одређујућих релација, почев од релација које наглашавају подударност континуитета и израженог нехришћанског контекста, с једне стране, и дисконтинуитета и израженог хришћанског контекста, с друге стране.¹³ Наведену подударност истакле су и додатне системске релације *усложњавање/уйрошњавање и мий/рийуал* (в. представу 1), предочавајући нам један јасно уобличен (системски) образац, карактеристичан – са становишта нашег приступа – за посебно значајне и илустративне феномене из оквира традиционалне духовне културе и народних религијско-митолошких схватања Срба.

Наведени концепт се заснива и на тежњи ка **мулйидисциплинарном йрисйују, йј. уйознавању различйих димензйја йумачења йтрадиционалне кулйуре у ширем конйексйу**, како би се избегла интерпретацијска омеђеност, тј. „еснафско-дисциплинарна“ искључивост изолованог „етнолошко-антрополошког приступа“ (у смислу, превасходно, могућности стварања конструкција заснованих на унапред уобличеним закључцима/очекивањима;

диција (уп. Лома 2002; Тодоровић 2005а, поглавље VII). Међутим, овакви садржаји нису доминатни и они не уобличавају базични системски оквир на којем почива систем народних религијских и митолошких представа/схватања Срба.

¹² У овом смислу су, пре свега, илустративни радови Александре Павићевић и Гордане Благојевић, који на доследан начин сведоче о значају познавања теолошког оквира у процесу анализе различитих феномена културне и друштвене стварности (уп. Павићевић 2009, 1414–1416).

¹³ Ово је, свакако, повезано са дугогодишњим наметањем одговарајућих идеолошких образаца током низа протеклих деценија, када су многи традицијски утемељени феномени, у овом конкретном/показном случају – класични ритуал литијског опхода и феномен ИС:СНН, забрањени (јавно или „прећутно“) управо због њихове хришћанске (уз повезану „патриотску компоненту“) и обједињујуће димензије (в. Radić 1995, 188–196; Радић 2002, 229–234; Тодоровић 2006б, 276–277; Тодоровић 2005а, 190–191, 209–210; Тодоровић 2005б, 284, 48–53, 366–368, 359–364).

уп. Тодоровић 2005в, 158), која доводи до бројних грешака. Ауторски аналитички контекст базиран је, дакле, на наглашеној мултидисциплинарности, као и на *комбиновању различитих методолошких приписују, са акцентом на структурно-семантичкој, холистички усмереној анализи* (Тодоровић 2005а, 23–28; Тодоровић 2009б, 10, 29). То подразумева истовремено рашчлањавање и дубинско смисаоно повезивање кључних комплекса/елемената (тј. инсистирање на разоткривању невидљивих структура и динамичких система), уз свеобухватно значењско преиспитивање разматраних појава (у вези са различитим „кључевима“ – од левистросовског и проповског до јунговског и елијадеовског),¹⁴ у складу са различитим семантичким димензијама, тј. тематским областима. Истовремено, овако осмишљен теоријско-методолошки приступ директно се прилагођава непосредним чињеницама, а у циљу издвајања сасвим конкретних резултата/закључака. Такође, инсистира се и на непосредном преиспитивању доминантних научних парадигми, као и на промоцији могућности сасвим нових приступа и идеја (Тодоровић 2009б, 21–29; уп. Куп 1974; Фајерабенд 1994, 149–171, 6, 8–11, 113 итд.; Павићевић 2009; Шијаковић 2002, 6).¹⁵

Од посебног значаја, у овом смислу, јесте и *разграничење, односно јасније дефинисање синтагми и појмова везаних за разматрану проблематику, од релације етнологија – антропологија до оних који су везани за народна религијско-мишолошка схватања Срба* (од „народног православља“ и „народног паганства“ до опште одреднице „народна религија Срба“ и појмовног релационог оквира „хришћанско“ – „претхришћанско“ – „нехришћанско“ итд.) (в. Тодоровић 2007а 62–68; уп. Vandić 1997, Бандић 2003, Бандић 2004, Radulović 2007).

Рушилачки процеси и ревијализација. Након претходног предочавања основних теза неопходно је нагласити и то да се, у савременим околностима, широко схваћени идејни комплекс, који бисмо сажето могли дефинисати синтагмом *српска традиција* (в. Наумовић 2008, 1139–1140), несумњиво налази на *прекрејници*. Наведена прекретница карактерисана је бројним деструктивним процесима, усмереним ка базичним вредносним упориштима и културно-цивилизацијским кодовима српске традиције. Геополитички положај Срба – на раскршћу цивилизација – јединствене је природе у светским размерама, што је током читаве историје, а понајвише управо данас, условљавало нестабилност (Тодоровић 2008д). Овакав геополитички контекст утицао је и на успостављање подвојености унутар српског етничког корпуса, у смислу честих пројектовања глобалних геополитичких односа и на унутрашњи план (Пипер 2004, 58–59). Осим тога, феномени као што је *мондијализам* (уз ши-

¹⁴ В. бројне радове наведених аутора; в. Тодоровић 2009б, 15–19.

¹⁵ На овом месту – а када је реч о прихватању нових приступа и чињеничних оквира – треба навести и закључак Паула Фајерабенда да „свака идеја која се у одређено време налази изван наука може донети реформу наукама, а свака идеја унутар наука може завршити на гомили љубришта препотопских предрасуда“ (Фајерабенд 1994, 158).

рење идејно истообразне масовне културе) манифестовали су се на подручју српског етничког простора много радикалније, заостреније и судбоносније него код других етноса и држава.¹⁶

Међутим, најочигледнији је управо изразито деструктиван утицај ових (глобалистички пројектованих) процеса на традицијски културни оквир, односно – на културне кодове и матричне обрасце непосредно повезане са народном традицијом. Подразумева се, осим тога, да су ови матрични обрасци истовремено и упоришта српског идентитета и колективне психе (Тодоровић 2010), услед чега наведене „процесе глобализације“ у српском контексту препознајемо и као изузетно значајне са становишта функционисања српског етноса у целини, те његових идејних, као и институционалних, тј. државно-правних, оквира и могућности.¹⁷

Ипак, и поред ових континуираних и најчешће деструктивних тенденција, особене структуре српског идентитета и феномена *српсџива* – схваћеног као једна врста *историјске и духовне мисије* (Тодоровић 2010) – упућују на специфичан универзалистички карактер, тако да је могуће предвидети (у виду „одговора“ на интензивираних спољашње и наметнуте унутрашње притиске) и супротне процесе, снажно усмерене ка реконструкцији и ревитализацији традицијског језгра.¹⁸ Овим би – паралелно с претходним – дошло и до поновног утврђивања значаја српског идентитета, са њему иманентним универзалистичким и историјско-есхатолошким предзнаком.¹⁹

Завршни осврт. У претходном, централном делу текста указали смо на неке од најзначајнијих аспеката нашег стратегијског концепта савремених проучавања традиционалне духовне културе Срба, са нагласком на конструкцији одговарајућег, непосредно уобличеног (в. шематску представу 1) системског обрасца, који је непосредно примењен и разрађен у ауторовим ранијим радовима. С тим у вези, у виду завршне рекапитулације, додатно ћемо истаћи извесне закључке, односно – скренути пажњу на неке од суштинских одредница примењеног приступа.

У савременим околностима, у најширем смислу, посебно је заострено питање односа традиционалног и модерног, пре свега када је реч о ритуалима, веровањима и митолошко-религијским представама. Небројени су примери који потврђују важност традиције за савременог човека, односно значај

¹⁶ В. рецимо поглавље *Опасности мондијализма* у: Крестић 1998, 122–126. Такође в. и: Антонић 2008, в. пре свега стр. 9–38, 261–265; Антонић 2007; Тодоровић 2008д, 250–253; Зиновјев 1999, 87–91.

¹⁷ Уп. студије посвећене феноменима глобализације и мондијализма; в. рецимо зборник радова *Глобализација* (Нова српска политичка мисао).

¹⁸ О *српском универзализму* в. рецимо у: Тодоровић 2005б, 247–248, 380–381; Тодоровић 2010.

¹⁹ Уп. са текстовима владике Николаја Велимировића. В. рецимо: Велимировић 2001, 216–218, 235–236, 247–252, 256–257. В. Тодоровић 2010; Тодоровић 2005б, поглавље VII.1, стр. 81–81, 106–108, итд. Уп. и: Тодоровић 2009ђ.

преношења онога до чега су мукотрпно долазиле читаве генерације најумнијих предака, улажући велике напоре да открију непознато и да своја сазнања пренесу потомству. Овако схваћена *традиција* истовремено је и основа *идентитетна*, како личног тако и колективног,²⁰ и све што се дешава у савременом свету дешава се у непосредној релацији са традицијским културним обрацима, од којих многи егзистирају и вековима. У складу с тим, свако промишљено планирање будућности подразумева непосредан увид у прошлост и комуникацију са прошлосту, јер су – што представља један од основних закључака наших истраживања – базични идејни обрасци етноса (што је то недвосмислено случај и са српским) са структурно-семантичког становишта (пред)одређени, и немогуће их је мењати на суштинском нивоу, а да се уједно и дефинитивно не наруши идентитетска матрица, која је синонимна са самом егзистенцијом одговарајућег етноса (уп. Тодоровић 2008д; Тодоровић 2010, поглавље *Импликације „српске идеје“* и даље).

У наведеном контексту, посебан нагласак је стављен управо на проучавање *мишова*. У њихов значај у савременом српском друштву још једном смо се уверили током најновијих истраживања. Другим речима, многобројни примери нас сасвим јасно убеђују у чињеницу да су мит и стварност само на први поглед одвојени, односно – као што тврди Николај Берђајев и као што потврђују бројни закључци поменутих етнолошко-антрополошких истраживања – сасвим је другачије, јер „мит није нешто супротно стварном, већ обратно, мит указује на најдубљу реалност“, и управо „ова митологема прави је кључ за решење загонетке метафизике историје“ (Берђајев 2001, 62).²¹

Наиме, идеје из домена религије и митологије управо су она (на први поглед – невидљива) супстанца која одређује смисао како индивидуалне тако и колективне стварности.²² Ово, исто тако, важи и за све најзначајније друштвене процесе, који су неизоставно повезани са одговарајућим идејним/идеолошким смерницама. Уосталом, сасвим је јасно да је снага *смисла* изван сваког поређења, када је реч о важности и интензитету, и за сваког појединца и за сваки колектив. Будући свесни наведене истине, превасходно смо се бавили оним тематским комплексима који су непосредно фокусирани на значај митова некада и данас.

С друге стране, наш приступ у најкраћем можемо термилошки одредити синтагмом *структурно-семантичка анализа*, под чим подразумевамо *нагласак на трајању за скривеним структурима и значењима*, у складу са становиштем да свака појава или предмет – као примарна својства – поседује структуру и значење (уп. Тодоровић 2005а, 23–28; Тодоровић 2009б, 12). Као

²⁰ Традицијом и идентитетом бавиле су се многе етнолошко-антрополошке и – у ширем смислу – културолошке студије. О проучавању *традиције* в. рецимо у: М. Ивановић-Баришић 2007, 14–15. О *етничком идентитету* в. у: Благојевић 2005б, 65–66.

²¹ В. и поглавље *Функција мишова* у: Елијаде 1999, 64–66.

²² Уп. са закључцима К. Г. Јунга (Јунг 1996, 93). Између осталог, почетком двадесетог века дошло је до схватања „да неуротични симптоми – хистерија, неке врсте бола и ненормално понашање – у ствари имају симболичко значење. Они су један од начина на који несвесни ум изражава самог себе, као што то чини и у сновима; и подједнако су симболични“ (Јунг 1996, 21).

што је већ речено, у пракси је ово значило настојање да се разматране појаве до краја рашчлањују на своје саставне делове, како у формално-елементарном тако и у идејном (ментални објекти) смислу. Крајње импликације дотичног приступа логично су условиле и већ поменуте, најшире конципиране покушаје обухватања целокупне културне стварности на бази иницијалне српске грађе, односно – улућујућих примера из контекста српске традиционалне културе (уп. Тодоровић 2009б, 34–36).

Сви радови завршени у претходном периоду настајали су са идејом о међусобној повезаности и органској инкорпорираниости у јединствену, ширу целину.²³ Наиме, као што смо већ нагласили, наша истраживања и студије настали током претходних година фокусирани су на уочавање и разматрање различитих слојева традиционалне духовне културе Срба, у вези са базичним релацијама *ипрошлост* – *садашњост*, односно *ипрадиционално* – *модерно*, као и *конјиниуићей* – *дисконјиниуићей*, *мић* – *рићуал* и *хришићанско* – *нехришићанско* у савременом контексту. Ово је у непосредној вези са великим и одлучујућим променама везаним за актуелни тренутак, у којем се налази комплекс идејних система из домена традиционалног, при чему се – с једне стране – уочавају *ипроцеси усложњавања*, а – с друге стране – *ипроцеси крајње редукације* садржаја са традицијским предзнаком.²⁴

Литература и извори

- Антонић 2007: Слободан Антонић, *Расцеји у Србији и усћаљење демократије*, Социолошки преглед, год. XXXXI, бр. 1, 2007.
- Антонић 2008: С. Антонић, *Културни раћ у Србији*, Завод за уџбенике, Београд, 2008.
- Бабић/Тодоровић/Срећковић 2005: Г. Бабић, И. Тодоровић, С. Срећковић, *Предлоћ обнове Тичјеј Поља као иприлоћ ревићализацији иланинских иредела Србије*, Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића“ XXI, Пријепоље, 2005.
- Bandić 1997: Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko, XX vek*, Beograd, 1997.
- Бандић 2003: Д. Бандић, *Верски иденћићей савремених Срба*, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд, 2003.
- Бандић 2004: Д. Бандић, *Народна релићја Срба у 100 ијојмова*, Нолит, Београд, 2004.
- Берћајев 2001: Николај Берћајев, *Смисао истворије*, Дерета, Београд, 2001.
- Благојевић 2005а: Гордана Благојевић, *О лаоирафији и анћројолоији у Грчкој*, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд, 2005.
- Благојевић 2005б: Г. Благојевић, *Срби у Калифорнији*, Посебна издања ЕИ САНУ 54, Београд, 2005.
- Бојанин 2008а: Станоје Бојанин, *Крсћ у сеоском аћтару: сакрална ићојоирафија и њена друићивена функција у ипарохији средњовековне Србије*, Исторјјски часопис, књ. LVI (2008), Београд, 2008.

²³ У наредном периоду планирано је објављивање монографија под насловима *Забрањена итрадиција* и *Традиција на раскрићу*, заснованих на претходно наведеним студијама.

²⁴ О свему овоме већ је било речи. Уп. са закључцима предоченим у раду: Тодоровић 2008ђ, 56-62.

- Бојанин 2008б: С. Бојанин, *Курбан ѓре курбана: Крвна жртва на ѓреосманском Балкану*, Посебна издања Балканолошког института 108, Београд, 2008.
- Велимировић 2001: Николај Велимировић, *Српски народ као Теодул*, у: Српски завет на размеђи векова, Светигора, Цетиње, 2001.
- Глобализација: *Глобализација*, Нова српска политичка мисао, vol. VII, no. 3–4. (б. г.)
- Драгојловић 2008: Драгољуб Драгојловић, *Пајанизам и хришћанство у Срба*, Службени гласник, Политика, Београд, 2008.
- Елијаде 1970: Mirča Elijade, *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1970.
- Елијаде 1999: М. Елијаде, *Слике и симболи*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1999.
- Енциклопедија 2008: *Енциклопедија српској народа*, Завод за уџбенике, Београд, 2008.
- Зиновјев 1999: Александар Зиновјев, *Велика ѓрекрејница*, Наш дом, Београд, 1999.
- Ивановић-Баришић 2007: Милина Ивановић-Баришић, *Календарски ѓразници и обичаји у ѓодавалским селима*, Посебна издања ЕИ САНУ 59, Београд, 2007.
- Јунг 1996: Карл Густав Јунг, *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд, 1996.
- Крстић 1998: Василије Крстић, *Духовни ѓроблеми српској народа*, Српски духовни простор, Академија наука и умјетности Републике Српске, Научни скупови књ. 1, Одељење друштвених наука књ. 1, Бања Лука, Српско Сарајево, 1998.
- Куваџић 1977: Ivan Kuvačić, *Pogovor*, у: С. Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1977.
- Кун 1974: Tomas S. Kun, *Struktura naučnih revolucija*, Nolit, Beograd, 1974.
- Levi-Strauss 1977: Claude Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1977.
- Лома 2002: Александар Лома, *Пракосово*, Посебна издања Балканолошког института САНУ 78, Београд, 2002.
- Наумовић 2008: Слободан Наумовић, *Грагиција*, у: Енциклопедија српског народа, Завод за уџбенике, Београд, 2008.
- Павићевић 2005: Александра Павићевић, *Идентификацијска етнолозија и (не)осјетљивост антрополозије*, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд, 2005.
- Павићевић 2009: А. Павићевић, *Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни (или Прилој ѓроучавању „антрополошкој материјала“)*, Теме 4/2009, Ниш, 2009.
- Пипер 2004: Предраг Пипер, *Српски између великих и малих језика*, Београдска књига, Београд, 2004.
- Предавања 2008: *Предавања одржана у оквиру Трибине Етнографској институцијска САНУ, 2008. године*, Гласник ЕИ САНУ LVI (2), Београд, 2008.
- Prop 1990: Vladimir Prop, *Historijski korijeni bajke*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.
- Radić 1995: Radmila Radić, *Verom protiv vere – држава и верске заједнице у Србији 1945–1953*, Inis, Beograd, 1995.
- Радић 2002: Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945–1970 I*, Институт за новију историју Србије, Београд, 2002.
- Радојичић 2007: Драгана Радојичић, *Научноистраживачка делатност Етнографској институцијска Српске академије наука и умјетности*, Гласник ЕИ САНУ LV (2), Београд, 2007.
- Радосављевић 2004: Недељко Радосављевић, *Религиозност српској друштва крајем XVIII и ѓочетком XIX века*, Братство VIII, Београд, 2004.

- Radulović 2007: Lidija Radulović, *Koncepti Dušana Bandića: narodna religija i narodno pravoslavlje u kontekstu istraživanja religije u domaćoj etnologiji XX veka*, Antropologija savremenosti – Zbornik radova, Srpski genealoški centar, Beograd, 2007.
- Тодоровић 1999: Ивица Тодоровић, *Идејни сисџем „Срби, народ најсџтарију“*, Гласник ЕИ САНУ XLVIII, Београд, 1999.
- Тодоровић 2000: Ивица Тодоровић, *Бој у љредањима и веровањима сџановнишџтва сврљишкој краја*, Етно-културолошки зборник VI, Сврљиг, 2000.
- Тодоровић 2002/2003: И. Тодоровић, *Прилој љроучавању народне медицине у областџи Тамнаве*, Гласник ЕИ САНУ L–LI, Београд, 2002/2003.
- Тодоровић 2004а: И. Тодоровић, *Прилој реконсџрукџији базичној миџолошкој кога срџске народне релиџије – Миџска бића Тамнаве*, Гласник ЕИ САНУ LI, Београд, 2004.
- Тодоровић 2004б: И. Тодоровић, *Прилој реконсџрукџији базичној миџолошкој кога срџске народне релиџије – Миџска бића Тамнаве*, Гласник ЕИ САНУ LI, Београд, 2004.
- Тодоровић 2004в: И. Тодоровић, *Феноменолоџија воде – оџишџи миџско-обредни конџексџи*, Бдење 7, Сврљиг, 2004.
- Тодоровић 2005а: И. Тодоровић, *Риџуал ума – значење и сџрукџура лиџиџској оџхода*, Посебна издања ЕИ САНУ 53, Београд, 2005.
- Тодоровић 2005б: И. Тодоровић, *Миџска исџина Срба*, Звоник, Београд, 2005.
- Тодоровић 2005в: И. Тодоровић, *Приориџеџи савремене еџнолошко-анџроџолоџике науке у Србији*, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд, 2005.
- Тодоровић 2006а: И. Тодоровић, *Савремена љроучавања џтрадиционалне духовне кулџуре Србије*, Округли сто Актуелни пројекти ЕИ САНУ (2006–2010), Етнографски институт САНУ, Београд, 2006.
- Тодоровић 2006б: И. Тодоровић, *Хрџићанска и љреџхрџићанска димензија риџуала лиџиџској оџхода*, Гласник ЕИ САНУ LIV, Београд, 2006.
- Тодоровић 2006в: И. Тодоровић, *Миџско злаџо*, Братство X, Београд, 2006.
- Тодоровић 2007а: И. Тодоровић, *Слично и суџроџно – љрилој љроучавању комуникаџјске сџрукџуре маџјској мишљења у народној медицини*, Етно-културолошки зборник XI, Сврљиг, 2006/2007.
- Тодоровић 2007б: И. Тодоровић, *Резулџаџи исџраживања обреда лиџиџа – гоџунски осврџи*, Зборник радова ЕИ САНУ 23, Београд, 2007.
- Тодоровић 2007в: И. Тодоровић, *Инициџаџијска сџрукџура и значење срџске бајке – еџнолошки конџексџи*, Probleme di filologie slavă/Проблеми словенске филологије XV, Universitatea de vest din Timișoara, Timișoara, 2007.
- Тодоровић 2007г: И. Тодоровић, *Народна медицина некага и данас*, Зборник радова „Историја медицине, фармаџије и народне медицине“, Институт за савремену историју – посебна издања, Београд – Зајечар, 2007.
- Тодоровић 2007д: И. Тодоровић, *Резулџаџи савремених еџнолошких исџраживања Горњег Полимља*, Милешевски записи 7, Пријепоље, 2007.
- Тодорович 2008а: И. Тодорович, *Просџрансџво и време мужџини в исџорико-анџроџолоџическом конџексџе*, Наша повседневная жизнь, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Москва, 2008.
- Тодоровић 2008б: Ивица Тодоровић, *О јединсџвеном сисџему елеменаџа кулџуре*, Зборник ЕИ САНУ 24, Београд, 2008.
- Тодоровић 2008в: Ивица Тодоровић, *Проблемаџика реконсџрукџије јединсџвене сисџемске основе кулџурних феномена*, Зборник ЕИ САНУ 25, Београд, 2008.

- Тодоровић 2008г: Ивица Тодоровић, *Етнoлoшкo-антpoлoшкo пoлeд нa Лeйeнски Вир*, Етно-културолошки зборник XII, Сврљиг, 2008.
- Тодоровић 2008д: Ивица Тодоровић, *О oпштeм тeoлoгичкoм кoнтeкcтy и eтничкoм идeнтитeтy – нa пpимepу Гopњeи Пoлимљa*, Симпoзијум „Дани Срeтeнa Вукoсa-вљeвићa“ XXIII, Пријeпoљe, 2008.
- Тодоровић 2008ђ: Ивица Тодоровић, *Рeзултaтнa сaврeмeних иcтpаживaњa нaрoднe рeлигијe Србa – oпштнa пpecек*, Гласник ЕИ САНУ LVI (1), Бeогpaд, 2007.
- Тодоровић 2009a: Ивица Тодоровић, *Мишкe пpедcтaвe и идeнтитeтy у Гopњeм Пoлимљy и oкoлним oблacтима*, Милeшeвски зaписи 8, Пријeпoљe, 2009.
- Тодоровић 2009б: Ивица Тодоровић, *Свeтнa cтpуктyрa*, Пoсeбнa издaњa Етнoгpaфскoг инcтитyтa САНУ 71, Бeогpaд, 2009.
- Тодоровић 2009в: Ивица Тодоровић, *Пpилoд пpочaвaњy унивepзалних oбpaзaцa у култyрним фeнoмeнимa – нa пpимepу српскe пpaђe*, Гласник ЕИ САНУ LVII, Бeогpaд, 2009.
- Тодоровић 2009г: Ивица Тодоровић, *Рeзултaтнa нoвих eтнoлoшких иcтpаживaњa српскoј јyгa*, Лeскoвaчки збoрник 49, Инcтитyт зa сaврeмeнy истoријy/Бeогpaд и Нaрoдни мyзeј/Лeскoвaц, Лeскoвaц, 2009.
- Тодоровић 2009д: Ивица Тодоровић, *Мишкa Тoйлицa*, Митoлoшкi збoрник 20, Рaчa, 2009.
- Тодоровић 2009ђ: Ивица Тодоровић, *Пpвo и пoслeдњe – пpилoд eтнoлoшкoм пpочaвaњy пpopочaнских и eсхaтoлoшких пpедcтaвa сa нaлacкoм нa пoдpучјy иcтoчнe Србијe и cуceдних oблacти*, Етно-културолошки зборник XIII, Сврљиг, 2009.
- Тодоровић 2010: Ивица Тодоровић, *Мaтeрњи јeзик cакpaлнe тeoгpaфијe Србa – мишкa cимбoликa Кoсoвa у кoнтeкcтy oдpeђeњa српскoј идeнтитeтy и пpoјeкцијe иcтoријскe cудбинe*, Темaтски збoрник „Кoсoвo и Мeтoхијa у цивилизaцијским тoкoвимa“, Кoсoвcкa Митpoвицa, 2010 (у штaмпa).
- Традиционално и савремено 2003: тематски зборник „Традиционално и савремено у култури Срба“, Пoсeбнa издaњa ЕИ САНУ 49, Бeогpaд, 2003.
- Фајeрaбeнд 1994: Пaул Фaјeрaбeнд, *Нaукa кaо умeйнocт*, Издaвaчкa књижaрницa Зoрa-нa Стојaнoвићa, Мaтицa српcкa, Нoви Сaд, 1994.
- Шијaкoвић 2002: Бoгoљyб Шијaкoвић, *О нaуци и рeлигији у сaврeмeнoм cвијeтy живoтнa*, темaтски збoрник „Нaукa – Рeлигијa – Дpуштвo“, Бoгocлoвски фaкултeт СПЦ, Министaрcтвo вeрa Влaдe РС, Бeогpaд, 2002.

Ivica Todorović

Again on Tradition: Strategic Concept of the Contemporary Studies of Traditional Serbian Spiritual Culture – a Brief Overview

Key words: traditional folk spiritual culture, Serbian ethos, transformations, current circumstances, fieldwork, basic strategic concept, systems.

This paper provides a brief overview of the studies dealing with the traditional Serbian spiritual culture of the contemporary times, with an emphasis on the

folk, religious and mythological beliefs. Therefore, the paper presents a basic, systematically framed concept in addition to posing some other basic questions. The systematically framed concept (which semantically connects the author's studies and related literature on the subject) especially emphasizes some aspects in regards to continuation and vitality of phenomena related to traditions, especially so mythological and religious dimensions. These, additionally, have seen a reduction versus the processes of revitalization taken place within temporary marginalized phenomena. In this context, a special attention is given to the following relations: past-present, myth-ritual, continuity- discontinuity, simplification- details and complexity, universal-particular. More over, the accent is placed on the Christian context (a relation of Christian-non-Christian), particularly on levels and degrees on the role Christianity might play in formation of the folk tradition. Furthermore, some current expressions of ideas and systems, based on the new contents but having traditional influence, are also being discussed.

A general conclusion can be drawn from this overview, which places the traditional Serbian spiritual culture (seen as a dynamic complex) at an important cross-road: in the current, contemporary circumstances, the culture faces many challenges of being transformed into totally new appearances, and getting layered even more but at the same time, experiencing considerable reduction within its basic contents.

This paper thus discusses more general characteristics and directions of the subject, while numerous examples (as well as various dimensions of the same) were analyzed in the author's previous work. Consequently, based on these various aspects of the Serbian tradition, the author is planning to write an appropriate synthesis, to be published in a monograph; also, a more complex and detailed research is underway. The aim of the research is to assess processes with essential significance, which will eventually define the status and role of the Serbian tradition in the future. In any case, tradition is again in the spotlight, as having a key significance for solving puzzles of the contemporary social processes.

Научна критика и полемика

Зборник радова са научног скупа

Димитрије С. Лукајос и грчка лаоџрафија (Πρακτικά επιστημονικής ημερίδας *Ο Δημήτρης Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*, Δημοσιεύματα του Κέντρου έρευνας της Ελληνικής λαογραφίας, αρ. 27, Αθήνα 2008. 244 стр.)

Одељење за лаографију Одсека за историју и археологију јањинског Универзитета (Грчка) организовало је у априлу 2004. године научни скуп у част професора Димитрија С. Лукатоса. Скуп је одржан у оквиру прославе четрдесет година од оснивања Филозофског факултета у Јањини, на коме је један од првих професора био и Д. С. Лаукатос. Скуп је био посвећен његовом доприносу лаографским проучавањима и врстама лаографских истраживања у Грчкој.

Зборник се састоји од двадесет радова. Уредници су у зборник уврстили и један Лукатосов чланак – *Со у новој грчком ијословицама и у једној ијриодној бајци* (Το αλάτ στ ς νεοελλην κές παρο μ'ες και σε ένα σχєт κό παραμόθ), два уводна чланка и седамнаест оригиналних научних радова, а то су: Елефтериос П. Александис, *Француска ејнолошка школа и лаоџрафија Димитриса Лукајоса*, Минас Ал. Алексиадис, *Чланци Димитрија С. Лукајоса у ајинским новинама*, Евангелос Гр. Абдикос, *Д. С. Лукајос: од теорије ка ѱракси*, М. Г. Варвунис, *Дојринос Димитрија Лукајоса на ѱољу исѱраживања грчке релијијске лаоџрафије*, Марина Вре-

ли-Заху, *Зайиси о мајтеријалној кулѱури и живојѱу у рукојисима ученика Димитрија С. Лукајоса*, Аристидис Н. Дулаверас, *Паримиолоѱ Димитрије С. Лукајос и међународни часојис Proverbium*, Магда Зографу, *Д. С. Лукајос и „лао-ајноѱројолошка“ ѱроучавања ијара у Грчкој*, Ана Лидаки, *Зайажања у вези са сѱилом и личним начином ијсања Д. Лукајоса*, М. Г. Мераклис, *Димитрије С. Лукајос између модернизма и ијрадиције*, Константина Бада, *Ејноѱрафска ијерсѱекѱива Д. С. Лукајоса унуѱар лаоѱрафској музеја Универзиѱеѱа у Јањини*, Василис Ниѱијакос, *Мишљења Д. Лукајоса о вези лаоѱрафије са ејноѱрафијом-ејнолојијом-ајноѱројолојијом у свейлу савремених ијеоријских развоја*, Евангели Ар. Даци, *Димитрије Лукајос – ауѱобиоѱрафија: војник на албанском фронѱу, дневнички зайиси 1940–41*, Екатери-на Полимеру-Камилаки, *Димитрије С. Лукајос као ауѱор у Лаоѱрафском ценѱру ајинске Академије*. *Хронолојија*, Димитрије Ел. Раптис, *Димитрије Лукајос и ѱеренско лаоѱрафско исѱраживање*, Васо Року, *Димитрије Лукајос: „Грчки ејноѱрафски ијредмејѱи у Musee de l'Нотте у Паризу“*,

у *Melanges offerts a Octave et Melpo merlier*, Institut Francais d' Athenes 1956, II, 27–42, Василики Хрисантопулу, *Теоријски њравици у њаримиолошком делу Д. С. Лукајоса и анѡроѡлошки ѡрисиѡу ѡсловицама*, Елени Психоју, *Разѡварајући са Димитријем Лукајосом у лаѡграфском ѡрѡѡору и времену: ѡанађур „свеѡѡѡ Констѡанѡина“ [и Јелене] у Кававаду*.

Радови који се налазе у овом зборнику анализирају и осветљавају са различитих страна личност и дело Димитрија Лукатоса: професора и истраживача немирног духа, модернисте који је у грчку лаографију унео нова струјања, при том поштујући рад својих претходника. Без празног теоретисања, увео је у лаографију савремену теорију, проширујући научне хоризонте у погледу тематологије и методологије.

Српској научној јавности мало је познато дело овог веома битног грчког лаографа. Димитрије С. Лукатос је рођен 1908. године у Аргостолију (острво Кефалонија, Грчка). Дипломирао је 1930. године на Филозофском факултету у Атини. Од 1931. године радио је као професор у гимназији у Керамиону (Кефалонија), где је започео прва прикупљања лаографског материјала. У периоду од 1947. до 1950. године усавршавао се у Институту за етнологију и у Институту за византијске и неохеленске студије на сорбонском Универзитету, као стипендиста француске владе. Докторирао је у Институту за византијске и неохеленске студије. Школујући се у Француској, проширио је етнографски и друштвени оквир лаографских истраживања. То је утицало на прав-

це и теме његових каснијих проучавања. Изабран је за професора на Филозофском факултету у Јањини 1964. године. Повукао се са факултета 1969. године, због неслагања са политиком диктаторског режима која је спровођена на факултетима. Од 1978. до 1981. године предавао је лаографију на Филозофском факултету Универзитета на Криту, а током 1984/85. године на Одељењу за педагогију Универзитета у Патри. Учествовао је на многим домаћим и међународним научним скуповима из области лаографије и етнологије. Био је члан грчких и страних стручних удружења, и председник Грчког лаографског удружења од 1978. до 2002. године. Умро је 2003. године.

Као професор универзитета, Лукатос је у све три високошколске установе у којима је радио предавао лаографију, ослањајући се на њеног оснивача Николаоса Политиса. Међутим, увек се руководио методологијом и подацима новије етнологије. Паралелно, истраживачку пажњу усмеравао је на савремену и урбану лаографију. Одликовали су га посебан предавачки дар и смисао за хумор, што је његова предавања чинило посебно посећеним. Библиографија професора Лукатоса је веома богата и разноврсна – броји преко 700 библиографских јединица (монографије, стручни научни радови, рецензије књига, прикази, чланци у дневној штампи и сл.). Посебну пажњу је посветио проучавању новогрчких пословица, као и истраживању савременог живота и урбаних средина. Бавио се филолошким проучавањима (народне песме, бајке, митови и сл.), као и истраживањем народне религије.

Посебно је значајна његова књига *Увод у грчку лаографију*, која је објављена 1977. године, а која је касније доживела више издања.

Као научник и писац био је веома надарен, а једна од главних карактеристика његовог стила јесте обиље лаографских термина које је сам

стварао. Његови термини су шире ушли у грчку лаографију. Професор Лукатос је носилац многих међународних признања. Поменућу само награду *Herger* (Herder), којом га је 1981. године одликовао Универзитет у Бечу за његове заслуге у проучавању југоисточне Европе.

Гордана Благојевић

Лидија Радуловић: *Пол/род и религија, конструкција рода у народној религији Срба*, Етнолошка библиотека, књига 42, Београд 2009.

Књига Лидије Радуловић *Пол/род и религија* комплексна је студија заснована на истраживањима српске народне религије и обичаја, а у том смислу и свакодневног живота жене у традицијској култури, чиме се отвара историјска перспектива за ишчитавање механизма кроз које су функционисале родне улоге, као и родни стереотипи. Ауторка се у овој књизи бави, пре свега, конструкцијом рода у традицијској култури XIX и прве половине XX века, расветљавајући нам расподелу моћи између мушкараца и жена у том периоду. Својим веома минуциозним и свеобухватним истраживањем, Лидија Радуловић указује и на бројне начине на које је патријархална култура мобилисала религијска веровања, како би се даље продуковала и учвршћивала. Изврстан пример за то ауторка даје кроз анализу веровања и пракси везаних за ритуалну нечистоћу трудница и породилца. У религијском смислу моћне и опасне (а ово се заснивало на поштовању светости жене и њеној

вези са животом и смрћу), ове жене биле су оптерећене бројним забранама и религиозним прописима за адекватно понашање, који су имали за циљ да обезбеде здравље детета, а помоћу којих су, заправо, жене биле стављене под контролу. Ово је само један од примера бројних контрадикција у функционисању и расподели моћи кроз родноконструисане религијске прописе. Наиме, управо тамо где се чини да је женска моћ неприкосновена, она бива ускраћена, али и обрнуто. Реч је о оним аспектима ритуалног понашања које је постојало напоредо са доминантном религијом, а у којем су жене успевале да успоставе алтернативну моћ, која, како наглашава Лидија Радуловић, није могла радикално да измени друштвене односе, али је постојала, опстајала и доводила у питање постојећи поредак.

Детаљна и свестрана анализа традиционалних образаца и конструкције рода коју нуди ауторка веома је корисна не само за разумевање њиховог начина функционисања и

репродуковања, већ и за праћење и шире сагледавање њихових дисконтинуитета, а најалост, често и континуитета, све до савременог доба. На бројне континуитете ауторка и сама указује и реферира, отварајући нова питања и перспективе за будућа истраживања.

У прве две целине ове књиге (I *Од антиролологије жене, преко истраживања рода до истраживања религије и рода* и II *Теоријски ириситиу истраживању рода*), Лидија Радуловић умешта истраживање у добро осмишљен теоријски оквир, који полази од одличне и врло детаљне систематизације радова на тему рода и религије у светској етнологији и антропологији, али и оних који су публиковани на нашем језику (с освртом и на, за ову тему релевантне, радове сродних друштвених и хуманистичких дисциплина, као што су социологија и психологија), уз снажну поткрепљеност и веома вешто кретање кроз феминистичке теорије релевантне за ову тему. Ауторка наводи да феминистичка перспектива не само да је касно уведена у истраживања религије, него је и дуго, све до краја деведесетих година прошлог века западала у тешкоће недовољне проблематизације категорије рода, нејасних интерпретација, или пак недовољне критичности (пре свега у феминистичкој теологији). До заокрета је дошло у оном тренутку када се схватило да је у истраживањима религије из феминистичке перспективе неопходна интердисциплинарност, и то због чињенице да је реч о праксама које представљају комплексне социо-културне феномене, због чега перспектива нужно мора обухва-

тати различите хуманистичке и друштвене науке и савремене теорије. Управо у том смислу, приступ Лидије Радуловић је систематичан и свеобухватан, и то пре свега из угла савремене етнологије, антропологије, али и социологије, религијских и родних студија, а управо то ову књигу чини значајним делом за све оне које занимају ишчитавање родних дискурса и конструкција родних идентитета кроз синхронију или дијахронију, и то у било ком сегменту културе и друштва, а не само у религијском. Један од квалитета ове студије, који је вероватно повезан са ауторкиним педагошким радом, јесте и тај што нам кроз бројне теорије и примере објашњава на које се све начине конструише род (уз детаљну дискусију о томе шта род у теоријском смислу значи), и то у различитим сферама живота, и како га је све могуће посматрати у религији, а да се не запада у замке поједностављених закључака.

Поред тога, приказ и критички осврт на истраживања народне религије домаћих етнолога, систематизација радова са овом тематиком и наглашавање проблема контекстуализације и актуелизације начина на који се хришћанска традиција преплитала и преплиће са паганском (у III поглављу књиге *Народна религија: дискурси конструкције рода*) чине ову књигу неопходним штивом и за све оне који желе да се упусте у истраживања домаће религије.

Одредивши своју позицију у поменутом научном контексту, Лидија Радуловић је дефинисала свој метод истраживања као анализу религијских дискурса (хришћанских и не-

хришћанских) релевантних за конструкцију рода. У наредна четири поглавља ауторка се заправо бави анализом конкретних феномена кроз које се очитују родни односи у српском друштву XIX и прве половине XX века, и то пре свега оних који стоје у вези са женском сексуалношћу коју је друштво имало потребу да контролише управо због моћи која јој је приписивана (неке од тема су девичанство, материнство, магија). Један од алтернативних аспеката религије у коме је женска сексуалност очувала своју моћ јесте магија, која је наставила да постоји напоредо са хришћанством. Ово је отворило још једну важну тему за изучавање родне конструкције у религији, а то је демонологија, и то не само као домен у коме жене остају суверене, али опасне владарке (и то као припаднице приватне сфере, којима је такав статус у јавној сфери забрањен), већ као до-

мен у коме наставља да егзистира оно што хришћанство својим прописима забрањује и санкционише, а то је нерепродуктивна сексуалност (у том смислу нарочито занимљиво је поглавље о вампиру).

У овој студији је Лидија Радуловић на бројним примерима показала како је несумњиво да су традицијска религија и ритуали продуковали патријархалне односе и праксе, али да се ипак о апсолутној моћи мушкараца над женама не може говорити. Књига *Рог/џол и религија* је незаобилазно штиво за све оне који се баве темама религије и рода. Поред тога, свеобухватност тема, приступа и оригиналност добро поткрепљених закључака и интерпретација чине да читање ове књиге представља огромно задовољство и подстицај који су веома важни за свакога ко се бави било којом врстом истраживања и писања.

Лада Стевановић

Лингвогеографска слика власитиначког краја

Станислав Станковић, *Границе њризренско-џимочких џовора у власитиначкоме крају*, Институт за српски језик САНУ, Монографије 5, Београд, 2008, 247 страна

1. У издању Института за српски језик САНУ појавила се монографија мр Станислава Станковића: *Границе њризренско-џимочких џовора у власитиначкоме крају*, која је посвећена успомени на људске, педагошке, научне и културолошке погледе академика Божицара [Видојевића] Видоеског. Научно и технички добро опремљена,

књига је настала као резултат вишегодишњих истраживања у југоисточним пределима Републике Србије и садржи четири поглавља: I. *Власитиначки крај и њеџови џовори, из лингвистичке џеоџрафије, о истраживању* (11–54), II. *Њризренско-џимочки џовори у власитиначкоме крају* (55–118), III. *Дијалекатски џекџови*

(119–161), IV. *Литература* (163–185), те резимее на руском, немачком, француском и енглеском језику (187–229), регистар скраћеница, карата и табела (231–234), предметни регистар (235–239), регистар географских (240–243) и личних имена (244–246) и краћу белешку о аутору (247).

Ова дијалектолошка студија показује да је С. Станковић зрео лингвиста, са изграђеним научним стилем, који је свој посао савесно обавио. Успешан избор, минуциозну анализу и релевантну синтезу лингвистичких и лингвогеографских чињеница представио је на двадесет и девет карата и у шест табела. Две магистралне (диференцијалне и сводне) карте са коментарима – *Просиђирање ПТГ у власотиначкоме крају према А. Белићу* (36) и *Просиђирање ПТГ у власотиначкоме крају према најновијему исцртавању* (118) преведене су на стране језике и дате су у сваком од наведених резимеа. А географски положај Власотинца и шездесет једног села у којима је ово истраживање вршено приказани су на трима, за ову прилику накнадно урађеним географским картама (између 22. и 23. стране).

1.1. Три одељка у првом (13–54 + 3 географске карте) и један у другом поглављу (57–59) монографије доносе исцрпан преглед литературе о географији и историји власотиначког краја, као и о дијалектолошком проблему којим се аутор бавио – и, као такви, они представљају вредну појаву у нашој научној средини. С. Станковић је представио све доступне географске, историјске, етнографске и лингвистичке изворе у којима се могу наћи подаци релевантни за

даља дијалектолошка, али и истраживања у другим хуманистичким и друштвеним дисциплинама. Износећи чињенице на себи својствен а у српској дијалектологији већ препознатљив начин, он веома лепо афирмише културолошке и историјске вредности југоисточне Србије, нарочито оне урбане из стариначког власотиначког миљеа. Ови текстови зраче ентузијазмом и топлим завичајним осећањем које аутор преноси на читаоца.

Поред трију наведених географских карата, прво поглавље садржи и две лингвогеографске карте – прва је урађена према дијалектолошком истраживању Олафа Броха (1903), а друга, која је и критички приказана, према теренским налазима Александра Белића (1905). А. Белић је у власотиначком крају разликовао следеће говорне типове: лужнички, запањски и јужноморавски, затим говор на граници лужничког и запањског, и говор на граници запањског и јужноморавског говорног типа (36). С. Станковић примећује да је А. Белић на својој дијалектолошкој карти говора источне и јужне Србије и у свом регистру говорних типова представио поједине власотиначке пунктове двојако, па се у *Дијалектима источне и јужне Србије* (1905) појављују пунктови који су на карти представљени као лужнички, а у регистру пунктова као запањски, или пунктови који на карти припадају запањском, а у регистру пунктова – јужноморавском говору, као и пунктови који су на карти јужноморавски, а у регистру пунктова – запањски. У групи пунктова којима Белић није одредио припадност налазе се четири власо-

тиначка насеља. Приређивање ових двеју лингвогеографских карата у потпуном је сагласју са предметом и методолошким приступом у најновијем истраживању говора власотиначког краја.

1.2. Друго поглавље *Призренско-тимочки њовори у власотиначком крају* (55–118) обухвата централни део Станковићевог истраживања и можемо га поделити на две целине. Прву и обимнију представља истраживање које је обављено методологијом традиционалне или руралне, а другу и мању целину истраживање које је вршено методологијом социјалне или урбане дијалектологије. Прву чине три одељка: *Неке карактеристике зајлањскога њовора на власотиначком земљишту* (61–75), *Просибирање дисинктивних особина призренско-тимочких њовора у власотиначком крају* (77–106) и *Границе призренско-тимочких њовора у власотиначком крају* (111–118), док другу чини прилог *Ареал призренско-тимочких њовора у данашњем Власотинцу* (107–110).

1.2.1. Ослонивши се на Белићеве класификације с почетка XX века, као и на Ивићеве из средине и с краја XX века, С. Станковић у одређивању граница призренско-тимочких говора на власотиначком терену полази од тога да власотиначки крај није дијалекатски јединствен, тј. да су на терену који обухвата шездесет и два насеља заступљена сва три типа призренско-тимочког дијалекта: лужнички, заплањски и јужноморавски. Као предуслов за успешан истраживачки подухват, он с правом сматра одређи-

вање магистралних диференцијалних црта заплањског у поређењу са лужничким, са једне, и заплањског у поређењу са јужноморавским говором, са друге стране, што ће му касније послужити као један од најважнијих оријентира у састављању адекватног упитника, па самим тим и у одређивању дијалекатских граница. Применом овакве методологије, српска дијалектологија је у овом истраживању добила и класичне дијалекатске слике сва три наведена говорна типа (нарочито заплањског) у власотиначком крају и слике идиома који се налазе на одговарајућој говорној међи, тј. дијалекатске слике прелазних лужничко-заплањских и заплањско-јужноморавских пунктова.

1.2.1.1. Главни методолошки поступак – лингвогеографски – детерминисан је геолингвистичким положајем три призренско-тимочка говорна типа у власотиначком крају. Аутор студије полази од тога да заплањски поддијалекат лежи на уској земљишној траци која се пружа између друга два призренско-тимочка поддијалекта и да је због тога типичан прелазни идиом, готово без својих карактеристика и готово без иједне лужничке или јужноморавске иновације. У прегледу главних фонетских, акценатских, морфолошких и лексичких особина говора трију заплањских насеља (61–75) Станковић указује на основне карактеристике лингвогеографског стања на власотиначком терену.

Истраживањем је обухваћено следећих двадесет пет дискриминаната: рефлекси вокалног *л*; десилабизација вокалног *р*; судбина финалног *л*; по-

јава африката *ч* и *џ* на месту сугласника *ћ* и *ђ*; палатализовање велара *к* и *џ*; судбина групе *-јг-* у композитима од глагола *ићи*; старе групе *ић* и *дл* код глагола *и'аднем*, *с'еднем* и *ср'еићнем*; фонетизам облика *ул'езнем* и *сл'езнем*; акценат описних придева типа *б'ел*, *јол'ем* и *доб'ър/г'обър*; акценат 1. и 2. л. през. гл. типа *ћућ'им*, *ићр'ч'им*; акценат 2. л. јд. и 2. л. мн. импер. гл. типа *к'ажем*, *и'азим*; стари датив једине на *-е < ѓ* код именица типа *сес'ићр'а*, *коми'ија*; дистрибуција множинских наставака *-(еи)ија* и *-ићи* (*-ики*); заменички облици *њ'у* и *њ'ум(а)*; постпозитивна употреба заменица; распоред завршетака 3. л. мн. презента; дистрибуција наставака 2. л. мн. императива *-иће* и *-иће*; појава облика старог императива атематских глагола; распоред лексема *м'аићи*, *м'аићер*, *б'ићи'а* (*ић'аића*), *м'ајка*, *ић'аићко*; распоред лексема *ићер'ашика* и *м'џићено јџи'е*; распоред лексема *ићрад'ина* и *б'ача*; распоред лексема *ићас'уљ* и *ићр'а*; распоред лексема *ићрсн'ице*, *ићрснич'ићиће* и *кон'ојље*, *конојљ'ићиће*; распоред лексема *вр'евим*, *јов'орим* и *ићр'ичам*, *зб'орим*; распоред лексема *'окам* и *в'икам*.

1.2.1.2. Распоред диференцијалних особина Станковић доноси на двадесет пет лингвогеографских карата. Он је круцијалне дистинктивне појаве и резултате свога истраживања представио и у шест добро осмишљених, врло информативних табела. Прве четири су смештене у одељку *Просићирање дистинктивних особина ићризренско-ићтимочких јовора у власотићиначком крају* (77–106), а чине их регистри ових појава датих према језичком нивоу (фонетском,

прозодијском, морфолошком, лексичком) и дијалекатском типу којем припадају (лужничком, заплањском, јужноморавском). У осталим двома, по својим техничким решењима за сада свакако јединственим табелама у нашој науци о народним говорима, у закључном поглављу (111–118), приказан је распоред диференцијалних призренско-тимочких појава у власотиначком крају по пунктовима и распоред пунктова према припадности говорним типовима. У овом поглављу смештена је и сводна карта *Просићирање ПТГ у власотићиначком крају ићрема најновијему ићистраживању*, која нам на ванредан начин представља резултате Станковићевог вишегодишњег рада. Као прецизна и јасно дата лингвогеографска слика власотиначког дијалекатског терена, она показује да се у овом делу југоисточне Србије у шездесет два насеља сучељавају три основна призренско-тимочка говорна типа: лужнички, заплањски и јужноморавски, и њихових шест прелазних подтипова: лужнички под утицајем заплањског, говор на граници лужничког и заплањског, заплањски под утицајем лужничког, заплањски под утицајем јужноморавског, говор на граници заплањског и јужноморавског, и јужноморавски под утицајем заплањског.

Добијену слику хоризонталне диференцијације призренско-тимочких говора на власотиначком земљишту С. Станковић је упоредио с Белићевим границама ових идиома, односно – он је Белићеву западну границу лужничког, источну и западну границу заплањског и источну границу јужноморавског дијалекта на власотиначком тлу померио ка истоку.

1.2.2. Истраживање призренско-тимочких говора у граду Власотинцу представља пионирски подухват у српској дијалектологији и, слободно можемо рећи, зачетак је урбане дијалектологије у Србији. Наиме, методологију социолингвистичких истраживања каква се увелико примењује у другим славистичким срединама (нпр. у Пољској) С. Станковић успешно примењује на један српски ареал – град Власотинце. Он у своје истраживање смело укључује испитанике различитог узраста, степена образовања, социјалног статуса и пола, тј. информаторе који би се у традиционалној, руралној дијалектологији, окарактерисали као „неадекватни“, и тиме савремену лингвистичку и лингвогеографску слику власотиначког краја чини потпуном.

Према Станковићевом истраживању, у Власотинцу егзистирају два језика: српски и цигански, и шест подсистема српског језика: три рурална призренско-тимочка говора (лужнички, заплањски и јужноморавски идиом досељеника који су се у ову југоисточносрбијанску варош доселили у последњим деценијама ХХ в.), два власотиначка урбана варијетета (јужноморавски говор Власотинчана старинаца и јужноморавски говор власотиначких градских Цигана), као и стандардни српски језик са регионалним изговором. Аутор најпре представља њихов градски ареал: у источним и североисточним деловима града, на десној обали Власине, претежно су настањени носиоци заплањског и, у нешто мањем броју, лужничког говора. У централним деловима вароши живе Власотинчани старинци, представници јужномо-

равског говора и урбане традиције, периферне северозападне крајеве ове зоне насељавају градски Цигани, говорни представници старовласотиначког јужноморавског говора, док су у западним и југозападним деловима данашњег Власотинца махом настањени досељеници из Власотиначке Мораве и оближњих побрдских насеља. Све (српске) говорне зоне делимично су мешовите, у свакој од њих, у одређеном проценту, срећу се сви савремени власотиначки градски варијетети.

У оваквим социолингвистичким условима, закључује Станковић, у говору већине Власотинчана потпуно нестају изразите лужничке, заплањске и јужноморавске особине. Карактеристичне призренско-тимочке појаве могу се наћи углавном код припадника најстаријих генерација, и то сачуване или врло стабилне у лужничком, заплањском и досељеничком јужноморавском варијетету, док и најстарији староседеоци – представници јужноморавског говора власотиначких старинаца, у зависности од говорне ситуације, степена образовања или личног афинитета, свој језички израз – више или мање успешно – померају ка стандардном идиому. Код припадника средње и, нарочито, млађе популације све ређе се налази на особене дијалекатске црте.

1.3. Резултате свог истраживања, у које је уложио много труда и много времена, аутор је документовао значајном збирком дијалекатских текстова, која је подељена у четири целине: *Лужнички ѿговор* (121–124), *На граници лужничкоја и зайлањскоја ѿговора* (125–126), *Зайлањски ѿговор* (127–143) и *Јужноморавски ѿговор* (144–161).

2. Овом студијом, изузетно вредном за српску науку о народним говорима и за српску културу, мр Станислав Станковић уписао се у анале озбиљних дијалектолога и интелектуалаца који достојно афирмишу своју струку и свој завичај. Мукотрпна теренска истраживања, вођена у врло тешким временима деведесетих го-

дина XX века, вредела су уложеног труда и времена, те се студија *Границе ђризренско-џимочких џовора у власоџиначком крају* може препоручити многим стручњацима из више хуманистичких и друштвених дисциплина, као и студентима српског језика, опште лингвистике, историје и етнологије.

Драгана Ратковић

Русалџе у светлу савремених антрополошких теорија о опседнутости

Данијел Синани, *Русалџе*, Етнолошка библиотека књига 41, Српски генеалогски центар, Београд 2009, 336 стр.

Русалџе су један од најинтересантнијих ритуала српско-влашке народне културе о којем се својевремено много говорило, и који је привлачио пажњу не само научних истраживача већ и људи изван науке. „Русалџски ритуал је феномен који са својим драматичним експресивним елементима, ритуалним праксама и за њих везаним веровањима представља (...) јединствен и крајње 'егзотичан' пример ритуалног понашања у нашој традиционалној култури“ (Синани 2009, 2). Иако се овај ритуал више не практикује од осамдесетих година XX века, и даље остаје доста питања и аспеката које треба поново сагледати кроз призму савремених антрополошких приступа и анализа. Управо је то подухват који је предузео аутор приказиване књиге – Данијел Синани, у жељи да искорачи из оквира устаљених тумачења овог ритуала и да сопствени допринос обухватнијем

и систематичнијем разматрању феномена русалџа из перспективе антрополошких теорија о опседнутости.

У том циљу, методолошки поступак који је Синани применио у књизи *Русалџе* „прати“ његову истраживачку намеру. Већ у уводу, аутор читаоца укратко упознаје са основним методолошко-теоријским апаратом и главним разлозима за поновно промишљање русалџског феномена, имајући на уму, најпре, квалитативно недовољне и научно некомпетентне студије које су се бавиле тумачењем овог феномена.

Синани у првом поглављу – „Извори за проучавање русалџског ритуала“ – наводи готово у целости све доступне изворе, који су поређани по хронолошком редоследу, тј. од првог помињања и регистравања русалџског ритуала из 1876. године, па до публикација из седамдесетих година XX века. Карактер ових извора је углавном дескриптиван, и већином су фо-

кусирани на експресивне елементе и различите манифестације ритуала, као и на порекло и на легенде које су у вези са његовим настанком. Поред тога, овакав след представљања извора о русаљском ритуалу такође упућује на присуство важне проблематике терминолошког, па и ритуално-религијског изједначавања русаљског ритуала са другим ритуалним праксама и веровањима на простору Србије. Непрецизна и често погрешна терминолошка и ритуално-религијска одређења русаљског ритуала, која су садржана у неким од ових извора, као и у појединим студијама о русаљама које Синани касније критикује, јасно су разграничена у последњем делу књиге.

Путем следећег примењеног методолошког поступка, аутор у поглављу „Досадашњи радови о русаљама“ представља сопствени критички осврт на студије које је условно поделио на прегледне радове и анализе. У прегледне радове Синани сврстава оне који су се, као и претходно представљени извори, већином заснивали на описима ритуала, и који су сублимирали резултате истраживања и закључке до којих су дошли аутори који су се раније бавили овом проблематиком. Са друге стране, у категорију анализа Синани убраја студије и радове домаћих аутора који су се бавили анализом русаљског ритуала са различитих теоријско-методолошких полазишта, и који су, сходно томе, износили различита тумачења овог феномена. У оквиру тога, аутор врло аргументовано критикује психијатријско-еманципаторски приступ ритуалу, културно-генетска објашњења, социјално-психијатријска тумачења русаљског феномена – као

неуроза, археолошко-компаративна, психоаналитичка и компаративно-аналогска одређења, функционалистичку анализу шаманистичких елемената русаљског ритуала, социјално-психоаналитички приступ, етномузиколошку анализу ритуала и, на крају, једно потпуно недефинисано теоријско-методолошко одређење русаљског ритуала.

Детаљно презентовани извори и изнете критике различитих научних тумачења послужиле су аутору да преко сумираних представа ритуала истакне његове главне елементе и предложи његову идеалтипску дескрипцију. У оквиру поглавља „Слика ритуала“, Синани се бави његовим географским и временско-просторним одређењем, активним и пасивним учесницима у ритуалу, описивањем појаве падања у занос, као и егзорцистичким поступцима „буђења“ из заноса и, коначно, аспектима веровања и легенди које постоје у вези са настанком самог ритуала.

Оваква идеалтипска дескрипција русаљског ритуала послужила је аутору као увод за разматрање антрополошких теорија о опседнутости, које су знатно унапређене теоријско-методолошким поставкама британског антрополога Ајоана Луиса. У поглављу „Антрополошке теорије о опседнутости“, Синани истиче значај Луисовог доприноса овим теоријама, посебно из перспективе померања тежишта научне фокусираности са експресивних, појавних облика на шире социолошке импликације и конвенције које леже у основи различитих феномена опседнутости. Узимајући првенствено социјални контекст у обзир, феномени опседнутости не представљају ништа друго до легитиман

начин путем којег главни актери, односно особе које бивају опседнуте, из различитих разлога покушавају да побољшају или утврде свој социјални статус у заједници којој припадају. Тако, на пример, „путем опседнутости жене артикулишу своје родбинске везе, добијају канал за практиковање већ стеченог и оствареног ауторитета, као и добијање значајнијег положаја у заједници“ (Синани 2009, 266).

Према томе, русаљски ритуал је у овој студији представљен као манифестација феномена опседнутости, „као и једини развијени култ опседнутости који се појавио у традиционалној култури Србије“ (Синани, 273). У поглављу „Русаљски ритуал у светлу антрополошких теорија о опседнутости“, Синани, пре кључног аналитичког осврта, дефинише и терминолошки појашњава различите ритуалне праксе и веровања у натприродна бића, која су се неретко поистовећивала са русаљама, попут краљица, русалија и русалки. Тако русаље дефинише као „жене које за празнике Свете Тројице у селима источне Србије падају у специфичан занос“ (Синани, 275). Додатно, у последњим аналитичким разматрањима, аутор одговара на кључна питања која се тичу феномена русаља, односно – испитује следеће: које категорије лица и због чега бивају подложне опседнутости у русаљском ритуалу; како се преноси и наслеђује падање у занос; како се и зашто овај ритуал проширио на велики број села источне Србије и, коначно, који су главни разлози нестанка овог ритуала.

Истичући да се ради о друштвено условљеном типу понашања, које

кроз русаљски ритуал стиче легитимитет, Синани закључује да су русаље током времена професионализовале своје способности падања у занос, чиме су обезбеђивале посебан статус и проходност за вертикалну друштвену покретљивост. Такође, важан аспект овог ритуала представља исказивање незадовољства и фрустрација жена русаља њиховим положајем у друштву и породици, што је једино у јавном простору, кроз ритуал падања у занос, било толерисано као облик отпора патријархалном систему и стегамма које у њему владају. На крају, Синани исправно констатује да се путем овог ритуала вршила инаугурација и афирмација русаља као религијских „функционера“ у одсуству „официјелне“ религије, чиме су оне, са једне стране, представљале замену за „официјелне“ религијске „функционере“, а, са друге стране, задовољавале потребу заједнице за њиховим постојањем.

Књига *Русаље*, поред тога што представља веома добру и корисну систематизацију грађе о русаљском ритуалу, аргументовано теоријски и методолошки надомешћује недостатке који су начињени у ранијим домаћим студијама о овом феномену. Штавише, увођењем новог сагледавања русаљског ритуала кроз призму антрополошких теорија о опседнутости, Синани је отворио могућности за његова даља тумачења. Стога сматрам да би ова књига требало да представља обавезан део литературе за студенте етнологије и антропологије у оквиру предмета *Народна религија Срба*, а уједно – питко и интересантно штиво за људе изван дисциплине.

Јована Диковић

