

# ГЛАСНИК

Етнографског  
института  
САНУ



LXXI/1  
Београд 2023



ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXXI (1)  
BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETNOGRAPHY SASA LXXI (1)

---



Београд 2023

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA  
**BULLETIN**  
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY  
LXXI  
No. 1

**Chief Editor:** Prof. Dragana Radojičić, PhD (Institute of Ethnography SASA)

**Editor:** Sanja Zlatanović, PhD (Institute of Ethnography SASA)

**Editorial Board:** Branko Banović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Gordana Blagojević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ivan Đorđević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Prof. Ildiko Erdei, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade), Corresponding Member of SASA Jelena Jovanović, PhD (Institute of Musicology SASA), Marina Mandić (Institute of Ethnography SASA), PhD Aleksandra Pavićević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Srđan Radović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Academician Gojko Subotić, PhD (Serbian Academy of Sciences and Arts)

**Secretary:** Sonja Radivojević, MA (Institute of Ethnography SASA)

**Advisory Board:** Milica Bakić-Hayden, PhD (University of Pittsburgh), Prof. Čarna Brković, PhD (University of Mainz), Ana Dragojlović, PhD (University of Melbourne), Jelena Đorđević, PhD (Faculty of Political Sciences, Belgrade, retired professor), prof. Maja Godina Golija, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), George Kouzas, PhD (University of Athens), Renata Jambrešić Kirin, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Miroslava Lukić Krstanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Prof. Kjell Magnusson, PhD (University of Uppsala), prof. Marina Martynova, PhD (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow), Prof. Elena Marushiakova, PhD (University of St. Andrews), Marek Mikuš, PhD (Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle), Ivanka Petrova, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), Vesna Petreska, PhD ("Marko Cepenkov" Institute of Folklore, Skopje), Tatiana Podolinska, PhD (Institute of Ethnology and Social Anthropology, Slovak Academy of Sciences, Bratislava), Mladena Prelić, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ines Prica, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Prof. Ljupčo Risteski, PhD (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), Ingrid Slavec Gradišnik, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Andja Srđić Srebro, PhD (University of Bordeaux), prof. Lidija Vujačić, PhD (Faculty of Philosophy, Nikšić), Prof. Bojan Žikić, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade)

BELGRADE 2023

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
ГЛАСНИК  
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА  
LXXI  
свеска 1

*Главни и одговорни уредник:* проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

*Уредник:* др Сања Златановић (Етнографски институт САНУ)

*Уређивачки одбор:* др Бранко Бановић (Етнографски институт САНУ), др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), проф. др Илдико Ердеи (Филозофски факултет у Београду), дописни члан САНУ Јелена Јовановић (Музиколошки институт САНУ), др Марина Мандић (Етнографски институт САНУ), др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ), др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ), академик Гојко Суботић (Српска академија наука и уметности)

*Секретар уредништва:* Соња Радивојевић, МА (Етнографски институт САНУ)

*Издавачки савет:* др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу), проф. др Чарна Брковић (Универзитет у Маинцу), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука у Београду, професор у пензији), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду), др Рената Јамбрешић Кирин (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Георгије Кузас (Универзитет у Атини), др Мирослава Лукић Крстановић (Етнографски институт САНУ, научни саветник у пензији), проф. др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали), проф. др Марина Мартинова (Институт за етнологију и антропологију, Руска академија наука, Москва), проф. др Елена Марушиакова (Универзитет Сент Ендријус), др Марек Микуш (Макс Планк институт за социјалну антропологију, Хале), др Иванка Петрова (Институт за етнологију и фолклористику са Етнографским музејем, Бугарска академија наука, Софија), др Весна Петреска (Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Скопље), др Татиана Подолинска (Институт за етнологију и социјалну антропологију, Словачка академија наука, Братислава), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Анђа Срдић Сребро (Универзитет Бордо Монтен)

*Издавач*  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011 2636 804  
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs  
Мрежна страница часописа: www.ei.sanu.ac.rs

*Publisher*  
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA  
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011 2636 804  
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs  
Journal's web page: www.ei.sanu.ac.rs

*Лектура*  
Александра Спасић и Ивана Башић

*Превод*  
Аутори текстова

*Дизајн корица*  
Александар Спасић (ментор доц. мр Оливера Батајић Сретеновић)  
Факултет примењених уметности, Београд

*Техничка подршка*  
Зоран Перовић

*Штампа*  
Финеграф, Београд

*Тираж*  
300 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава  
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије  
Printing of the journal was funded by the Ministry of Education, Science and Technological  
Development of the Republic of Serbia

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Српски цитатни индекс), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can be accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Srpski citatni indeks), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

# САДРЖАЈ CONTENTS

## НАУЧНИ РАДОВИ SCIENTIFIC PAPERS

### ТЕМА БРОЈА

Мит и идентитет: кроскултурални и интертемпорални приступ  
ур. Ђурђина Шијаковић Маиданик

### TOPIC OF THE ISSUE

Myth and Identity: A Cross-Cultural and Intertemporal Approach  
ed. Djurdjina Šijaković Maidanik

- 13–20** Ђурђина Шијаковић Маиданик  
Мит и идентитет: кроскултурални и интертемпорални приступ  
– увод у темат  
*Djurdjina Šijaković Maidanik*  
Myth and Identity: A Cross-Cultural and Intertemporal Approach – Introduction
- 21–44** Јелена Пилиповић  
Двапут рођени бог. Преосмишљавање мита у Еурипидовим Баханткињама  
*Jelena Pilipović*  
A Twice-born God. Reimagining the Myth in Euripides' *Bacchae*
- 45–62** Тамара Плећаш, Ана Ђорђевић  
Medea: Greek Myth and Peculiar Identity  
Тамара Плећаш, Ана Ђорђевић  
Медеја: грчки мит и особени идентитет
- 63–76** Јелена Н. Арсенијевић Митрић  
Митопоетика нарциса/асфодела у песми Вежба Ивана В. Лалића  
*Jelena N. Arsenijević Mitrić*  
The Mythopoetics of Narcissus/Asphodel in Ivan V. Lalić's Poem Exercise
- 77–98** Ноел Путник  
Антрополошке импликације Плутархових есхатолошких митова  
*Noel Putnik*  
The Anthropological Implications of Plutarch's Eschatological Myths

- 99–121** *Vera Mevorah, Jelena Guga, Čedomir Markov*  
**Divine Genius, Subversive Hero, or Creative Entrepreneur?**  
**Exploring Various Facets of the Artist as a Mythical Figure**  
*Вера Меворах, Јелена Гуга, Чедомир Марков*  
**Божански геније, субверзивни херој или креативни предузетник?**  
**Истраживање различитих аспеката уметника као митске фигуре**
- 123–150** *Vuk R. Samčević, Petar Nurkić*  
**A Myth as a Replacement for a History: Ethnogenetic Elements in *De Administrando Imperio* and the *Chronicle of the Priest of Duklja***  
*Вук Р. Самчевић, Петар Нуркић*  
**Мит као замена за историју: етногенетски елементи у**  
***De Administrando Imperio* и *Љетопису попа Дукљанина***

## VARIA

- 153–180** *Гордана Горуновић*  
**Смрт и самоубиство на етнографском терену: случај Бјуела Х. Квејна**  
*Gordana Gorunović*  
**Death and Suicide in Ethnographic Field: The Case of Buell H. Quain**
- 181–202** *Urša Valič*  
**Lessons Learned from Applied Participatory Practices in Museums and Inclusion of People from Vulnerable Social Groups**  
*Урша Валич*  
**Научене лекције из примењених партиципативних пракси**  
**у музејима и инклузија људи из рањивих друштвених група**
- 203–219** *Марија Ђорђевић*  
**Перформанси сећања у „новој нормалности”**  
**– комеморације без тела у покрету**  
*Marija Djordjević*  
**Performances of Memory in the “New Normal”**  
**– Commemorations without Bodies in Action**
- 221–242** *Милица Јоковић Пантелић*  
**Антрополошке, етнопсихолошке и карактеролошке студије**  
**о корупцији у Србији**  
*Milica Joković Pantelić*  
**Anthropological, Ethnopsychological and Characterological Studies**  
**on Corruption in Serbia**
- 243–266** *Милина Ивановић Баришић*  
**Одевни наративи на примеру Београда**  
*Milina Ivanović Barišić*  
**Clothing Narrative on the Example of Belgrade**

- 267–298** *Александар Кнежевић, Вера Глигоријевић*  
Етнодемографски контекст опадања наталитета и контроле рађања у  
Источној Србији – један пример атипичне демографске транзиције  
*Aleksandar Knežević, Vera Gligorijević*  
**The Ethno-Demographic Context of Declining Birth Rates and Birth Control in  
Eastern Serbia – an Example of an Atypical Demographic Transition**

НАУЧНА КРИТИКА И ПОЛЕМИКА  
DISCUSSION AND POLEMICS

- 301–307** *Гордана Горуновић*  
Миедка – „она коју је обележио медвед, она која живи између два света“.  
*Nastasja Marten, U očima zveri.*

ПРИКАЗИ  
REVIEWS

- 311–314** *Ивана Башић*  
**Antropologija sporta, igara i detinjstva: zbornik radova u čast dr Aleksandra  
Krela (1968–2021) (ur. Bojan Žikić, Ivan Đorđević i Vladeta Petrović)**
- 315–319** *Ноел Путник*  
Маја Стокин, Терминологија зимског циклуса обичаја  
и веровања у Новом Саду



ТЕМА БРОЈА  
TOPIC OF THE ISSUE

**Мит и идентитет: кроскултурални  
и интертемпорални приступ**

*ур. Ђурђина Шијаковић Маиданик*

**Myth and Identity: A Cross-Cultural  
and Intertemporal Approach**

*ed. Djurdjina Šijaković Maidanik*



ЂУРЂИНА ШИЈАКОВИЋ МАИДНИК

Етнографски институт САНУ, Београд

[djurdjina.sijakovic@ei.sanu.ac.rs](mailto:djurdjina.sijakovic@ei.sanu.ac.rs)

## Мит и идентитет: кроскултурални и интертемпорални приступ – увод у темат

Темат под насловом *Мит и идентитет: кроскултурални и интертемпорални приступ* доноси шест радова и прегршт нових перспектива, методологија, предложених тумачења, прегледа проблематике и оригиналних научних доприноса. У првом дијелу уводног текста се веома сажето објашњавају основни теоријски концепти који су важни за разумијевање темата, а у другом дијелу се у најкраћем представљају радови темата. Сматрамо да су ових шест врских студија као цјелина успјели да ставе у први план динамичку и искуствену димензије мита и идентитета.

*Кључне ријечи:* мит, актуелност мита, идентитет, алтеритет

## Myth and Identity: A Cross-Cultural and Intertemporal Approach – Introduction

The issue entitled *Myth and Identity: A Cross-Cultural and Intertemporal Approach* brings six papers and a handful of new perspectives, methodologies, proposed interpretations, problem reviews and original scientific contributions. In the first part of the introductory text, the basic theoretical concepts important for understanding the topic are very briefly explained, and in the second part, the papers are briefly presented. We believe that these six excellent studies as a whole succeeded in bringing to the fore the *dynamic* and *experiential* dimensions of myth and identity.

*Key words:* myth, actuality of myth, identity, alterity

Проучавање мита је једна од фокалних тачака формулисања и егзотизирања Другог, тог антрополошког пројекта *par excellence*. Расправе о томе шта је мит и на коју се реалност односи дио је проблематике дисциплине у ширем контексту академског вагања вриједности друштвено-хуманистичких наспрам природних наука и политичког контекста геокултурне мапе свијета.

У раној античкој грчкој мисли веома су цијењени поетски дискурс мита, његови афективни и перформативни аспект. У грчкој философији VIII–IV вијека пр.Хр. – у дугом периоду у ком писана ријеч потискује оралну традицију и у току политичког процеса демократизације говора, митос (μῦθος) бива схваћен као супротан разумском дискурсу логоса (λόγος), дакле као фикција и апсурд. На овом наслеђу су у покретима секуларизације и просвјетитељства изграђени модерни западни/евроцентрични стандарди истине и реалности, који прокламују сопствену супериорност по питању рационалности и знања. Дакле, дистинкција митос/логос, успостављена у класичној грчкој мисли, наставља да живи са снажним политичким импликацијама: просвјетитељски наратив етаблира „цивилизовану Европу“ као арбитра истине, разума и знања и раздваја цивилизовано сопство од сујевјерне другости (Библија остаје важан извор знања о Божијем разумском плану). XIX вијек је пролазио у знаку еволуцијске претпоставке о људској раси која линеарно напредује ка све усавршенијем облику оличеном у западној цивилизацији и њеној секуларизованој науци. XX вијек је донио теорије мита као снажне струје мишљења са својим предностима и недостацима. Функционализам контекстуализује мит унутар социјалног и политичког живота заједнице, и инсистира на овом практичном пољу интеракције, занемарујући интелектуални аспект. Структурализам посматра мит као објективни свијет за себе и у систему испод површине садржаја мита види несвјесну когнитивну структуру, али лишава мит контекста свакодневнице. Након ових и других модернистичких теорија, антропологија се фокусира на употребу мита у свакодневном животу, културалне специфичности мита, индивидуалну изведбу мита; на мит као рефлексiju над стварношћу (а не као рефлексiju саме стварности). Ревидирано стање у науци каже да мит истражује и изражава (не, директно и да, свјесно) људске постулате о стварности, и да митска истина припада знању које није дио материјалног свијета природних закона.

Мит се може схватати као наратив који описује заједничко искуство унутар поједине групе/заједнице кључно за конструисање идентитета те исте заједнице/групе. Идентитет је једнако комплекс-

сна и промјенљива категорија коју није могуће објумити једном дефиницијом и која има важно мјесто у различитим друштвено-хуманистичким дисциплинама. Све приступе у концептуализацији (поменимо примордијализам и социјални конструктивизам у оквиру социјалне антропологије) важно је сагледати у њиховом историјском и политичком контексту. Дискусије о идентитету користе термин са различитим значењима, од фундаменталне и трајне истости, до флуидности, контингентности, договорености итд. Митови садрже сет идентитетских критеријума за разне заједнице. Тако су митови о идентитету такође митови о другости, јер формулисање идентитета подразумеива утврђивање разлика и граница. Слике о идентитету и алтеритету које играју важну улогу у миту имају очигледне политичке, социјалне и етичке импликације. Важно је имати у виду да су митски постулати о стварности контекстуализовани унутар свакодневног живота и друштвене, политичке и моралне проблематике.

\*\*\*

Темат отвара студија Јелене Пилиповић „Двапут рођени бог. Преосмишљавање мита у Еурипидовим *Баханџкињама*“, у којој књижевна анализа ове јединствене и недокучиве Еурипидове драме служи као алатка и база за једну сложенију анализу и поентирање у домену историје идеја. Сви који су били у ближем контакту са чудом грчког театра Атине V вијека пр. Хр. знају да овај феномен надилази раван сачуваних текстова и да семантички плуралитет црпи из цјелокупног културолошког контекста *џолиса* истовремено утичући на њега. Еурипидову обраду мита о двоструком и парадоксалном рођењу божанства Диониса – а *истииниџосџи* овог конкретног мита је важна нит поменуте драме – ауторка посматра као допринос овог трагедиографа трансформацији појма мита, која је обиљежила европску повијест идеја. Ауторка креће од раних почетака хеленског мита: неодвојив од поезије, мит је аутономан од критеријума истинитости – носилац је особене истине. Пратећи градњу и разградњу овог мита у *Баханџкињама* у зависности од драмских ликова, ауторка проналази митотворну полифонију у овој драми, мноштеност гласова/значења/истина и *иденџиџарну важностџ миџа*. Ауторка је скренула нарочиту пажњу на мотив андрогенезе (Зевсове мушке материце) којим се овај грчки мит приближава хуријско–хетитским митологемама; овај мотив је у раду кратко сагледан и кроз сочиво фалогоцентризма, те као неспојив са хеленским колективним иден-

титетом. Сагледане су и позиције драмских ликова који уместо критеријума истинитости уводе критеријум корисности, што у нашој драми гради важан аспект у развоју појма мита у правцу приче у коју треба вјеровати. Овај смјер прагматизма се даље читава као мит у смислу инструмента манипулације – ауторка, дакле, у оквирима анализе Еурипидове драме повезује античку философију и концепцију Роланда Барта, која је у савременом свијету позната као широко распрострањено и аксиолошки негативно значење мита.

Друга студија “Medea: Greek Myth and Peculiar Identity” у коауторству Тамаре Плећаш и Ане Ђорђевић остаје у сфери грчког мита и грчког позоришта. Ова студија је својеврсно хватање у коштац са ноторним Медејиним ликом које су коауторке конципирале као испитавање три идентитета: родног, политичког и психолошког. Философски приступ проблему идентитета примијењен је на основи Еурипидове драме *Мегеја*, у којој се Медејино биће приказује као битно другачије на почетку и на крају драме. Овај рад сажима старе и доноси неке нове увиде о заувјек фасцинарајућем митском лику чедоморке. Сама људскост убице сопствене дјеце је крајњи идентитетски проблем. Као жена, супруга и странкиња, Медеја јесте/постаје комплексна и радикална другост у социјалном и политичком контексту, а њен мит отвара питања о (не)промјенљивости и (не)конгруентности идентитета. На разним нивоима (перформативном, јавном – друштвеном и политичком, те приватном – породичном и психолошком), она је биће са маргине и биће лиминалности у коме се спајају неспојиве идентитетске одлике. Уз занимљиве екскурсе као што је разматрање позоришне и ритуалне маске и њених димензија, ауторке на крају рада отварају могуће интерпретивне путање којима се илуструје (ако је то уопште потребно) *акѿуелносѿ мѿѿа* у савременом теоретском оквиру, нпр. посредством концепата попут интерсекционалности и политика идентитета.

У наредном чланку „Митопоетика нарциса/асфодела у песми *Вежба* Ивана В. Лалића“ ауторка Јелена Н. Арсенијевић Митрић нас задржава у пољу античког мита и смјешта нас у XX вијек уз подсјећање да је пракса *ремиѿолоѿизације* један круцијални умјетнички поступак сагледавање мита као вјечно живог изворишта. Ауторка минуциозно студира једну од пјесама Ивана В. Лалића које ревитализују и трансформишу митске елементе. *Вежба* са темом и ликовима Елеусинских мистерија црпи из можда најпознатијег мистеријског култа у антици. Рад истражује бинарну опозицију око које је концентрисана Лалићева песма: двојаку природу централ-

ног митског лика Коре/Персефоне – њежне живе дјевојке и ћерке, односно господарице подземља и жене Хадове. Ова бинарна опозиција стоји и у централној симболици у пјесми, симболици цвјетова нарцис/асфодел, при чему је асфодел загробни нарцис, суноврат. Ауторка се посвећује детаљној анализи флоралне симболике присутне у грчком миту о Персефони, са нарочитом пажњом за нарцис и његов хтонски пандан асфодел. Комплетна анализа се стиче у тачку елегантног поентирања да дотични мит у *Вежби* служи као *поље (мејша)поејичке самосвијесџи*, за пјесниково промишљање самог стваралачког процеса. Хтонски амбијент пјесме (чега је суноврат симбол) наравно одговара суштинској димензији култне праксе Елеусинских мистерија (која је имала за циљ да обезбиједи блаженство након смрти), али и фигури античког пјесника/пјевача као лиминалног бића (чије је стварање дијелом изван свјесне контроле, у подсвијести), и на ову ванредност Лалићеве поетике ауторка нам скреће пажњу.

Четврта студија аутора Ноела Путника, „Антрополошке импликације Плутархових есхатолошких митова“ у фокусу има Плутарха, знаменитог грчког писца I в. по Хр., филозофа, историчара, биографа, па чак и посвећеника у Елеусинске мистерије и свештеника у Делфском пророчишту. Аутор ове студије је зналачки изабрао оне списе у којима Плутарх у својој филозофско-психолошко-антрополошкој аргументацији посеже за особеним митовима о животу после смрти (*myths of the afterlife* или *Jenseitsmythen*) који се могу назвати и есхатолошким јер се актерима у тим митовима приказује космичко устројство и разоткрива човјеков идентитет спрема њега. Аутор у самом уводу показује значај и специфичност списа такве историјске фигуре какав је Плутарх, свједок ритуалних и култних пракси разних модалитета, те синтетичар различитих мистичких, религијских и филозофских токова, као и важна карика у развоју платонизма до средњовјековног хришћанског мистицизма. Ноел Путник се у овом раду креће међу захтијевним темама као што су однос митоса и логоса и граница између традиционалног и филозофског мита. Он вјешто сагледава Плутархов есхатолошки мит у чаробном тренутку развоја филозофије и мита ка познаантичком дискурсу гнозе (непосредног личног откривања), којом су грчку мисао нарочито обогатили малоазијски, блискоисточни и јеврејски идејни токови и култне праксе. У анализи изабраних одломака аутор проналази, прати и обједињује антрополошке импликације Плутархових митова о човјековом тродијелном устројству: људско биће састоји се из тијела

(σῶμα), душе (ψυχή) и духа/ума (νοῦς), при чему Плутархова антрополошка схватања аутор схвата као Плутархову концепцију човјековог идентитета у најопштијем смислу те ријечи, његову концепцију *онџолошке димензије игенџиџеџа*. У овој врсној студији аутор даје своја оригинална запажања на многа занимљива питања у погледу Плутархових митова, као што су надрационално/мистичко размишљање, концепт демона, учење о реинкарнацији, питање духа као наддушевне компоненте човјекове, те интригантни детаљи култне праксе: шаманизам и херметизам.

Студија случаја “Divine genius, subversive hero, or creative entrepreneur? Exploring various facets of the artist as a mythical figure” коју потписују Вера Меворах, Јелена Гуга и Чедомир Марков окреће се „митској“ природи личности умјетника. Аутори се превасходно баве питањем функције мита: како митови опстају и како се мијењају у савременом друштву, те како обликују перцепције – конкретније, тропе који се везују за фигуру умјетника. У раду се детаљно мапирају кључни *џроџи мџџске личносџи умјетника* како се она развијала у западној култури. Затим се поставља питање статуса ових тропа у данашњој постдигиталној култури и у пет интервјуа са српским умјетницима се нуди увод у испитивање колико су тропи умјетника релевантни за самоперцепцију умјетника. Тропи умјетникове митске личности постављени су око кључних ријечи: генијалност, индивидуалност, аутономија, херојство, чудо-од-дјетета, меланхолија, субверзивност, слава. Фигура хероја-умјетника (развијан у ренесанси) и умјетника као палог хероја за нас је можда најинтересантнији, с обзиром на своје поријекло у грчком митском хероју са комплексном цивилизаторском улогом. На другој страни временске осе, у постдигиталном тренутку, аутори сагледавају како троп друштвено ангажованог умјетника измиче пред тропом умјетника-предузетника; аутори стога отварају могућност крупније промјене умјетничких институција у ближој будућности. Студија инсистира на *џроцесу* формирања фигуре умјетника, као друштвено-историјског конструкта створеног акумулирањем тропа који вуку садржај из мита, стварности и фикције. Можда највећи допринос овог рада – у нашем тематском оквиру а у сврху будућих екстензивних истраживања нарочито у локалном контексту – јесте покушај расвјетљавања *огноса између игенџиџеџа умјетника и (ре)џродукције мџџа о „бивању умјетником“*.

Вук Р. Самчевић и Петар Нуркић су аутори последњег рада у овом темату под називом “A myth as a replacement for a history: Ethnogenetic elements in *De Administrando Imperio* and the *Chronicle of the Priest of*

*Duklja*". Аутори испитују како различити историографски извори утичу на перцепцију најраније историје Словена настањених на Западном Балкану и на поимање модерних нација. Два извора одабрана за ову студију јесу *De Administrando Imperio* (X в.) Константина VII Порфирогенита и *Лешојис Поја Дукљанина* (XII в. или касније) о коме се мало зна. У испитивању два дивергентна извора и њихових наративних мрежа, аутори прате општи етногенетски и митолошки оквир покушавајући да закључе однос између мита и идентитета једног европског становништва. Обрасци који спадају у митове о поријеклу (*myths of origin*) подразумевају долазак паганских народа у римску Далмацију, детаље о њиховом поријеклу и покрштавању, појединости о њиховим владарима и династијама итд. Постављајући теоретски оквир свог истраживања у уводу, аутори подсећају на важну улогу мита (и историје) у конструисању националних идентитета у модерној историји, на етногенетске елементе митологизирања те на модерни научни приступ митовима са циљем демистификације националних митова о етногенези. Студија даје детаљан приказ два изабрана списка и посредством квалитативне и квантитативне анализе и уз помоћ ENA (Epistemic Network Analysis) приступа истражује однос између мита и идентитета балканских Словена. При томе, прати се општа етногенетска и митолошка субструктура ова два списка и идентификују се заједничке тематске цјелине за оба списка као што су историјски, религијски, топографски, династички и генеалогски елементи мита који чине основу за формирање колективног идентитета у преиндустријским аграрним друштвима. Свакако, овај рад је показао како нова методологија (која итекако отвара могућност за интердисциплинарни приступ) може допринијети старој дискусији – увијек релевантном питању етногенезе модерних европских народа.

\*\*\*

У ових шест научних радова миту и идентитету у разним контекстима аутори су прилазили из перспективе историје идеја, књижевности, философије, психологије и историје религија, историографије, историје умјетности и антропологије. Примичењени су различити теоретски и методолошки приступи. Отворене су, преиспитане и дотакнуте разне проблемске цјелине: мит и питање истинитости, актуелност мита, митови о поријеклу/аутохтоности, есхатолошки митови / идентитет и алтеритет: лични, етнички, родни, вјерски, социјални, политички и културални аспект / ремитологизација као књижевни поступак и мит у метапоетичком нивоу / однос између идентитета

умјетника и (ре)продукције мита о „бивању умјетником“ / митске фигуре и архетипови / мит и етногенеза. Овако неисцрпна и увијек актуелна проблематика нас позива на још много интердисциплинарних, компаративних, кроскултуралних и интертемпоралних научних прегнућа.

Сматрамо да је овај темат од шест врских студија као цјелина успио да стави у први план *динамичку* и *искусствену* димензију и мита и идентитета. Позната митска прича о Тезејевом броду забиљежена код Плутарха (*Животи Тезејев*, 23.1)<sup>1</sup> истовремено је један од најстаријих парадокса европске философије и мисаони експеримент о идентитету:

Митски атински Краљ је спасио атинску дјецу од краља Миноса а Атину од тешког данка тако што је убио минотаура, а затим је побјегао на брод који је ишао за Делос. Сваке године, Атињани су обиљежавали овај подвиг тако што су брод одводили на ходочашће на Делос у част Аполона. Брод је по Плутарху дуго коришћен у овом обичају и одржаван тако што су Атињани постепено мијењали истрошене даске новом грађом. Антички философи су поставили питање: закон неколико вјекова одржавања, ако је сваки појединачни дио Тезејевог брода замјењен, један по један, да ли је то и даље исти брод?

Примљено / Received: 07. 03. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

---

<sup>1</sup> Није случајно да су Плутархови списи поље истраживања једне од студија овог темата, а баш ова митска прича о Тезејевом броду помиње се у два рада.

ЈЕЛЕНА ПИЛИПОВИЋ

Катедра за општу књижевност и теорију књижевности

Филолошки факултет, Универзитет у Београду

abaridovastrela@gmail.com

## Двапут рођени бог. Преосмишљавање мита у Еурипидовим *Баханткињама*

Оглед испитује мит о Дионисовом двоструком рођењу као скривену семантичку осу *Бахантџкиња*, полазећи од хипотезе да значај овог наратива надилази поетски контекст у коме се налази и да представља важан степен у преосмишљавању појма мита, до кога долази на врхунцу полисне културе. Дошавши у Тебу да докаже своју божанску природу и истинитост Зевсовог очинства, Дионис ће у стиху којим се трагедија отвара, пре него што изговори своје име, себе одредити као „дете Зевсово“, док у епилошкој епифанији о себи говори као о „божанском роду“. Ни Дионисова божанска природа, ни Зевсово очинство у трагедији се не доказују експлицитно, већ само имплицитно – способношћу младог бога да разглоби људски ум, разум, разумско хтење, чиме се потврђује и оснажује сфера оноразумског, којој мит остаје чврсто присаједињен. Оглед настоји да покаже како управо у томе лежи Еурипидов одлучни допринос трансформацији појма мита, која је обележила европску повест идеја.

*Кључне речи:* мит, божанска природа, епифанија, Дионис, Еурипид

## A Twice-born God. Reimagining the Myth in Euripides' *Bacchae*

The paper examines the myth of Dionysus's double birth as a hidden semantic axis of the *Bacchae*, starting from the hypothesis that the importance of this narrative goes beyond the poetic context in which it is found and that it



знамо, ако њожелимо, исцїину да оїевамо.<sup>4</sup>

Хесиод, Теοїонија 26-28

Неодвојив од поезије, мит је аутономан од критеријума истинитости – носилац је особене исцїине, која не представља њоугурање сцївари и њојма, *adaequatio rei et intellectus*, те стога може бити многострука.

Како је грађа целокупне фабулативне хеленске поезије заправо митска грађа, поетски подухват у култури древне Хеладе представља сложени, вибрантни, непостојани, колоплет три митотворна језгра: претходне поезије, усмене традиције, индивидуалне имагинације<sup>5</sup>. У покушају да се у том колоплету разабере, савремени херменеут је у позицији Одисеја усред буре који се не може надати Леукотејином велу, јер у морске богиње не верује. Целина хеленске поезије је недосежна, претрајали су само фрагменти, те нема начина да се с поуздањем утврди где се све јавља нека митологема или митска матрица. Усмена традиција остаје готово непозната. О њеном богатству се само слути на основу трагова у ликовним уметностима и успутних помена и алузија код познијих античких писаца, посебно периегета и полихистора. Стога је немогуће ма ког пост-хомерског аутора прогласити за аутентичног митотворца, а тај назив није могуће наденути ни Хомеру, који има само ауторитет првог сачуваног извора. Хеленски песници, међутим, показују велику слободу и имагинативну живост у ремитизацији. Не само Хомер и Хесиод, које Херодот проглашава за својеврсне *цїворце боїова*,<sup>6</sup> већ сваки творац фабулативне књижевности гради, дограђује, преграђује, разграђује, затечену митску грађевину у складу са својом стваралачком имагинацијом.

Пре *Баханцїкиња*, Дионисово рођење се, у корпусу сачуване поезије, помиње у *Илијади* (14.323, а посредно, кроз помен *дојкиња* и у 6.129), а потом у *Теοїонији* (940–942)<sup>7</sup>, где се експлицитно наводи да

<sup>4</sup> Ако није друкчије означено, сви преводи у раду су моји.

<sup>5</sup> Начелно, по страни остављам култни аспект и обредни идентитет божанстава и хероја, руководећи се изјавом Пола Веина: „духовна провалија је делила богове као митолошке фигуре од богова као предмета поштовања верника“ („un abıme mental sęparait les dieux comme figures mythologiques et les dieux comme objets de la piętę des fidęles“) (Veyne 1976, 371). В. дискусију у: Versnel 2011.

<sup>6</sup> *Исцїорија* 2.53.2: Ησιοδον γάρ και Όμηρον ήλικήν τετρακοσίοισι έτεσι δοκείω μεν πρεσβυτέρους γενέσθαι και ού πλέονι: ούτοι δέ εισι οι ποιήσαντες θεογονήν Έλλησι και τοіσι θεοіσι τās έπωνυμίας δόντες και τιμάς τε και τέχνας διελόντες και είδεα αυτών σημήναντες.

<sup>7</sup> Καδμεήϊ δ' άρα οι Σεμέλη τέκε φαίδιμον υιόν μιχθεϊς· έν φιλόττητι, Διώνυσον πολυγηθέα, άθάνατον θνητή· νύν δ' άμρότεροι θεοί εισιν.

је Семела као смртница родила бесмртног сина но да су *saga* обоје бојови ( $\nu\tilde{\nu}\tilde{n} \delta' \acute{\alpha}\mu\phi\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\iota \theta\epsilon\omicron\iota \epsilon\iota\sigma\iota\nu$ ). Тако већ Хесиод наглашава парадокс онтолошког статуса Диониса,<sup>8</sup> јединог бога рођеног од смртнице,<sup>9</sup> што ће чинити идејну и психолошку потку на којој ће Еурипид исткати своју завештајну трагедију. Низ лирских песника успут и посредно помиње неки од аспеката рођења бога вина и заноса.<sup>10</sup> Тек у фрагментарној *Првој хомерској химни Дионису*, чија је датација неизвесна,<sup>11</sup> премда по многим ауторима сеже у седми век п.н.е,<sup>12</sup> помиње се непосредно Зевсов удео у Дионисовом рођењу. Након што се каже да они који изговарају другачије приповести о доласку на свет овога бога јесу  $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  (ст. 5) односно да *обмањују, излажу оно што није истинито*, химничко Ја излаже сопствени наратив<sup>13</sup>:

<sup>8</sup> Истраживачи ће овај парадокс покушати да разреше на разне начине: Мартин Л. Вест изналази да је Семела изворно хтонска богиња (West 2007, 174), са чиме се многи слажу (уп. Bremmer 2013). Тиме се парадокс не разрешава, будући да су многи хероји, а особито хероине у претхомерској религији вероватно били божанстава, попут Ифимедеје, Хелене. Хипотеза по којој је Семела обоготворена у часу кад ју је погодила Зевсова муња, која ју је у исти мах и усмртила, делује прихватљивије. Ипак, то се ни у једном тексту, укључујући *Баханџикиње*, не помиње експлицитно, али може бити једно од тумачења наведених стихова *Теоионије*.

<sup>9</sup> Изузетак је Херакле, који је рођен као полубог, али је своју божанственост заслужио непроцењивим подвизима, али ипак у епу има сложен есхатолошки статус – док он сам благује на Олимпу, његова *сен* је ипак у Хаду – *Огисеја* 11.601-626.

<sup>10</sup> Тиртеј 20.2, Бакхилид 19.49–50, Пиндар фр. 75.19. Сапфо (фр. 17.9-10) користи Семелино друго – по неким божанско – име Тиона, које неки рани аутори придају Дионисовој дојкињи (Панијасид фр.5, Ферекид са Сира фр. F 90d Fowler). В. детаљно у Bremmer 2013, 6-9. У Терпандровом фр. 9 наводи се само да је Ниса била дојкиња Диониса, при чему је нејасно да ли је Ниса нимфа или планина која метафорички доји малог бога.

<sup>11</sup> Уп: “The stages of composition of each poem, fixation of a definitive version, insertion in a corpus, and arrangement of the collection until it reached its actual state, may have been separated by many centuries.” Jáuregui 2013, 238.

<sup>12</sup> Химна је сачувана само у једном византијском рукопису из четрнаестог века, откривеном у Москви 1777. Очигледно је реч о фрагменту, у коме се налазе први и завршни стихови наратива који је можда био веома развијен, налик дугачким хомерским химнама – Деметри, Аполону, Афродити и Хермесу. У корпусу хомерских химни, Дионису су посвећене још Седма и Двадесет шеста – за Седму, која приповеда Дионисов доживљај са гусарима, изван је *terminus ante quem*, будући да је сачуван црнофигурални киликс, датиран око 530.г.п.н.е, са потписом сликара Ексекије, који приказује чудесну сцену из тог догађаја.

<sup>13</sup> Као *истиинити*, подразумева се. Појединости које би разјасниле тај догађај вероватно су биле изложене у потоњем поетском сегменту, који почиње описом планине Нисе, али се рукопис ту губи.

σὲ δ' ἔτικτε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε  
πολλὸν ἅπ' ἀνθρώπων, κρύπτων λευκώλενον Ἦρην.  
Тебе роди ош̑ац људи и бојова,  
далеко од људских бића, кришом од белоруке Хере.  
(Прва хомерска химна Дионису 6–7)

Премда употребљени глагол, *ἔτικτε*, *роди*, не мора нужно означавати чин порађања, већ можда само чин зачећа,<sup>14</sup> друго Дионисово рођење, из очинског а не мајчинског тела, вероватно је сугерисано придевом *εἰραφιώτης*, двапут наглашено употребљеним,<sup>15</sup> чије је значење недовољно јасно, али вероватно је блиско смислу *ушивени*, *нишима учвршћени*, што би било веома блиско слици ушивања божанског недоношчета у Зевсово бедро, коју развија Еурипидова трагедија.

Разне елементе и разне аспекте мита о Дионисовом рођењу у *Баханткињама* изговара пет драмских гласова – глас Семелиног сина, глас хора његових посвећеница, глас младог тебанског краља Пентеја, као и гласови пророка Тиресије и старог тебанског краља Кадма. Док сам Дионис и хор излажу два комплементарна наратива којима се *конс̑ируише* мит о његовом двоструком рођењу, Пентеј, Тиресија и Кадмо износе ставове којима се тај мит, на разне начине, *деконс̑ируише*. Деконструисање се одвија на још један начин – разградњом надмоћне дискурзивне позиције коју би глас бога и хора, по трагедиографским узусима, требало да имају. Митотворну полифонију још сложенијом чини постојање једног скривеног гласа, који се чује само посредством гласа Диониса – то је колективни глас Семелиних сестара, Кадмових кћери, наспрам кога млади бог, а потом и хор, граде сопствени наратив. Та *трагња* стога настаје као разградња скривене, само посредно чујне, речи жена краљевског рода, које су пре почетка радње обезумљене<sup>16</sup> (ст. 32–38) и стога изгубиле пуноправну моћ казивања у трагичком свету.

У атичкој драми, полифонија је структурална одредница текста, али и поетичко оруђе које омогућава естетске успоне и уметничка узнесења<sup>17</sup> захваљујући томе што за собом повлачи полисемију. Мно-

<sup>14</sup> Овај облик глагола *τίκτω* - *ἔτικτε*, као и *τίκτη* - код Хомера се користи за природни очев удео у родитељству (*Илијада* 2.628, 6.155,206, 11.224), као и за мајчин (*Илијада* 16.180, 22.428, 24.497, *Одисеја* 23.325); в. и Хесиод фр. 44, 17,142 - Liddell 1940 - *τίκτω*.

<sup>15</sup> *διὸν γένος, εἰραφιώτα, Διώνυσ' εἰραφιώτα* – *Прва хомерска химна Дионису* 2, 20. Детаљну анализу в. у: Bernabé 2013.

<sup>16</sup> О феномену безумља у хеленској књижевности в. Dods 2005, 53–76.

<sup>17</sup> Као што се ритмизована хармонија архитектонских редова нуди неимару, који је ипак може остварити у већој или мањој мери, на овај или онај начин.

штвеност гласова постаје мноштвеност значења, мноштвеност идеја, али и мноштвеност истина. Глас сваког од ликова јесте *гласник* једне визије бића и света, гласноговорник једне психолошке, антрополошке, неретко чак и онтолошке, концепције, која може бити изражена тек у фрагментима или изложена у целисти, исказана метафоричким наговештајима, гномама, антилогијама, беседама... У *Баханџи-кињама*, сваки од пет гласова, и један скривени глас, изговара своју *исџину* Дионисовог рођења, а истовремено оглашава и самосвојну визију мита као феномена – визију која остаје имплицитна и неизговорена, али управо стога позива да буде препозната. Рашчитавајући говор тих пет гласова, и једног скривеног гласа, тумачећи њихових пет *исџина*, и једну скривену *исџину*, у овом огледу ћу покушати и да раскоприм визије мита које обзнањују.

## ГЛАС ДИОНИСА (Глас Кадмових кћери)

Иако Еурипидов трагички свет наизглед врви од богова и богиња, заправо њихове појаве највећма припадају међусвету који повезује интрадрамски фикционалитет и екстрадрамске рецепијенте – свету пролога и епилога<sup>18</sup>. У пролозима, за разлику од епилога, божанства се не објављују за интрадрамске ликове, већ за рецепијенте – за гледаоце телесним или духовним оком. Притом врше поглавито епистемолошку функцију – преносе разноврсне увиде и сазнања који контекстуализују драмску радњу, преузимајући улогу наратора. Божанство поседује надмоћно знање, чиме измиче сазнајној ограничениости свих драмских ликова, који су осуђени на појединачну тачку гледања. Божанство има надземну тачку гледања и његов наратив стога симулира позицију епског свезнајућег приповедача који такође има надземну тачку гледања – ону која припада Музама<sup>19</sup>. Божан-

<sup>18</sup> Само у *Хераклу* епифанија се одиграва унутар саме трагичке фабуле.

<sup>19</sup> „Божанства поезије, јединствена у оквиру како индоевропске тако и блискоисточне теолошке мапе, Музе се у хеленској култури замишљају као скупина чији број, као и имена, па и генеалогичка, варирају. Ипак се најчешће прихвата идентитет који им дарује Хесиод, описавши их као кћери Зевса и Мнемосине, („Κλειώ, Θάλεια, Εὐτέρπη, Τερψιχόρη, Ἐρατώ, Πολύμνια, Μελπομένη, Οὐρανία καὶ Καλλιόπη“, „Клио, Талија, Еутерпа, Терпсихора, Ерато, Полихимнија, Мелпомена, Уранија и Калиопа“, *Теодионија* 77–79), не улучујући разлику међу њима, осим што се Калиопи даје почасно место. Тек у потоњим вековима, доћи ће до распрскавања њиховог колективног идентитета и до раздељивања поетског домена. О броју Муза расправља Диодор Сикул (*Историјска библиотека* 4.7.1–4), као и Корнут (*Грчка*

ствима се у Еурипидовим трагедијама не придаје бивственост какву имају у епској поезији нити је драма појмљена као плод божанске инспирације<sup>20</sup>. Трагички песник, за разлику од епског аеда, није надахнути гласноговорник Мнемосининих кћери. Стога у трагедији не постоји непосредни однос иманентног аутора и божанства поезије, али постоји интертекстуална веза између епске категорије свезнајућег приповедача, који то свезнање црпи од Муза у оквирима епске жанровске парадигме, и епифанијских наратива које изговарају поједине богиње и богови у Еурипидовим делима.

Надфабулативни положај божанства у Еурипидовим трагедијама, такође, симулира екстрадијегетички положаја епског Ја. У том погледу *Баханџикиње* су велики изузетак: за разлику од богиња и богова у осталим епифанијским пролозима,<sup>21</sup> Дионис не само да сеје заматак трагичке радње, већ је у њу непосредно уплетен, контролише је у свим њеним фазама и руководи њеном динамиком. Епифанијски<sup>22</sup> глас стога није надфабулативан:

ἦκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίων χθόνα  
Διόνυσος, ὃν τίκτει ποθ' ἠ Κάδμου κόρη  
Σεμέλη λοχευθεῖς ἄστραληφόρῳ πυρί:  
μορφὴν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν  
πάρειμι Δίρκης νάματ' Ἰσμηνοῦ θ' ὕδωρ.  
ὄρω δὲ μητρὸς μνήμα τῆς κεραυνίας  
τόδ' ἐγγυὸς οἴκων καὶ δόμων ἐρείπια  
τυφόμενα Δίου πυρὸς ἔτι ζῶσαν φλόγα,  
ἀθάνατον Ἦρας μητέρ' εἰς ἐμὴν ὕβριν.

---

*шеолоија* 14–18). Три Музе помиње Еумел из Коринта, проглашавајући их за Аполонове кћери (фр. 36: Кефисо, Аполонида, Бористенида), а познатију тријаду доноси Паусанија (*Ойис Хеласе* 9.29.2), описујући њихов култ на Хеликону: Мелета, *Μελέτη*, Вежба, Мнеме, *Μνήμη*, Памћење, и Аеда, *Λοιδή*, Певачица. Тријаду у једном од фрагмената помиње и Арат из Солија (*Асџрика*, фр. 87), додајући им и четврту, по имену Телксиноја, „она која очарава ум“, коју преузима Цицерон у трактату *О џприроди бојава* 3.54.“ Pilipović 2020, 210–211.

<sup>20</sup> Усуђујем се да читаоца упутим на детаљну анализу феномена инспирације, посебно с обзиром на Хесидову *Теогонију*, у поглављу „Хеликонско искуство“ моје студије *Locus amoris* (Pilipović 2014, 43–50).

<sup>21</sup> Извесну непосредну уплетеност у низ догађаја има и Аполон у *Ијону*, али преваходно на дијахронијском плану – у прошлости и на много посреднији начин.

<sup>22</sup> Исцрпан и систематски приказ феномена епифаније у хеленској култури, са корисним класификацијама, прегледом истраживања и референцама даје Цорџија Петриду (Petridou 2015, особито 2–29).

*Дођох, геџе Зевсово, ја, Дионис у крај  
 њебански; Кадмова ме неџа роди кћи  
 Семела, њородивши се у оџу муње небеске.  
 Лик свој ѡреобразив' из божанскоџ у  
 смрџнички, на извору Дирке, на води Исмен  
 боравим. Видим ѡроб мајке, ѡромом сажежене,  
 близу дома, крај рушевина двора, у којима још  
 ваџре Зевсове живи ѡиња ѡлам, и вечно  
 ѡодсећа на Херину обесџ над мајком мојом.  
 (Баханџкиње 1–9)*

Радња Баханџкиња за бога заноса и вина има идентитарну важност: он њоме показује своју надређеност тебанском краљевском роду са којим је у блиском сродству, а доказује своју различитост у односу на смртни род, коме је рођењем присан. Тачније, млади бог се бори против каже, казивања, *миџа*, који су проносиле Кадмове кћери:

*ἐπεὶ μ' ἀδελφαὶ μητρός, ἃς ἦκιστα χρεῖν,  
 Διόνυσον οὐκ ἔφρασκον ἐκφῶναι Διός,  
 Σεμέλην δὲ νυμφευθεῖσαν ἐκ θνητοῦ τινος  
 ἐς Ζῆν' ἀναφέρειν τὴν ἀμαρτίαν λέχους,  
 Κάδμου σοφίσμαθ', ὧν νιν οὐνεκα κτανεῖν  
 Ζῆν' ἐξεκαυχῶνθ', ὅτι γάμου ἐψεύσατο.  
 Сесџре мајке моје, којима ѡо ѡонајмање  
 доликоваше, ѡврдиле су да није Зевс мене,  
 Диониса, зачео, већ Семелу смрџник неки  
 обљубио, а саѡрешење своје она Зевсу ѡриџисала.  
 Кадмо се домислио – Зевс да ју је усмрџио  
 јер се хвалила лажно да му љубавница беше.  
 Баханџкиње 26–31*

Стога наротив о рођењу младог бога није само успутна околност која контекстуализује догађаје, већ представља симболичку срж око које се радња плете. Трагички сукоб је заправо борба две *исџине* о Дионисовом рађању, а тиме и о његовом идентитету: *исџине* чије су заточнице Семелине сестре и *исџине* чији су заточници Дионис и хор. Целокупна фабула трагедије делује као средство да исказ којим се дело отвара, *Дођох, геџе Зевсово* (*ἦκω Διὸς παῖς*, Баханџкиње 1), буде потврђен и да Дионису буде омогућено да у својој завршној појави каже да је божански *рог*.

Као што су речи Семелиних сестара похрањене унутар Дионисове епифанијске беседе, а њихов глас учаурен у његовом гласу, тако

је Семелино присуство похрањено унутар трагичког света. Семела је затајна хероина<sup>23</sup> *Баханџкиња* – она је присутна само симболички, помињањем гроба и места смрти које се и даље дими. Борба за идентитет Дионисове мајке као жене која је ступила у аутентичан *џамос* са Зевсом – а *џамос* је можда најбоље одредити као плодотворно сједињење – одвија се притајено, унутар борбе за божански идентитет њеног сина.

Хор ће речи бога заноса и вина допунити наративом о његовом *друјом рођењу*, из Зевсовог бедра. Два митска сегмента се мозаички дограђују и комплементарна су. Ипак, Еурипид их раздваја и додељује различитим драмским гласовима. Зашто? Два сегмента Дионисовог генеалогског мита очигледно немају исту природу, не носе исте конотације, нити изазивају исте асоцијације.

## ГЛАС ХОРА

Глас хора се у многим драмама намеће као надређен гласовима трагичких ликова – пре свега стога што по поетичким датостима тежи универзалности и контемплативности, али и стога што је по својој структуралној функцији изузет из радње, те може тежити непристрасности и духовној уздигности над сфером догађања. Иако током развоја трагичког агона хор каткад стаје на страну неког од агониста, његова почетна позиција је или неутрална или амбивалентна. У сачуваним трагедијама хор поглавито има идентитет грађана или грађанки онога полиса у коме се трагичка радња одиграва, те стога представља идентификациони модел за реципијентску заједницу. У *Баханџкињама*, међутим, хор има идентитет страсних и потресно оданих Дионисових посвећеница. Иако врши једну од својих основних функција, те даје низ гнома, низ контемплативних исказа који теже универзалности, хор ове трагедије преваходно сведочи о самосвојном моделу егзистенције – оне која се исцрпљује у латентно еротској преданости божанству, а у ко-

<sup>23</sup> Иако њен статус унутар самог текста није упитан, истраживачи упорно трагају за Семелином латентном божанственошћу – уп. Bremmer 2013, 10: „Опште је прихваћено да је име Семела трачког порекла и значења ‘Земља’, значења које је изнео већ велики Аполодор (FGrHist 244 F). Она је највероватније древна богиња, која је повезана са индоевропском Платајом, *Широком Земљом*, епонимном нимфом беотске Платеје и Зевсовом супругом (Paus. 9.3.1)“. („Semele’s name is generally accepted as being of Thracian origin and meaning ‘Earth,’ a meaning that was already surmised by the great Apollodorus (FGrHist 244 F). She is most likely an old goddess, who must be related to the Indo-European Plataia, ‘Broad earth,’ the eponymous nymph of Boeotian Plataiai and a consort of Zeus (Paus. 9.3.1)“.

ју се утапају сви остали видови живота и пред којом уступају сви међуљудски односи<sup>24</sup>.

Први стих улазне хорске песме, пароде, представља самоодређење хора у географском, али и у културолошком смислу: оне долазе из азијске земље (*Ασίας ἀπὸ γᾶς*, ст. 64). Иако се већ у *Илијади* (2.461) јавља *Асијско њоље*,<sup>25</sup> *Азија* се тек у Херодотовој *Историји* обликује не као прости топоним, већ као семантички и симболички бремент концепт. Херодотовску двоструку опозицију Европа–Азија, Хелени–варвари Еурипид преузима у низу драма<sup>26</sup>. Надмоћ хорског гласа наспрам гласова ликова стога је вишеструко угрожена: његово становиште је дубоко пристрасно, а његов идентитет је одлучно нехеленски. Како превасходно хор изговара мит о Дионисовом другом рођењу (ст. 88–102 и 519–536), истинитост тога мита, у фикционалном свету, остаје под знаком питања.

...Κρονίδας Ζεύς,  
κατὰ μηρῶ δὲ καλύψας  
χρυσέαισιν συνερείδει  
περόνας κρυπτόν ἀφ' ἼΗρας.  
*Зевс ја Кронид њрими,*  
*сакривши ја у бедро*

<sup>24</sup> Велику интерпретативну недоумицу изазивају стихови 594–595, које изговара Дионис, обраћајући се можда сам себи, можда хору: *ἄπτε κεραύνιον αἴθουλα λαμπάδα: σύμφλεγε σύμφλεγε δόματα Πενθέος. Зграби оињену бакљу муњевишцу: Сјали, сјали дом Пенџејев.*

Отуда није јасно да ли је пламен, који, како сведоче ст. 597–600, заиста обузима Пентејев дом, запаљен руком младог бога или руком хора – што би представљало кршења једне од најчвршћих трагедиографских норми: неделатне улоге (и неделатничке природе) хора.

<sup>25</sup> У значењу ограниченог простора око реке Каистриј, у Лидији. Претпоставља се да је метонимијом топоним почео да означава цео континент на коме се Асијско поље односно Лидија налази, то јест велики простор с оне стране Босфора (Пиндар *Сегма олимпијска* 18, Херодот 1.4.1). Могуће је да се ради о варијанти топонима који се налази у хетитским записима као Асува (Assuwa), вероватно се односи на северозападну Анадолију, а можда је присутан и на пилским линеарним Б таблицама у имену богиње *Госјодарица Асивије* (PY Fr 1206). В. Morris 2001; Singer 2008.

<sup>26</sup> Најупечатљивије *Ифиџенија Аулидска* 1378–1381:

*εἰς ἔμ' Ἑλλάς ἡ μεγίστη πᾶσα νῦν ἀποβλέπει,  
καὶ ἐμοὶ πορθμὸς τε ναῶν καὶ Φρυγῶν κατασκαφαὶ  
τάς τε μελλούσας γυναῖκας, ἦν τι δρῶσι βάρβαροι,  
μηκέθ' ἀρπάζειν εἰς τούσδ' ὀλβίας ἐξ Ἑλλάδος.*

зла̄ним̄ іа̄ ко̄ічама̄ за̄і̄вори,  
кришом̄ ог̄ Хере...

ὄτε μηρῶ πυρὸς ἐξ ἀ-  
θανάτου Ζεὺς ὁ τεκὼν ἤρ-  
πασέ νιν, τὰδ' ἀναβοάσας:  
ἴθι, Διθύραμβ', ἐμὰν ἄρ-  
σενα τάνδε βᾶθι νηδύν:  
*...каг̄ іа̄ рогі̄ше̄л̄ Зевс̄  
из̄ бесмр̄іно̄іа̄ о̄і̄ња̄ ӯі̄рабӣ  
ӣ за̄і̄ӣ ӯ сво̄је̄ бедро̄, узвикнувши:  
'По̄ћи, Дӣі̄ірамбе, ӣ ӯ мо̄јӯ мушкӯ  
ма̄і̄ерицӯ ӯґи'*  
(*Бахан̄ікӣње̄ 9--98, 523-527*)

Мит о о мушкој ма̄і̄ерици у коју је Зевс ушио недоношче призива мотив Кронових (неправих) трудноћа, као и још једну андрогенетичку епизоду из *живо̄іо̄іса* олимпског оца: рођење богиње у оклопу<sup>27</sup>. Родивши Атену главом, а Диониса бедром, Зевс ступа у посебне односе са та два божанства.<sup>28</sup> Бог који је два пута рођен је утолико сличан без мајке рођеној богињи. Оба божанства се коначно рађају из тела свога оца Зевса који, једини у класичном хеленском пантеону, поседује одлике андрогиније, и мушког и женског идентитета. Родивши Атену из главе а Диониса из бедра, највиши бог је једино биће у хеленском миту који искуствује мушку рађалачку моћ. Андрогенеза у хеленском пантеону није само ограничена на Зевса, већ и значајно сведена. И Атина и Дионис уистину имају мајке, а Зевсово тело нема одлике мајчинског тела, већ служи само као секундарна материца, која замењује примарну материцу – Метидину односно Семелину – у необично сложеном процесу рађања.

<sup>27</sup> Хесиод, *Тео̄іонија* 886–900, 924–926, 929а; Пиндар, *Сегма олимп̄іјска* 34–38; Псеудо-Аполлор, *Библио̄ішека* 1.20; Страбон, *Гео̄ірафија* 14.2.10, позива се на Пиндара; сцена рађања Атене из Зевсове главе била је приказана на постољу Фидијине статуе Атене Партенос, у главном броду Партемона, као што каже Паусанија (*О̄іис Хелаге* 1.24.5), али и на тимпанону овог храма. Једна од екфраза у *Сликама* Филострата Старијег (2.27) описује слику која приказује Атену која је управо изашла из Зевсове главе, након што ју је секиром расекао Хефест.

<sup>28</sup> Међу којима постоје еклатантне супротности, али и сличности, пре свега на пољу латентне андрогиније – док је Атина најмужевнија међу богињама, Дионис је најженственији међу боговима.

Док наглашеном телесношћу призива поједине генеаложке нара- тиве *Теіоније*, еурипидовски мотив *мушке мајтерице*, ἄρσενα ... νηδύν (ст. 526), као да чува и одсјаје хуријско–хетитских митологема. Наи- ме, на лоше очуваној таблици из архива у Хатуши, упркос бројним и великим лакунама,<sup>29</sup> читљив је текст под именом *Песма о насџа- јању*, који је можда је имао и обредну функцију, а чини део мито- лошког циклуса о Кумарбију<sup>30</sup>. Митологема о андрогенези ту се по- казује у веома непосредном облику: свргнути бог Ану обавештава свог победника Кумарбија да је „у његов трбух ставио“ три „страхот- на“ божанства као терет који ће морати из себе да избаци<sup>31</sup>. Једно од тих божанства је Бог олује, који ће најзад бити рођен тако што ће Ку- марбијева глава бити расечена секиром. Док завршетак Кумарбијеве „трудноће“ подсећа на Хесиодов наратив о рођењу Атене, почетак те трудноће подсећа на хорски наратив *Баханџкиња о уласку* Диони- са-недоношчета у нутрину Зевсовог тела, утолико више што је појава бога громовника – Бог олује у *Песми о насџајању*, самог Зевса у лицу олимпског Муњобије – у оба случаја присутна, иако у пермутованим улогама. У *Баханџкињама*, андрогенетичка митологема је ублажена, опосредована, али поетске слике које хор предочава крајње су твар- не и телесне: бедро, ушивање у ткиво златним копчама... Њихов вр- хунац, поетски исказ *мушка мајтерица*, звучи као метафора, али је више од тога – представља увид о физиолошкој природи божанског тела. Зевсово бедро није материца, али врши функцију тог органа што указује на трансформабилност божанског тела – и његове пол- ности. Оно божанско тако постаје темељно нестабилно.

Тиме се и довршава двогласно *консџруисање* мита о Дионисовом рођењу. Како ће бити *деконсџруисан*?

<sup>29</sup> Сачувано је 125–150 стихова од 350 колико је изворно било на таблици, која је састављена из неколико делова. Главни фрагмент објављен је 1943 под нумера- цијом KUB 33.120, да би му ускоро био придодат фрагмент KUB 33.11913. Конач- но, 1973, реконструисан је још један колофон исте таблице објављен под бројем KUB 48.97 – Corti 2007, 110.

<sup>30</sup> Текст је дуго био познат под именом *Краљевсџво на небу*, али Карло Корти је ус- пео да клинописни знак који се нигде другде не јавља рашчита као сумерограм из три целине (Corti 2007, 117). Уп. „...the “song of the going out” or “of the departure” or, on the basis of the wide semantic spectrum that the Akkadian noun šitu(m) may express, a “song of the birth, descendant or genesis” or, furthermore, perhaps “of the beginning” [departure understood as a beginning]” (Corti 2007, 119). Будући да су све таблице оштећене, у целини је из целог циклуса сачуван само назив *Песма о Уликумију*.

<sup>31</sup> KUB 33.120++ i 30–36.

## ПЕНТЕЈЕВ ГЛАС

ἐκεῖνος εἶναί φησι Διόνυσον θεόν,  
ἐκεῖνος ἐν μηρῷ ποτ' ἐρράφθαι Διός,  
ὃς ἐκπυροῦται λαμπάσιν κεραυνίαις  
σὺν μητρί, Δίους ὅτι γάμους ἐψεύσατο.  
ταῦτ' οὐχὶ δεινῆς ἀγχόνης ἔστ' ἄξια,  
ὑβρεῖς ὑβρίζειν, ὅστις ἔστιν ὁ ξένος;  
*Он каже да Дионис јесџе бої,  
у своје бедро да іа је неїда ушио Зевс,  
њеїа – коїа су іламене муње сїржиле,  
са мајком заједно, јер се іреїварала да се  
са Зевсом у браку беше /сјединила/. Зар  
сїрашних вешала није досїојно іако  
обесну обестї чиниїши, ма ко ії,ај сїранац био?*  
(Баханїкиње 242–247)

Наратив о Дионисовом рођењу из Зевсовог бедра млади тебански краљ приписује свештенику из Лидије – који је појавни лик самог бога, иако у трагичком свету чујемо само хор како изговара тај мит. Како Дионисову претензију на божанственост, тако и наратив о дво-струком рођењу Пентеј проглашава за *хибрис*<sup>32</sup> (ὑβρεῖς ὑβρίζειν ст. 247 – за обест која представља прекорачење граница којима је човек по свом бићу одређен). Пентејева тачка гледања је јасно дефинисана: за њега, Семелин син је смртник који претензијом на божанско порекло озбиљно искорачује изван својих мера постојања. Притом, краљеву осуду завређује наглашена телесност приповести, као и мотив андрогенезе у њој. Његово становиште је фалогоцентрично:<sup>33</sup> савршено андроцентрично и логоцентрично. Са позиције андроцентри-

<sup>32</sup> Хор ће, са своје стране, Пентејеве речи прогласити за „хибрис према Бромјију“ (ὑβριν ἐς τὸν Βρόμιον – ст. 375), чиме се закорачује у тему чудесне полифокалности *Баханїкиња*, што излази ван оквира овог рада.

<sup>33</sup> Термин фалогоцентризам (*phallogocentrisme*) јесте кованица Жака Дериде (Derrida 1972, 17) којом се именује средишње место које у западној (тј. хеленској и постхеленској) култури заузима фалус, схваћен у кључу фројдовске и, особито лакановске психоанализе, као имагинарни полни знак односно као симболичко обележје мушкости, с једне стране, и логос, као кровни појам који у себи сабира разне видове рационалног бивања и делања, с друге стране. Фалогоцентризам отуда спаја у једно појмове фалогцентризам и логоцентризам, указујући на то колико је идеал рационалног сродан доминацији мужевности и колико подразумева опресиван систем вредности који ниподаштава све не-рационално и не-мужевно.

зма, мит о андрогенези неприхватљив је зато што урушава основну дистинкцију између полова/родова. Сам израз *мушка мајтерица* указује на андрогиност – која, уместо модела доминације једног пола над другим, нуди модел претапања једног пола у други. Са позиције логоцентризма, неприхватљив је зато што се противи искуству и здравом разуму. Млади тебански краљ говори језиком насиља, који сведочи о његовом осећају угрожености пред митом који својим значењем и својим сазначјима разграђује модел доминације једног пола над другим, као и модел доминације разумског над ванразумским.

## ТИРЕСИЈИН ГЛАС

Глас тебанског пророка угрожава сопствену *исџину* прагматичним циљем који јасно исказује. Тиресија започиње исказом да култне традиције, старе колико и време, не могу бити угрожене софистичким домишљањима и да је смртничка мудрост наспрам њих немоћна (ст. 201–204). Потом говори о значају Диониса, при чему га ставља уз Деметру а два божанства унеколико поистовећује са добрима која дарују човечанству – вином и хлебом (ст. 272–285). Иако то поистовећење може деловати као једноставна метонимија, у њему се крије двоструки смисао: ритуални и софистичко-еухемеристички. Са ритуалног аспекта, спој Деметре и жита лежи у језгру Елеузинских мистерија, као што спој Диониса и вина лежи у језгру Антестерија, а можда и трагедије саме. Са софистичког аспекта, Тиресијин исказ је сродан Продиковом погледу на постојање богова,<sup>34</sup> који није сачуван у изворном облику, али о њему извештава Филодем у трактату *О љобожности*<sup>35</sup>, те је могуће сагледати визију еволуције човечанства коју је славни софиста заговарао. Прво-

<sup>34</sup> Као што примећује још Е.Р. Додс (Dodds 1960, 104). Продик се помиње у низу Платонових дијалога: *Хийџја Већи* 282ц, *Држава* 600ц, *Прошјагора* 315ц–316а, 337а–ц, 339е–342а, 357е, 358а–е; *Одбрана Сократијева* 19е; *Хармид* 163д; *Крајџил* 384 б; *Лакес* 197д; *Менон* 75е, 96д; *Еуџидем* 277е, 305ц; *Федар* 256б; *Гозба* 177б; *Тееџеџ* 151б, као и у псеудо-платонским дијалозима *Аксиох*, *Ериксија* и *Теаџен*. У *Прошјагори*, Продик је упоређен са Танталом, у оквиру целовитог поређења *куће софистија* (заправо Калијине куће у којој су одсели Протагора, Продик и Хипија) са Хадом, особито са Одисејевим наративом о Хаду. Параболу „Херакле на раскршћу“ наводи Ксенофонт (*Усџомене* 2.1.21–34); Аристофан се у *Пџиџама* (692) на овог филозофа иронично осврће стихом – „захваљујући мени, чак и Продик ће ти позавидети на знању“ (*Προδικὸν παρ’ ἐμοῦ κλέειν εἶπτε τὸ λοιπόν*), а помињу га и схолије за Аристофанове *Облаке* (DK 84 B1).

<sup>35</sup> 1.519–530. *Херкуланумски џаџируси* 1428, фр. 19. Филодем се вероватно ослања на Епикура и на стоичког писца Персеја (306–243г.п.н.е). На истом месту, филозоф из Гадаре цитира Епикура који, у књизи 12 свог списка *О џрироди*, као лудак, који су сродни бахантском безумљу, наводи Продика, Дијагору и Критију зато што божанствима потпуно одричу постојање.

битни људи, у својој примитивности, дивили су се природним појавама које су омогућавале њихов опстанак – тако су, по Продику, претворили у божанства сунце и месец, реке, плодове земље. Како се култура развијала и настајали разни изуми, пре свега везани за земљорадњу, ти су изуми сами постајали предмет дивљења те су дивинизовани – хлеб је постао богиња Деметра а вино – бог Дионис<sup>36</sup>. Тако се јавља својеврсни еухемеризам *ante Euhemerum*, чији би први зачетник био чувени мислилац са острва Кеја,<sup>37</sup> но коме се ближи Тиресијина *исџина* о Дионису.

Слепи пророк најзад даје и веома занимљиво тумачење мита о другом Дионисовом рођењу:

καὶ καταγέλῃς νιν, ὡς ἐνεργάφῃ Διὸς  
μηρῷ; διδάξω σ' ὡς καλῶς ἔχει τόδε.  
ἐπεὶ νιν ἦρπασ' ἐκ πυρὸς κεραυνίου  
Ζεὺς, ἐς δ' Ὀλυμπον βρέφος ἀνήγαγεν θεόν,  
Ἦρα νιν ἦθελ' ἐκβαλεῖν ἀπ' οὐρανοῦ:  
Ζεὺς δ' ἀντεμηχανήσαθ' οἷα δὴ θεός.  
ρήξας μέρος τι τοῦ χθόν' ἐγκυκλούμενου  
αἰθέρος, ἔθηκε τόνδ' ὄμηρον ἐκδιδούς,  
... /.../ χρόνῳ δέ νιν  
βροτοὶ ραφῆναί φασιν ἐν μηρῷ Διός,  
ὄνομα μεταστήσαντες, ὅτι θεᾶ θεὸς  
Ἦρα ποθ' ὠμήρευσε, συνθέντες λόγον  
*Подсмеваш му се да је ушивен у Зевсово  
бедро – њодучићу џе како је исџину.*  
*Након шџо ѓа је исџринуо из ѓламена  
муњом заѓлањеноѓ, Зевс је недоношче,  
као биће божанско, донео на Олимѓ  
Хера хѓеде да ѓа ѓроѓна са небеса, али  
Зевс ѓо сѓречи: узе део / μέρος/ еѓера коѓи  
окужује земљу и даде ѓа као заменика / ὄμηρον/ Хери  
... /.../ <sup>38</sup> касније,  
смрѓѓници казиваше да је ушивен у Зевсово бедро / μηρῷ/ -  
ѓреобразивши реч – јер боѓ беше даѓѓ боѓињи Хери  
као заменик / ὠμήρευσε/ – и ѓрадеѓи ѓричу.*  
(Баханѓкиње 286–297)

<sup>36</sup> В. Kahn 1997: 261.

<sup>37</sup> В. Henrichs 1984, Corey 2008.

<sup>38</sup> У рукопису је изгубљен вероватно један стих.

Наглашена телесност мита о Зевсовој „мушкој материци“ и његова трансгенеричност замењени су наративом о Дионисовом еј-долону – повезница је гласовна сличност три речи: ὁ μῆρός, *бегро*, τὸ μέρος, *део*, *удео* и ὁ ὄμηρος, *џалаи*, *јемаи*, *заменик*. Такав модел закључивања и паретимолошке анализе антиципирају аргументацију из Платоновог дијалога *Країил*, а типолошки су слични тумачењима каквима Теаген из Регија подвргава Хомерове епове а каква анонимни аутор *Дервени ѡаѡируса*<sup>39</sup> гради на темељу *Орфичких раѡсогија*. Реч је о трагању за хипоноетским – за значењима која су похрањена у текст, иако нису у њему одмах нити јасно видљива. Стога се тај вид интерпретације остварује као читавање у дело оних садржаја и смислова који су, по интерпретатору, сакривени употребом разних поетских средстава – алегорије, симбола, метафоре... За разлику од Теагенових фрагмената и *Дервени ѡаѡируса*, Тиресијино „тумачење“ усменог наратива о *друѡм рођењу* не претпоставља намерно прикривање изворног значења, већ његово спонтано мењање и деформисање, *ѡрекрајање речи*, у ланцу преношења. Ту визију деформације изворног облика речи баштиниће Платон у свом дијалогу о језику<sup>40</sup>.

## КАДМОВ ГЛАС

За разлику од Тиресије, који се усредсређује на наратив о Дионисовом другом рођењу, из *мушке маѡерице*, Кадмо се осврће на Дионисово прво рођење, из женске материце.

Оба старца у вредновању два наратива о Дионисовом рођењу уместо критеријума истинитости уводе критеријум корисности, а начело надрационалног веровања замењују начелом рационалног просуђивања околности и сопственог положаја унутар њих. Док се Тиресијин

<sup>39</sup> У питању је „веома оскудно сачуван херменеутички коментар једног, релативно раног облика орфичке култне поезије. Анонимни трактат, који носи име по месту у коме је рукопис откривен, необично је занимљив са становишта теорије херменеутике, а у ширем смислу и теорије књижевности, будући да у основи представља тумачење изгубљених *Орфичких раѡсогија*. Херменеут непознатог имена, пошавши од постулата да „Орфеј“ пева скривајући истинско значење својих стихова, настоји да разоткрије њихову латентну семантику, а при том изображава текст према низу прецизних космолошких, физичких и онтолошких ставова, које на тај начин и открива савременим читаоцима. Тумач у орфичке стихове усађује тако сложена значења и значењске целине да тумачења сама по себи постају упечатљиве, а можда и задивљујуће мисаоне грађевине.“ Pilipović 2016, 98–99. Усуђујем се да позовем читаоца да у мојој студији *Ка леѡѡи* потражи и анализу једног од сегмената *Дервени ѡаѡируса*, као и обимну литературу, из које овде издвајам Janko 2001, Sistikou 2014 и Obbink 1997.

<sup>40</sup> *Країил* 393а–396д, 397д, 398б–422ц, 426ц–427д.

сложен и реторички истанчан дискурс креће на панхеленској равни, Кадмов је веома непосредан и сведен на раван породичне добробити:

κεί μὴ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὗτος, ὡς σὺ φῆς,  
παρὰ σοὶ λεγέσθω: καὶ καταψεύδου καλῶς  
ὡς ἔστι, Σεμέλη θ' ἵνα δοκῆ θεὸν τεκεῖν,  
ἤμῖν τε τιμὴ παντὶ τῷ γένει προσῆ.

И ако бог није он, како ти велиш, богом треба  
да га називаш: треба тако лепо лагати  
како би се чинило да је Семела божанство  
родила а цело наш род част стекао.

(Баханџкиње 333–336)

Не случајно, управо стари тебански краљ ће уобличи́ти идеју *ле́йе лажи* (ст. 334) која антиципира идеју *џлемениџе лажи* (γενναῖον ψεῦδος), исказану у Трећој књизи Платонове *Државе* (414b–c). У оба текста, мит није истинита нити света прича, али јесте прича у коју *џреба да се верује* и то зарад заједничке добробити<sup>41</sup>. Иако Кадмова визија мита у трагичком свету *Баханџкиња* оставља најблеђи утисак, пред њом је највећа будућност: та визија је темељ преображавања мита у свесно средство манипулације.

## ЗАКЉУЧНЕ ОПАСКЕ

Наратив о чудном и чудесном доласку на свет Семелиног сина за сваки од гласова који га казују представља средство остварења сопствених егзистенцијалних циљева и израз сопственог погледа на свет, из чега производи да сваки глас почива на сопственој визији самог мита као феномена. Особености тих визија се можда најбоље могу уочити релационом анализом – испитивањем њиховог односа према феномену надразумског.

Дионисов глас ниче из борбе за препознавање божанског статуса, за освајање култног положаја и за признање олимпског идентитета – што се остварује у људској, а не у божанској заједници<sup>42</sup>. Мит је инструмент у борби младог бога за сопствену божанственост, и то не у онтолошком, већ у социо-културолошком смислу. У свету трагедије уопште, те и у *Баханџкињама*, људска заједница се замишља као фикционални аналогон хеленског полиса. Дионисова борба је

<sup>41</sup> *Држава* 414d–415a.

<sup>42</sup> Божански култ у хеленској култури представља систем комплементарних дарова и уздарја којима се смањује јаз између божанског и људског (Yunis 1988, 53).

стога окренута парадигматском полису, чијем се хоризонту очекивања прилагођава и митски наратив. Надразумско у миту стога мора имати *полисну* меру. Која је то мера? Фикционални свет *Баханџкиња* сам на то указује: вишак надразумског лежи у ономе што потиче од јединог нехеленског гласа, од *азијског* гласа хора, а чува у себи одсјаје нехеленских митологема. Стога ће сам Дионис говорити о свом *првом* рођењу, али не и о *другом*.

Скривени глас Семелиних сестара клија можда из клупка зависти и љубоморе, а можда из језгра здраворазумске визије света – тај глас једини остаје недокучив јер га уистину не чујемо.

Глас хора извире из аутентичног веровања у Диониса и из обожавања његовог бића. Као скупина жена из ванхеленске културалне сфере, хор бира егзистенцију бездомне Дионисове посвећенице – егзистенцију која је противна родној улози жене у полисној култури и у патријархату уопште. Функције супруге и мајке, којима се жена у патријархалним системима дефинише, обезбеђују емотивну и менталну равнотежу – хор *Баханџкиња*, напротив, одликује се емпатијском преданошћу свом божанству, која претеже над свим другим емоцијама и влада менталним простором. Из таквог душевног устројства хора проистиче и његова слика света која је ирационална, теоцентрична и – врло особено – *дионисоцентрична*. Мит је истанчани инструмент у оснаживању и потврђивању те слике света. Наратив о другом Дионисовом рођењу на изванредан начин је хомеоморфан егзистенцијалним изборима бездомница *из Азије* – руши патријархатом задате родне улоге тиме што највишег бога, Зевса, претвара у породиљу, а придаје Дионису непоновљив статус и онолико посебно место у односу на сва друга бића колико је његово двоструко рођење посебно у односу на сва друга рођења.

Пентејев глас израста из фалогоцентричног страха и из неопходности за доминацијом, којом се сузбија осећај угрожености. Млади краљ користи мит као инструмент у борби против снага које Дионис заступа и оваплоћује – снага заноса, снага ванумственог искорака, чији је симбол вино. Наглашавајући оно што је исувише надразумско и полисној заједници неприхватљиво у приповести о његовом рођењу, тебански краљ настоји да обезвреди све аспекте Дионисовог бића. Снажна телесност и извесна чудовишност која лежи у призору ушивања недоношчета у мушко бедро, које се потом затвара „златним копчама“ подсећа на наглашено телесне повести о смењивању божанских владара из *Теодије*, посебно на митологеме кастрације Урана и Кронове инфантифагије. Неочекивано сличне хетитској

еписци, ове митологеме носе у себи нешто неспојиво са идејом хармоније и мере. О њиховој страности полисној култури сведочи то што су веома ретке у архајској и класичној хеленској књижевности<sup>43</sup>. Постаће омиљене у хеленизму, добу у коме се полисна култура расипа и у коме долази до нових, синкретичких идентитета<sup>44</sup>. Хорски мит о *мушкој мајерици* одликује се извесном соматоцентричношћу и извесном хаотичношћу будући да су полне функције побркане, чиме постаје неспојив са хеленском колективном сликом себе коју одликује тежња ка умственом и ка уређеном. Пентејев отпор према миту о другом Дионисовом рођењу упире светлост у још једну важну функцију коју тај мит врши: у слику *онџолошки грујої* – слику *боја Зевса* – измешта се мушка жеља за женским идентитетом: за женским делом личности, који се у фалогоцентричним заједницама потискује.

Тиресијин глас ниче из начелног прагматизма и интелектуалне прилагодљивости. Сложени наратив који слепи пророк приповеда служи као инструмент (псеудо)реторичког убеђивања Пентеја да прихвати Дионисов култ. Стога остаје отворено питање: Да ли је Тиресијино *шумачење* изречено, по реторичком моделу *ad auditorem*, само за тврдоглавог тебанског владара или тежи општијем важењу? Иако начелно одбија мудровања о божанском, слепи пророк призива софистичке ставове. Митологему андрогенезе проглашава за језичку грешку – за случајан производ динамике људског говора. Иако не говори о свесним конструктима у мито-теолошком домену,

<sup>43</sup> Мит о кастрацији Урана доносе само Хесиод (*Теоїонија* 147 *passim*) и Платон, у критичком тону (*Еуџиџрон* 5е, *Држава* 377е), баш као и мит о Кроновој инфантифагији (Хесиод, *Теоїонија* 453 *passim*; Платон, *Еуџиџрон* 5е), уз Коринин фр. 654 (који може потицати и из хеленистичке епохе). Како Хесиод припада предрхајској, а Платон покласичној епохи, из самог доба цветања полиса уистину нема трагова ових митологема.

<sup>44</sup> Хеленистичка и империјална књижевност врве од многих варијанти оба мита. Шкопљење Урана – Аполоније, *Арїонауџика* 1.498, 4.982; Калимах, *Узроци* фр. 43; Ликофрон, *Александра* 760; Страбон, *Геоїраџија* 14. 2. 7; Паусанија, *Оїис Хелаге* 7. 23. 4; Аполодор, *Библиоџека* 1.3; Вергилије, *Георїике* 2. 406; Цицерон, *О џрироди боїова* 2. 24; Нон, *Дионосијака* 7. 222, 12. 43, 18. 223, 21. 25. Кроново прождирање сопствене деце – Аполодор, *Библиоџека* 1. 4–5; Аполоније, *Арїонауџика* 1. 498; Калимах, *Химна Зевсу* 50; Ликофрон, *Александра* 1191; Арат, *Феномени* 27 *passim*; Диодор Сикул, *Исџоријска библиоџека* 5.70.1, 5. 70. 1, 5. 68. 1, 4.79.7, 5.65.1; Страбон, *Геоїраџија* 10. 3. 11, 10. 3. 19; Паусанија, *Оїис Хелаге* 4.33.1; 5.7.6; 8.8.2; 8.36.2; 9.2.7; 9.41.6; 10.24.6; Антонин Либералис, *Меїшаморфозе* 36; Опијан, *Кинеїеџика* 3.7; Псеудо-Хигин, *Фабуле* 139; *Асџрономика* 2.43; Овидије, *Меїшаморфозе* 9.497; *Фасџи* 4.197; 6.285; Нон, *Дионисијака* 8.110, 12.43, 14.30, 25.553, 27.50; 28.252, 41.65

као што то чине Продик са Кеја, анонимни аутор *Сизифа*<sup>45</sup> и, нешто касније, Еухемер из Месене, Тиресија сам гради такав конструкт: митологему андрогенезе замењује митологемом *ејдолона* – приказе од облака. Уистину, наратив о *мушкој мајџерици* није ништа мање фантастичан од наратива о недоношчету од облака, али јесте удаљен од тела – окренут ка надтелесном и чак ка надматеријалном. Тиресијине идеје водиље су рационализација и гинофобија, што се огледа и у наглашавању Херине зломислености, а његов наратив чини сродним Пентејевом фалогоцентризму. Конструисани мит о ејдолону призива верзију мита о Тројанском рату коју је, по сведочанствима, најпре изрекао Стесихор у својој *Палинодији*,<sup>46</sup> а прославио Еурипид у *Хелени*. Пророков конструкт тако указује на моћ мита да трансформише слику света у складу са апстрактним схематизмом – у складу са одређеним идеалима или системима вредности. Као што митологема о Хеленином ејдолону етички растеређује лик хероине и ослобађа тројански циклус идеје о жени као самосвесној рушитељки патријархалног брака, тако митологема о Дионисовом ејдолону тежи да културолошки растерети лик Зевса и да ослободи свет *Баханџкиња* идеје о андрогиности божанстава и о нестабилности божанског бића.

Кадмов глас извире из непосредног прагматизма. Мит је инструмент манипулације човековом способношћу веровања у надразумско и надстварно. А то веровање може бити извор конкретне користи за појединца или скупину – за *наш рог* (ст. 336), како каже стари краљ. Широко распрострањено у савременом свету, аксиолошки негативно, значење речи *миџи*, као културолошки концепт поглавито је тековина Ролана Барта,<sup>47</sup> но уистину настаје у окриљу античке филозофије. Барт се утемељује у семиотици и у замени којом цео знак постаје само означитељ, док се означено тражи на другом нивоу – али теоретичарева основна намера је да мит препозна као оруђе идеолошке манипулације. Такво значење се јасно може установити већ код Платона: τὸ ψεῦδος је исто што и μῦθος (*Држава* 414e),

<sup>45</sup> Творац *Сизифа* (DK 88.B 25), текста који је плод исте епохе, по Сексту Емпирику, био би Критија, Платонов ујак, Сократов ученик и атински политичар, предводник тираниде Тридесеторице, а по Ецију (Aetius) сам Еурипид. Више о томе Whitmarsh 2014, Pilipović 2021.

<sup>46</sup> В. Платон, *Федар* 243а–ц.

<sup>47</sup> Barthes 1957. Веома занимљив допринос дају многи други аутори, попут Умберта Галимбертија (Galimberti 2018).

али, иако јесте лаж, тај *миџ* је *џлемениџа* лаж која једном политиколошком конструкту, монолитном уређењу идеалне државе, обезбеђује природну утемељеност. Стога њена *џлемениџосџ* уопште није иронична: потиче из узвишене сврхе очувања конструисаног и, са мислиочевог становишта, савршеног друштвеног поретка<sup>48</sup>. Платонова реинвенција мита, као и све потоње, аксиолошки негативне пресемантизације овог феномена, природно израстају из *кагмовске* визије.

Сваки од гласова, унутар ове митотворне полифоније, има своју *исџину*, свака од тих *исџина* покорава се другачијим критеријумима – стога оне не могу бити сравњене једна с другом. Приповест о Дионисовом рођењу остаје, дакле, у сфери изван чињеничног, фактички истинитог и разумски доказивог. У *Баханџкињама* мит је *нечији нараџив*, готово у пуном постмодерном значењу те речи – нечија верзија стварности, подједнако (не)истинита као и ма чија друга. Важније је, можда, што сваки од гласова феномен мита инструментализује на самосвојан начин. *Баханџкиње* се откривају као величанствена и интригантна морфологија инструментализације мита. А мит се у њима открива као веома делотворан духовни инструмент, који може бити *уџоџребљен* на много начина, али и као феномен који у себи похрањује неслућене семантичке дубине, носећи мисаону многострукост и изузетну идејну животност.

## Извори

- Euripides. 1913. *Euripidis Fabulae*. Gilbert Murray, ed. Oxford University Press.
- Hesiod. *The Homeric Hymns and Homeric*. 1914. Hugh G. Evelyn-White, ed. Harvard University Press.
- Le Papyrus de Derveni*. 2003. Traduit et présenté par Fabienne Jourdan. Paris - Les Belles Lettres.
- Perseus Collection – Greek and Roman Materials <http://www.perseus.tufts.edu/>

---

<sup>48</sup> Више о томе Gill 1993, Rowe 1999, Most 2012.

## Литература

- Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. Editions du Seuil. Paris.
- Beckman, Gary. 2011. "Primordial Obstetrics – *The Song of Emergence* (CTH 344)". In *Hethitische Literatur Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn*, eds. Manfred Hutter & Sylvia Hutter-Braunsar, 25–33. Münster: Ugarit Verlag.
- Bernabé, Alberto. 2013. "L'epiteto εἰραφιώτης e la legittimità di Dioniso". In *Studium Sapientiae. Atti della giornata di studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro*, eds. A. Cosentino, M. Monaca, 57–73. Soveria Manelli, Rubbettino editore.
- Bremmer, Jan N. 2013. "Walter F. Otto's Dionysos (1933)". In *Redefining Dionysos*, eds. Alberto Bernabé, Miguel Herrero de Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal & Raquel Martín Hernández, 4–22. Berlin: de Gruyter.
- Calame, Claude. 2008. *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*. Grenoble: Editions Millon.
- Chantraine, Pierre. 2009. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris.
- Clay, Diskin. "The Theory of the Literary Persona in Antiquity", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, no. 40, 1998, pp. 9–40.
- Collins, D. 1999. "Hesiod and the Divine Voice of the Muses". *Arethusa* 32/3: 241–62
- Corey, David. "Prodicus: Diplomat, Sophist and Teacher of Socrates." *History of Political Thought*, vol. 29, no. 1, 2008, pp. 1–26.
- Corti, Carlo. 2007. "The So-Called 'Theogony' or 'Kingship in Heaven'. The Name of the Song". *SMEA* 49, 109–121.
- Derrida, Jacques. 1972. *Marges – de la philosophie*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Dodds, E.R. 1960. *Euripides' Bacchae*. Oxford University Press.
- Dods, E. R. 2005. *Grci i iracionalno*. Prev. B. Gligorić. Beograd.
- Henrichs, Albert. 1984. "The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as Spiritual Father of the Isis Aretologies", *Harvard Studies* 88, 139–158
- Galimberti, Umberto. 2018. *Mitovi našeg vremena*. Prev. M. Žiberna. Sremski Karlovci – Novi Sad.
- Gill, C. 1993. "Plato on Falsehood – Not Fiction", In *Lies and Fiction in the Ancient World*, eds. C. Gill, T. P. Wiseman, 38–87. Exeter.
- Janko 2001: Richard Janko, "The Derveni Papyrus, (Diagoras of Melos Apopyrgizontes logoi?): a new translation". *Classical Philology* 96: 1–30.
- Jáuregui, Miguel Herrero de. 2013. "Dionysos in the Homeric Hymns: the Olympian Portrait of the God". In *Redefining Dionysos*, eds. Alberto Bernabé, Miguel Herrero de Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal & Raquel Martín Hernández, 235–249. Berlin: de Gruyter.

- Kahn, Charles H. 1997. "Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment." *Phronesis* 42 (3): 247–262.
- Liddell, Henry George - Scott, Robert. 1940. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dt%2Fktw>
- Marquardt, Patricia Ann. 1982. "The Two Faces of Hesiod's Muse". *Illinois Classical Studies* 7 (1): 1–12
- Morris, S. P. 2001. "Potnia Aswiya: Anatolian Contributions to Greek Religion." In *POTNIA. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age (Aegeum 22)*, eds. Robert Laffineur & Robin Hägg, 423–434. Liège.
- Most, G. 2012. "Plato's Exoteric Myths". In *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. eds. C. Collobert, P. Destrée & F. J. Gonzales, 13–24. Leiden-Boston.
- Obbink, Dirk. 1997. "Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries". In *Studies on the Derveni Papyrus*, eds. André Laks & Glenn W. Most, 39–54. Oxford: Clarendon Press.
- Petridou, Georgia. 2015. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford.
- Pilipović, Jelena. 2014. *Dijaloško čitanje Sapphine poezije*. Beograd: Filološki fakultet – Naučna KMD.
- Pilipović, Jelena. 2016. *Ka lepoti. Erotološko čitanje Sapphine poezije*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Pilipović, Jelena. 2020. *Vrt od slova. Platonova misao i Vergilijeva idilična poezija*. Beograd: Službeni glasnik – Filološki fakultet.
- Pilipović, Jelena. 2021. „Dea ex profundis. Božansko dejstvovanje u Euripidovoj tragediji Herakle“, *Zbornik Matice srpske za jezik i književnost* 69 (3): 567–585.
- Rowe, C. 1999. "Myth, History, and Dialectic in Plato's *Republic* and *Timaeus-Critias*". In *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. Richard Buxton, 251–262. Oxford.
- Singer, I. 2008. "Purple-Dyers in Lazpa." In *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks, and Their Neighbours. Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17-19, 2004*, eds. B.-J. Collins, M. Bachvarova & I. Rutherford. Oxford.
- Sistakou, Evina. 2014. "Reading the Authorial Strategies in the Derveni Papyrus". In: *Poetry as Initiation: The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, eds. Ioanna Papadopoulou & Leonard Mueller. Washington: Center for Hellenic Studies.
- Veyne, Paul. 1976. *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris.

- Versnel, Henk S. 2011. "Heis Dionysos! – One Dionysos? A Polytheistic Perspective". In: *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, ed. R. Schlesier, 23–46. Berlin.
- West, Martin L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitmarsh, Tim. 2014. "Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics and the Creativity of Drama." *The Cambridge Classical Journal* 60: 109–126
- Yunis, H. 1988. *A New Creed – Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*. Gottingen.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

TAMARA PLEĆAŠ

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
tamara.plecas@ifdt.bg.ac.rs

ANA ĐORĐEVIĆ

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
ana.djordjevic@ifdt.bg.ac.rs

## Medea: Greek Myth and Peculiar Identity

This paper will primarily focus on the philosophical depictions of Medea's character and actions. The following identities will be examined: *gender* (which roles defined a woman in antiquity and are these definitions still relevant today), *political* (what does it mean to be a foreigner and not belong to a particular political community), and *psychological* (do passions inevitably lead to a split in the psyche or, on the contrary, constitute it). These will serve as frames that outline Medea's exceptional (in)humanness in the Greco-Roman society.

*Key words:* Medea, philosophy, mythology, Euripides, Seneca, woman

## Медеја: грчки мит и особени идентитет

Овај рад ће се првенствено фокусирати на филозофске приказе Медејиног лика и поступака. Испитиваће се следећи идентитети: родни (које су улоге одређивале жену у антици и да ли су ове дефиниције актуелне и данас), политички (шта значи бити странац и не припадати одређеној политичкој заједници) и психолошки (да ли се страсти неминовно доводе до расцепа у психи или је, напротив, конституишу). Они ће послужити као оквири који оцртавају Медејину изузетну (не)хуманост у грчко-римском друштву.

*Кључне речи:* Медеја, филозофија, митологија, Еурипид, Сенека, жена

The myth of Medea fascinated the Greeks and Romans, to the point that “philosophers and orators returned to her obsessively” (Harris 2004, 131), and it continues to fascinate modern readers.<sup>1</sup> Myth and philosophy can be interpreted as two polarities, but these polarities are not self-explanatory because it seems that philosophy cannot even exist without myth. One of the oldest and most challenging philosophical questions is what constitutes the core of someone’s identity, and it is related to the myth of Theseus. In his *Life of Theseus*, Plutarch presents a paradox, later referred to as a “thought experiment,” which is well known to modern philosophers. It goes as follows: “The ship wherein Theseus and the youth of Athens returned from Crete had thirty oars, and was preserved by the Athenians down even to the time of Demetrius Phalereus, for they took away the old planks as they decayed, putting in new and stronger timber in their places, insomuch that this ship became a standing example among the philosophers, for the logical question of things that grow; one side holding the ship remained the same, and the other contending that it was not the same” (Plut. *Vit. Thes.*). Is it *the same* ship that left the port in Crete if all the old planks have been replaced? If so, what makes it the *same* ship? The preserved *name* of the ship, its history, convention, or none of that? Some of these questions lead to a discussion of Medea’s character, which appears to have *changed* between her first and last meeting with Jason, at least in the sense that she committed her first evil-doings while she was young and motivated by love, as she herself said, while the rest she committed as a mature woman and driven by revenge and anger. The philosophical approach to the problem of identity and the accompanying discussions prompts us to ask:

Who (or what creature) is Medea, the princess of Colchis, who set off with Jason and the famous crew of the Argo ship, leaving behind her homeland, her distraught father, and her brother’s dismembered corpse, knowing that after all the crime she had committed because of her love for Jason, she would never be able to return to Colchis? Who (or what creature) is Medea, who soared into the sky in the golden chariot of Helios after the terrible crime she committed against her and Jason’s sons? Is it the same Medea? If so, why does she utter a comforting cry in the tragedy, daring herself: *I want to become Medea* (“[Medea] I will be”: Sen. *Med.*

---

<sup>1</sup> This paper was realised with the support of the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realisation and financing of scientific research. The authors wish to express gratitude to the reviewers for the constructive comments and suggestions.

172)? Who (or what) is this Medea who warns us of becoming another Medea? Do we know who (or what) she is, can we determine her identity, and why can (or cannot) we? These are the questions we will attempt to answer by challenging the following notions:

1. Medea as a married woman,
2. Medea as a female foreigner,
3. Medea as someone *prone* to excessive emotions or passions, which either *build* a psychological identity or *undermine* it, presenting it as a chimera.

However, these questions cannot be posed, let alone answered, without considering another branch of the history of identity – Ancient Greek theatre – which shows that identity is not only a personal but also a social problem. In the theater, identity is presented through a mask, a “persona,” which serves the purpose of identifying a character on the stage (Elliot 1982). The audience understands that the actor behind the mask is *not the same person* as the character they represent, but that does not stop them from immersing themselves in the play and reacting and cathartically relieving themselves *as if* they were a real-life character. If we consider the stage to be a metaphor for social life, we can perceive identity as inherently linked to a certain *tension* between a person (their authentic “I”) and their social role. This emphasizes the problem’s social, political, and performative dimensions, but it also relativizes the existence of an authentic identity, or at the very least highlights its changeability.

Even more intriguing is the mask’s history as a tool for assuming different identities in religious rituals, orgies, and festivals held in honor of the god Dionysus (Du Toit 1997). During those festivities, anyone could be *anyone*, including the social position opposite their own, so the social order was turned upside down: ordinary people could be gods, kings could be beggars, women could be men, and so on. The mask played a magical role in the transformation of the social order, which could not only be imagined, but also sometimes physically, bodily, and sensually experienced, allowing one to get a taste of the social world as it might be (Du Toit 1997). At the same time, such a play laid bare the features of the social world *as it already were*.

Following on from these political aspects of identity, which prompt us to address its social functions as well as its performative and transformative potentials, while considering Medea’s multiple social positions we at the same time ask: who does Medea *represent*? *What is the society* in which she lives *like*? What does it mean to be married? What does it mean to be a woman/mother? What does it mean to be a foreigner *and* a woman?

When she deviates from society's norms, doing horrifying and truly monstrous things, what new society is she potentially *creating*? How do other members of that society, such as Jason or the Corinthian women she speaks to, *react* to her deviations?

We presented the outlines and frameworks that will help us in developing a portrait of Medea and her identity in "a society between a familiar domestic world and a mythic realm of nightmarish possibilities" (Segal 1996, 31).

## MEDEA AS A MARRIED WOMAN

In Ancient Greece, though not exclusively there and then, a woman was defined by a number of characteristics, including being invisible, in the house, on the margins, on the sidelines, out of the way of curious eyes, ignorant, silent, the one who gives birth, a slave, a servant, enduring, a subject of contract<sup>2</sup> and social arrangement, an outcast, passive, the one who dies young, a girl but still a mother to her children, and the like. However, there are two remarks to this, two *buts*.

But, *the first but*, not all women were positioned and treated according to the previously mentioned description. In the seminal classical study, *The Greeks*, among other relevant sources, Humphrey D. F. Kitto challenges us to reconsider the aforementioned notion in an attempt to defend the position of women, particularly Athenian women but also married women. He makes the well-known argument – the evidence is insufficiently, unkindly, erroneously, and partially read (Kitto 2008 [1951]). What he wants to emphasize, albeit using different wording, is the following: if the sources were read more carefully (and more methodically), we would see that there is tenderness in marriage; that spouses conversed and not just shared the marital bed; that wives were not completely excluded from city life; that women were not mere prisoners; and that some women were probably even respected, mourned, and grieved over when they died too young (which was always too soon); and he illustrates this with meticulously discovered examples. These examples seem to aim to overshadow or at least mitigate Pericles' words from the *Funeral Speech*: "Great will be your glory in not falling short of your natural character; and greatest will be hers who is least talked of among the men whether for good or for bad." (Thuc. 2.45.2). To Kitto's examples, we might add that

---

<sup>2</sup> When we refer to a woman of the Athenian *polis*, we can notice that she was predominantly "the subject of a contract" confirmed between her father and her husband, which "reflected on her social position" (Avramović & Stanimirović 2012, 118).

wives could be friends – there is evidence that their partners confided in them, some philosophers believed that women could be intellectually equal to them (cf. Plećaš 2021). All of this, however, does not change the fact that there are numerous examples to the contrary, indicating that the women in Kitto's examples are *merely* and *predominantly* an exception to the rule. Caution is undoubtedly required because no story, mythical or otherwise, is one-sided.

But, the *other but*, women in Ancient Greece were not always portrayed as powerless and weak. For example, Greek tragedy heroines were not like that, nor were priestesses, hetaeras, and some foreign women. But what were these women like, then? We learn about them, or, more precisely, we read about them almost entirely in sources authored by men;<sup>3</sup> women are painted on vases and sculpted in marble solely by men – we learn about them again *only* from men. Of course, there are exceptions. There are records that attest to what they were like. There is gold jewelry that attests to women's taste, and perhaps even more so to men's status. There were cults of the mother and fertility, there were women who were beautiful, powerful, and glorious, those to whom sacrifices had to be offered, those who were capable of anger, those who deceived (like Athena or Aphrodite), those who were intelligent, lustful, and those who brought peace (or turmoil) (cf. Bell 1991; Vernan 2002; Slapšak 2013; Grimal 2015; Pari 2020).

Unlike women in Greece, women in Rome were visible, because Roman women had more rights and greater independence. Medea can be a woman of Greece as well as a woman of Rome, and it seems that Euripides' Medea is more of a Greek woman and Seneca's more of a Roman woman.<sup>4</sup> Of course, she is a foreigner in both cases, a "barbarian" from Colchis on the Black Sea and an immigrant on the margins of Corinthian society<sup>5</sup> (Blondell 1999).

Svetlana Slapšak describes the three-headed goddess Hecate, the one who instills fear, as the one who "belongs to the underground" and whose time is night, as well as the one "who has power over wealth and some forms of fertility, which is why she was respected in antiquity among

---

<sup>3</sup> However, there is at least one ancient source that stands out. It is poetry written by Sappho who mentions some women of young age like Atthis, Megara, Anagora, and Gongyla (see: Rayor & Lardionois 2014; Plećaš 2021).

<sup>4</sup> Throughout the text, the authors interpret Seneca's and Euripides' Medea in parallel, emphasizing as well certain relevant features and differences between Greek and Roman society.

<sup>5</sup> For a discussion on Medea as otherness in terms of her barbarism and femaleness, see Šijaković 2014.

ordinary people;” Homer makes no mention of her, despite the fact that her “altars, shrines, and statues are scattered all over the ancient world” (Slapšak 2013, 88). It seems that *every* Athenian house had a spot dedicated to this goddess, and “only women” engaged with her (Slapšak 2013, 88). Despite her Asian origins, she was settled and worshiped in Athens (OCD s.v. Hecate). The Amazon women are also of Asian origin, as well as Medea, who, at least in one version of the tragedy – Seneca’s – was portrayed as a woman of supernatural powers, as a witch, as a woman asking for the fulfillment of her prophecies, as a woman both unconstrained and untamed. So, Amazon women are warriors, Hecate is the leader of witches, and Medea appears to be both. Medea is the only woman among the Argonauts, and she makes political as well as military decisions – for what is war if not an attack on a sovereign, an invasion of his territory by a foreigner, and the theft of one of his greatest treasures? It is Medea, not Jason or Hercules – to name a few Argonauts – who is responsible for acquiring the Golden Fleece, and for Argo sailing home safely with its crew (Sen. *Med.* 238). Her use of her magical powers to help Jason complete his mission elevated her to the ranks of men, as well as heroines, and made her his “partner in crime.”

By this very act, Medea becomes the symbol of war and masculinity, displaying “many stereotypically Greek male attributes, such as courage, intelligence, decisiveness, resourcefulness, power, independence, and the ability to conceive and carry out a plan effectively. In these qualities she surpasses every male character in the play” (Blondell 1999, 162). In Euripides’ *Medea*, she herself says: “I’d rather stand three times behind a shield in war than give birth to one child!” (Eur. *Med.* 250-1). However, her Achilles-like heroic attributes had not been met with a comparable admiration, because “her gender complicates this issue” (Blondell 1999, 164).

Medea is also *someone* who invokes Hecate and other divinities associated with marriage (“O gods of marriage!”: Sen. *Med.* 1), such as Juno and Athens – goddesses whom Jason also invoked on their wedding day when he made his vow to Medea. At the same time, Medea calls upon the “Chaos of Endless Night” and cold Persephone (the “queen abducted”), as well as her ancestor Helios. She also summons Furies, for they punish sinners (“O vengeful Furies, punisher of sinners”: Sen. *Med.* 13), and one such sinner is, obviously, her husband Jason. Medea is skilled with spells and potions, and in this she resembles the lunar divinity Hecate which sometimes symbolizes the irrational or unsound. However, she is also a descendant of Helios, the god of the Sun, who brings light and reason,

which often symbolize the rational. Hence, Medea could bear the polarity of two principles, which will be discussed later at greater length.

She does not hesitate to use violence against her family, first against her primary family (father and brother), then her secondary family (husband). Like the mythical Odysseus, she disrupts the established support structures,<sup>6</sup> both her own and Jason's (by killing his second wife and her father King Creon). One could even say that this makes "Medea the radical and direct destructive force of otherness: the otherness of a woman is directed against husband's authority, while the otherness of a barbarian has its influence through the king and his house on the whole society" (Šijaković 2014, 190).

Medea appears to be violent not only in front of and to others; she is also violent towards her own nature. Stoicism holds that caring for one's offspring is *natural* and inherent, which is one of the reasons Seneca deemed her behavior unnatural. By committing violence against those who have power over her but should also represent her support structure, she commits violence against the biological (her own blood) and the political (her homeland, the community) inside her. But what does it mean to be married, and which norm must be met before we can say that someone is in a marital relationship? Most versions of the myth tell us that the ship Argo and its crew arrived on the Phoenician island of Corcyra. Jason, Medea, and the Argonauts were welcomed by King Alcinous and his wife Arete, and when the Colchians, who happened to be there, demanded that Medea be surrendered to them, Queen Arete responded that Medea is a married woman, and thus they have no right to deport her, which the Colchians had no choice but to accept (Bell 1991, 294-5). It is unclear when the wedding took place, but it appears undeniable that Medea and Jason were married and that their marriage was consumed. The norm was, therefore, met.

However, some authors argue that Jason and Medea's relationship is not a traditional Greek marriage because they united in love based on personal choice (rather than social arrangement), since Medea *by choice* helped Jason and the Argonauts stealing the Golden Fleece and running away. This makes Medea and Jason equal partners who have united in mutual adventure, as previously explained. The beginning of the myth tells

---

<sup>6</sup> Mythology tells us that Odysseus cheats on Penelope with Medea's aunt (see, for example, Hes. *Th.* 1011), but also that he fails to protect his friends and crew members which is described in the *Odyssey*, thereby betraying them and leaving himself without their companion and support.

us about Medea's love ("heart-struck with passionate desire for Jason," Eur. *Med.* 8) and Jason's vows made to her ("Wretched Medea, cast into dishonor, cries aloud, 'The oaths he swore!', invokes the greatest of all pledges, his right hand, and calls upon the gods to witness what repayment she has got from him;" Eur. *Med.* 20-23). Medea exemplifies the absolute nature of love – which is founded on the absolute destruction of the primary family and absolute vengeance when this love and loyalty are betrayed by her partner – rather than a conventional, arranged marriage (Ato Quayson, pers. comm.). On the one hand, grief-stricken by the betrayal and broken promises, Medea appears as a stereotypical Greek woman preoccupied with love and marriage, and on the other, we see her as "the masculine Hellenic barbarian" (Blondell 1999, 166), enraged and revengeful. Again, the present polarity reveals the complexity of her character.

But what exactly are her marital rights? To reiterate, Roman women had more rights than Greek women. This can be seen in Roman laws, and some scholars go so far as to claim that the women of ancient Rome were, *legally speaking*, emancipated, meaning equal to men (but only before the arrival of Christianity), although "they were under the jurisdiction of a tutor" or guardian who looked over them and their businesses (Vigneron & Gerknies 2000, 107). Roman women appear to have had some influence over their tutors (husbands or other legal representatives) and could choose whom they married. In addition, they could ask for substitute tutors in absence of their own and, for example, "when the tutor refused to authorise a contract the woman wanted to make, she could appeal to the *praetor* and the latter would force the tutor to admit the contract" (see, for more detail, Vigneron & Gerknies 2000, 113-114). Divorce was more common among Roman women than among women in Euripides' time, especially among Roman aristocratic women (and we could imagine Medea as an aristocrat; after all, she is the daughter of a king).

According to *legal documents* of the Athenian polis, the guardian (mostly the father) "gave the woman in marriage – and a dowry with her," and "if there was a divorce, the dowry returned with the wife to the guardian" (Kito 2008, 261). In divorce cases, Roman women kept the dowry they brought to their marriage. That is "their husbands were obliged to give the dowry back in the case of a marriage's dissolution" and in such cases "the wife was certain to get her dowry back" (Vigneron & Gerknies 2000, 112). Dowry (gr. *προίξ*, lat. *dos*) can be defined as a gift, a present, a form of exchange, or something *freely* given (LSJ, Lewis & Short). As Medea thoroughly explains, she brought a dowry into her willful marriage with Jason, a dowry that is *treasure* or that which is most valuable to her father

(the Golden Fleece and his son, her brother), then her homeland, but also her shame, a dowry that cannot be returned to her (see Sen. *Med.* 480-90). (However, despite the fact that Medea cannot return to her father, her first guardian, she goes to her father's father, Helios, and she goes alone.) Her position is such that she requests what she *cannot* have back in order to divorce from Jason ("I am leaving; give me back what is mine," Sen. *Med.* 488-9). Because she has not received back what she believes is *rightfully* hers, it appears that Medea cannot get out of marriage. But since her husband abandoned her, she is no longer married either. She is found in a state of *ἀπορία* which is an internal contradiction in that she is both married and unmarried.<sup>7</sup>

By becoming again *whom she wants to become*, Medea commits violence and thereby, we would argue, undermines the institution of marriage, the institution that should principally protect her. Jason's and Medea's marriage, which is still in effect, is a marriage born out of a heroic but also criminal act and can only be resolved through crime or violence. Or, as Medea says: "The tale of your divorce, must match your marriage" (Sen. *Med.* 52-3). Seneca's version emphasizes that the Colchidian princess becomes Medea ("Now, I am Medea": Sen. *Med.* 910) only when she commits a more heinous crime than all her previous ones, only when her identity, i.e. who she *is*, evolves through the suffering she is subjected to – "My nature has grown with my suffering" (Sen. *Med.* 910). Additionally, this suffering could be interpreted as *a woman's*, when Medea appeals to the chorus of Corinthian women for compassion and solidarity: "Of all those beings capable of life and thought, we women are most miserable of living things" (Eur. *Med.* 230-2), after which they express sympathy for her "misfortune" and promise to keep her revenge quiet.

## MEDEA AS A FEMALE FOREIGNER

Women could be, and from the Ancient times onwards are traditionally understood as "the other tribe, born from other races and the imagination of ill-disposed gods," or as *the* beings "who cause disorder in the world of men" (Slapšak 2013, 13). According to myths, the first woman – Pandora – was like that (cf. Vernan 2002). When writing about the myth of the Amazon women, Svetlana Slapšak asks whether Greeks and Romans were

---

<sup>7</sup> It is, however, hinted to her that she can go and will face no legal ramifications. However, Euripides' and Seneca's versions differ in this regard. Seneca forbids a woman from taking her children with her, which is in conformity with Roman law, because the father, not the mother, decided on the fate of the children.

“frightened of women,” and claims that the Greeks certainly were, because women were “seen as creatures between barbarians and animals, as beings beyond culture and civic order, beyond society, but also necessary to produce new citizens” (Slapšak 2013, 13).<sup>8</sup> Barbarians and animals are *the others*, the ones whose position we do not understand, except maybe when we ourselves are the others, the ones who are not *ordinary* people.<sup>9</sup>

Philosophers liked to assert that the distinctive feature of the humans or human ψυχή is rationality (see, for example Arist. *Nic. Eth.* 1012a-b; Diog. Laert. 7.110; Epict. *Diss.* 2.9.2), that humans could be seen as rational animals (see also Annas 1993, 160), i.e. that they differ from other animals or living things in their rationality (making them similar to gods, the Stoics would say; Diog. Laert. 7.85-88; Long 2002, 148), but also that humans are political animals, that is, social beings actively involved in the *polis*. A woman, on the other hand, could not take advantage of this privilege, meaning she could not participate in the affairs of the *polis*. Some philosophers like Aristotle go as far as to consider a woman not having a fully developed mind and thus representing an immature child (cf. Arist. *Pol.* 1260 a-b).

Since antiquity, Medea’s name has been associated with μήδεσθαι (i.e., the verb μήδομαι), meaning cunning plotting and contriving, making her an archetypal example of a barbarian woman who schemes and deceives, cheats by using a trick, or commits (un)expected fraud (cf. OCD s.v. Medea; LSJ). Such a woman defies the established order; she is capable of committing atrocities, horrifying and unforgivable acts; in other words, “she intends some terrible deed: wild and unnatural” (Sen. *Med.* 395). Seneca attributes to her the heart of a wild, untamed woman, that of a beast (“my savage heart has made a plan;” Sen. *Med.* 917). If we recall the definition of a typical Greek woman at the beginning of the previous section (housebound, invisible, silent, and at disposal of the familial and societal need), we very much assume that, in accordance with *being* a barbarian, Medea’s actions are quite the opposite to those of a typical Greek woman, and similar to the actions of barbarian women. Sometimes

<sup>8</sup> Perceiving a woman as a dangerous savage, and a man as a threatened, tragic figure is as much possible as it is according to patriarchal, male standards that we interpret women. Placing a woman in the center of our perspective allows us to notice the real basis of such inventions: “An unclean conscience and traumatization, well-described by tragedy and comedy writers and philosophers, created a myth that justifies it all – namely, the myth about dangerous women...” (Slapšak 2013, 13).

<sup>9</sup> Orpheus, for example, talks with animals, enchants the non-living world, and enters the land of the dead; he is not ordinary.

she resembles the wild and terrifying Maenads, the women who follow Dionysus in a state of ecstasy and frenzy after they ceremonially leave the city (Bell 1991, 287-8; OCD s.v. maenads). Her nurse even compares her to them, advising her to suppress her anger (Sen. *Med.* 381) and control herself ("As a Maenad staggers on uncertain feet, mad with the inspiration of the god, on the peak of snowy Pindus or Mount Nysa, so she runs to and fro, her movements wild, her face displays her crazy passion's marks..." Sen. *Med.* 382-6). Medea thus represents Dionysian principle: she is unruly and immodest, wild and defiant of conventional laws (cf. OCD s.v. Dionysus). The symbolism of Dionysus is night, the nocturnal mode, a mode in which "moisture, woman, sexuality, earth, and the Dionysian are combined," all of which stand against what is *sunny, dry, and rational* (Pari 2020, 182).

Medea, unlike an Athenian woman or a woman of some other Greek *polis*, is not even Greek; she is a foreigner, *someone* whose language and culture are not entirely comprehensive. Foreign women bring with them a risk. In certain societies, they cannot even produce children who can be full members of society. Such societies include that of Sparta, and also of Athens during some periods. Jason, despite being from another Greek polis, is not a barbarian and thus does not fully comprehend her situation. Perhaps that is why Medea curses him at the start of Seneca's interpretation of the tragedy with the words: "What is worse than death? What can I ask for Jason? That he may live! – in poverty and fear. Let him wander through strange towns, in exile, hated and homeless, an infamous guest, begging a bed" (Sen. *Med.* 19–22).

Medea is not only a foreigner but also a refugee, seeking shelter (in marriage) and exile in a foreign land. Moreover, she is threatened with expulsion despite the fact that she is already expelled – she tells Jason, "You impose exile on exile, but grant me no place to go" (Sen. *Med.* 458). She asks for mercy and to not be left alone in a foreign country (Sen. *Med.* 119; Sen. *Med.* 447). We need to be aware that "for the Greek men, the plan had always been to return home with their booty, both treasure and fame; but for her, once she had joined Jason and left her family, there could be no route back to an old way of life on the return journey. In Colchis, she becomes part of *his* story, entering upon a dangerous exploit, always in flight, venturing into the unknown with him" (Lusching 2007, 1).

Medea is not just a representative of a foreigner, but also the way in which a foreigner is treated. The Ancient Greeks, as some translators and interpreters of Greek tragedy believe, "projected their own culturally undesirable qualities onto outsiders" (Blondell 1999, 153). Such "barbarian"

attributes, such as unrestrained emotion, lust, transgression of normative Greek gender roles, law, and order, brutality, untrustworthiness, and expertise with magic drugs have been placed in Medea. Medea is a negative, an exception that exposes the rule, debunking societal projections to the outsiders as the reflection of the society's own making. In that respect, Medea might be regarded as the renegade of Greek society, acting as its mirror.

Notwithstanding, Medea is above all a human being, and thus it is important to consider her as a "citizen of the world," given the Stoic cosmopolitan demand not to be a stranger to the world and to feel everywhere at home, since the whole world represents homeland for all people (we can "measure the boundaries of our citizenship by the sun;" Sen. *De otium*, 4.1). However, it is questionable whether Medea can understand this demand because she is a fugitive, and the Stoics believed that a fugitive "runs away from social principle," just like they believed that the blind "shuts the eye of the mind" (Aur. *Med.* 4.29), meaning acts inadequately and contrary to human nature. As previously considered, she does act inadequately, against nature, when she kills her own children. Nonetheless, late Roman Stoic Aurelius asserts that the soul of each man [human being] is fundamentally the same as the souls of other human beings (cf. Aur. *Med.* 4.29) – implying that a human soul is rational, and that this is what unites all people (including slaves, foreigners, rulers, beggars, men, and women).<sup>10</sup> If this is true, then Medea, despite her actions, is no stranger to the world, at least no more than any other human. However, she must understand this demand and internalize it; from a Stoic standpoint, she must (self)educate and (self)form anew (see also Muson. 3, 4; Epict. *Diss.* 1.12.15-17; Epict. *Diss.* 1.22.9; Epict. *Diss.* 1.1.24-5; Grahn-Wilder 2018, 160–161), which could have been more available to her in Rome than in Greece.

## MEDEA AS PRONE TO EXCESSIVE EMOTIONS

Greek and Roman men commonly believed that women, like children and barbarians, were prone to uncontrollable and, worse, unjustifiable bursts of rage or anger, and one such stereotype was present in various genres beginning with Homer as "not simply a *cliché*" but "a hostile stereotype" (Harris 2004, 130). One of the women who was portrayed and seen as a beast or monster was Clytemnestra, and she was followed by, obviously, Medea. The question is whether Medea is ruled by madness or irrational passions, and what her behavior represents in society. Is Medea acting rationally

<sup>10</sup> This stance is the opposite to Aristotelian consideration of the women's position.

and willfully, and does she (or does she not) understand what she is doing? Is there a single answer to these questions, or does Medea represent the psyche's (and society's) inherently divided, ambivalent, contradictory nature?

In the tragedy, Medea made the decision to kill her and Jason's sons. However, she changes her mind when she sees them in front of her, within her reach, and utters the words: "Aiai! What shall I do? Women, my heart for this deed disappears when I catch sight of my sons' shining eyes. I cannot do it! Farewell to the plans I made before! I'll take my sons away from here" (Eur. *Med.* 1040–1045). Although for a moment it seems that a tragedy will be avoided, Medea changes her mind again and says the famous words that many have interpreted: "I understand the evil I'm about to do, and yet my raging heart is stronger than my plans – the heart which causes mortal kind the greatest evils" (Eur. *Med.* 1078–1080).<sup>11</sup> Medea suffers and is enraged as a result. For Seneca, suffering is always something immoderate, something over the top, something that is an excess for both an individual and a society that strives to be average and balance emotions in order to function. Seneca turns this message backwards and assigns the chorus in the tragedy the role of the reminder: "No one ever suffered from taking safe paths" (Sen. *Med.* 603). In other words, abstain from excess and you will not suffer.

As Julia Annas notices, Medea recognizes two things going on in her: "her plans and her anger or θυμός," just like she recognizes that anger has taken over and changed her previous intentions (Annas 2020). These verses served as an inspiration to philosophers for understanding *passion* but also the *weakness of will* in both antiquity and today (see: Gill 1983), but they also served as a template for understanding the human psyche, which is not surprising given that they *do* represent a philosophical component in Euripides' play. Medea's actions and what she does, the *conflict* between anger and rational decisions, can all be explained from at least two different ancient perspectives. The Stoics would argue that Medea does not have separate and different desires and forces within her, that she is always *one*, and that it would be incorrect to regard her as different from one moment to the next (cf. Annas 2020). Medea is a single, undivided human being, just like everybody else, with all their virtues and flaws or vices, and everything that happens inside her takes place on the *same* stage where we can think one thing one moment and something else the next. There is no inner division, only actions based

---

<sup>11</sup> In Greek original: "καὶ μανθάνω μὲν ὅτι τολμήσω κακά, θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, ὅσπερ μεγίστων αἰτίος κακῶν βροτοῖς" (Eur. *Med.* 107–1080).

on what *appear* to be the best reasons (she does not want to leave her children, become a refugee along with her children, etc.). However, “she is out of control as *a whole*” (Annas 2020), which is why anger is one of the most horrible and destructive emotions in the Stoic classification of emotions. When anger silences and overpowers other motives, judgment serves anger. Even then, Medea is rational, because the human soul as a whole is rational, whereas emotions are simply a manner/expression of a person’s psychical state (see also Nussbaum 2009 [1994], 449).

Roman Stoic Epictetus would argue that Medea should have known better, and thus bears moral responsibility. She could have chosen to interpret her situation and hopelessness differently, thereby avoiding her fall. However, we should not be harsh on her, but rather instruct her, and not just her, but everyone who acts on reasons that are colored by excessive emotions (Sen. *Ir.* 1.14.3). Those who do wrong should be treated with compassion and understanding. And so, Epictetus says kindly of Medea: “This is the error of a mind that was endowed with great inner strength” (Epic. *Diss.* 2.17.21). As Nussbaum says: “The Stoic values Medea for her greatness: he would like to teach her to have that greatness without the evil,” and Epictetus “thinks this is possible” (Nussbaum 2009[1994], 448).

Unlike the Stoics, Plato would say that Medea’s irrational side outweighed her rational side, and that Medea is not a unified whole. Plato would have considered her to have a split and a struggle between passion and reason in her personality,<sup>12</sup> and while this explanation appears more convincing than the Stoic one, “the Stoics do better than Plato in explaining how the person carried away by fury still can act in a self-aware, complex and planned way” (Annas 2020). Remember, this is what she has been doing the entire time: she consciously chooses to kill her children, she consciously chooses love and crime out of love at the start of her relationship with Jason, and then she consciously chooses anger. However, she acts in ignorance, and her ignorance is reflected in the fact that she does not know, at least from a Stoic perspective, what she can and cannot influence; because if she did know this, she would have realized that Jason is not hers and that she has no control over him, only over herself (cf. Epict. *Diss.* 2.17.21-22; Epict. *Diss.* 1.1).

Some recent readings of Euripides’ tragedy by classical scholars

<sup>12</sup> Here we refer to Plato’s tripartite soul division, reason, spirit, and appetite, put in dynamic in his famous *chariot allegory* (Pl. *Phdr.* 253d-254e). Medea’s wavering whether or not to kill her children could be represented as the charioteer (reason) trying to tame the horses (spirit and appetite) – and not succeeding.

interpret Medea's struggle not as something inherently divided and contradictory (reason vs. passion), but as something rather complex in operation, whereby two sides of her motivation are not separate and opposite – they play in concert when she makes a horrific decision (Foley 1989). This complex angry, passionate, yet calculated Medea, represents an ultimate threat to patriarchal society, one reflected in a woman's subjectivity and independent will. She uncovers male anxiety about women's will and sexual autonomy, which, given her status as a witch, are viewed as expressions of demonic/evil power (Blondell 1999, 151).<sup>13</sup> By killing her children, she not only exacts vengeance on Jason, preventing him from leaving inheritance and leaving him without anything, because she was left without anything in order to be with him, but she also destroys her identity as a mother: "Nurse: Medea –; Medea: I will be.; Nurse: You are a mother!; Medea: By you-know-who" (Sen. *Med.* 171-4). Medea will become Medea when she ceases to be a mother, because she was made a mother by Jason, whom she wishes to take vengeance on.

## CONCLUSION

In this text, we attempted to ask who Medea is, what she is or is not, what she wants to become and what she can become, and what her intentions reveal about her, about women, and about some aspects of Greek and Roman societies. Any attempt to ascertain her identity in advance is doomed to failure because it eludes us in its inconstancy. Medea appears to be constantly striving to become what she is not (still), as much as being a person torn between two extremes. Do we, therefore, know who Medea or Medea's *mask* is? Even more important, can the myth of Medea reveal something about *real* women, women of flesh and blood, men of flesh and blood? Not just about them, it can also tell us about the society in which they lived. If Pericles' words still stand, she would be a woman spoken of for evil – a woman with an *evil* or *bad reputation* – a woman to avoid at all costs. Even today, she would be someone who instills fear and causes unrest, disrupts the assumed natural order of things, and commits a crime "against nature." According to Aristotle, tragedy and Greek myths have the value of expressing "general truths concerning character inside of a particular story: it is not explicitly about ἀκρασία (weakness of will), it is about Medea, but yet it can, by telling the story of a particular person, such as Medea, reveal what ἀκρασία is all about" (Arist. *Poet.* 1451b7-10; Grahn-

---

<sup>13</sup> She previously demonstrated her "good" power when she helped Jason acquire the Golden Fleece.

Wilder 2018, 138).<sup>14</sup> And “[m]aybe to *women* mythology meant survival, underground culture, refusal to disappear, a reminder and proof that power has more than one definition” (Pari 2020, 169; cursive by the authors).

Today, Medea’s case could be interpreted through the lens of identity politics or politics of recognition, as an exemplary representative of *the other*. However, she bypasses simple positions that we would forcefully impose in order to understand her. That is why we aimed to understand her character and actions in relation to her many positions and to societal demands, through a philosophical reading. Even so, our analyses remain deficient in their attempt to substantiate all the complexity of her case. She could also be interpreted within the framework of contemporary feminist concepts, such as *intersectionality*, as a complex ensemble of interacting forms of oppression and privilege based on multiple social categories (Geerts & Van der Tuin 2013). But what Medea constantly delivers is *excess*, probably best understood through patterns of interference by Karen Barad (Barad & DeKoven 2001), which are constraining as well as enabling, non-exhaustive and undetermined, yet always open for surprise.

## References

- Annas, Julia. 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford. Oxford University Press.
- Annas, Julia. 2000. *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. 1944. *Aristotle in 23 Volumes*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd.
- Aristotel. 2003. *Politika*. Beograd: Bigz.
- Aristotel. 2013. *Nikomahova etika*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Ato Quayson, prof. PhD, email message to author, November 30, 2022.
- Aurelius, Marcus. 2006. *Meditations*. Transl. Martin Hammond. Penguin Classics.
- Avramović, Sima & Vojislav Stanimirović. 2012. *Uparedna pravna tradicija*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.

---

<sup>14</sup> We dealt with Medea when she was still in a relationship with Jason, not after she left him, as that is a different story and myth. However, Seneca’s play seems to foresee that myth, as Seneca’s Medea, predicting ominously, utters the following words: “Do you not know your wife? This is the way I *always* leave the country” (Sen. *Med.* 1021-23; cursive by the authors).

- Barad, Karen & Marianne DeKoven. 2001. "Re(Con)figuring space, time, and matter." In *Feminist locations: Global and local, theory and practice*, ed. Marianne DeKoven, 75–109. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bell, Robert E. 1991. *Women of Classical Mythology*. Oxford: Oxford University Press.
- Blondell, Ruby. 1999. "Medea. Introduction." In *Women on the Edge. Four Plays by Euripides*, ed. David M. Halperin, 147–168. New York: Routledge.
- Du Toit, Louise. 1997. "Cultural identity as narrative and performance." *South African Journal of Philosophy* 16 (3): 85–93.
- Elliot, Richard. C. 1982. *The Literary Persona*. Chicago: University of Chicago Press.
- Epictetus. 2014. *Discourses, Fragments, Handbook*. Oxford: Oxford University Press.
- Euripides. 1999. "Medea." Transl. Ruby Blondell. In *Women on the Edge. Four Plays by Euripides*, ed. David M. Halperin, 169–215. New York: Routledge.
- Foley, Helene. 1989. "Medea's Divided Self." *Classical Antiquity* 8: 61–85.
- Geerts, Evelien & Iris Van der Tuin. 2013. "From intersectionality to interference: Feminist onto-epistemological reflections on the politics of representation." *Women's Studies International Forum* 41: 171–178.
- Gill, Christopher. 1983. "Did Chrysippus Understand Medea?" *Phronesis* 28: 136–149.
- Grahn-Wilder, Malin. 2018. *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Grimal, Pierre. 2015. *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Harris, William V. 2004. "The rage of women." In *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, ed. Susanna Braund & Glen W. Most, 121–143. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kito, Hamfri. D. F. 2008 [1951]. *Grci*. Beograd: Prosveta.
- Hesiod. 1914. *The Homeric Hymns and HomERICA*. Transl. Hugh G. Evelyn-White. *Theogony*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Laertius, Diogenes. 1925. *Lives of the Eminent Philosophers*. Vol. 1&2, Cambridge: Harvard University Press.
- Liddell, Henry George & Robert Scott. 1940. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- Long, Anthony A. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. New York: Oxford University Press.
- Lusching, Cecelia E. 2007. *Granddaughter of the Sun: A Study of Euripides' Medea*. Leiden – Boston: Brill.

- A Latin Dictionary. 1879. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph.D. and Charles Short, LL.D. Oxford. Clarendon Press.
- Nussbaum, Martha C. 2009 [1994]. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hornblower, Simon & Antony Spawforth, eds. 2012. *The Oxford Classical Dictionary 1&2*. Oxford: Oxford University Press, s. v. *Medea, Hecate, Dionysus, maenads*.
- Pari, Žinet. 2020. *Paganske meditacije: Skrivena prisutnost grčkih božanstava*. Beograd: Fedon.
- Plato. 1997. *Complete Works*. Eds. John M. Cooper & D. S. Hutchinson. Hackett Publishing Company.
- Plećaš, Tamara. 2021. "Female Friendship in Ancient Greece and Rome in Times of Crisis." In *Women in Times of Crisis*, ed. Irina Deretić, 21–33. Belgrade: University of Belgrade, Faculty of Philosophy.
- Plutarch. 1914. *Plutarch's Lives*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rayor, Diane J. & Andre Lardionois. 2014. *Sappho. A New Translation of the Complete Works*. New York: Cambridge University Press.
- Rufus, Musonius. 2020. *That One Should Disdain Hardships: The Teachings of a Roman Stoic*. New Haven and London: Yale University Press.
- Segal, Charles. 1996. "Euripides' Medea: Vengeance, Reversal and Closure." *Pallas* 45: 15–44.
- Seneca, Lucius A. 2010. "Medea." In *Six Tragedies*, 71–102. New York: Oxford University Press.
- Seneka, Lucije A. 1959. *Rasprava o gnevu*. Beograd: Izdavačko preduzeće Rad.
- Seneka, Lucije A. 2018. *Filozofski spisi 1: O dobročinstvima. O blagosti. O smirenosti uma. O dokolici*. Zagreb: Demetra.
- Slapšak, Svetlana. 2013. *Antička miturgija: žene*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Šijaković, Đurđina. 2014. „Drugost varvarke – Medeja Euripidova i Medeja Velimira Lukića". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 62 (2): 181–198.
- Thucydides. 1910. *The Peloponnesian War*. London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton.
- Vernan, Žan-Pol. 2002. *Vaseljena, bogovi, ljudi*. Čačak: Gradac.
- Vigneron, Roger & Jean-François Gerknes. 2000. "The Emancipation of Women in Ancient Rome." *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 47: 107–121.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

ЈЕЛЕНА Н. АРСЕНИЈЕВИЋ МИТРИЋ

Катедра за српску књижевност

Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу

[jelena.mitric@filum.kg.ac.rs](mailto:jelena.mitric@filum.kg.ac.rs)

## Митопоетика нарциса/асфодела у песни *Вежба* Ивана В. Лалића\*

Митопоетски оквир Лалићеве песме *Вежба* подразумева комплексне фигуре Деметре, Персефоне и Хада и њихова очитовања у склопу Елеусинских мистерија. У раду се фокусирамо на флоралну симболику која се везује за митолошку фигурацију Коре/Персефоне, *девице са цветним лицем*, како је окарактерисана у хомерској *Химни Деметри*, с обзиром на то да у корену овог грчког мита лежи цветно знамење (првобитна фасцинација цветом: руже, перунике, љубичице, шафрани, зумбули, затим брање кобног нарциса, те напоследку конзумирање семена нара). На двојаку природу Коре/Персефоне указује и симболика цветова који одређују њену судбину – нарцис/асфодел. Око ове бинарне опозиције концентрисана је Лалићева песма. Асфодел у подземном свету фигурира као пандан нарцису, постављен је као централни симбол у Лалићевој *Вежби*, те препознат као варијанта загробног нарциса – посувраћени нарцис. Наслов Лалићеве песме сугерише да није реч само о пукој репродукцији мита, већ се *Вежба* може посматрати као својеврсна песма-поетика у оквиру које се лирски субјект упушта у промишљање самог стваралачког процеса. Овакво тумачење подржано је чињеницом да специфична врста белог нарциса носи назив *Narcissus poeticus*, у нашој култури познат и као суноврат, те такав бледолики цвет симболизује самог песника.

---

\* Истраживање спроведено у раду финансирано је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години број 451-03-47/2023-01/ 200198).

*Кључне речи:* Иван В. Лалић, Кора/Персефона, нарцис/асфодел, Деметра, Елеусинске мистерије, мит, митопоетика.

## The Mythopoetics of Narcissus/Asphodel in Ivan V. Lalić's Poem *Exercise*

The mythopoetic framework of Lalić's poem *Exercise* implies complex figures of Demeter, Persephone and Hades and their manifestations within the Eleusinian Mysteries. The paper focuses on the floral symbolism associated with the mythological figuration of Kore/Persephone, "the flower-faced maiden", as characterized in The Homeric *Hymn to Demeter*, since at the root of this Greek myth lies a floral symbolism (initial fascination with the flowers: roses, irises, violets, saffron, hyacinths, then picking the fatal daffodil, and lastly consuming pomegranate seeds). The dual nature of Kore/Persephone is also indicated through the symbolism of the flowers that determine her destiny – the narcissus/asphodel. Lalić's poem is concentrated on this binary opposition. The Asfodel in the underground world appears as a counterpart of the daffodil, it is placed as a central symbol in Lalić's poem and recognized as a variant of the afterlife daffodil – a fallen daffodil. The title of Lalić's poem suggests that it is not just a mere reproduction of a myth, but it can be viewed as a kind of poem-poetics within which the lyrical subject engages in thinking about the creative process itself. This interpretation is supported by the fact that a specific species of white daffodil is called *Narcissus poeticus*, in our culture also known as *sunovrat*, and such a pale-faced flower symbolizes the poet himself.

*Key words:* Ivan V. Lalić, Kore/Persephone, narcissus/asphodel, Demeter, the Eleusinian Mysteries, myth, mythopoetic.

У поезији Ивана В. Лалића могуће је, као уосталом и код многих песника модернизма, трагати за поетиком митологизације. Према Мелетинском, митологизам представља специфичну појаву, уметнички поступак, карактеристичан и за XX век, који се подједнако остварио како у роману и драми тако и у оквирима поезије (Meletinski 1983, 301). У другој деценији XX века овај процес ремитологизације, обнављања мита, бива нарочито интензивираан захватајући различите области европске културе, и то не само као пука апологетика мита већ пре свега кроз сагледавање мита као вечно живог изворишта које

има своју практичну функцију и у савременом друштву (Meletinski 1983, 30). Миодраг Павловић је слична уверења о нераскидивој свези мита, поезије и имагинације сажео у упечатљивој формули: „mit је gramatika pesničkog mišljenja, mit је gramatika imaginacije (Pavlović 1972, 338)“. Разматрајући мит у контексту савременог песничког искуства Лалић истиче:

„Мислим да у савременој поезији није више могуће опевати неки мит, неки традиционални мит, као што је то чинио Овидије, на пример. (Могуће, али као наивност, као анахронизам.) Савремена поезија разара, односно витопери традиционалне митове, да их затим ре-креира у духу и облику што га изискује песников исказ. А што је неки мит древнији, па зато нејаснији, флуиднији, тим плодније провозира имагинацију: загубљени кључеви отварају можда најскровитије браве...Најзад, песник и ствара митове (понекад их ствара и несвесно). Изводи их из ситуације траженог исказа, из тензије која рађа песму, као што математичар изводи формулу из заданих бројчаних елемената или логичар закључак из заданих премиса. Поезија је делом своје најдубље природе митотворна (Lalić 1997b, 273).“

У Лалићевом песничком опусу, поред дијалога са античком традицијом (Хераклит, Бакхилид, Пиндар, Хесиод, Хомер, Платон, Вергилије, Тацит...), уочавамо и елементе ревитализације и трансформације познате митске грађе (Орфеј, Еуридика, Аргонаути, Нарцис, Елпенор... ). У песми *Вежба*<sup>1</sup>, фокусира се на мит о Деметри и Персефони, али и на загонетку Елеусинских мистерија. На Персефонину двојаку природу (Кора/Персефона) указује и симболика цветова који одређују њену судбину (нарцис/асфодел), апострофираних на почетку Лалићеве песме. Заводљиви али отровни нарциси на земљи, створени од Геје, натерују је на кобни суноврат, а као цветови у огледалу, њихови злоћудни хадски двојници – асфодели, дочекују је у доњем свету. Мит о Нарцису, како га приповеда Овидије у *Метаморфозама*, почива на идеји одраза, кључној и за симболику цветова нарциса/асфодела. Такође, како истиче Џејмс Хилман, у студији *Сан и Доњи свеи*, хтонски елементи влажности, летаргичне обамрлости и смрти, карактеристични за Нарциса својствени су и Персефони и Дионису (Hilman 2013, 184–185). Разматрајући Персефонину двојаку природу,

---

<sup>1</sup> Песма *Вежба* објављена је у оквиру збирке *Писмо* из 1992. године.

аутори *Лексикона религија и мишова гревне Европе* наводе: „У культу и миту Персефона се појављује у два vida: као господарика Подземља она је мрачна, тајанствена и застрашујућа богинја, а као Demetrina кћи Kora – она је нежна и лјупка девојка. У својству богинје Подземља она нема посебан культ, а као Kora поштована је заједно са Demetrom, посебно у Eleusini (Cermanović-Kuzmanović & Sreјović 1996, 439)“. Око ове основне бинарне опозиције концентрисана је Лалићева песма. Према Вишићу „Perseфона је у genezi симбол растања старог као supstrata новог живота, у земљу баћеног сјемена (што оличаваше као владарка Donjega свијета) из кога ће настати нови живот, то јест клице из сјемена, што оличаваше као Kora, personifikacija непресушне родности и плодности Мајке Земље, односно Demetre (Вишић 2000, 76)“. Молитва, коју су становници Атике у поворци посвећивали Кори/Персефони приликом преласка преко реке Кефис у периоду јесење сетве, на путу од Атине до Елеусине гласила је: „Pristupi mostu Koro,/zemlja је скоро орана triput (Вишић 2000, 87)“. Након што пређу мост улазило се у Елеусину, а тај улазак познат је под називом Мистични улазак (Rajt 2014, 52).

У корену грчког мита о Персефони лежи флорална симболика, почев од њене фасцинације цвећем и потраге за тачно одређеним цветовима: руже<sup>2</sup>, перунике<sup>3</sup>, љубичице<sup>4</sup>, шафрана<sup>5</sup> и зумбула<sup>6</sup>, зам-

<sup>2</sup> Ружа је симбол савршенства, девичанства, мистерије, препорода, љубави која опстаје и након смрти. У античко доба њена симболика је у блиској вези са митом о смрти љубавника богиње Афродите, Адониса, из чије су крви никле прве црвене руже. Узима се и као знамење мистичног поновног рођења због везе с проливеном крвљу. У појединим легендама и митовима бела ружа амблем је смрти (v. Biderman 2004, 335; Milovanović & Gavrić 1994, 418; Chevalier & Gheerbrant 1983, 571–572).

<sup>3</sup> Перуника (ирис) је знамење грчке богиње Ириде, гласнице богова, посреднице између светова.

<sup>4</sup> Љубичица симболизује скривену врлину, лепоту и скромност. У грчкој митологији везује се за Ију и Ареса. По предању из Атијеве крви никле су љубичице (Milovanović & Gavrić 1994, 289).

<sup>5</sup> Шафран указује на обнову, препород; према грчком миту овај цвет потиче из Колхиде где је чаробница Медеја подмладила Јасоновог оца помоћу напитка спремног од магичних трава. Неколико капи пало је на земљу из које је потом изникао шафран или колхикум (Spelmen 2017, 60–61)

<sup>6</sup> Зумбул или хијацинт – у грчком миту, како га представља и Овидије у *Метаморфозама*, Аполон је случајно усмртио младића Хијацинта, а из његове крви никао је мирисни, љубичасти цвет, симбол ускрснућа у пролеће. (Spelmen 2017, 167, Milovanović & Gavrić 1994, 504). У једној верзији мита, Хијацинт је био дечак изузетне лепоте, Аполонов миљеник, којег је бог западног ветра Зефир из љубоморе усмртио диском. Хијацинт је претхеленско божанство вегетације, чији се култ везује за Лаконију, док се у Спарти у његову част приређивао тродневни фестивал Хијацинтија (v. Janković 1992, 257).

ком у виду новоствореног<sup>7</sup> цвета нарциса који јој се учини попут играчке, до узимања семена нара<sup>8</sup> при повратку из Подземља које је трајно везује за доњи свет. Заједничка одлика цветова које Персефона бере јесте то да сви они симболизују одређену врсту регенерације, поновног рођења, попут ње саме, што је и наглашено у оквиру елеусинских иницијацијских обреда – Кора је указивала на иницијанта који мора проћи кроз смрт како би задобио нови живот. Дадли Рајт наводи како је Деметрина кћи у време обележавања *Мисџерија* поштована као извор живота, свето дете али и паклена краљица, многострука родитељка лозе (v. Raјt 2014, 57–58), призивали су је на следећи начин: „О, пролећна кралјице, ти што цветне livade ushiћујеш/Miomirisne i divne na pogled;/Ti, чије sveto obliћje u propupelom voћu vidimo,/U моћним izdancima zemље svakakvih боја (Raјt 2014, 58)“. У хомерској *Химни Деметри*<sup>9</sup> већ на почетку окарактерисана је као „девица са цветним лицем (The Homeric *Hymn to Demeter* 1993, 19)“ те је опевана њена трагична потрага за опојним цвећем:

„Svi smo se zajedno igrali po ljupkim livadama – Leukip, Feno, Elektra, Jant i Melit, Jah, Rodeja, Kalinho, Melobos, Janeira, Akasta, Admet, Rodop, Pluta, ljupka Kalipso, Stiks, Uranija i lepi Galaksam. Igrali smo se i brali prelepe cvetove; шаfran, peruniku, hijakint, ruће i lјilјane, predivne po izgledu, a narkis [Podvukla J. A. M.], kojim je bila posuta cela zemlja, bio je poћetak moje propasti. Radosno sam ga brala, kad se ispod mene otvorila zemlja, a odatle iskoћio моћан knez, домаћин nebrojenih gostiju, i u svojim zlatnim koћijama, protivno mojoj volji i

---

<sup>7</sup> Помиње се као цвет створен специјално за ту прилику, а на појединим местима као већ постојећи цвет који је због своје опојне примамљивости послужио као мамац.

<sup>8</sup> Нар симболизује плодност, знамење је Персефоне, Деметре, Афродите и Атине. Семе нара везује Персефону за доњи свет, наике, пошто је то била једина храна коју је кушала у Подземљу, то ју је обавезало да четири месеца проводи у Хадовом царству, по један месец за свако семе. Због његовог огњено црвеног цвета интензивног мириса важио је и као знамење брака и љубави. Још упућује и на бесмртност, вишеструкост у јединству, помирење таме и светлости, периодичан повратак пролећа и обиља на земљу (Biderman 2004, 249; Raјt 2014, 21; Milovanović & Gavriћ 1994, 325; Spelmen 2017, 149).

<sup>9</sup> У којој се први пут помиње Деметрин храм у Елеусини. Испевана је око 600. године п. н. е., а ауторство се доводи у питање још од хеленистичког периода. Претпоставља се да је стварни аутор свакако добар познавалац Хомеровог дела. Са својих 495 стихова сврстава се у веће химне уз *Химну Ајолону*, *Химну Херму* и *Химну Афродити*.

ne mareći za moju tugu, odveo me dole, u podzemni svet; i kako sam samo vrištala (navedeno u Rajt 2014, 23).“

Нарцис се у *Химни Деметри* описује као „чудесан у свом сјају (The Homeric Hymn to Demeter 1993, 19)“, а поглед на његов цвет буди осећај „светог страхопоштовања (The Homeric Hymn to Demeter 1993, 19)“ како код бесмртних богова тако и међу смртним људима: „Са стотину цветова из корена што ничу горе./Његов слатки мирис пружи се увис преко широког неба./А земља испод осмехну се у читавом свом сјају, као и узбуркана маса сланог мора (The Homeric Hymn to Demeter 1993, 19)“<sup>10</sup>. Нарцис (грч. *Narkissos* породица *Amaryllidaceae*, род *Narcissus*) стоји као симбол плодности и пролећа у више аспеката, будући да се јавља на влажним местима као један од првих цветова након зимског периода, пробија се испод снега (од фебруара до априла), али је истовремено у додиру са сном, смрћу и васкрсењем. У вези је са инферналним обредима и свечаностима иницијације према Деметрином култу у Елеусини. Често се сади на гробовима, симболизујући укоченост смрти која је можда само дубок сан; у антици сан је слика смрти у малом. За њега се још верује како опојним мирисом изазива лудило. Блиско је повезан са следећим митолошким фигурама: Нарцис, Деметра, Селена, Хад. Венцима од нарциса украшаване су Фурије, прогонитељке зликоваца. Одликује га суштинска амбивалентност – смрт – сан – нови живот (Biderman 2004, 250; Milovanović & Gavrić 1994: 325–326; Chevalier & Gheerbrant 1983, 423–424; Spelmen 2017, 230).<sup>11</sup>

Асфодел као пандан нарцису у подземном свету, постављен је као централни симбол у Лалићевој *Вежби*:

„Асфоделе, суноврати  
Које црно сунце злати,  
Жута звонца која звоне  
При проласку Персефоне (Lalić 1992, 36)“

Песник указује на њихову традиционалну хтонску симболику, коју проналазимо још код Хомера у XI певању *Одисеје*, где Одисеј погледом испраћа Ахила који се након разговора враћа широким пољима

<sup>10</sup> Превела са енглеског ауторка рада.

<sup>11</sup> Као литерарни мотив присутан је код Овидија, трубадура, Милтона, Спенсера, Шекспира, Вордсворта, Игоа, Верлена (v. Ferber 2007, 50).

асфодела (Homer 1990, 169). У царству сенки спазиће и Ориона, такође окруженог цветовима асфодела (Homer 1990, 170) и трећи пут, грчки песник потврђује асфоделе као једино цветно растиње у вечном мраку у последњем XXIV певању када Хермес спроводи душе побијених просаца у Хад:

„Поред океанских вода, крај Леукаде хридине прођу  
И поред Сунчевих врата и поред области Снова;  
Потом брзо стигну на оно асфоделско поље, [подвукла J. A. M.]  
гдено пребивају душе, к’о сенке преминулих људи (Homer 1990, 347)“.

Према Роберту Гревсу асфоделска поља су прва област Тартара. Онде душе умрлих јунака унезверено лутају окружени многим мање значајним сенима које се оглашавају попут слепих мишева (v. Grevs 1991, 31). Асфодел (грч. *ἀσφόδελος*, из породице љиљана), познат и као брден, чеплез и златоглав, правилних и хермафродитских цветова, у региону Медитерана јавља се у неколико врста. Код старих Грка вежује се за божанства смрти, те се као и нарцис сади око гробова о чему извештава и Плиније Старији у *Историји природе*. У мистичним смислу означава обезглављене људе, као оне који су у смрти изгубили разум и чула (Milovanović & Gavrić 1994, 39; Chevalier & Gheerbrant 1983, 22–23; Ferber 2007, 15). Едит Хамилтон мишљења је да митски асфодели свакако нису идентични онима који расту на земљи, већ више одговарају некаквим „чудним, бледим и сабласним цветовима (Hamilton 1999, 40)“, репликама земаљских цветова. Што је идеја која се јавља и у Лалићевој песми, где су асфодели варијанте загробног нарциса – посувраћени нарциси.

Већ самим насловом Лалићеве песме сугерисано је да се не ради само о пукој репродукцији мита, те се *Вежба* може посматрати као својеврсна песма-поетика у оквиру које се лирски субјект упушта у промишљање самог стваралачког процеса<sup>12</sup>. Ако знамо да специфична врста белог нарциса носи назив *Narcissus poeticus*<sup>13</sup>, у нашој кул-

---

<sup>12</sup> У вези с тим подсећамо на студију Јане Алексић *Меџајноеџичности: Прилози проучавању ђесничке самосвести* у оквиру које ауторка с правом увиђа обележја истанчане поетичке и метапоетичке самосвести „као онтолошке и телеолошке заинтригираности ентитетом поезије (Aleksić 2021, 15)“ посебно изражене у српском песништву друге половине XX и почетком XXI века.

<sup>13</sup> О поетском нарцису видети одредницу у Енциклопедији Британика (Britannica 2022a).

тури познат као суноврат (назива се још и дримавац, нежић), можемо се запитати није ли тај бледолики цвет заправо песник сам? Мит о Кори/Персефони заснива се на познању границе, након што убере цвет смрти бива омогућен њен прелазак у доњи свет. Из пукотине у земљи на месту суноврата појављује се бог подземног света, Хад на златним кочијама које вуку бесмртни коњи. У том смислу, *Вежба* тематизује искуство песничког стварања које је делом изван свесне контроле, подстицаји за стварање долазе из подсвесног. Да би се постало песником непходно је познати одраз у огледалу, искуство друге стране које у себи неминовно носи опасност од суноврата, што је истакнуто и у песми *Еквиноциј*: „У овом немом ветру/Ослушкујем себе, уплашен и срећан, као онај/Што откри огледало када се нагнуо жедан/Над осмех воде. У овом ветру, ја, певач (Lalić 1997a, 125)“.

Лалић се у песми *Вежба* још поиграва познатом пиндаровском метафором песника као медоносне пчеле која убира искуства на пајајући се нектаром са најразличитијег цвећа. У *III немејској оди* и *VII исџамској еџиникији* песме су *џоџуџ меџа*. Притом, како Никола Страјнић истиче, по среди није само пуко поређење, већ говоримо о једној архајској вези меџа, пчела, песништва, песника. Код Пиндара, пчеле и песници стоје као божански миљеници. У *X џиџијској еџиникији* песме бивају налик пчели (Strajnić 2004, 47). Пчела у многим културама као соларни симбол упућује на мудрост и бесмртност душе; позната је њихова иницијацијска и литургијска улога. Свештенице у Елеусини и Ефесу носиле су име *џчела*. Оне симболизују ускрснуће. Представљају знамења оштроумности, речитости и поезије. У грчкој митологији указује на душу која је попут Коре сишла у доњи свет и припрема се за повратак. У појединим легендама пчеле су се могле изродити из мртве животиње жртвоване божанству (Chevalier & Gheerbrant 1983, 486–487). Лалић, у *Мелиси*, али и у *Вежби*, упућује на пчеле као знамења владарке света мртвих, Персефоне (v. Petrov 2007, 80; Petrov 2008, 271): „Суноврати, асфоделе/Око којих зује пчеле; (Lalić 1992: 36)“. Подсетимо, у оквиру *Мисџерија* обредима су поред осталих руководили и званичници познати под именом мелисеји, то јест пчеле, а име су, претпоставља се, добили јер су пчеле које праве мед биле посвећене Деметри. Такође, препорођене душе називане су пчелама (v. Rajt 2014, 43). Мелиса је име Деметрине свештенице на Истму, коју је богиња упутила у своје мистерије. На инсистирања радозналих жена из околине да им открије тајну, остала је нема, те су је у бесу раскомадале. Из њеног распарчаног тела изројиле су се пчеле. У оквиру грчке религије и митологије свештенице обда-

рене способношћу прорицања називане су Мелиса (пчела). Тако су се звале Зевсове дојкиње, свештенице одређених богиња (Деметре, Персефоне, Рее, Артемиде) као и делфска свештеница. По предању, нимфа која је подучила људе да користе мед звала се Мелиса, а исто име красило је и кћерку критског краља Мелисеја (Сермановић-Kuzmanović, Sreјović 1996, 341). Пчеле се јављају као доминантни мотив у IV књизи Вергилијевих *Георџика*, а дело затвара мит о Аристеју и његовим васкрслим пчелама. У својим размишљањима о поезији Лалић подсећа на Рилкеово виђење песника као пчеле: „Ми смо пчеле невидљивог. Ми занесено скупљамо мед видљивога да бисмо њиме напунили велику златну кошницу Невидљивога (наведено у Lalić 1997б, 290)“.

У оквиру Елеусинских мистерија хијерофант, главни свештеник, откривао је свете ствари и долазио је из редова две породице Еумолпида и Керикида. Основни циљ Мистерија био је да се осигура блаженство након смрти а посвећеник опонаша рођење бога на алегорички начин. Сматрано је да су епопти доживели такву врсту поновног рођења, просветљења, препорода и спознаје. Платон се држао уверења како је сврха посвећења враћање душе у наднебесје као првобитно станиште одакле је пала (v. Rajt 2014, 70). Име Еумолп значи „добар певач“, а за хијерофанта је важило да мора поседовати квалитетан глас: „Кад нема истанчаног гласа, речи су само мртви звуци (Rajt 2014, 37)“. Песник<sup>14</sup> као биће границе, прелаза, мора поседовати то недоступно знање. Он је увек посвећеник, поседник тајног знања попут хијерофанта и епопта у Елеусинским светковинама. У песми *Вежба* тематизује се проблем истинског певања. Помињањем Одисеја и потребе за жртвом како би се отворила врата доњег света и успоставио контакт с мртвима, развија се идеја да је тек након тог повлашћеног искуства он могао да исприча *све како је било*<sup>15</sup>, тј. стекао је право да постане *певач њиче* и да код Феачана, на Алкинојевом двору, замени певача Демодока. Недоступно знање у подземном свету тражи и Енеја у Вергилијевом епу, а прилику да упозна мапу доњег света добија након што у шуми пронађе скривену златну грану и однесе је подземној Јунони тј. Просерпини/Пер-

---

<sup>14</sup> У античкој грчкој култури, у којој је усмена традиција веома важна, често су песник и певач представљени у лику једне персоне.

<sup>15</sup> Нестор, у III певању *Одисеје*, поставља питање у вези са проблемом мимезиса, наиме да ли је књижевност у стању да репродукује истину стварног света: „од смртнијех људи/ко ли би мог’о све исказати како је текло! (Homer 1990, 36)“.

сефони: „prozirni odsjaji zlata kroz granje zablistаше otud./Kao kad zimi po mrazu, sred šume olista imela/pupoljke snažne kad pusti na drugom dok drvetu raste (Vergilije Maron 2014, 263)“. Та грана је имела<sup>16</sup>, симбол бесмртности, коју уз нарцисе Лалић истиче у песми: „Биће меда, зујем веле,/Од нарциса, од имеле (Lalić 1992, 36)“.

Лалић свакако има у виду и Платоново дестабилизовање пиндаровске узвишене слике песника у дијалогу *Ијон*, где се Сократ с подсмехом и дубоком скепсом обрушава на песнике. Сугерише нам се, песник је дакако „лак, крилат и свештен (Platon 2002, 11)“, али има ли у њему истинског (спо)знања или он пева искључиво уколико је поседнут, дакле, изван разума. И да ли је онда „боље не знати но знати (Lalić 1992, 36)“? Савременом песнику остаје тежња да своју причу испева попут митског лукавца, а опет несигуран које се то жртве и молитве у *оскудном времену* од њега изискују, истовремено гаји свеприсутну бојазан да његова песма ипак не остане само безумно бунцање једног Елпенора:

Горког меда, посне жртве  
Посмртне за сенке мртве...  
А више им крв по вољи:  
Одисеју, овна кољи –

У грозници чело гори,  
То на моја уста збори  
Елпенор у ноћној мори –  
Дане, зором проговори! (Lalić 1992, 36)

Подземље је по свему инверзни простор у односу на земаљски предео, код Хомера Кирка упућује Одисеја у загробне тајне које су

<sup>16</sup> Имела (лат. *Viscum album*) као полупаразит расте на дрвећу. Позната је по својим лековитим својствима. Одлукују је ситни, жућкасти цветови и бели лепљиви плодови у облику бобица. Наставља да живи чак и када стабло на којем обитава изгледа мртво (Britannica 2022b). Друиди су је користили као талисман против злих духова и болести о чему пише Плиније Старији у *Историји природе*. Обучени у беле одоре одсецали су је златним српом о зимском солстицију, након што су пре тога у подножју стабла принели жртве у виду два бела бика. Будући да је Вергилијева родна Мантова окупљала разнородно становништво, међу њима и Келте, римском песнику су њихова веровања била добро позната (Ракић 2014, 263). Према Плинију, ова исцељујућа биљка симбол је бесмртности, крепкости физичког препорода, она је и лек против свих отрова (Chevalier & Gheerbrant 1983, 205).

према Миодрагу Павловићу и „кључ за разумевање устројства света (Pavlović 1987, 120)“. Она му открива мапу доњег света, те сазнајемо о Персефониним луговима црних топола и врба, јаловим ливадама које су антипод Алкинојевом врту, налик Јелисејском, у којем све не-престано цвета и рађа, рекама Ахеронту, Кокиту и Стигу. У том влажном и мрачном пределу доминира црно сунце и црни ветар, које и Лалић апострофира у песми. *Црно сунце меланхолије*, доминантно у поезији још од трубадура Гилема де Кабестана, Петрарке, преко Шекспира, Игоа, Новалиса, Нервала, Бодлера, Манделштама протеже своје зраке до савремених песника. Аутори књиге *Сайурн и меланхолија*, размишљајући о поетској меланхолији у постсредњовековној поезији одредиће је као појачану самосвест индивидуе, а свет меланхолика као одјек неког другог света, који нити је пророчка екстаза, нити напорна медитација, већ интензивна осећајност где се суптилне ноте, слаткасти парфеми, сновиђења и пејзажи мешају са тмином, самоћом, па чак и јаким болом; на тај начин ова горко-слатка контрадикција служи да појача самосвест. Већ се у овом периоду зачиње меланхолично расположење карактеристично за модерну поезију – амбивалентно осећање, које себи константно осигурава храну, у којем душа ужива у сопственој усамљености, а опет баш то задовољство појачава осећање самоће, где је его центар око којег се сфера уживања и туге окреће (v. Klibansky, Panofsky & Saxl 1979, 228–231). Старобински упућује на амбивалентност поетске меланхолије, као својства које су препознали још Аристотел и Фићино у својим разматрањима црне сете:

„upravo melanholikov duh uzleće u nebo u ekstazi sjedinjujuće intuicije; a opet, melanholik je onaj koji se izdvaja u samoći, koji se prepušta nepokretnosti, koga obuzima otupelost i preneraženost očaja.

Egzaltacija i utučenost: ova dvostruka virtuelnost pripada istom temperamentu, kao da uz jedno od ovih ekstremnih stanja ide mogućnost – opasnost ili prilika – suprotnog stanja (Starobinski 2011, 37)“.

У Лалићевој визији, хтонско црно сунце рађа меланхоличне асфоделе, замамне реплике нарциса у доњем свету, што упућује на основну идеју његове поетике изражене у овој песми да песник (*Narcissus poeticus*) мора кушати *јорки мег*, спознати свет и његове инверзије, уз истовремено „осећање смрти и бесмртне мисли (Starobinski 2011, 37)“, како речи не би биле само *мршви звуци* већ да оне увек изнова оживљавају окамењене ствари и знамења.

Интересантно да је Лалић своју песму назвао тек стилском „вежбом“, иако и она, примерице, попут песме коју је назвао „белешком“ (*Белешка о ѿоеѿици*) заправо представља стилем и сушт његове песничке певаније и промишљања о поезији. Лалић је учени песник, и за њега је традиција основно полазиште и постулат из којег се пева и пропитује о поезији. Песничком „вежбанком“ је сматрао и превођење, и као плодан преводилац богатио је не само културу којој је припадао, већ и сопствени песнички језик и вокабулар, баш овако, како се чини у први мах тек узгредно, а заправо посве дубокоумно и синтетски, како је описао централни мит читаве антике, па можда и књижевности уопште. Посебице када је реч о једном таквом миту, какав је силазак у подземни свет, који има значајно место у његовој поезији, не само у овој песми, него и у песмама о Орфеју и Елпенору. Лалићева поетика бистри мутне и ониричке воде Стикса и горопадне јаве која му није била благонаклона, с обзиром на губитак сина јединца. Она је најчешће ехо та два света и подједнако је упризорена оним што око гледа али увек са мишљу о трансценденци. У вези с тим, рад настоји да укаже колико је за једног, овако великог, песника културе битан подтекст и митска потка, тачно онолико колико и песма сама. Свака Лалићева песма носи одређени деихтизам, а нарочито песма „Вежба“ и њој поетички блиске, јер представљају канон једног песничког певања и мишљења.

## Извори

- Vergilije Maron, Publije. 2014. *Eneida*. prevod, uvod i napomene Marjanca Pakiž. Beograd: Fedon.
- Lalić, Ivan V. 1992. *Pismo*. Beograd: SKZ.
- Lalić, Ivan V. 1997a. *Vreme, vatre, vrtovi*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Lalić, Ivan V. 1997b. *O poeziji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Platon. 2004. *Dela (Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon)*. Prev. Miloš N. Đurić. Beograd: Dereta.
- Homer. 1990. *Odiseja*. Prev. Miloš N. Đurić. Beograd: Prosveta.
- The Homeric *Hymn to Demeter*. 1993. Translation, Commentary and Interpretive Essays Edited by Helene P. Foley. Princeton. New Jersey: Princeton University Press.

## Литература

- Aleksić, Jana. 2021. *Meta-poetičnosti: Prilozi proučavanju pesničke samosvesti*. Kraljevo: Narodna biblioteka „Stefan Prvovenčani“.
- Biderman, Hans. 2004. *Rečnik simbola*. Beograd: Plato.
- Britannica 2022a. „Poet’s Narcissus.“ <https://www.britannica.com/plant/poets-narcissus> (pristupljeno 7. 09. 2022).
- Britannica 2022b. „Mistletoe.“ <https://www.britannica.com/plant/mistletoe> (pristupljeno 9. 09. 2022).
- Višić, Marko. 2000. *Antologija stare helenske lirike*. Pogdorica: Oktoih.
- Grevs, Robert. 1991. *Grčki mitovi*. Beograd: Nolit.
- Janković, Vladeta. 1992. *Imenik klasične starine: mit, legenda, istorija, književnost*. Beograd: Vajat.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky & Fritz Saxl. 1979. *Saturn and Melancholy*. Second Edition. Nendeln/Liechtenstein: Krausreprint.
- Meletinski, Eleazar. 1983. *Poetika mita*. Beograd: Nolit.
- Milovanović, Krsto & Tomislav Gavrić. 1994. *Rečnik simbola*. Beograd: Narodno delo.
- Pavlović, Miodrag. 1972. „Mit i poezija.“ U *Mit, tradicija, savremenost. Delo: 338–352*. Beograd: Nolit.
- Pavlović, Miodrag. 1987. *Poetika žrtvenog obreda*. Beograd: Nolit.
- Pakiž, Marjanca. 2014. Napomena u: *Eneida*, Publije Vergilije Maron, prevod, uvod i napomene Marjanca Pakiž, Beograd: Fedon.
- Petrov, Aleksandar. 2007. „Ciklusi u poeziji Ivana V. Lalića: ‘Melisa.’“ U *Postsimbolistička poetika Ivana V. Lalića*. Prir. Aleksandar Jovanović, 59–91. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Petrov, Aleksandar. 2008. *Kanon: srpski pesnici XX veka*. Beograd: Službeni glasnik.
- Rajt, Dadli. 2014. *Eleusinske misterije*. Beograd: Bukefal.
- Spelmen, Karolina. 2017. *Florografija: Jezik cveća mitovi i legende iz celog sveta*. Beograd: 4CE.
- Starobinski, Žan. 2011. *Melanholija u ogledalu: Tri čitanja Bodlera*. Loznica: Karpos.
- Strajnić, Nikola. 2004. *Ogledi iz klasične književnosti*. Sremski Karlovci: Kairos.
- Ferber, Michael. 2007. *A Dictionary of Literary Symbol*. Second Edition. New York: Cambridge University Press.
- Hamilton, Edith. 1999. *Mythology*. New York: Warner Books.
- Hilman, Džejms. 2013. *San i Donji svet*. Beograd: Fedon.

Cermanović-Kuzmanović, Aleksandrina & Dragoslav Srejski. 1996. *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*, Drugo izdanje. Beograd: Savremena administracija.

Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant. 1983. *Rijecnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

НОЕЛ ПУТНИК

Етнографски институт САНУ, Београд

noel.putnik@ei.sanu.ac.rs

## Антрополошке импликације Плутархових есхатолошких митова\*

У раду је изложена упоредна дискурзивна анализа три Плутархова есхатолошка мита, с посебним освртом на антрополошке импликације које митови носе, те на Плутархову литерарно-филозофску амбиваленцију у погледу односа између мита и логоса. Митови описују екстатична путовања јунака, као и његове визије космоса и оностраног света. Анализом се указује на трипартитну концепцију Плутарховог схватања човековог идентитета, као и на специфично тумачење појма демона у склопу тог схватања.

*Кључне речи:* мит, логос, екстаза, идентитет, демонологија

## The Anthropological Implications of Plutarch's Eschatological Myths

This paper offers a comparative discourse analysis of three eschatological myths authored by Plutarch, with special emphasis on the anthropological implications of the myths and Plutarch's literary-philosophical ambiguity concerning the relationship between *mythos* and *logos*. The myths describe the ecstatic journeys of their heroes, as well as their cosmic visions of the Beyond.

---

\* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација РС, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години број: 451-03-47/2023-01/200173 од 03.02.2023.

The analysis points to Plutarch's tripartite notion of human identity and his peculiar interpretation of the idea of demons as part of this notion.

*Key words:* myth, logos, ecstasy, identity, demonology

## ЗНАЧАЈ МИТА У ПЛУТАРХОВОМ ДЕЛУ

У многоструком опусу Плутарха из Херонеје (око 46. – после 119. н. е.) издвајају се три списка која припадају *Еџичком зборнику* (*Moralia*). Оно што их издваја у обиљу филозофских, антрополошких и психолошких текстова из тог зборника јесте посезање за митом у аргументацији пишчевих ставова – штавише, за митом сасвим особеног типа, који у књижевности води порекло од Платона и у науци се често одређује као *myths of the afterlife* или *Jenseitsmythen* јер тематизује онострано искуство актера, обично у некој врсти трансa или екстазе. Пошто се у том стању измењене свести актеру указује (скоро) читаво космичко устројство и разоткрива човеков идентитет спрам њега, такви се митови могу окарактерисати и као есхатолошки.

Три Плутархова списка која садрже есхатолошке митове јесу *Зашићо божја казна сјоро сџиже* (*De sera numinis vindicta*), *О Сократишовом гемону* (*De daimonio Socratis*) и *О лицу на Месецу* (*De facie quae in orbe Lunae apparet*). Сва три су написана у дијалогској форми, а прва два припадају уском кругу Плутархових религијско-теолошких списка. Радови те тематике упадљиво су малобројни у односу на списе из *Еџичког зборника*, што је у очитој несразмери с чињеницом да је Плутарх током дугог живота обављао веома важне религијске функције. Осим што је био посвећен у Елеусинске мистерије, више од двадесет година провео је као главни свештеник Аполоновог светилишта у Делфима, најважнијег грчког пророчишта. Захваљујући тим позицијама, био је прворазредни сведок ритуалних и култних пракси свог времена, као и различитих модалитета верских уверења (од оних народних, често помешаних с магијским схватањима, до елитно-интелектуалних, која су била под доминантним утицајем филозофског мистицизма). Тим су важнији његови малобројни религијски списи, као и есхатолошки митови који се у њима јављају, јер пружају дестилат онога о чему Плутарх, обавезан елеусинским заветом тајности и свештеничком дискрецијом, можда није желео или смео одвише често и отворено да говори. Штавише, управо ти списи Плутарха представљају као синтетичара различитих мистичких, религијских и филозофских токова његовог доба, као важну карику у развоју платонизма од његовог

утемељитеља до средњовековног хришћанског мистицизма какав је, на пример, баштинио Псеудо-Дионисије Ареопагит.

## ТРАДИЦИОНАЛНИ И ФИЛОЗОФСКИ МИТ

Разуме се, при самом помену мита суочавамо се с необухватном сложености тог појма и његових интерпретација у данашњим наукама, те је неопходно укратко одредити у каквом га значењу овде користимо. Плутархове приповести несумњиво имају митски тон и садрже елементе „класичног“ мита – он их сам, угледајући се на Платона, назива  $\mu\theta\omicron\iota$  – али је очито реч о литерарним фикцијама које су, за разлику од колективног, традицијом утврђеног ауторства „класичног“ мита, у целости творевине писца. Проблем се јавља већ на терминолошком плану јер је реч  $\mu\theta\omicron\varsigma$  код старих Грка означавала приповест ма које врсте, без обзира на питање ауторства (Graf 1993, 1). Она је, дакако, означавала и мит у оном смислу у којем га ми данас схватамо кад говоримо о грчком миту, а као такав, он подразумева приповести које су се, у различитим и променљивим верзијама, преносиле с колена на колена у оквиру песничке традиције, црпље ауторитет из ње и биле обележене неким видом колективног ауторства (Edmonds 2004, 5). Још једна важна одлика мита у том значењу била је препознатљивост ликова, ситуација, мотива и места: Зевс, Тезеј, Олимп или Острва блажених лако су „прелазили“ из приче у причу, задржавајући своја мање или више фиксирана значења.

Са такозваним филозофским митовима, које је у грчку књижевност, колико знамо, увео Платон, ствари стоје другачије. Та његова књижевна инвенција била је заснована на инхерентном парадоксу јер је настојала да повеже рационални филозофски дискурс ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) и надрационалну природу мита као древне „истините приче“, те да на неки начин превазиђе њихову супротстављеност.<sup>1</sup> Платон у својим списима посеже за традиционалним митовима (попут мита о Фаетонту у *Тимају* или о Амазонкама у *Законима*), које пак понекад модификује и комбинује, али уводи и сопствене  $\mu\theta\omicron\iota$ , попут онога о Еру (*Држава*) или о Атлантиди (*Тимај*). Проблем је у томе што се у многим његовим митовима јављају ликови и мотиви из традиционалног мита, те је каткад тешко уочити јасну границу између Платонове литерарне фикције и елемената традиционалног мита.

---

<sup>1</sup> Та супротстављеност заострена је током V века ст. е. с појавом два нова типа дискурса – историјског и филозофског, који су се развили као алтернатива поезији заснованој на миту у традицији.

У својој анализи Платоновог филозофског мита, која се сасвим добро може применити и на Плутарха, Мост (2012, 17–19) одређује осам кључних одлика тог мита, од којих овде издвајамо три: 1) имплицитно или експлицитно, мит се ослања на стварни или фиктивни усмени извор; 2) изазива већи психолошки ефекат него рационална аргументација; 3) претходи или следује дијалектичком разматрању одређене теме. Те одлике јасно указују на улогу филозофског мита у склопу литерарне целине: он има реторску функцију убеђивања слушалаца (упркос противљењу софистима, Платон донекле баштини горгијанску реторику с њеним нагласком на *δύναμις* – реторској моћи и убедљивости митско-поетског казивања), као и педагошку функцију (мит може помоћи филозофски слабије поткованом слушаоцу да схвати оно што не би могао помоћу апстрактних термина теорије).

Још важније, таква употреба мита код Платона, а посебно код његовог настављача Плутарха, указује на наддискурзивну компоненту платонизма (Ado 2010, 110). Филозофски мит није пука реторичко-поетска игарија или стилски украс (Deuse 2010, 169–170); он не служи томе да, попут илустрације, понови оно што је филозоф на другом месту изрекао дијалектички, већ да код слушаоца побуди својеврсно наслеђивање којим ће лакше прихватити оно што још нема свој адекватан појмовни израз (Ђурић 1996, 540). То нарочито важи за есхатолошке митове: по природи своје тематике, они сежу у области које су од највећег интересовања за филозофа, али о којима он својим дискурзивним појмовним апаратом не може исказати ништа извесно.

Барем шест филозофских митова код Платона есхатолошког је карактера: *Федон* 107c–115a, *Федар* 246a–257a, *Горгија* 523a–527a, *Менон* 81a–d, *Држава* 614b–621d и *Закони* 903b–905d.<sup>2</sup> У њима се, уз извесне варијације, јављају препознатљиве есхатолошке теме: посматрање космичког устројства, призори Доњег света, посмртна судбина душа, суђење душама и њихово награђивање или кажњавање, реинкарнација. У свим случајевима мит, попут аналогије или алегорије, служи као допуна рационалној аргументацији.

Колико је познато, све до Плутарха употреба есхатолошког мита није била нарочито изражена у платонској традицији. Од Платонових непосредних настављача, зна се да је само Хераклид Понтски (387–312. ст. е.) писао дијалоге са интегрисаним филозофским митовима (нпр. дијалог *О сиварима у Хагу*). Чињеница да је код Плутар-

<sup>2</sup> За исцрпне анализе Платонових есхатолошких митова видети Annas 1982, 119–143 и Inwood 2009, 28–50.

ха – а пре њега и код Цицерона (*Somnium Scipionis*) – тој врсти мита дат значајан простор у филозофском дијалогу можда највише сведочи о измењеном духу времена, о нечему што Фриц Граф прикладно означава као „теолошки заокрет“ (‘theological turn’) у позноантичкој филозофији (Graf 2006, 721; Putnik 2021, xv). Основна одлика тог заокрета јесте брисање јасних граница између филозофије, религије, мистицизма и магије до којег је довео хеленистички синкретизам. И заиста, оно што ћемо запазити у анализи Плутархових есхатолошких митова јесте управо одмак од Платонове алегоријске употребе филозофског мита ка позноантичком дискурсу гнозе, непосредног личног откровења, којим су грчку мисао нарочито обогатили малоазијски, блискоисточни и јеврејски идејни токови и култне праксе.

## ПРЕГЛЕД ПЛУТАРХОВИХ МИТОВА

Главни узор за есхатолошке митове Плутарх налази код Платона, и то највише у његовом миту о Памфилцу Еру из X књиге *Државе* (Platon 1983, 318–325). У склопу своје расправе о бесмртности душе, Сократ приповеда о човеку који је пао на бојном пољу. Другови га налазе после десет дана и, мислећи да је мртав, односе с лешевима других војника у намери да га кремирају. Ер, међутим, није мртав и буди се на самој ломачи, те исприча шта је доживео с оне стране. Душа му је изашла из тела и, заједно с још многима, ступила пред судије. Ер присуствује изрицању пресуда душама умрлих, у зависности од начина живота који су водиле: правичне су одлазиле кроз један од два небеска отвора, који их је водио у спокојну егзистенцију, а неправичне кроз један од два земаљска отвора, који их је водио на подземна места кажњавања да би се хиљаду година прочишћавале у патњи. Као пример ових других помиње се памфилски тиранин Ардијеј, чији ће лик имати посредну улогу и у једном од Плутархових митова. На друга два отвора, један земаљски и један небески, враћале су се душе спремне за поновно утеловљење.

Судије саопштавају Еру да му неће судити јер је још жив и да је његова улога да пренесе људима поруку о судбини душа с оне стране, али и о космичком устројству, о којем ће се лично осведочити. Без водича (у чему се Платонов мит значајно разликује од Плутархових), Ер путује космосом и сагледава неизмерну космичку машинерију: вретено Ананке (Нужности) чијим се обртањем покреће свих осам небеских сфера. Око Ананке седе три Мојре (Суђаје), које душама одређују будућу егзистенцију. Оне коцком одређују редослед којим ће се душе изјашњавати, али саме душе бирају са „менија“ понуђених егзистенција. У већини случајева, како Ер примећује, избор је вр-

шен према навикама стеченим у претходном животу.<sup>3</sup> По начињеном избору, једна од Суђаја додељује свакој души њеног демона, „који ће бити чувар њеног живота и извршилац њеног избора“ (Platon 1983, 324).<sup>4</sup> Демон затим води душу на Летино поље и обалу реке Амелете, чију воду душе пију како би заборавиле претходну егзистенцију и припремиле се за нову. Омамљене душе падају у сан, а кад наступе поноћ, грмљавина и земљотрес, свака душа бива приморана на ново рођење. Тиме се окончава и Ерова визија.

Већ и на основу овако сажетог приказа мита о Еру могуће је увидети обиље идеја и мотива које Плутарх преузима од Платона, с тим што се указују и важне разлике у горе назначеном смислу: од Платонове наративно јасно заокружене, алегоријске и схематизоване приповести стиже се до Плутархових извештаја о личним открочењима, са израженијом психологизацијом и мање јасном сценографијом (што више одговара „реално“ доживљеним визијама спрам литерарно-алегоријских). Надаље, у Плутарховим митовима откривамо другачију концептуализацију човекове личности, једну нову, сложенију антропологију која раслојава Платонову бинарну схему тело–душа.

Од три Плутархова мита, два се чвршће држе Платоновог обрасца: мит о Тимарху из дијалога *О Сократовом демону* (Plutarh 2021, 53–61) и мит о Теспесију из дијалога *Зашто божја казна сјоро сјиже* (Plutarh 1990, 166–173). У оба визија наступа као последица стања измењене свести, које је, опет, наступило као последица повређивања. Такође, у оба дијалога један од саговорника приповеда мит као интегралан део расправе на задату тему (λόγος), а у овом другом случају и као њен закључак. Једино у дијалогу *О лицу на Месецу* (Plutarh 1957, 181–223) мит о неименованом странцу који је провео тридесет година на Кроновом острву није конципиран као визија у стању измењене свести, али показује низ тематских и структуралних паралела са друга два мита.

## Мит о Тимарху

Главна тема расправе у спису *О Сократовом демону* јесте необична појава повезана са славним филозофом: глас који је само Сократ могао да чује и који га је у појединим ситуацијама штитио и одвраћао

<sup>3</sup> Ер помиње и могућност животињске инкарнације, а поједине душе бирале су и „животе намењене женама“, које приповедач Сократ, рекло би се, супротставља славним и племенитим животима мушкараца (Platon 1983, 321).

<sup>4</sup> О античком грчком појму демона/δαίμων и развоју његовог значења од Платона до Плутарха в. четврти одељак овога текста.

од опасности. Он је тај глас називао τὸ δαίμόνιον („нешто демонско“). Гласови као вид спонтаног прорицања – у шта треба уврстити и речи које чујемо насумице, као и кијање и друге људске звуке – били су познати широм Грчке и старог света.<sup>5</sup> У Сократовом случају, међутим, та појава изазивала је подозрење, нарочито код рационалистички настројених мислилаца, који су неповољно гледали на мешање филозофије с мистицизмом и сујеверјем. Отуд Плутархова потреба да одбраном Сократа одбрани и „божанског“ Платона, доказујући да није реч ни о каквом сујеверју већ о нарочитој врсти надрационалног феномена везаног за ентитете познате као демони (δαίμονες). Плутарх полази од тезе коју је засновао још Хесиод, а прихватио Платон, и коју заступа и у другим дијалозима – о томе да су демони засебна класа бића између богова и људи са веома важном посредничком улогом – али ту тезу модификује и продубљује, у чему ће му као кључни елемент послужити управо мит о Тимарху.<sup>6</sup>

Плутарх приказује Тимарха као младог заљубљеника у филозофију, који је по сваку цену желео да открије тајну Сократовог демона. Он одлучује да одговор потражи у чувеном Трофонијевом пророчишту код беотског града Лебадеје, где је, иначе, у стварности Плутархов брат Ламприја служио као свештеник. Тимархов избор пророчишта, коме ћемо се још вратити, необично је важан: у том пророчишту нема посредника; онај ко тражи пророчанство мора извршити потребне ритуале (обредно чишћење и купање у оближњој речици) и затим сићи у пећину, где ће му пророчанство доћи непосредним личним искуством. Сишавши, Тимарх се затиче у потпуној тами, где леже на тле и дуго се моли. После неодређено дугог времена, он запада у стање чулне депривације и више не зна да ли је будан или уснуо. Затим, уз прасак, доживљава снажан ударац у главу, који му „кроз растављене шавове на лобањи“ избија душу из тела. Своје вантелемно искуство испрва доживљава као изузетно пријатно, као ослобађање, ширење и стапање с прозачним ваздухом.

У таквом стању он доживљава двојаку визију: изнад себе види неизмерно небеско море са острвима различитих боја, која се по мору крећу различитим и сложеним путањама, а испод себе огroman

---

<sup>5</sup> Детаљније о томе в. Putnik 2021, xvii–xxiii.

<sup>6</sup> Мит излаже Симија, најстарији учесник у дијалогу. То је исти онај Симија из *Федона*, Сократов главни саговорник, што је један од показатеља да је Плутарх свој дијалог конципирао према *Федону*, у којем се такође јавља филозофски мит са тематиком космологије, оностраног суда и демонâ (Platon 1970, 273–280).

мрачан понор, из којег допире стравична рика и вриска. Призор понора буди у њему непријатност и страх. Изненада му се обраћа глас неког невидљивог ентитета који га пита шта жели да сазна, на шта он одговара да жели да сазна „све“. Тај глас биће му надаље водич у визији, али ће му одмах и ограничити домет онога што може да види: то је само област омеђена Месецом, сублунарна сфера, којом управљају демони. Глас, дакле, припада демону Месеца, који чини границу сублунарне сфере.<sup>7</sup>

Без икаквих назнака где се налази и да ли је у покрету, Тимарх збуњено посматра призор звезда које се у метежу крећу око понора, при чему неке тону у њега, а друге се издижу. За то време, глас му тумачи оно што види и објашњава да су те звезде душе умрлих које покушавају да се издигну до Месеца. Из објашњења следи да је Месец нека врста етичког и онтолошког „филтера“ (еквивалента Платонових судија), који привлачи себи душе „које су испуниле своју меру постојања“, тј. које су се у довољној мери прочистиле од телесности, а свима онима које су „безбожне и нечисте“ не дозвољава да приђу, већ их враћа у понор, где су присиљене да се поново роде. Сублунарна сфера је, дакле, сфера постајања и пропадања; циклус рађања и умирања одвија се унутар ње. Шта се дешава са душама довољно чистим да стигну до Месеца – то Плутарх у миту о Тимарху не говори (али ће рећи у дијалогу *О лицу на Месецу*).

Следи кључна антрополошка поука: душе су здружене с телесним у различитој сразмери. Оне код којих је та сразмера превелика тону у понор и урањају у ново тело. Тај део човековог духовног идентитета који бива уроњен у тело назива се душа ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ). Насупрот томе, они који су сасвим збацили окове телесности уздижу се ка Месецу. Те душе, за које глас индикативно каже да „поседују ум“ ( $\nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ ), мудри људи називају демонима. Демон, дакле, није (само) засебна класа ентитета, као што је сматрао Платон;<sup>8</sup> он је уједно идентичан

<sup>7</sup> Космос има четири дела: први, домен трансценденције, лежи изван небеске сфере, други је између небеске сфере и Сунчеве путање, трећи између Сунца и Месеца, а четврти, који припада Земљи и Доњем свету, испод Месеца. Свим осталим деловима, изузев сублунарног, управљају богови (Plutarh 2021, 57–58). За разлику од Платона, Месец, као што ћемо видети, игра велику улогу у Плутарховој космологији и антропологији. То је, свакако, наслеђе и аристотеловске космологије (Lloyd 2010, 159–180).

<sup>8</sup> Додуше, и код Платона у *Тимају* налазимо зачетке трипартитне концепције човекове природе, где и он највиши део душе назива демоном, али не разрађује даље онтолошке консеквенце те тврдње (Platon 1995, 163).

оном делу човека који надживљава смрт тела и наставља да живи у оностраности. Притом он добија на старање по једног земног човека, коме помаже да превазиђе стеге телесних страсти, развије свој највиши део душе (тј. свог демона) и „стекне ум“.

Они који су послушни своме демону за живота постају пророци и богонадахнути људи, а као истакнут пример глас наводи Хермодора из Клазомене, чија је душа имала способност да по вољи напушта тело и враћа се у њега после путовања на далека места.<sup>9</sup> Глас објашњава да Хермодорова душа није сасвим напустила тело, већ да је само попустила спону са својим демоном, омогућавајући овоме да путује. Хермодор је, међутим, лоше прошао са својим даром јер га је, током једне такве астралне пројекције, жена издала и предала његово тело непријатељима, који су га убили пре но што је душа стигла да се врати у њега.

Том причом се окончава Тимархова визија, при чему га глас испраћа злослутним речима: „Све о томе, младићу, биће ти јасније за два месеца. А сад иди!“ (Plutarh 2021, 61). Осврнувши се да види ко то говори, он поново осети снажан бол у глави, изгуби свест и ускоро се поврати на тлу Трофонијево пећине, на истом месту где је и легао. Испоставило се да је у подземном пророчишту провео две ноћи и један дан, те да је већина људи напољу већ мислила да је мртав. По повратку из пећине, испричао је садржај визије, а када је отишао у Атину, изненада је умро тачно два месеца након што му је глас то прорекао.

### Мит о Теспесију

Овај мит јавља се у дијалогу *Зашићо божја казна сѝоро сѝиже*. Заједно са дијалогом *О замирању пророчишта*, тај спис тематизује својеврсну религиозну кризу у Плутархово доба. Широм Грчке пророчишта замиру (са изузетком неких, попут Делфског), а антирелигијске школе мишљења попут епикурејске и софистичке нападају веру у богове и идеју о провиђењу. Чињеница да многи кривци проживе живот без заслужене казне обесмишљава провиђење и концепт божанске правде. Плутархова аргументација у дискусији заснива се на тези да је душа бесмртна, те да провиђење нема разлога да „жури“ јер ће сваког кривца ионако после смрти стићи његова казна. Као и у прет-

---

<sup>9</sup> То је позната античка прича коју помиње више аутора, међу којима и Аристотел. Плутарх донекле мења име јер се човек звао Хермотим. Неки аутори Хермотимов случај тумаче као шамански (нпр. Dods 2005, 109–110), о чему видети пети одељак овог рада.

ходном случају, међутим, он осећа потребу да рационалној расправи (λόγος) придода филозофски мит којим ће, упркос свом опрезу у оцени сазнајне вредности мита, пружити својеврсно јемство из „стварног“ живота (Deuse 2010, 172).<sup>10</sup>

Попут Тимарха и Платоновог Ера, и Теспесије доживљава повреду – пао је с висине право на врат. И ту људи мисле да је умро, али он оживљава трећег дана, непосредно пред сахрану. Теспесије неће одмах испричати своју екстатичну визију. Најпре ће његови суграђани у малоазијском граду Соли приметити огромну промену у његовом карактеру, јер је пре своје привидне смрти био познат као разуздан и непоштен човек, а по повратку је постао честит и побожан. Такође, пре свог искуства он се звао Аридај (литерарна референца на тиранина Ардијеја из мита о Еру), а биће преименован тек током визије (θεσπέσιος – „божански“). На захтев пријатеља, он приповеда шта му се десило. Пошто је напустио тело, он доживљава стање пријатности које описује веома сличним речником као Тимарх, уз додатак да је осећао „као да му се душа преобратила у једно отворено око“ (Plutarh 1990, 167), којим је могао видети све око себе. И он види звезде и сазвежђа чудесних боја, али, за разлику од Тимарха, јасно осећа да може слободно да се креће.

Теспесије душе умрлих не опажа као звезде већ као „огњене мехурове“ који се издижу одоздо. Како би се који мехур распрснуо, из њега би изашла људска прилика која је настављала своје кретање: неке право нагоре, а друге округ или чак опет надолу. Он препознаје две-три душе и покушава да их освоји, али га оне не примећују јер су полусвесне, збуњене и престрашене; поједине испуштају крике жалости и страха. Оне душе које су се, међутим, издигле на већу висину изгледају озарено, свесне су и вољне за комуникацију. Тако га један од рођака препознаје и иницијацијски ословљава новим именом: „Одсада си Теспесије, јер ти ниси мртав, него си по божанском усуду доспео овамо својим разумом, оставивши остатак душе као сидро у телу“ (Plutarh 1990, 168).<sup>11</sup> И заиста, Теспесије опажа везу са својим телом као нејасну сеновиту нит.

<sup>10</sup> Теспесијев доживљај приповеда сам Плутарх, што сведочи о важности мита у ширем склопу аргументације, те о Плутарховој потреби да у мит заложити властити ауторитет.

<sup>11</sup> τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε Θεσπέσιος, οὐδὲ γὰρ τοὶ τέθνηκας, ἀλλὰ μοῖρα τινὶ θεῶν ἦκεις δεῦρο τῷ φρονεῖν, τὴν δὲ ἄλλην ψυχὴν ὥσπερ ἀγκύριον ἐν σώματι καταλέλοιπας (Plutarh 1959, 276). Плутарх овде користи партицип глагола φρονέω да означи разлику између Теспесијеве самосвести као вишег душевног принципа и „остатка душе“ (τὴν ἄλλην ψυχὴν), који је носиоца животних функција у телу. Да и самосвест он схвата као неку врсту душе овде недвосмислено потврђује заменица ἄλλος.

У даљем току визије Теспесијев рођак постаје његов водич, за којег се из наставка приповести испоставља да је постао демон. Они путују сублунарним просторствима и рођак му тумачи сложену географију оностраног. Она се, колико може да види, састоји од неколико понора. Први, познат као „место заборав“, веома је привлачан, испуњен дрвећем, цвећем и миомирисима; у њему душе обузима бахантски занос, али та атмосфера подстиче телесне страсти и жељу за новим рођењем, те је тај понор место где се душе припремају за нову инкарнацију. У други понор уливају се разнобојни потоци које, у одређеним размерама, мешају три демона. То је „пророчиште Ноћи и Месеца“, одакле потичу сви људски снови и привиђења. Постоји, на великим висинама, и „Аполоново пророчиште“, али Теспесију није дато да га види, „јер уже душе ти не допушта даље увис, и није више опуштено, него се затеже, усидрено у телу“ (Plutarh 1990, 171). Он тад зачује оштар женски глас како прориче у стиху, а учини му се да је прорекао и његов судњи час. Водич му објасни да је то глас Сибиле, која пева о будућности кружећи на Месечевом лицу.

Најзад стижу и до трећег понора, у којем кажњени грешници испаштају паклене муке. Теспесије потанко описује те муке и различите ступњеве грешника, а посебно му је мучан сусрет са оцем, који због својих злочина силно испашта. Обузет страхом, Теспесије се окреће да би побегао с тог места и тада види да је његов водич нестао, а да су уместо њега ту неке друге прилике застрашујућег изгледа, које га терају да прође кроз целу „кажњеничку колонију“ и све потанко сагледа.

Последњи призор коме сведочи јесте подвргавање душа новом рођењу, које описује једном прилично механичком представом: „неки за то задужени радници силом су савијали [душе] и преобличавали их у сваковрсна жива бића, заварујући им поједине делове ударцима некаквих оруђа, друге изокрећући, а треће глачајући“ (Plutarh 1990, 173). Та слика се може разумети као алегорија, али и као визионарско сновиђење. У прилог том другом говори и сам крај визије (као и целог списа), загонетан и необјашњив: када је, већ ван себе од страха, поново покушао да побегне, „ухвати га жена чудесне лепоте и висине, принесе му неки усијан штап, каквим се служе сликари, док ју је друга жена спречавала, и рече: ’Ту, ту, ходи овамо, да би се боље свега сетио!’“ Тада га, попут ужета, повуче снажан ветар, а он се поново нађе у телу и отвори очи пред самим гробом у који је требало да буде сахрањен.

## Мит о странцу са Кроновог острва

Премда у већој мери одступа од Платоновог обрасца из *Државе* и не садржи аспект непосредне екстатичне визије остварене у стању измењене свести, и овај мит по тематици спада у есхатолошке. Штавише, својим приповедним приступом, који је више „теоријског“ него феноменолошког карактера, он као да настоји да обједини у целину елементе претходна два мита и употпуни Плутархово схватање човекове позиције у сублунарној сфери. Улога Месеца, која је у миту о Тимарху само назначена, а у оном о Теспесију тек овлаш додирнута, овде добија свој потпун облик.

Дијалог *О лицу на Месецу* тематски припада Плутарховим списима научног карактера јер се у њему расправља о Месечевим својствима: величини, кретању, саставу, менама и помрачењима, те о изгледу, тј. препознатљивом лику на видљивој страни Месеца. Међутим, и у њему ће, као у дијалогу *Зашићо божја казна сијоро сѝиже*, логос на самом крају списа уступити место миту, као да су исцрпне све могућности рационалног дискурса и преостаје да се каже оно што се може рећи само митским језиком.

Приповедач, Картагињанин по имену Сула, на почетку ће од саговорника експлицитно и затражити да „затвори капије логоса како не би пропустио мит“ (Plutarch 1957, 180). Он даље прича о неком странцу који је надалеко путовао и био веома учен у филозофији и природним наукама. Тај човек је на својим путовањима доспео и до Кроновог острва, далеко на океану западно од Британије. Тамо је Зевс утамничио свог оца Крона, уснулог у пећини од камена који блиста као злато, а о њему се старају демони са Месеца, који силазе на Земљу зарад важних задатака. Странац је на острву провео тридесет година, током којих су му демони пренели многа тајна знања. Они проричу и сами од себе, али служе и као свештеници Крона, чији су снови такође пророчки јер он сања све оно што ће Зевс тек одлучити.

Странцу се, дакле, ништа не *дешава*, он само *сазнаје*, али његова сазнања донекле употпуњују фрагментарну слику коју пружају друга два мита. Већ смо видели у миту о Тимарху да је простор између Земље и Месеца описан као област кажњавања и прочишћавања душа, те да душе покушавају да досегну Месец, али их он тера натраг у нова утеловљења. У миту о Кроновом острву сазнајемо да само најчистије душе стижу до Месеца и тамо неко време проводе угодан

живот, као у лаком сну, на даљој страни Месеца, окренутој небеској сфери, којој је назив Елисејска поља.<sup>12</sup>

Месечева улога у животном циклусу човека и његова лиминална позиција непосредно су везани за човеково троделно устројство: људско биће састоји се из тела (*σῶμα*), душе (*ψυχή*) и духа/ума (*νοῦς*). Тело се ствара од Земљине грађе, душа еманира из Месеца, а дух даје Сунце. Месец је тако тачка у којој се дух и душа спајају пре но што ће се на Земљи утеловити, али такође и тачка у којој се раздвајају после телесне смрти. Тек када га Сунце „засеје“ (*ἐπιστείραντος*) духом, Месец производи нове душе, које тако стичу самосвест, а затим и утеловљење. То је „пут надолу“, док је „пут нагоре“ отворен само оним душама које су се сасвим ослободиле утицаја тела: оне доспевају на Месец, где после неког времена доживљавају „другу смрт“, тј. одвајање душе од духа, који се враћа Сунцу. Мит се ту завршава нагло (заједно с целим списом), Сулиним двосмисленим речима које наговештавају Плутархову позицију: „Тако ми је испричао странац, који је то, како рече, чуо од Кронових слугу. А ти и твоји другови, Ламприја, схватите ту причу како год желите“ (Plutarch 1957, 222).

## СЛОЈЕВИ ИДЕНТИТЕТА У ПЛУТАРХОВОМ МИТУ

Овде смо указали само на оне аспекте митова који откривају Плутархова антрополошка схватања, његову концепцију човековог идентитета у најопштијем смислу те речи. Под тиме мислимо на *онѿолошку* димензију идентитета, за разлику од свих подразумеваних акциденталних идентитета попут „Хелен“ (наспрам „варварин“), „Беоћанин“ (наспрам „Атичанин“), „Херонејанин“ (наспрам „Тебанац“) и сл. Шта нам, дакле, Плутархови митови говоре о том аспекту идентитета, како га је он схватао?

Пре свега, не треба очекивати заокружену и конзистентну доктрину, иначе се Плутарх (као и Платон) не би ни изражавао митовима. Како истиче Russell (2010, 9), у основи његових митова налазимо, чврсто преплетене, разнородне религијске, филозофске и научне традиције, али у њима и даље остаје довољно места за Плутархове личне инвенције, литерарну фикцију и тежње ка синтетичкој надградњи. Извесно је, међутим, да та надградња никад не одлази у пре-

---

<sup>12</sup> И овде, као и у миту о Тимарху, ближа страна Месеца, заједно са целом сублунарном сфером, назива се „Персефонин део“ и област је космоса одређена за рађање и умирање. Одавно је уочено да се у овом миту Плутарх веома ослањао на космологију *Тимаја* (в. нпр. Plutarch 1957, 23–25).

слободну импровизацију јер Плутарх је конзервативан мислилац и његова антрополошка гледишта свакако преносе и старија схватања Платонових непосредних настављача и средњих платоничара. Оно пак чиме митови посебно обогаћују тај слој идејне трансмисије јесте директан уплив култних и мистеријских пракси Плутарховог доба.

Одавно је истакнуто да Плутархову мисао одликују скепса и спознајни пробабилизам својствени средњој академији и њеним утемељивачима Аркесилају и Карнеаду (Dillon 1996, 184–230). Тај опрез (εὐλάβεια) и уздржаност (ἐποχή), посебно у разматрању религијских питања, приметни су и у Плутарховим митовима. Питање је, међутим, треба ли то тумачити само као опрез. Мит као евазивна форма мишљења, која надилази домен рационалног, заиста је идеалан начин да писац избегне заузимање јасног и недвосмисленог става. Дијалози *Зашићо божја казна сѝоро сѝиже* и *О лицу на Месецу* завршавају се самим митом, тако да читаоцу није ни остављена могућност да чује реакције других саговорника. Мит о Тимарху налази се у средини дијалога *О Сократовом демону*, али ни ту саговорници не износе оцене о миту, већ читалац мора сам да га тумачи у контексту литерарне целине. Одмах по завршетку мита, додуше, питагорејац Теанор износи коментар који нико од присутних неће ни речју оспорити: „Ја кажем да би Тимархову приповест требало прихватити као богонадахнуту и свету“ (Plutarch 2021, 62). Ако то схватимо као став самог писца, што нам дозвољавају и контекст и значај који је митовима придат у сва три списа, можемо закључити да код Плутарха није присутна само уздржаност већ и склоност мистичком, апофатичком мишљењу, које пушта мит да се слушаоцу обрати својим сопственим, надрационалним језиком.<sup>13</sup>

Две су основне антрополошке теме описаних митова: човекова трипартитна структура и концепт демона. Плутарх разрађује наслеђе платонског дуализма увођењем оштре разлике између душе (ψυχή) и духа/ума (νοῦς).<sup>14</sup> Душа, која је носилац човекове личности и (једним делом) самосвести, урања у ново тело услед тога што се није довољно

<sup>13</sup> О снажним питагорејским утицајима на Плутархову мисао, у којима би се најпре могли тражити корени мистицизма и апофатизма, видети Dillon 2010, 139–144. Уз то, и учење о реинкарнацији код Плутарха питагорејског је порекла барем колико и платонског.

<sup>14</sup> Тај концепт свакако води порекло од Платоновог учења о подели душе на *logos*, *thymos* и *eros*. Док су, међутим, код Платона то различити аспекти једне душе, код Плутарха није тако јасна ситуација. Рецимо, појму ψυχή не може се недвосмислено приписати ирационалност, а за појам νοῦς ексклузивно везати рационалност.

прочистила од телесности у циклусу претходних рођења. По угледу на Платона и питагорејце, Плутарх утеловљење и телесне страсти које га прате сматра нечим инхерентно лошим. Дух је, међутим, наддушевна компонента човека, која уједно *и јесће и није човек* (Плутарх ту остаје амбивалентан, вероватно одражавајући различите традиције мишљења), удео божанског или трансцендентног у човеку који души омогућава више когнитивне и рефлексивне способности. У миту о Кроновом острву тај део еманира из Сунца, а сједињује се с душом на Месецу. У миту о Тимарху он се после смрти осамостаљује као „демон“, који добија задужење да се стара о још неослобођеним душама.

Посебно је питање односа духа према души (Schröder 2010, 164; Deuse 2010, 182). Док у миту о Кроновом острву Плутарх експлицитно тврди да су то два сасвим различита ентитета, те да на Месецу дух напушта душу и враћа се трансценденцији, у миту о Тимарху њихова је веза чвршћа: дух је божанска компонента душе која после смрти, али каткад и за живота, самостално делује као δαίμων. После телесне смрти он води рачуна о додељеном „штићенику“, али га човек обично није свестан услед превелике урођености у телесно. Сократ је изузетак: због чистог живота који је водио, био је у стању да општи са својим демоном и чује његов „глас“.

У Плутарховој демонологији огледа се важан развој од старог хесиодско-платонског концепта о демонима као својеврсним нижим боговима, посредницима између људи и богова, ка интериоризацији и психологизацији тог концепта: демон постаје трансцендентни део душе, која својим нижим делом урања у тело и у њему постаје ирационална, а вишим тежи ка надрационалном. Колико је реч о развоју, толико се може говорити и о амбиваленцији наслеђених паралелних традиција, коју Плутархови митови јасно детектују. Обе парадигме имаће плодну будућност: „екстерна“, хесиодска, развиће се у позној антици и средњем веку у богат репертоар веровања о „анђелу чувару“.<sup>15</sup> „Интериоризована“ парадигма стећи ће свој најразвијенији облик код Плотина (Putnik 2021, xxxiv–xxxvi), одакле ће, вијугавим путевима, стићи и у средњовековну кабалу и ренесансни хуманизам (Putnik 2019, 193–233).

Овде је, међутим, најзанимљивије истаћи феноменолошке аспекте Плутархових митова: место култне праксе (Трофонијева пећина), по-

---

<sup>15</sup> Нпр. Јамблихов „лични демон“ (οἰκεῖος δαίμων; Shaw 1971, 218–219); Порфиријев „господар куће“ (οἰκοδεσπότης; Greenbaum 2015, 236–275); јеврејски „анђео чувар“ (maggid; Schäfer 1990, 75–91) и сл.

вређивање (коме ћемо се још вратити), необичну причу о способности Хермодора из Клазомене да се астрално пројектује држећи свог демона споном прикаченог за уснулу душу (тај мотив налазимо и код Теспесија), те најзад – саме визије, које психолошком аутентичноћу одуарају од Платонових схематизованих алегорија. Плутарх је очито прируци имао бројне конкретне примере култне и визионарске праксе.

О драстичној култној пракси у Трофонијевом пророчишту детаљно сазнајемо од Паусаније, који се и сам опробао у тој врсти прорицања (Pausaniја 1994, 266–269). После прописног жртвовања и очишћења, свештеници одводе кандидата на два извора, са којих мора да попије Воду заборава да би заборавио све о чему је до тада размишљао, и Воду памћења да би запамтио све што ће доле видети и чути. Унутар малог светилишта је понор у земљи, до којег није направљен силазни пут. Кандидату се доносе уске лестве, помоћу којих се једва спусти у мрачну рупу и тамо борави неко време у условима које данашња наука назива чулном депривацијом (*sensory deprivation*).<sup>16</sup> Унутра му се предсказује будућност, и то тако што „неко нешто види, а неко нешто чује“. Ефекти су драматични: Паусанија помиње једног човека који је доле чак изгубио живот, а сви који изађу избезумљени су од страха и полусвесни. Кад се приберу, уз помоћ свештеника преносе своја искуства и бележе их на таблице.

И у Тимарховој и у Теспесијевој екстатичкој визији јавља се елемент „ужета“ (*σύνδεσμος*) које везује душу за тело (Теспесијев случај) или демона за нижу душу (случај Хермодора из Клазомене). Уже је растегљиво, али остаје целовито током вантелесног путовања и прекида се једино смрћу. Та представа, посредована махом неоплатонском традицијом, очувала се до нововековних езотеријских учења и њу ејца (в. нпр. Frost 1988, 54–55), а поједини научници виде у њој одраз иранских утицаја пренесених традицијом малоазијских мага. Тај утицај се, осим представе о ужету, могао огледати управо у значају пећине, која је у митраизму служила као место иницијације за ритуално-екстатички силазак у Доњи свет.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Чулна депривација данас има терапијску функцију (тзв. *restricted environmental stimulation therapy*), али се због својих драстичних ефеката користи и као (забрањена) метода ислеђивања. У езотеризму се користи ради постизања стања измењене свести и астралне пројекције. Видети Hebb 2014, 112–130.

<sup>17</sup> О могућим утицајима зороастризма и митраизма у тим и другим мотивима в. осврт Светлане Ломе (Plutarh 1990, 133–139).

## ШАМАНИЗАМ И ХЕРМЕТИЗАМ КОД ПЛУТАРХА?

Представа ужета, међутим, може нам послужити и као увод у додатно антрополошко разматрање Плутархових есхатолошких митова, у контексту могућих шаманских утицаја. Наиме, С. Лома (Plutarh 1990, 216–221) на два места уз свој превод мита о Теспесију указује на могуће шаманске паралеле, махом се ослањајући на К. Мојлија и М. Елијадеа. Тако, уз представу астралног ужета, указује на праксу код Јакута и других сибирских народа да шамана пре екстатичке сеансе вежу ужетом чији крај држи неко од присутних. Такође, Теспесијеву способност да види све око себе, „као да му се душа преобратила у једно отворено око“, пореди са ескимским шаманом који пева како му се „читаво тело претворило у очи“ и може да „гледа на све стране“ (Plutarh 1990, 167, 217).

И заиста, у описаним митовима могу се препознати још неки мотиви који асоцирају на документоване облике шаманске праксе. Одлазак у пећину као место шаманске иницијације Елијаде наводи у случајевима староседелаца у Варбуртону (западна Аустралија) и племена Бинбинга на северу исте земље (Elijade 1990, 58, 60). На више места наводи повређивање као део иницијације, обред који симболизује смрт и васкрсење будућег шамана, те уводи у стање екстазе (Elijade 1990, 59–66). Оба мотива налазимо и код Тимарха, Теспесија и Платоновог Ера, па и у Паусанијином опису прорицања у Трофонијевој пећини.

Ово питање можемо кратко размотрити у оквирима утицајне теорије о грчком шаманизму коју је поставио Мојли (Meuli 1935, 121–176), а разрадио Е. Р. Додс (2005, 99–126). Мојлијева је теза да фантастичне приповести о легендарним фигурама Аристеју и Абариду, који су путовали по античкој Скитији и још даље на север, одражавају долазак Грка у додир с аутентичном шаманском културом Скита у време грчке колонизације Црног мора. Међу одликама шаманизма које је он препознао код хипотетичних скитских шамана, а које су од интереса за наше разматрање, јесу религијско повлачење, путовање у Доњи свет ради опоравка душе и сличне методе катарзе (Meuli 1935, 127). Додс развија ту тезу на основу наизглед шаманског карактера екстатичних и пророчких искустава појединих (историјских?) личности, попут Хермотима из Клазомене и Епименида Крићанина: за разлику од Питије и других пророка античке Грчке, који су прорицали опседнути туђим духом, шаманско прорицање заснива се на индивидуалном искуству раздвајања душе од тела и њеног

путовања у онострано (Dods 2005, 105). Ту се, дакле, *Jenseitsreise* јавља као пресудан чинилац у одређивању начина прорицања, што јасно видимо и у миту о Тимарху: за разлику од уобичајених пророчишта колективног типа попут делфског, Трофонијево пророчиште у Лебадеји изискује драстично религијско повлачење, индивидуалну ритуалну припрему (прочишћење, пост, чулну депривацију) и екстатичко путовање. У том смислу би Плутарх посредовао у преношењу елемената античког скитског шаманизма, што би се уклопило у Додсову идеју о „силазној духовној линији која започиње у Скитији, пресеца Хелеспонт до азијског дела Грчке, (...) са Питагором се сели на Запад и свог истакнутог представника има у Сицилијанцу Емпедоклу“ (Dods 2005, 114).<sup>18</sup>

Проблем с овом привлачном везом лежи у томе што су поједини научници снажно оспорили Мојлијеву и Додсову теорију о шаманизму. Ту се посебно истакао Јан Бремер, који аргументује да је Мојли своју тезу о скитском шаманизму махом засновао на погрешном читању и екстраполирању Херодота, те да се о „аутентичној шаманској култури Скита“ не може говорити ни са каквом историјском сигурношћу, а самим тим ни о утицају шаманизма (Bremmer 2002, 29–36). Он даље оспорава Додса – који је, како видимо, поједине пресократске филозофе означио као шамане – тврдњом да су њихова вантелесна путовања познија тумачења, а не савремена сведочанства, при чему посебно истиче Хераклида Понтског као творца тих тумачења (Bremmer 2002, 36–40).<sup>19</sup> Додуше, карактер вантелесног путовања у случају Платоновог Ера, као и Плутархових Тимарха и Теспесија, остаје несумњив, али они се код Мојлија и Додса ни не наводе као примери античког грчког шаманизма. Осим тога, недостају им други елементи који дефинишу шаманизам, попут поседовања моћи над животињама или исцелитељске сврхе астралног путовања, да не помињемо шаманов кључни значај за његову заједницу.

Оно што, с друге стране, пресудно одређује митове о Тимарху, Теспесију и Еру јесте *иносџички* карактер њихових искустава, ако гнозом означимо непосредну личну спознају космолошко-онтолошког

<sup>18</sup> Додс Питагору прогашава највећим „грчким шаманом“, а већ је поменут снажан утицај питагорејства на Плутарха.

<sup>19</sup> Тезу о грчком шаманизму у некој форми подржали су поједини научници, нпр. Joly 1974, 67–69, и Ginzburg 1991, 207–225, док је други оспоравају; видети нпр. Ado 2010, 251–256, који сматра да „историчари филозофије приказују шаманизам на веома идеализован и спиритуализован начин, што допушта да шаманизам видимо посвуда“ (252).

типа, неку врсту личног откривења о чијем смо садржају говорили у претходном одељку. Управо је то, за разлику од шаманског путовања, основна сврха – или барем исход – њихових екстатичких искустава, нарочито Тимарховог. Мит о Тимарху открива и једну упадљиву литерарну и филозофску паралелу, коју треба истаћи као вероватнију од шаманске залеђине, а то је паралела с позноантичким *Хермеџичким корџусом*, нарочито с његовом првом расправом познатом под насловом *Поимандар*.

*Хермеџички корџус*, збирка филозофско-теолошких расправа написаних у периоду од I века ст. ере до IV века нове, између осталог заступа учење да је Бог човеку дао разум (λόγος), али не и ум (νοῦς): „Ум је желео да постави пред душе као награду у надметању“ (Nock & Festugière 1945, 50). Преведено с митско-алегоријског језика *Корџуса*, сваки човек поседује разумски део душе (аналоган Плутарховој ψυχή), али онај божански део тек треба да стекне – да га „освоји“ – правилним начином живота. Ум борави у трансценденцији, без непосредног додира с овим светом. „Стицање“ ума (νοῦν κτῆσθαι) заправо означава освешћивање и афирмисање (већ постојећег) божанског аспекта човека, те ослобађање од окова телесности, чији приказ у *Хермеџичком корџусу* у великој мери кореспондира с Плутарховим трипартитним моделом човека (Sorrenthaver 1991, xiii–lxi). Везу између идеје о издвојеном, трансцендентном делу душе и представе о демонима као „вишим душама“ или ентитетима који настају од чистих душа налазимо јасно изражену у миту о Тимарху. Сетићемо се, тамо глас за те душе индикативно каже да „поседују ум“ (νοῦν ἔχουσιν), у чему јасно опажамо фразеолошку сличност са *Поимандром*. Ту идеју, нову у грчкој филозофији, снажно су заступале херметичке расправе, а с обзиром на време њиховог настанка и ширења, сасвим је могуће да су доспеле и до Плутарха.

Поменимо још једну литерарну паралелу између мита о Тимарху и *Поимандра* која би говорила у прилог тој хипотези. *Поимандар*, иако у дијалошкој форми, носи исти есхатолошки карактер личног откривења стеченог екстатичком визијом и уз помоћ духовног водича. Попут Тимарха, и Хермес Трисмегистос почиње од чулне депривације,<sup>20</sup> након чега наступа излазак из тела и сусрет с водичем (код Плутарха је то само глас, у *Поимандру* неко неодређено „огромно биће“). На питање шта жели да зна, Тимарх одговара: „Све. Јер,

---

<sup>20</sup> „Моја телесна чула беху спутана, попут некога коме се приспавало од много јела“ (*Corpus Hermeticum* 2015, 11).

има ли ичег што није вредно чуђења?“ (Plutarh 2021, 56–57). Хермес пак каже: „Желим да научим о стварима које јесу. О, како желим то да чујем!“ (*Corpus Hermeticum* 2015, 11). Из те снажне гностичке жеље развија се у оба списка космичка спознаја, а као део ње и спознаја човековог онтолошког идентитета.

Дубља компаративна анализа два списка надилази оквире овог текста, али је и наведено, верујем, довољно за хипотезу о трансферу одређених идеја у доба „теолошког заокрета“, којем су припадали и Плутарх и писци *Хермејичкој корџуса*. Но, и без те везе, Плутарх се показује као важан синтетичар више филозофских, религијских и антрополошких токова. Једно од најмоћнијих литерарних средстава те синтезе јесу управо есхатолошки митови, у којима се Плутарх, међутим, не одриче суптилне, самосвесне, литерарно-филозофске игре амбивалентног односа између  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ -а и  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -а. Оно прво прискаче у помоћ писцу кад ово друго, рационална аргументација, досегне своје границе. Но Плутарх, опрезни академичар, ипак остаје уздржан од експлицитног тумачења изложених митова и догматизације својих антрополошких ставова. Он своје филозофске митове, рекло би се, пушта да на читаоца утичу подједнако на ирационалној и на рационалној равни. А, како рече један од саговорника у дијалогу *О Сократовом демону*, „чак и мит понегде додирује истину, макар изокола.“

## Литература

- Ado, Pjer. 2010. *Šta je antička filozofija?* Prev. Suzana Bojović. Beograd: Fedon.
- Annas, Julia. 1982. "Plato's Myths of Judgement". *Phronesis* 27: 119–143.
- Bremmer, Ian. 2014. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Copenhaver, Brian. 1991. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corpus Hermeticum*. 2015. Prev. Dušan Đorđević Mileusnić. Beograd: Knjižarsko-izdavačka zadruga Baraba.
- Deuse, Werner. 2010. "Plutarch's Eschatological Myths". U *On the daimonion of Socrates*, ed. Heinz-Günther Nesselrath, 169–197. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dillon, John. 1996. *The Middle Platonists*. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Dillon, John. 2010. "Pythagoreanism in Plutarch." U *On the daimonion of Socrates*, ed. Heinz-Günther Nesselrath, 140–168. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Dods, E. R. 2005. *Grci i iracionalno*. Prev. Branimir Gligorić. Beograd: Službeni glasnik.
- Đurić, Miloš N. 1996. *Istorija helenske književnosti*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Edmonds, Radcliffe. 2004. *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*. New York: Cambridge University Press.
- Elijade, Mirča. 1990. *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Prev. Zoran Stojanović. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Frost, Gavin. 1988. *Vodič u astralni svet*. Prev. Šahzija Tursić. Beograd: Arion.
- Ginzburg, Carlo. 1991. *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. Transl. Raymond Rosenthal. New York: Pantheon Books.
- Graf, Fritz. 1993. *Greek Mythology. An Introduction*. Transl. Thomas Marier. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Graf, Fritz. 2006. "Magic II: Antiquity". U *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, 719–724. Leiden – Boston: Brill.
- Greenbaum, Dorian Gieseler. 2015. *The Daimon in Hellenistic Astrology*. Leiden: Brill.
- Hebb, Donald Olding. 2014. *Essay on Mind*. London: Psychology Press.
- Inwood, Michael. 2009. "Plato's eschatological myths". U *Plato's Myths*, ed. Catalin Partenie, 28–50. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joly, Henri. 1974. *Le Renversement platonicien: logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin.
- Lloyd, G. E. R. 2010. *Aristotle: the Growth & Structure of His Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meuli, Karl. 1935. "Scythica". *Hermes* 70 (2): 121–176.
- Most, Glenn W. 2012. "Plato's Exoteric Myths". U *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, eds. C. Collobert, P. Destrée & F. J. Gonzales, 13–24. Leiden – Boston: Brill.
- Nock, A. D. & A. J. Festugière. 1945. *Corpus Hermeticum*, Tome I, Traités I–XII. Paris: Société d'édition «Les belles lettres».
- Pausanija. 1994. *Opis Helade*, II tom. Prev. Zora Đorđević. Novi Sad: Matica srpska.
- Platon. 1970. *Dijalozi*. Prev. Miloš Đurić, Albin Vilhar. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1983. *Država*. Prev. Albin Vilhar, Branko Pavlović. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1995. *Timaj*. Prev. Marjanca Pakiž. Vrnjačka Banja: Eidos.
- Plutarch. 1957. *Moralia in Fifteen Volumes*, XII. Transl. Harold Chreniss, William C. Helmbold. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Plutarch. 1959. *Moralia in Fifteen Volumes*, VII. Transl. Phillip H. de Lacy, Benedict Einarson. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.

- Plutarh, 2021. *O Sokratovom demonu. O sujeverju*. Prev. Noel Putnik. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Plutarh. 1990. *Pitijski dijalozi*. Prev. Svetlana Loma. Novi Sad: Matica srpska.
- Putnik, Noel. 2019. *Između Hermesa i Hrista*. Beograd: Službeni glasnik.
- Putnik, Noel. 2021. Predgovor. U *O Sokratovom demonu. O Sujeverju*, Plutarh, vii–lxvi. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Russell, D. A. 2010. "Preliminary Remarks". U *On the daimonion of Socrates*, ed. Heinz-Günther Nesselrath, 3–15. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schäfer, Peter. 1990. "Jewish Magic Literature in Late Antiquity and the Early Middle Ages". *Journal of Jewish Studies* 41 (1): 75–91.
- Schröder, Stephan. 2010. "Plutach on Oracles and Divine Inspiration". U *On the daimonion of Socrates*, ed. Heinz-Günther Nesselrath, 145–168. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Shaw, Gregory. 1971. *Theurgy and the Soul*. University Park: Penn State University Press.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

VERA MEVORAH

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

vera.mevorah@ifdt.bg.ac.rs

JELENA GUGA

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

jelena.guga@ifdt.bg.ac.rs

ČEDOMIR MARKOV

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

cedomir.markov@ifdt.bg.ac.rs

## Divine Genius, Subversive Hero, or Creative Entrepreneur? Exploring Various Facets of the Artist as a Mythical Figure\*

People have always related art to the creation and transmission of myths. While myth as a theme in art has been thoroughly addressed, research about the “mythic” nature of the artist figure is far less common. The 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries brought challenges to the status of art and artists in society, historically situated archetypes and stereotypes that we associate with the figure of the “artist” still survive to this day (e.g. “genius”, “subversive artists”, “child prodigy”, “eccentric”, etc.). In this paper, we set out to analyze various tropes used persistently to describe artists and explore how relevant the resulting myths are in (self) perceptions of Serbian contemporary artists. Our multidisciplinary approach to this topic combines a historical-theoretical and empirical perspective. Through historical research of the relevant literature, we described and mapped the

---

\* This study was realized with the support of the Ministry of Science, Technological Development and Innovations of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realization and financing of scientific research.

key tropes of the (mythical) artist figure as it developed in Western culture. In the theoretical analysis we address the inseparability of digital culture with everyday life of people today, which we call postdigital. We explore how the transition into contemporaneity affects the determination of the “artist-figure”, i.e., how it impacts the contemporary process of myth-making. Following our historical-theoretical analysis, we conducted five in-depth interviews with contemporary Serbian artists to understand better how relevant the artist-myth tropes are for their self-perception.

*Key words:* myth, artist identity, history of the artist, postdigital, Serbia

## **Божански геније, субверзивни херој или креативни предузетник? Истраживање различитих аспеката уметника као митске фигуре**

Људи су уметност одувек повезивали са стварањем и преношењем митова. Док је мит као тема у уметности детаљно обрађен, истраживања о „митској“ природи личности уметника су далеко ређа. XX и XXI век донели су изазове статусу уметности и уметника у друштву, а историјски лоцирани архетипови и стереотипи које повезујемо са фигуром „уметника“ и данас опстају (нпр. „генијалност“, „субверзивни уметници“, „чудо од детета“, „ексцентрични“ итд.). У овом раду анализирамо различите тропе који се упорно користе за описивање уметника и истражујемо колико су митови који из тога произилазе релевантни у (само)перцепцији српских савремених уметника. Наш мултидисциплинарни приступ овој теми комбинује историјско-теоријску и емпиријску перспективу. Истражујући релевантну литературу, описали смо и мапирали кључне тропе (митске) личности уметника и њихов развој у западној култури. У теоријској анализи се бавимо неодвојивошћу дигиталне културе од свакодневног живота људи данас, који називамо постдигиталним. Испитујемо како прелазак у савременост утиче на одређивање „фигуре уметника“, односно како утиче на савремени процес стварања митова. Пратећи нашу историјско-теоријску анализу, урадили смо пет дубинских интервјуа са савременим српским уметницима како бисмо боље разумели колико су тропи уметника и мита релевантни за њихову самоперцепцију.

Кључне речи: мит, идентитет уметника, историја уметника, постдигитална култура, Србија

## 1. INTRODUCTION

*“The human urge to create does not find expression in the works of art alone: it also produces religion and mythology and the social institutions corresponding to these”*  
(Otto Rank 1932: xiii).

Throughout the history of Western culture, the idea of who or what an artist is has changed depending on social, cultural, or political contexts and points of view. Divine genius, Bohemian, creative entrepreneur, professional or amateur artist – there has never been consensus on the main definition or characteristics of the artist. Still, various definitions influence the development of the art field and artists’ identities. However, certain tropes or characteristics that underlie the figure of the artist (re) appear in different contexts inextricably linked with the concept of myth.

In Greek, the word “mythos” means story. Different scientific disciplines, including anthropology, philosophy, psychology, sociology, and literature, offer divergent theories, approaches, and definitions of myth. *Merriam Webster’s Collegiate Dictionary* (11th edition) gives two main classifications of myth. Myth as a traditional story created to explain certain practices or beliefs. The other as a popular belief or tradition that has grown around something or someone – especially one embodying the ideals and institutions of a society or segment of society (which can also be a false or unfounded notion). As Robert A. Segal observes, what unites the study of myth across disciplines are the three main questions – of origin, function, and subject matter (Segal 2004, 2). Our study is mainly informed by the question of function, i.e. why and how myths persist. Through his “myth model,” Arthur Asa Berger demonstrates that “myths permeate our culture and play a role in many aspects of our everyday life” (Berger 2013; 2016). We are interested in how myths persist or transform in contemporary society, as well as how they shape people’s perceptions – specifically tropes connected to the figure of the artist.

Our understanding is that tropes are manifestations of the myth of the artist. We believe these tropes determine how the image of an artist is constructed and perceived. We explore how different tropes are reproduced and the mythical figure of the artist transformed through time. In the empirical part of the research, we examine the conceptions contemporary artists have about the notion of an artist and how they correspond to

existing tropes. The study aims to shed light on the relationship between artists' identity and (re)productions of the myth of "being an artist."

Most writings on the history and biography of artists reference the mythical nature of the figure of the artist, still there are almost no studies that closely examine this relation. Also, as Catherine Soussloff stresses, while much attention has been given to demythologizing the institutions of art and "author" (Barthes 1977, 142–148; Foucault 1977, 113–138), no such consideration was given to the figure of the artist (Soussloff 1997, 142). Rather than differentiating the artists by their social and historical types, means of creation,<sup>1</sup> or social category,<sup>2</sup> we approach the figure of the artist as a singular concept. This figure is supplemented, enacted, and perpetuated by individuals, institutions, and society, with distinctive tropes that constitute the "myth of the artist." We historically explore the mythical figure of the artist as it developed in the Western cultural tradition.

## 2. THE FIGURE OF THE ARTIST: MYTHS AND TROPES

Otto Kurz and Erns Kris in their psychoanalytically inspired historical study connect the artist figure with myth, postulating that the image of the artist is based on the earliest Greek biographies of artists. It is a literary form that will canonize art history discipline during the Renaissance beginning with Giorgio Vasari's *Lives of Artists (Le vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori* 1550, 1546). They write that these borrowings "all stem from the period in which the figure of the artist had only just emerged from the realm of myth; they preserve the conception and many elements of myths and transmit them to posterity" (Kurz & Kris 1979, 22). Paul Barolsky similarly writes that the history of the artist is inseparable from the historical fiction about the artist, stressing that Vasari's *Lives* have deep roots in "poetry, fiction and myth" (Barolsky 2010, xv, x).

Research by Kurz and Kris illustrates how individual artists up until the 20<sup>th</sup> century "enacted" historical tropes, often with little or no alteration. As Cathrine Soussloff, whose research builds on Kurz and Kris's, writes: "The role of the unconscious in determining the personality of the

---

<sup>1</sup> While it is true that human creativity and artistic expression is documented from 30.000 years ago and widespread in human cultures, we believe that the figure or the myth of the artist is inseparable from the institution of Western fine art and its historical development.

<sup>2</sup> Artist as a social category is the dominant framework in empirical social science research and proposes a view of artists as a professional group. This approach mainly deals with questions of social and economic conditions of artists' life and practice with policy-related objectives (see Karttunen 1998).

artist, or of any individual, is comparable to the way that the stereotypical image of the artist, found in the biographies of the artist, determines the individual artist [...] Here the general, the stereotypic – what was termed the mythic by Kris and Kurz – coexists with the particular, the individual” (Soussloff 1997, 117). Rudolf and Margot Wittkower also believe that artists’ identities are formed as “a composite of myth and reality, of conjectures and observations, of make-believe and experience” (Wittkower & Wittkower 1963, 237).

The key point for this study is that the formation of the image of the artist is not a static process. Edmund Feldman notes something that history clearly shows – that characteristics of the artist-figure change over time but do not disappear (Feldman 1982, vii). He sees the modern artist as an incarnation and hybrid of different types of artists – who “consolidate” and “renew” the heritage of artist-image (Ibid, 221–222).<sup>3</sup> Kurz and Kris also write that in each phase of the historical development of the artist figure “new social types appear alongside the old without ever entirely displacing them” (Kurz & Kris 1979, 6). Drawing on all these findings, we assume that the figure of the artist is a socio-historical construction based on overlapping tropes accumulating and supplementing through history.

Even though, as these authors stress, the birth of the artist-figure is tied to ancient mythical archetypes, the artist grew into a mythical figure in its own right. Historical tropes constitutive for establishing the legend and myth of the artist have been copied through centuries. They first appeared in the Renaissance and fully matured in the Romantic period. It is only in postmodern and digital culture that the figure of the artist will again go through significant changes, bringing about new constitutive tropes of the “artist myth.”

Based on the extensive review of key literature on the figure of the artist through history, we have identified eight tropes integral to defining the artist as a mythical figure. In this paper, we propose two additional tropes that represent the newest transformation of the artist-figure in contemporary and postdigital cultural contexts. We argue that together with the eight historical tropes, these constitute the contemporary artist-figure and point to the evolution of the myth of the artist: 1. Genius (trope

---

<sup>3</sup> Feldman addresses the question of the definition of the artist through types of artists, often mixing historical and social categories in his definitions of “shaman”, “child artist”, “naive artist” (artist without formal training), “folk artists”, “renaissance artist”, etc. Feldman also included illustrators and industrial designers in his family of artists, a field we today equate with the creative industry, which is in many aspects at odds with traditional Western art institutions.

markers: inspiration, originality, creativity, giftedness, transcendent talent, divine); 2. Individuality (t. m: inner life, eccentricity, mysticism, living on the edge of society); 3. Autonomy (t. m: autonomy of art, individual freedom, creative autochthony); 4. Heroism (t. m: genius-hero, artist vs. state, falling hero, cultural civilizer); 5. Child prodigy (t. m: early giftedness, the discovery of talent, innate genius); 6. Melancholy (t. m: *mal du siècle*, artist separated from the world and rejected by it); 7. Subversiveness (t. m: criticism, defiance of the art establishment, integrity); 8. Fame (t. m: name of the artist, recognition by art institutions and peers, visibility); 9. *Social responsibility* (t. m: social identity issues, the democratization of art, social engagement); 10. *Entrepreneurship* (t. m: artist as an enterprise, professionalism, self-promotion, networking, business tools, and skills).

The proposed taxonomy is by no means an exhaustive list of all characteristics and identity markers employed to describe artists through history. We offer a new classification centered on tropes based on key groups of markers that have proven particularly resistant to social changes and that today influence artist identity formation, art curriculums, and institutional and state practices related to art production.<sup>4</sup> For the brevity of the study, we will present a mere glimpse of the rich and complex history of artist-tropes and their contemporary counterparts which together characterize the mythical figure of the artist – enacted in contemporary artists' identities through complex processes of social and psychological re-interpretation.

## Genius

The first time that society celebrated the artist as a genius with divine qualities, and viewed their work as miraculous, magnificent, grandiose, and sublime was during the Renaissance. Giorgio Vasari's *Lives* was instrumental in formulating this image. He called these individuals "artificers" (lat. *artifex*) as it was believed that the artist came from God – a transcendental talent with "divine inspiration," but also in the sense of the artist as the image of God the Creator – the first and ultimate artist. The idea of the *originality* of artists, together with their profound technical skill, can be tied to the concept of *Deus artifex*.<sup>5</sup> In the biographical account of Leonardo da Vinci,

<sup>4</sup> For other attempts at classification of the artist-figure see (Feldman 1982; Serapik 2000; Gaztambide-Fernandez 2008) or sociological studies focusing on the status-of-the-artist problem (Lena & Lindemann 2014; Karttunen 1998; Mitchell & Karttunen 1992).

<sup>5</sup> For more on the concept of "divine" artist and artist as genius in the Renaissance see Emison 2004, Kemp 1977.

Vasari writes that “each of his actions is so divine that he leaves behind all other men and clearly makes himself known as a genius endowed by God (which he is) rather than created by human artifice” (Vasari 1991, 284). In the Renaissance, the idea of the artist as a genius (*arte et ingenium*) became a phrase that was transmitted without special thought or criticism (Emison 2004, 332). The concept connoted extraordinary creativity, talent, inspiration, focus, and technical prowess, and was canonized in Romanticism. Although the idea of the artist as a divine genius lost much of its power in the 20<sup>th</sup> century, its remnants lie in terms like “inspiration,” “extraordinary technique,” and “talent”, present to this day.

### Individuality

The figure of the shaman in Neolithic times was the first instance when a gifted, artistically skilled individual was set apart from the rest of the community. Feldman designates the shaman as the first artist type, saying that “the group behaved differently toward this child, reinforcing and augmenting his ‘strangeness’” (Feldman 1982, 9). Shaman’s role was to communicate with unseen forces and present inner visions and experiences to the community. The separate and inner life of “the artist”, and his ability to tap into the “collective unconscious”, appears again and again throughout history. In classical Antiquity, we see the emergence of the artisan’s *mystique*, a specific social and psychological aura around craftsmen which allowed them to rise above their low class of manual workers (Feldman 1982, 63). The Renaissance brought us a cult of *individual* artists. Michelangelo, as a paradigm figure, birthed the first stories of eccentricities and vices of artists (Emison 2004, 16), which will become a dominant lived trope with Bohemian artists<sup>6</sup> whose defiance of convention led to additional isolation from society. This trope persisted well into the 20<sup>th</sup> century and is today present in stereotypes of otherness and eccentricity of artists as well as in contemporary celebrity culture (Sturgis 2006, 28).

### Autonomy

The question of artists’ autonomy should primarily be understood in relation to the autonomy of art, fixed as a concept in the 19<sup>th</sup> century with the institutionalization of the art field and the birth of Aestheticism.

---

<sup>6</sup> It is important to note that up until the 20<sup>th</sup> century, women artists were excluded from the myth of the artist, something which became especially visible during the 19<sup>th</sup> century when the figure of Bohemian artist emerged with an eccentric lifestyle that was unattainable for most women in that period (see Sturgis 2006, 8).

Catherine Soussloff believes that the idea of autonomous (absolute) art is what makes the artist absolutely different (Soussloff 1997, 5). But the artist's autonomy is also a question of their (elusive) independence from the economic system, as well as the creative autonomy of the artist from art institutions and their role models/teachers. Modern times would paint the artist as an ideal model of individual freedom. The idea of an artist being singularly devoted to their craft, often to the detriment of their everyday existence, emerged during the Renaissance. This motif grew further in the Romantic period and survives to the present times in the stereotype of the "starving artist," uncompromising in their devotion to art and unprepared for the financial and social realities of the world.

### Heroism

The artist-hero trope shares its origin with the concept of artistic genius and is most connected to the Greek mythical origins of the figure of the artist. Kris and Kurz show that it was precisely the heroization of the artist with exaggeration of their moral qualities during the Renaissance which raised the figure to the status of divinity (Kurz & Kris 1979, 13–59). Gaztambide-Fernandez, addressing the historical evolution of this trope, speaks of the 19<sup>th</sup> century artist as a "cultural civilizer", whose role was to contribute to the civilizing project of modernity (Gaztambide-Fernandez 2008, 239). Sturgis described this as a myth of the artist battling hostile, philistine society and opposing bourgeois culture and values (Sturgis 2006, 7, 20). Balzac's 1837 short story "The Unknown Masterpiece" was, on the other hand, a key influence in the formation of the topos of a *falling hero* pursuing great and often unattainable goals. This narrative goes back to the myths of Orpheus and Prometheus and continues to evolve after Balzac's Frenhofer in the image of Don Quixote and Faust (Barolsky 2010, ix–xv).

### Child prodigy

The narrative about a chance discovery of a talented child or youth, usually by a wealthy benefactor, is a story we see repeating over and over again in biographies of artists. This formula appears in many of Vasari's accounts starting with the life of Giotto, but also outside of the European context – for example, in a story about the discovery of the 18<sup>th</sup> century Japanese painter Maruyama Okyo by a samurai (Kurz & Kris 1979, 13–37). These stories usually present a youth of modest background whose urge to create and vitality of artistic spirit are so strong they cannot be curtailed. Kurz and Kris explain this recurring theme in terms of universal

interest about the childhood of exceptional figures whose uniqueness of talent is manifested and recognized early (Ibid, 13). According to Kurz and Kris, the idea of innate genius with no teacher or training is a crucial element of the heroization of the artist, which persists today through the idea of the importance of early recognition and (undoubtable) genius of artistic talent.

### Melancholy

Patricia Emison writes that Michelangelo spoke of himself as abject, weak, and tormented, while topics of exhaustion and anguish were more present in his work than the topic of triumph (Emison 2004, 10). The theme of the artist as a melancholic figure became a model artist self-consciously adopted in the 18<sup>th</sup> century (Sturgis 2006, 7). During Romanticism, the idea of an artist as a solitary figure was consolidated through the concept of *mal du siècle* – with the focus on the inner life and suffering of the hero-artist rejected and neglected by the world. Sturgis notes that the term “philistine” was coined during this time precisely to describe indifference and hostility towards artists (Ibid, 15). Also, romantic artists were fascinated by the dark and irrational themes, which Sturgis believes led to the creation of the image of the artist on the verge of disintegration, reflected in figures like Van Gogh, Egon Schiele, and Munch (Ibid, 27).

### Subversiveness

Rebelliousness and defiance of the convention would become a major archetype in Romanticism. Robert Folkenflik writes that in the 18<sup>th</sup> century the poet, represented through figures like Shakespeare and Dante, became an opposing voice to the reigning monarchs rather than their spokesman (Folkenflik 1982, 107). Only when artists gained some social and economic independence from their benefactors the subversive artist could appear. Sturgis speaks of Gustave Courbet, imprisoned and exiled for his involvement with the Paris Commune, as the exemplary case of a defiant bohemian artist “confronting the bourgeois with painting which was considered ugly and subversive” (Sturgis 2006, 19–20). The 20<sup>th</sup> century avant-garde would turn this subversive eye toward the art itself, resisting and opposing institutional norms and the status quo. Edmund Feldman called this type the “Revolutionary artist” who he believed appeared along with the Western fascination with the idea of progress in the early 19<sup>th</sup> century, a point marking an opening up of the opportunity for artists to take part in the transformation of society (Feldman 1982, 102).

## Fame

The artist as an individual figure would have never formed in society's imagination without the appearance of artists' signatures, or the de-anonymization of art production in the early Renaissance period. Vasari's *Lives* were essential in raising individual artists to fame and promoting the idea that great artists were also great persons (Feldman 1982, 84). Also, as Emison writes: "Reputation grew in the sixteenth century in no small part because the reputation of reputation grew" and it became evident that "one's name might outlive one's accomplishments" (Emison 2004, 84). Since then, the value and quality of the artwork has been closely intertwined with the personal success and status of its creator. Seeking fame instead of monetary gain was considered exemplary during the Renaissance (Ibid, 77-79), and it became an important currency for the artist and their benefactor. These models would inform artists' dependence on public visibility and recognition by their peers, art institutions, and audiences, as well as the division between "pure" art production and what we today call the profit-driven creative industries.

### 3. A MYTH IN THE MAKING? THE ARTIST IN CONTEMPORARY AND POSTDIGITAL SOCIETY

While historical tropes of genius, individuality, autonomy, heroism, child prodigy, melancholy, subversiveness, and fame persist in different forms today, they've been supplemented with tropes that grew out of cultural changes that came with postmodernism and the digital revolution. The emergence and ubiquitous use of new distributed digital technologies have brought profound changes as they have become mediators and constituent parts of everyday life. Interrelated with advances in technology, Steven Félix-Jäger identifies globalization, pluralism, and social consciousness as key factors underlying the shift in understanding and defining our present condition (Félix-Jäger 2020, 35-37). The cultural frame surrounding artists has massively expanded with the overlap of national, transnational, and emerging global narratives (Félix-Jäger 2020, 88). Affected by the postmodern paradigm shift, in which identity is revealed as a social construct and a fluid, hybrid concept (Hall 2000, 15-30; Michael 1996; Bhabha 1994; Stockhammer 2012), artists become cultural subjects deeply embedded in a network of multiple cultures, societies, identities, ideologies, and markets. Artists have taken a *socially responsible* role, which has changed how they create and operate in the world. Socially responsible artists create work that "challenges boundaries,

rules, and expectations and disturbs the social order to promote social transformation and ‘reconstruction’” (Gaztambide-Fernandez 2008, 244). As “border-crossers” (Gaztambide-Fernandez 2008, 245–246) or “cultural nomads” (Bourriaud 2009), artists bring to the fore historically and locationally contextualized issues affecting societies, such as identity politics, marginalized social groups, ecology, and so on. Contemporary artists take on social responsibility as a new key trope characterized by commenting on or engaging in social issues. They strive to produce works that create “relations between individuals and groups, between the artist and the world, and, by way of transitivity, between the beholder and the world” (Bourriaud 1998, 11).

Added to the existing cultural complexity is the technological layer embroidered in the fabric of our contemporary postdigital condition – “a condition in which digital disruption is not transcended as such, but becomes routine or business as usual” (Berry & Dieter 2015, 6). We use the term *postdigital* to mark the disappearing boundaries between physical and digital existence, the subtle social and cultural shifts, and the ways sociality is changed through the increasing use of computational infrastructure.<sup>7</sup> More specifically, we refer to how distributed digital technologies affect artists, art production, and art institutions. Technologies offer artists opportunities to use digital technologies as artistic media, for self-promotion and visibility on an unprecedented scale, as well as direct reach and interaction with customers. However, artists also meet new or, at least, more complex challenges. Postdigital cultural spaces dominated by the market value require not only digital literacy, but also the acquisition of a much broader set of technical, legal, financial, marketing, and other skills or to rely on other skilled professionals. As Deresiewicz puts it, “[...] now we’re all supposed to be our own boss, our own business: our own agent; our own label; our own marketing, production, and accounting departments” (Deresiewicz 2015). In short, the age of postdigital has given rise to *artist-entrepreneurs*. Apart from being a team or network coordinator with economic and legal responsibilities (Grefe 2016, 26) and maintaining a presence across different media, artists also face the challenge of producerism, hyperproduction, and democratization of creativity as digital creative tools have become available to all. Due to the possibility of everyone being an artist, artists-entrepreneurs must also become a brand to maintain the myth of the artist. Self-branding influences how customers and the media approach and recognize artists

---

<sup>7</sup> For more definitions of postdigital see Cramer 2015, 12–26; Savin-Baden 2021.

(Grefe 2016, 169). Branding also applies to art production. Instead of only creating cultural products for their intrinsic value, artists are under pressure to create experiences around those products, including the creator's life, lifestyle, or process (Deresiewicz 2015).

Interplay between these new tropes, defined as *social responsibility* and *entrepreneurship*, and their historical counterparts characterizes the contemporary figure of the artist. The presence and importance of these new tropes point to the contemporary myth-making process, i.e. the further evolution of the myth of the artist we argue took place.

#### 4. (RE)PRODUCTION OF ARTIST TROPES IN CONTEMPORARY SERBIAN ARTISTS

Drawing from the historical-theoretical analysis presented above, we wanted to explore in what ways contemporary artists in Serbia negotiate, reproduce, and/or challenge the identified tropes in their understandings of what it means to be an artist. To do this, we designed an exploratory qualitative study that relies on semi-structured interviews with a purposive sample of contemporary artists ( $N = 5$ ) selected from the researchers' extended networks.

In 1989, Frey and Pommerehne concluded that no universally correct definition of the artist exists (cited in: Karttunen 1998, 8) – creating what Karttunen (1998) calls the “status-of-the-artist study” problem. Researchers differentiate between the questions of “who is an artist” and “what is an artist” – the former being a sociological and the latter being an ontological category (Mitchell & Karttunen 1992, 175). These categories very much influence each other in terms of both artist identity formation and the development of the art world. In this study, we follow a broad definition of the artist in line with UNESCO's 1980 “Recommendation concerning the status of the artist” which defines the artist as “any person who creates or gives creative expression to, or recreates works of art, who considers his artistic creation to be an essential part of his life, who contributes in this way to the development of art and culture and who is or asks to be recognized as an artist, whether or not he is bound by any relations of employment or association” (cf. Karttunen 1998, 7).

Considering the exploratory nature of this inquiry, we opted for a small sample size but we tried to increase its diversity by including participants from different art fields, career stages, professional affiliations, and gender. Ana (37, female) is a new media artist and PhD candidate in digital and new media art with extensive formal education and training in visual arts. She works for a research institute trying to bridge new media art

and science. Bane (52, male) is a multi-instrumentalist, composer, record producer, and head of a music and video production company. Gorica (32, female) is a poet who also works as a journalist, translator, and language teacher. Her poems were published on social media, in magazines, and in poetry books. Vuk (34, male) is a classically trained actor who works for a state theater company. Dunja (37, female) is a painter who also works as an HR manager. She has been actively painting since 2016 and has organized several solo exhibits.

We designed the interview protocol to provide a general but loose interview structure that offers enough flexibility to focus on participants' relevant experiences and perceptions of importance to the overall research aim. The interview protocol reflects the key structural aspects of the identified tropes: (1) characteristics of the artist, (2) the relationship between the artist and society, and (3) universal vs. context-dependent characteristics of a trope. Our interview strategy was to start with open questions without directly referencing any specific tropes in order to allow relevant markers to emerge naturally.<sup>8</sup> The interviews lasted 90 minutes on average and were held in person, with the exception of one that took place online at the participant's request.

The thematic analysis of the interviews revealed that the available tropes represent salient reference points in our participants' conceptions of the artist. Consistent with the extant literature (e.g., Feldman 1982; Kurz & Kris 1979), these tropes typically blend, revealing a multifaceted understanding of what it means to be an artist. As such, our findings provide an empirical perspective intended to contribute to the status-of-the-artist debate and further explore the "ontological" question of "what is an artist."

It is important to note that the tropes presented in this article were not equally salient in the interviews. Above all, our respondents described an artist by making references to a persistent desire to create, search for a unique expression reflecting one's inner life, and an uncompromising commitment to art practices. The participants stressed that they understand these characteristics as universal – shared between artists regardless of the medium, time, and place in which they create.

For instance, the echoes of the *genius trope* usually appeared through references to the importance of originality and striving for the uniqueness

---

<sup>8</sup> Some examples of the interview questions include: *What was crucial to start considering yourself an artist? What do all artists have in common, regardless of the medium in which they create? What is the artist's role in society? What does it mean to be an artist in present-day Serbia?*

of expression in accounts of the interviewed artists. “For an artist, the medium doesn’t matter,” Ana stated before adding, “you should learn how to use it to make your art unique; no one can do what I do.” As Bora put it, “that’s the beauty of art – to find a new way to play something or to use an instrument in a new way, and if it creates some emotions in people – that’s what art is about.” Interestingly, our participants expressed diverging views on the nature and significance of innate talent. Some participants discussed talent – conceived as a natural artistic ability – as an important characteristic of the artist, although not a defining one. In Gorica’s words, “I know there are people who do not believe in talent, but I do. To create great art, many things need to come together, and one of them has to be talent.” This contrasts with other participants, like Vuk, who said, “I don’t think talent is very important and I don’t know what talent is because without practice talent doesn’t exist.”

The emphasis on inner life emerged as another salient category in the interviews, illustrating the endurance of the *individuality* trope. Dunja described her artistic process as creating spaces “in which you give yourself some permissions” and a space “of exploration of what I’ll do and how I’ll do it [...] where I don’t have to do anything, but I can do whatever I want.” The participants did not discuss the emphasis on inner life as an end in itself but rather as a source of unique expression described above or as an opportunity to connect with audiences. For instance, Ana described art as “projecting oneself into the observed.” Further, Vuk described the artist as “someone who knows how to express themselves in a way that is not ordinary and to present their subjective view of the reality that we all experience in our own ways while managing to connect us somehow.”

Throughout the interviews, the participants recurrently discussed the conflicting dynamics between art and other practices bringing to the fore the significance of the *autonomy* trope. Our analysis revealed that the interviewed artists identified several sources of potential instrumentalization of art. Gorica discussed ideology in this context stating, “there are simply topics that are acceptable and more interesting to foreign and domestic investors [...] and I think that is quite disastrous; there is a lot of ideology in art, which is nothing new and it doesn’t have to be a bad thing in itself, but I don’t think ideology should come before art.” Ana identified the threats of extreme personification of art in the context of the attention economy in the digital environment. She said, “I think art should be a painting or whatever. It should exist on its own – the artist does not have to be present in all that.” Bora discussed his fears

of technology gaining priority over art in music and said, “I adopted all possible forms of new technology, but I never let them lead me; I am in control of them.” Whether it is ideology, new technology, or market logic, our participants maintained that art must come first and resist any attempt at instrumentalization.

The interviewed artists primarily described the role of art(ist) in terms of civilizing society. “Art enriches the soul” was a recurring phrase throughout the interviews. When describing different groups of artists who failed to live up to this role, the participants typically mirrored the negative side of the *heroism* trope. For instance, Dunja described art as the only calling with the aim of “self-discovery” and stressed how incompatible this is with the profit-making logic. Describing an interaction with a successful artist (by market standards), she said that this artist “bartered some parts for an opportunity to live, survive, travel, and create.” Similarly, Gorica used the term *suitable artist* to describe artists who “have an obvious desire to create [...] but their art is subservient to someone; they have a boss, and this boss can be a project, an art competition, or a suitable topic.” Finally, Vuk described a fear of becoming “a stereotypical actor who works at a state theater and stops growing,” and added, “this is why I probably feel the need to work on myself, not to give up, to discover new things, and to keep practicing my art.”

Similar to the genius trope, the *child prodigy* trope often emerged in participants’ anecdotes describing their fascination with art from an early age and recognition of their artistic ability by their teachers, parents, and peers. “I was one of the few in elementary school who could recognize each instrument when they would play a piece of classical music,” Bora recalled. Ana shared a similar story, “every time my drawing was sent for an art competition in elementary school, I would get a prize; it didn’t make me feel like an artist, but I knew I had an advantage.”

Although the *melancholy* trope was not as salient as some others, it was occasionally implied, particularly in connection with participants’ accounts of the importance of the artist being in touch with their inner life. “Due to the nature of their work, artists are introverts,” Ana said while addressing the perceived tension between the artistic process and the existing social media environment that favors hyperproduction and hypervisibility. At the end of our interview, Gorica asked, “is art lonely?” reflecting on the topic she wished we had discussed more. She answered, “I think so, and I think it’s one of the preconditions (for creating great art); a certain kind of isolation is needed, to face that feeling that everyone has, so you can describe it to other people and make them feel less lonely.”

When describing strategies to address the perceived threats to the autonomy of art, the interviewed artists often highlighted the reliance on personal integrity, consistent with the *subversiveness* trope. Bora exemplifies this position by stating, "I think that artists – real artists – are the freest people. They have always been the freest people, because when you are an artist, and you have some inner life – regardless of circumstances – freedom is within you, and the possibility to create is your personal choice." For Gorica, "being an artist means having a chance to maintain your integrity and make your work only yours," which, as she added, "truly means a lot." Providing a personal example, Dunja described her decision to create outside of the art establishment by saying, "I didn't need anyone to finance me or to win at art competitions; I never felt the need to participate in these races in any way."

The *fame* trope appeared most frequently when the participants discussed how they believed the public perceives artists and how digital technologies promote hypervisibility and personification of art. In this context, Ana called herself an "unsuccessful artist" because most people would not know who she was if they heard her name. Vuk discussed how actors' careers often depend on their social media presence by stating, "I heard stories of people losing parts on auditions to others who have more followers on social media."

When asked about the roles and functions of art in society, our respondents often talked about the transformative potential of art invoking the *social responsibility* trope. "We all want to make life better," Vuk said before adding, "I think we (artists) can do it by making people think and realize how they can change on a micro level, and by doing so, gradually make society a bit better." Dunja also described the role of art as universal, as a field in which artists create spaces for "an augmented reality, or a surplus reality, or even some terrible reality to take place in the form that is metaphorized so that it can reach people and make them feel safe." "I think the role of art is a transformation of certain things so that people can experience them," she concluded.

Lastly, the *entrepreneur* trope appeared frequently but indicated potential tensions in participants' conceptions of the artist. On the one hand, the interviewed artists consistently named entrepreneurship as a set of skills that an artist in today's society must have, because "there is no vacancy for which you apply as an artist, it doesn't exist, you have to create it as an artist," as Ana explained. The participants with formal artistic education also discussed the lack of courses teaching entrepreneurial skills as a significant shortcoming of Serbian educational institutions.

“The education system should encourage artists to be more independent in creating the conditions for work. We have been taught that you hit the jackpot if you get a job in the theater. But it means sitting and waiting for someone to give you roles, and no one teaches us how to choose a role and how to arrive at a point where we create an environment for us to work,” Vuk added. In contrast, echoing our discussion on the autonomy of art, the participants were widely critical of the dominance of entrepreneurial logic in the artistic process and burdening artists with activities that derail them from creating art. “I think the worst about it just as I think the worst about capitalism. It treats you only as an individual in this raging market and you have to do everything yourself, including being a brand. Man, how is that possible? It sounds like a recipe for schizophrenia to me [...] It’s like creating your own company that produces screws... only, by chance, you paint, for example. And you are a brand – what a horror. I find it very depressing,” Dunja concluded.

In conclusion, our findings revealed that the available tropes provide a useful frame of reference for the interviewed contemporary artists to address the issues of professional identification and (re)negotiate the status of art in a society undergoing turbulent changes. In this study, the empirical data were used as an additional source to complement our theoretical exploration of the meanings embedded in common tropes of the mythical figure of the artist. For this reason, our empirical investigation was exploratory, and it relied on a small convenience sample of contemporary artists. We believe it still represents an important contribution to the literature, considering that empirical studies analyzing artists’ perceptions and experiences are rare, particularly in the context of Serbia. Yet, the limitations of our empirical analysis should not be overlooked. Above all, the sample size and the sampling technique used in this study do not allow us to generalize our findings beyond the study context. Future studies should strive for larger sample sizes and more representative samples. In addition, future studies should utilize digital ethnography and other less obtrusive research methods to complement the shortcomings of in-depth interviews, like susceptibility to desirability bias when answering questions with strong normative underpinnings.

## 5. DISCUSSION

Most of the interviewed artists have some degree of understanding of the presence and impact of the myth of the artist and position themselves to it in different ways. Gorica says: “I found poets and romantics interesting, inspiring, as a teenage girl, and it seemed that is it so... but that big

question remains, which at one point was dismissed as a myth – that an artist must be unhappy. But I actually think it's true." Dunja speaks about the weight of expectations artists carry: "The burden of some expectation. That they should be, conditionally speaking – shamans, some people who carry [things], who are pillars... I don't even know. It's a romantic way of looking at it."

While the changing social circumstances deconstruct some myths about the artists, there is a visible need to preserve historical tropes. Most of our interviewees expressed facing significant challenges in resolving contradictions with the image of the artist they hold and the demands of contemporary society. For example, the image of the artist focused on their inner experiences clashes with the extrovert demands of digital communication and promotion. Some artist tropes have become a more aggressive influence on contemporary artists in digital culture because the means for their reproduction have multiplied. Demythologizing art in the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries, especially in terms of perceiving it as a form of work and professionalization of the art-sphere, relaxed the reproduction of some tropes. No longer an image to proudly carry as Bohemian artists did, the struggling or "starving" artist is primarily understood as a serious political, social, and professional issue (see Rengers 2002; Towse 2010; Cuenca 2012). We found that whether contemporary artists adopt a particular trope or not, they *always play a significant role in artist identity formation and experience*. Ana said: "They called me Sunčica (Sunshine) – not in a good way. Because I was always smiling. The stereotype of an unhappy artist is how the artist is valued as an artist."

We identified a consistent emphasis on the autonomy of art and integrity of artists throughout the interviews, which likely indicates the *role of the Serbian context in prioritizing specific tropes*. The participants identified various negative trends that could lead to the instrumentalization of art. These trends reflect the existing political, economic, and technological conditions and related transitions that characterize the Serbian context in which the interviewed artists create. For instance, some participants' fears of the precarization of artists and of growing commercialization and commodification of art were connected to the dismantling of previous socialist policies and institutions and Serbia's economic transition. For some participants, this fear was further exacerbated due to the pervasiveness of digital technologies and the corresponding market models that promote hyperproduction and extreme personification. Finally, the participants who recognized the threat of the politicization of art brought it in connection with political instability and polarization characterizing

Serbian society in recent decades. In all these cases, emphasizing the autonomy of art and the artist's integrity emerged as useful strategies to prioritize art and not lose track of its ideals as the economic, political, and technological challenges amount.

The participants recognized the impact and opportunities of digital media technologies in constructing artistic identity as well as in art production and distribution, regardless of whether they embrace digital media technologies (Ana, Bora, Dunja) or are rather reluctant (Vuk, Gorica) towards using them. They all share a critical stance toward the dominance of digital media over art. Speaking about digital presence, Bora said that "the very principle of the digital presentation contains one thing in itself, which is that it does not look at your quality, but at quantity – and quantity, in fact, has nothing to do with quality." Similarly, Ana observes that "in this world, if you don't share your photos on social networks – I am an artist and this is my studio – you don't exist. [...] It is not possible to create a masterpiece every day."

Indifference, reluctance, or even aversion toward digital technologies are present throughout the interviews. Although one might expect that the artists from Serbia, an economically underdeveloped country lacking adequate systemic support for the arts and culture,<sup>9</sup> would seize the opportunities of digital technologies, the opposite seems to be the case. A 2021 study, based on a survey of online revenue streams conducted on 88 Serbian artists shows, "more than half of the interviewed artists did not have a personal website (62.7%), more than half did not have a profile at the online art platforms (61.6%), and those who did mostly use SaatchiArt (21.8%), Etsy (6.4%), and ArtFinder (6.4%)" (Novaković 2021, 108). According to the participants in our study, the explanation of these statistics can be found in Serbian educational institutions which, as Bora noticed, do not constantly update and keep up with the new times which require digital literacy and non-artistic, entrepreneurial skills. Ana said that "as a society, we have completely made a shift, and the institution has not changed a bit. It still teaches the artist to draw, paint, sculpt, whatever... it doesn't teach him to live in this world. This is actually a huge problem with our institutions, that there is no art entrepreneurship – a complete absence of connection with the modern world." Vuk shared a similar

---

<sup>9</sup> For 2022, Serbia allocated 0.87 percent of the total state budget for art and culture, which is the least compared to countries in the region. ("Budžet za kulturu za narednu godinu nominalno veći, ali procentualno isti kao ovogodišnji [The culture budget for next year is nominally higher, but percentage-wise the same as this year's]" 2021).

view when discussing how the educational system fails to teach actors how to create work opportunities. All participants acknowledged that it is useful and necessary for artists to acquire entrepreneurial skills in the contemporary world, but they shouldn't prioritize those skills over art.

In the interviews, social responsibility is implied, but it is most often manifested through the subversiveness trope. Explicitly addressed are the issues of producerism and commodification of art. When everybody has the means to create, artists face the challenge of competing not only with non-artists, but, as Bora said, with algorithms designed to create art. Serbian artists are affected by globalization processes dictated by the dominance of market value. What this means for artists and art remains an open question. We are at the threshold of this shift which has already gained global momentum, especially with the investment-driven NFT art marketplaces in which the art world follows the economy (Whitaker 2019, 21–46; van Haaften-Schick & Whitaker 2020; Nadini et al. 2021).

## 6. CONCLUSION

In conclusion, we want to emphasize how our main findings can inform future research in the field. First, we believe there is sufficient evidence to favor a more integrated approach to the study of artists, and that further substantive studies should be conducted based on such methodologies. We have found that the historical tropes constitutive of the myth of the artist provide an important frame of reference even when artists are not identifying with them. A deeper analysis of specific tropes could offer important insights into the lives of contemporary artists and contribute to the advancement of their well-being (for example with a focus on the question of whether the re-production of certain markers such as “falling hero” is related to the normalization of destructive lifestyles and mental disorders).

Our case study showed that context could play a significant role in favoring one trope over the other, as was the case with the *autonomy* and *subversiveness* tropes in the Serbian context, indicating the importance of conducting comparative studies. We've found that digital technology and culture have been a significant disruptive force for the process of reproduction and enactments of the artist myth in the contemporary context, magnifying the impact of some tropes (like *fame*) and bringing others into crises (like *individuality* and *autonomy* tropes).

Finally, our research points to a more significant and potential future impact of the *entrepreneurship* trope than that of *social responsibility* we argue are additions to the historical tropes that constitute the myth of the artist. Social responsibility, while an important addition in terms of

the social call for artists to become “public intellectuals” (Becker 1995) seems to be implied in the contemporary context or already constitutive of the contemporary form of the artist myth. On the other hand, the rise of the *entrepreneurship* trope and its markers indicates the possibility of a substantial transformation of all art institutions across cultural contexts in the near future.

## References

- Barolsky, Paul. 2010. *A Brief History of the Artist from God to Picasso*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Barthes, Roland. 1977. “The death of the author”. In *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath. London: Fontana.
- Becker, Carol. 1995. “The Artist as Public Intellectual”. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 17 (4): 385–395.
- Berger, Arthur Asa. 2013. *Media, Myth, and Society*. New York; Palgrave Macmillan.
- Berger, Arthur Asa. 2016. “Myths: The Myth Model.” In *Applied Discourse Analysis: Popular Culture, Media, and Everyday Life*. Cham: Palgrave Macmillan: 91-98.
- Berry, David M. & Michael Dieter. 2015. “Thinking Postdigital Aesthetics: Art, Computation and Design”. In *Postdigital Aesthetics: Art, Computation and Design*, eds. Berry, David M. & Michael Dieter. London, New York: Palgrave Macmillan.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- Bourriaud, Nicolas. 1998. *Relational Aesthetics*. Dijon: Les Presse Du Réel.
- Bourriaud, Nicolas. 2009. *The Radicant*. Berlin: Sternberg Press.
- “Budžet za kulturu za narednu godinu nominalno veći, ali procentualno isti kao ovogodišnji [The culture budget for next year is nominally higher, but percentage-wise the same as this year’s]”. 2021. *Danas*, November 24. <https://www.danas.rs/kultura/budzet-za-kulturu-za-narednu-godinu-nominalno-veci-ali-procentualno-isti-ka-ovogodisnji/> (Accessed October 20, 2022)
- Cramer, Florian. 2015. “What Is ‘Post-digital?’”. In *Postdigital Aesthetics: Art, Computation and Design*, eds. Berry, David M. & Michael Dieter. London, New York: Palgrave Macmillan.
- Cuenca, Alberto López. 2012. “Artistic Labour, Enclosure, and the New Economy”, *Afterall* 30 (Summer): <http://www.afterall.org/journal/issue.30/artistic-labour-enclosure-and-the-neweconomy> (Accessed February 11, 2023)

- Deresiewicz, William. 2015. "The Death of the Artist – and the Birth of the Creative Entrepreneur". *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/01/the-death-of-the-artist-and-the-birth-of-the-creative-entrepreneur/383497/> (Accessed October 17, 2022)
- Emison, A. Patricia. 2004. *Creating The "Divine" Artist: From Dante to Michelangelo*. Leiden, Boston: Brill.
- Feldman, B. Edmund. 1982. *The Artist*, New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Félix-Jäger, Steven. 2020. *Art Theory for a Global Pluralistic Age: The Glocal Artist*. London: Palgrave Macmillan.
- Folkenflik, Robert. 1982. "The Artist as Hero in the Eighteenth Century". *The Yearbook of English Studies* 12, "Heroes and the Heroic Special Number": 91–108.
- Foucault, Michel. 1977. "What is an author?". In *Language, countermemory, practice: Selected essays and interviews by Michel Foucault*, ed. Donald F. Bouchard. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gaztambide-Fernandez, A. Ruben. 2008. "The Artist in Society: Understandings, Expectations, and Curriculum Implications". *Curriculum Inquiry* 38 (3): 233–265. <https://doi.org/10.1111/j.1467-873X.2008.00408.x>
- Hall, Stuart. 2000. "Who Needs 'Identity?'". In *Identity: A Reader*, eds. Paul du Gay, Jessica Evans & Peter Redman. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Karttunen, Sari. 1998. "How to identify artists? Defining the population for 'status-of-the-artist' studies", *Poetic* 26: 1–19. [https://doi.org/10.1016/S0304-422X\(98\)00007-2](https://doi.org/10.1016/S0304-422X(98)00007-2)
- Kemp, Martin. 1977. "From Mimesis to Fantasia: The Quattrocento Vocabulary of Creation, Inspiration and Genius in the Visual Arts". *Viator* 8: 347–398.
- Kurz, Otto & Erns Kris. 1979. *Legend, Myth, and Magic in the Image of the Artist: A Historical Experiment*. New Haven and London: Yale University Press.
- Lena, C. Jennifer & Danielle J. Lindemann. 2014. "Who is an artist? New data for an old question", *Poetics* 43: 70–85. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2014.01.001>
- McMahon, M. Darrin. 2013. *Divine Fury: A History of Genius*. New York: Basic Books.
- Michael, Mike. 1996. *Constructing Identities: The Social, the Nonhuman and Change*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Mitchell, Ritva & Sari Karttunen. 1992. "Why and How to Define an Artist: Types of Definitions and Their Implications for Empirical Research Results". In *Cultural Economics*, eds. Towse, Ruth & Abdul Khakee Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag: 175–185.
- Nadini, Matthieu, Laura Alessandretti, Flavio Di Giacinto, Mauro Martino, Luca

- Maria Aiello & Andrea Baronchelli. 2021. "Mapping the NFT revolution: market trends, trade networks, and visual features". *Sci Rep* 11: 20902. <https://doi.org/10.1038/s41598-021-00053-8>
- Novaković, Jelena. 2021. "Instagram and artistic platforms as revenue streams for artists in Serbia". *INSAM Journal of Contemporary Music, Art and Technology* 6 (1): 103–113. 10.51191/issn.2637-1898.2021.4.6.103
- Rank, Otto. 1932. *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development*, New York: Agathon Press.
- Rengers, Merijn. 2002. *Economic Lives of Artists: Studies into Careers and the Labor Market in the Cultural Sector*. University of Utrecht.
- Sarapik, Virve. 2000. "Artist and Myth". *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 15: 39–59. 10.7592/FEJF2000.15.myth
- Savin-Baden, Maggi, ed. 2021. *Postdigital Humans*. Springer International Publishing.
- Segal, Robert Alan. 2004. *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Soussloff, M. Catherine. 1997. *The Absolute Artist: The Historiography of a Concept*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Sturgis, Alexander. 2006. *Rebels and Martyrs: The Image of the Artist in the Nineteenth Century*. London: National Gallery Company.
- Towse, Ruth. 2010. *A Textbook of Cultural Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Haaften-Schick, Lauren & Amy Whitaker. 2020. "From the Artist's Contract to the Blockchain Ledger: New Forms of Artists' Funding Using NFTs, Fractional Equity, and Resale Royalties". *Journal of Cultural Economics* 46 (2): 287–315. DOI 10.1007/s10824-022-09445-8
- Vasari, Giorgio. 1991. *The Lives of the Artists*, Tran. Julia Conaway Bondanella and Peter Bondanella. Oxford: Oxford University Press.
- Whitaker, Amy. 2019. "Art and Blockchain: A Primer, History, and Taxonomy of Blockchain Use Cases in the Arts". *Artivate: A Journal of Entrepreneurship in the Arts* 8 (2): 21–46. <https://doi.org/10.34053/artivate.8.2.2>
- Wittkower, Rudolf & Margot Wittkower. 1963. *Born Under Saturn: The Character and Conduct of Artists: a Documented History from Antiquity to the French Revolution*. New York: Random House.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.



VUK R. SAMČEVIĆ

History Department

Faculty of Philosophy, University of Belgrade

vuk.samcevic@f.bg.ac.rs

PETAR NURKIĆ

Institute for Philosophy

Faculty of Philosophy, University of Belgrade

petar.nurkic@f.bg.ac.rs

## **A Myth as a Replacement for a History: Ethnogenetic Elements in *De Administrando Imperio* and the *Chronicle of the Priest of Duklja*\***

We will examine how the diversity of historical sources affects the portrayal of the Balkan Slavs by following two writings that notably differ. First is *De Administrando Imperio*, written in the X century. Our second source is the *Chronicle of the Priest of Duklja* about which very little is known. The two sources have a strong influence on our understanding of the earliest history of the Slavs that dwell in the Western Balkans. Hence, on our understanding of the modern nations, i.e. Croats and Serbs. These sources are so different when regarding their historicity, time of composition etc. But in terms of myths, we see the same patterns: coming of pagan peoples in Roman Dalmatia, story of their origin, how they were baptised, who were their rulers, what kind of dynasties they had, when did it happen and many more. Following this general ethnogenetic and mythological framework,

---

\* This research was financially supported by the Ministry of science, technological development and innovation of the Republic of Serbia as part of the funding of scientific research at the University of Belgrade – Faculty of Philosophy (contract number 451-03-47/2023-01/200163).

we will try to conclude the relationship between myth and the identity of a European populace. To achieve this goal, we used qualitative and quantitative content analysis and provided their narrative networks of the mentioned texts. These networks illustrate patterns of connections between different ethnogenetic elements in the writings that serve to form groups identities of interest.

*Key words:* *De Administrando Imperio*, *Chronicle of the Priest of Duklja*, Croats and Serbs, ethnogenesis, historiographical myths, narrative networks

## **Мит као замена за историју: етногенетски елементи у *De Administrando Imperio* и *Љетопису попа Дукљанина***

Испитаћемо како различитост историјских извора утиче на приказ балканских Словена, пратећи два списка која се значајно разликују. Први је *De Administrando Imperio*, написан у X веку. Наш други извор је *Љетопису попа Дукљанина* о коме се врло мало зна. Ова два извора имају снажан утицај на наше разумевање најраније историје Словена који живе на Западном Балкану. Отуда, и на наше поимање модерних нација, односно Хрвата и Срба. Ови извори су толико различити у погледу њихове историчности, времена настанка итд., али у погледу митова, видимо исте обрасце: долазак паганских народа у римску Далмацију, прича о њиховом пореклу, како су крштени, ко су били њихови владари, које су династије имали, када се то догодило и још много тога. Пратећи овај општи етногенетски и митолошки оквир, покушаћемо да закључимо однос између мита и идентитета једног дела европског становништва. Да бисмо постигли овај циљ, користили смо квалитативну и квантитативну анализу садржаја и обезбедили наративне мреже поменутих текстова. Ове мреже илуструју обрасце веза између различитих етногенетичких елемената у списима који служе за формирање групних идентитета од интереса.

*Кључне речи:* *De Administrando Imperio*, *Љетопису попа Дукљанина*, Хрвати и Срби, етногенеза, историографски митови, наративне мреже.

### 1. INTRODUCTION

We can characterise a myth as a primordial story or the endeavour to explain the phenomena we are surrounded by. On the other hand, we can describe it as an umbrella concept that enfolds a wide range of ideas,

which is why defining a myth is challenging; it has too many diverse meanings. However, if we were to abstract and get to the most fundamental characteristics of a myth, it can be roughly defined as a historical narrative that describes shared experiences of a particular community/group to construct the identity<sup>1</sup> of that very community (Chlup 2020). A myth has a historical character, but what substantially distinguishes it from a historical narrative are the *dramatic* aspects that aim to convey a specific message regarding the national identity of the group to which the myth refers (*Ibid*; Berger 2009). Certainly, Hesiod's and Homer's view of myth differs from the historiographer's interpretive perspective. Our historical researcher is primarily interested in the ethnogenetic elements of mythologising. According to Berger (2009), myths were a central tool used by *nation-builders* to create a common ethnocultural history. However, as Berger notes, with the 19th-century scientific historiography, under increasing reliance on the scientific historical method, also began the attempts to demystify national myths about ethnogenesis.

Following the described modern scientific approach to the myth, we will examine the ethnogenetic and other identity-forming elements in myths, with a special focus on the settlement of the Slavs in the Balkan Peninsula. For this purpose, we have chosen two drastically different writings that represent precisely the focus of the identity ideas about the Balkan Slavs. The first is *De Administrando Imperio* (which we will continue to address simply as 'DAI') by Constantine VII Porphyrogenite (913–959), written in the X century. And the other is *the Chronicle of the Priest of Duklja* (which we will continue to address simply as 'PDRS')<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Identity, like a myth, is complicated to define. In the further course of our paper, we will adhere to the understanding of identity as a category that changes over time but with a holistic context in which a particular group, nation, or *demos* remains the same. Here we can cite the analogy of the *Ship of Theseus*, where a new one replaces every ship's plank over a certain period. However, the ship remains the ship of Theseus, although it does not possess any component of its original construction. This interpretation of identity is philosophical because it attempts to instantiate the identities of groups and collectives in the most general sense. See more in Szifris (2021).

<sup>2</sup> An abbreviation for 'Presbyteri Diocleatis Regnum Slauorum' which is how Ivan Lučić called it in his *History* (GRS II, 37). We chose this name since it is similar enough to the title proposed by Tibor Živković and Dragana Kunčer for this work together with the *Croatian Redaction* 'Gesta Regum Sclavorum' based on the correct reading from the *Belgrade manuscript* (GRS I, pp. v-vii), but because we didn't include the *Croatian redaction* we wanted to make a distinction between the two and to have the name of the author in the title of the text for it has been so influential in historiography when concerning this text (Mijušković 1967, 7–8). Also, methodologically speaking, in terms of genre, the work is not a chronicle but *gesta* (GRS II, 27), so we didn't want to use the

also known as *the Genealogy of Bar*, about which very little is known. DAI is, at the same time, a work of encyclopaedic character and a strictly confidential state document. The emperor dedicated it to his son and heir, Romanus II (959-963), to inform him about the people who surrounded and lived in the borders of the empire, their history, their relations with Byzantium, and how to deal with them. On the other hand, the only information we have about PDRS is what we are told by the author himself, an anonymous priest from the Archdiocese of Bar, who probably wrote this text in the late XII century or even later. The oldest preserved copy of the chronicle is a Latin manuscript from the XVII century. However, some parts of the text were translated or included in other historical writings in previous centuries.

The two selected writings, and their ethnogenetic focus, despite their specificity and content, are not an exception in the identity-mythological history of European nations. This type of legendary history was to be found in post-Roman Europe among the newly established barbarian kingdoms, not solely during Late Antiquity in the Mediterranean.<sup>3</sup> Starting from general premises such as the myth of origin (*γενεαλογία/origo*), we will examine how the two writings we have chosen approach the narrative of rulers and their dynasties. This paper will not address the nature of the sources, their historical truth, or anything *accurate* behind these writings, but rather what a myth is and how it is constructed. We have more mythological elements in the work of the Priest of Duklja because the entire chronicle is a mythology-like narrative. However, parts of the Porphyrogenite also recount local Slavic traditions as recorded by the Byzantines. Following this general ethnogenetic and mythological framework, we will try to show the relationship between the myth and identity of the Balkan Slavs.

To achieve this goal, we will conduct a two-step content analysis of the two mentioned writings – a qualitative and a quantitative one. Qualitative analysis is the first step of our study precisely because it allows us to identify, separate, and analyse the elements of these writings in more depth and without overlooking the relevant content that quantitative analysis *per se*

---

misleading title containing the word 'chronicle' nor 'genealogy'. That is why we used the old traditional name given first by Lučić, keeping the original misreading of 'regnum' instead of 'regum' because the alteration of that one word would need to make the acronym be changed to 'PDGRS' or 'PDDRS', thus losing the connection with the old title. The reasons for this will be made clear in the further text.

<sup>3</sup> On this subject, see: Reimitz 2015. On the general importance of the early Middle Ages for European nations today, see: Geary 2002, 7, 9.

might ignore. Our qualitative analysis will focus on identifying common thematic units in the DAI and PDRS writings, such as historical, religious, topographical, dynastic, and genealogical elements of myth that form the basis for the formation of a collective identity in the preindustrial agrarian societies.<sup>4</sup> Then, the thematic unit selection, as a result of our qualitative analysis, will be used for further quantitative content analysis. Here we will use Epistemic Network Analysis (ENA) to illustrate the connections between the selected themes. This approach is a critical complement to qualitative analysis because, unlike the traditional statistical approaches, it does not ignore meaningful patterns of connections between units of analysis. In other words, our quantitative content analysis focuses precisely on the patterns of specific connections between the elements used to form national identities described in mentioned writings.

In the next chapter, we will present the theoretical background of our research through a detailed review of the DAI and PDRS writings. A good understanding of these materials is necessary to proceed to the empirical analysis, that is, to qualitative and quantitative content analysis. In the third chapter, we will present our research methodology and describe the advantages of the qualitative and quantitative approaches we have chosen. In the following fourth chapter, we will present the research results. After the qualitative analysis that results in descriptions of each of the selected themes in the two writings, we will show how we can create narrative networks for both writings to find similarities and differences between them. These models represent relationships between the ethnogenetic-mythological elements used to form the identity of a given group the writings are focused on. Finally, we will provide an interpretation of these results and a general discussion of their significance for understanding the ethnogenetic elements of myth.

## 2. THEORETICAL BACKGROUND

Since the days of Ivan Lučić (1604-1679) and his *De Regno Dalmatiae et Croatiae*, which was published in Amsterdam in 1668, two works, one of Constantine Porphyrogenite and the other of the so-called Priest of Duklja, have sparked a debate among those invested in the study of the earliest history of the Slavic peoples who dwell on the Eastern shores of the Adriatic Sea. Ivan Lučić was the first author who has used both the Byzantine text known as the *De Administrando Imperio*, written by the scholarly circle

---

<sup>4</sup> For the perspective on the understanding of these categories for a prenational collective identity, we followed the concepts of Gellner, 1983. and Hobsbawm, 1990.

around the emperor Constantine VII Porphyrogenite (913/945-959), as well as an enigmatic Latin manuscript which is traditionally known as the *Chronicle of the Priest of Duklja* or *The Genealogy of Antibarīs*, written by an anonymous cleric from the city of Antibarīs (modern Bar) at some time during the Late Middle Ages. These two texts have been debated ever since (DAI II, 94-95, 98-99; GRS II, 21, 25-26; Mijušković 1967, 7-8, 15, 35-36). *De Administrando Imperio* (DAI) is regarded as one of the most complicated works in the entire Byzantine history (Stanković 1999/2000, 67), and no better is the *Chronicle of the Priest of Duklja* (PDRS) which Tibor Živković described as one of the most complex historical accounts of the Middle Ages (GRS II, 376).

DAI is just one of the works composed by the imperial intellectual circle around the learned Constantine Porphyrogenite. Other notable works include *Vita Basilii*, *De Thematibus*, and *De Ceremoniis*, which were written by Porphyrogenite with his assistants at the imperial court. This was just an acme of a wider encyclopaedic movement that started in IX century Byzantium, usually known as the 'Macedonian Renaissance', which underwent changes during the reign of Constantine VII, the biggest propagator of the imperial ideology among the members of the Macedonian dynasty. The emperor himself had a difficult time ascending to the throne – begotten in a controversial marriage in terms of legality, he was only seven years when his father Leo VI (886-912) passed away, which put him in the hands of his closest family members and other influential people in Constantinople (such as the patriarch) to secure his position on the throne. Only in 944 did he manage to become the sole emperor, getting rid of his in-laws at the imperial palace, as a grown man at the age of almost 40 years. This fact made him very protective of his dynastical claims, which he worked hard to promote by means of literary production. He wasn't the first in his family to do so – his father, Leo VI, also authored many written works, using his own literacy as one of the instruments of his reign. Constantine VII Porphyrogenite, however, had a whole circle of intellectuals as associates who worked for him, under his surveillance.<sup>5</sup>

DAI was authored by Constantine VII, who, in the preface, addresses his son and heir, Romanus II (959-963), explaining to him the importance of the subject that will be dealt with in this work. The topic will be helpful

---

<sup>5</sup> On this subject, see in: DAI, 7-10; Mango 2011, 220, 238-241; ODB, 502-503; 696-697, 1210-1211; Rusenkvist 2014, 71-94; Shepard 2008, 493-518; Stanković 2003, 83-85, 91-93, 98, 104-125, 203-204.

for the future emperor, teaching him how to rule properly (hence the title *De Administrando Imperio*, given to the work by Johannes van Meurs who first published it in 1611). DAI deals with foreign peoples bordering Byzantium and what kind of relations the Empire should conduct with respect to them. In the work, all these nations are described, where they live, how, what kind of diplomacy is suitable in dealing with them, etc. It is also believed that DAI was created from a previous work called *Περὶ ἐθνῶν* (meaning 'On the Nations') around 940, which had the purpose of accompanying another Porphyrogenite's work – *De thematibus*. DAI itself would be completed between 948 and 952.<sup>6</sup> It consisted of various texts of the older and newer dates that were incorporated into DAI. The oldest manuscript dates to the second half of the XI century and was copied not from the autograph but from another manuscript that was drawn from the autograph. Our oldest manuscript was copied for the personal library of caesar John Ducas, one of the most influential and most powerful political figures in the late XI century Byzantium. This fact, as well as the nature of DAI, proves just how important it was for the Byzantine imperial palace to have such a text in its chambers. It was a secret imperial document, but still with a strong sense of Macedonian dynastical propaganda<sup>7</sup> promulgated by Constantine Porphyrogenite (DAI, 12–16, 24, 32; Stanković 1999/2000, 67–70, 82–83).

Caesar John Ducas and his contemporaries faced danger from various peoples bordering and attacking the Empire, such as the Normans or the Seljuk Turks (Angold 1997, 35–55), and we know that this same manuscript from Ducas's library was read during the XIV century when the Ottoman Turks started penetrating the Balkan peninsula (DAI, 19–20). The nature of DAI kept it always relevant for the one who held it in his hands. Its descriptions of foreign peoples always seemed relevant for the future generations who were searching for explanations about the barbarians who never ceased to wage war with them. For example, one would look up the paragraphs regarding the emergence of Islam in Arabia to better understand the faith of Ottoman conquerors (*Ibid.*).

Even though DAI is a complex work about which very much was written since the beginning of the XX century, with insufficient results

---

<sup>6</sup> For a different opinion that Porphyrogenite didn't have the time to finish DAI because he himself made the last changes in 959 just before his death, see: Živković 2013, 3–5, 8–11, 16.

<sup>7</sup> Again, for a different opinion on the dynastical bias in DAI and its secrecy, see: *Ibid.*, 12–13.

in understanding this challenging account, at least we know where it comes from (although the sources themselves of DAI are still debated) and who was behind its creation – the imperial palace in the middle of the X century Byzantium (Živković 2013, 23, 5–6, 8–11 17; Stanković 1999/2000, 67, 72).<sup>8</sup> The same cannot be said for PDRS. Since there was a lot written about PDRS, but there is no consensus among the scholars, we will, for the purpose of this article, follow the results of Tibor Živković, who published the latest critical edition of this source. Likewise, he has also given answers to almost all questions that one might look for regarding PDRS – we will reflect on his explanation in order to have the best possible solution for this complicated text.

Who wrote PDRS, and what kind of text is it? Briefly speaking, PDRS is a mythical account of the oldest history of Croats and Serbs (i.e., from the early VI century, according to PDRS) up until the middle of the XII century. It mostly deals with the mythical ruling dynasty, hence the name *The Genealogy of Bar*, which is sometimes also in use. Because of this, modern historians regarded it not as a history but as a kind of fiction or *belles-lettres*, considering thus the work of Priest of Duklja (a.k.a. the anonymous author) the first original piece of literature among the South Slavs – comparing him with other such European writers from the Early Middle Ages (although the Priest of Duklja was believed to have lived in the late XII century). The traces of PDRS through history were very obscure – the first one to publish it was a Ragusan Benedictine monk, Mauro Orbini (1563–1614), as an Italian translation which he had incorporated in his *Il Regno de gli Slavi*, published in 1601 in Pesaro. The only known Latin copy until 1962 was a manuscript found in the Vatican from the middle of the XVII century that Ivan Lučić found and published in his *History* – since then, only one more manuscript was found in 1962 that was also copied at the same time as the Vatican manuscript. The two copies seem to be drawn from the same Latin manuscript, which was probably in Dubrovnik since we know that another Ragusan historian, Ludovik Crijević Tuberon (Ludovicus Cerva Tubero) (1459–1527), utilised it for his writings. Already since the late XIX and early XX century, historians noticed that PDRS is made up of different sources – at least three: one concerning the mythical account of Goths in Dalmatia, another one

---

<sup>8</sup> For a most recent study with a slightly different view on the life and work of emperor Constantine VII Porphyrogenite, his intellectual circle and historical texts commissioned by his court, as well as the early history of Slavs (including Croats and Serbs) and their relations with Constantinople, see: Komatina 2021.

would be a legend about prince John Vladimir and lastly a local history of the most recent events in Duklja. We have no time here to discuss the whole journey of the history of theories regarding PDRS, so we will just get straight to the hypothesis put together by Tibor Živković: PDRS was written, as Živković proposed, by a certain Cistercian monk, called Rudger, from the XIII century. He was from Bohemia, a learned cleric who lived at some point in Italy (probably in Bologna, where he was able to acquire excellent knowledge of contemporary European literature), but then settled in Split. There he became an advocate and protégé of the Croatian ban Paul I Šubić of Bribir (1273/5–1312), an exponent of a very influential and powerful Croatian noble family. Ban Paul was a very ambitious nobleman, one of the key players in the struggle for accession to the Hungarian throne, and a partisan of the Neapolitan Angevins, to whom he tried to bring the Crown of St. Stephen. Although a vassal of Hungary, he was very much an independent actor in these events who wanted to expand his territories in Bosnia and Nemanid (Nemanjić) Serbia. In Split, Rudger had the chance to read the works of Thomas the Archdeacon and other local histories, so once he had been transferred from Split to Kotor, he again had the chance to research the written sources of the area, until, in 1298, he finally became the archbishop of Bar (the main Roman Catholic see in Serbia at the time). There he served as archbishop for almost three years until he was expelled, probably for his relations with ban Paul, who was at the time in war with the Serbian king Stephen Uroš II Milutin (1282–1321). Before coming to Zeta (how Duklja was called during the reign of the Nemanids), Rudger already wrote a work in Latin that would, in its Croatian translation, be known as the *Croatian Chronicle* or *Croatian Redaction*, which was probably already read in the XIV century Split and by the Venetian doge and chronicler Andrea Dandolo (1306–1354) but was rediscovered yet again in 1500 near the city of Omiš (previously it was believed that the *Croatian Redaction* was a modification of PDRS, but there were other theories about their correlation as well)<sup>9</sup>. When Rudger came to Bar, he employed his earlier material to write a new work, reusing what he already wrote and adjusting it to his new environment in old Duklja while adding new material that he came across in and around Bar. He didn't write it openly to ban Paul because he wasn't allowed such a thing for political reasons (being an archbishop in Zeta under the Nemanids), but he still had the

---

<sup>9</sup> On one of these theories regarding the relationship between the two texts from the earlier historiography, see: Mijušković 1967, 8–15; Bujan, 2008, 5–6.

same agenda of promoting Croatian claims of the areas in which ban Paul was trying to conquer (GRS I, pp. i, vii-x; GRS II, 22, 25–33, 37–50, 311, 321–322, 339, 341–342, 348–350, 354, 360–377).

Was Rudger really the author of PDRS who wrote it for ban Paul I Šubić is not essential for our aim at this moment – he might as well be. For the purpose of this article, we will use the hypothesis of Tibor Živković since there has been no better and, accordingly, not as profound answer given in historiography.<sup>10</sup> In order to compare our two texts, we would need at least some kind of framework for such a pursuit regarding their general identity. The exactness or the faultiness of the hypothesis does not question the general motives of a late mediaeval Latin writer to compose such a work, and such motives were widely spread (GRS II, 32–33). Živković has illustrated that other mediaeval histories from the relatively same period were even more fictional in comparison to PDRS, and they usually had a similar purpose – the best example is the *Historia Regum Britanniae* by Geoffrey of Monmouth from the middle of the XII century (*Ibid.* 77).

Now the question is why should we even compare these two sources in the first place? These texts were, as we emphasised, highly debated for their content – first was Lučić who didn't believe emperor Porphyrogenite that Croats and Serbs came from the lands of West Slavs because the first spoke a language that was not as that of the latter. Afterward the same debate continued until, in the first half of the XX century, new discoveries had revealed that proposed lands from where Croats and Serbs were mentioned in sources outside of Byzantium and independent from DAI – even though that still wasn't enough for all scholars to agree on this topic (DAI, 95–96). That being said, outside academia, to this day, many pseudo-historians try to question or better yet, *accuse* Constantine VII of fabricating false claims concerning the earliest history of Balkan Slavs (Radić 2017). On the other hand, children in schools in Serbia i.e., learn the earliest national history based on the information that was provided by DAI, and in every textbook for history, there is more or less something about this important historical source (Samčević 2022, 81). But Lučić didn't criticise just the Byzantine emperor – he had a lot to say about the Priest of Duklja as well, labelling his work as a *fairy-tale*. And so did the future scholars, who either criticised it for its fiction or interpreted it as a nonhistorical genre (Mijušković

<sup>10</sup> For a different interpretation of the texts' tradition and the identity of the priest of Duklja, see: Bujan, 2008; Komatina, 2020. These scholars, unlike Živković, believe that PDRS wasn't a medieval text at all, but a forgery fabricated by Mauro Orbini using some earlier material that was circulating in humanist Dubrovnik.

1967, 15–38). The above-mentioned pseudo-historians, in contrast, utilise fictional narrative from PDRS to make their false interpretations about mediaeval Serbian history, cherry-picking that information that suits their own narrative (Deretić 2000, 247–282). But without any abuse of stories found in PDRS, the Priest of Duklja is nevertheless regarded as an important figure for South Slavic literacy and the history of literature – that is why in the city of Bar since 1987, there is an annual cultural manifestation called *Barski ljetopis* ('The Chronicle of Bar'), that was named after the Priest of Duklja and his work (Barski ljetopis: o nama 2017).

We believe we clarified why these sources are so important for contemporary Serbia. There is no need to explain which is more historically valuable for our knowledge of the earliest history of South Slavs and Serbs.<sup>11</sup> Still, we do not wish to pursue such a path anyways – rather, we would like to examine another phenomenon that concerns these texts, and that is their **myths**. Both authors of DAI and PDRS collected various sources from the areas where Croats and Serbs lived and incorporated them into their narratives for their own purposes, which we elaborated on above. We won't engage in the difficult task of tracking these sources, but we will just clarify that many of them were Latin-based (others being Slavic), at least when they reached our writers (DAI II, 98-101; GRS II 321–322; Stanković 1999/2000, 67–69, 72, 83). But again, how useful is comparing them? Besides DAI, PDRS is certainly not the oldest account (for we already said that the author of PDRS read Thomas the Archdeacon – a Croatian chronicler from XIII century Split – and not *vice versa*) that we have on the earliest history of South Slavs, or more specifically Croats and Serbs. However, they are *perceived* as such. They are two sources that are so distinct in many aspects, telling different tales on the same subject. Yet they are so controversial in modern historiography (and beyond scholarly circles as well), and they both use myths in their narratives. Myths that are not so far apart. Živković noticed that there is a certain connection between the tales found in both DAI and PDRS, but also in Thomas the Archdeacon's *Historia Salonitana* and Thomas Tuscus's *Gesta imperatorum et pontificum* that leads to a potential historical account about Dalmatia and Salona in the V and VI century (GRS II, 88). Our goal is not to explore the historical truth behind the narratives presented in our sources but rather to analyse the myths as they reached us in those two sources, with all modifications and adaptations that were certainly being made over time.

---

<sup>11</sup> On the history of Serbs and other Slavs in the Early Middle Ages, see: Živković 2007, 185–289; Ferjančić 2009, 24–74.

### 3. METHOD

Our methodology is based on two steps: qualitative and quantitative. Qualitative content analysis allows a more in-depth insight and a sounder understanding of the topic we are haggling with (Krippendorff 2018). On the other hand, the quantitative analysis is a kind of extension of the qualitative part and quantifies the already carefully selected and assessed features of the analysed material. The quantitative analysis enables modelling and statistical and visual insights that provide new information that cannot be obtained in qualitative research (Shaffer 2017). This two-step methodology covers all relevant factors and minimises the likelihood that essential aspects will be overlooked in analysing a particular phenomenon.

#### 3.1 Qualitative analysis

Data collection and literature analysis were conducted using two sources: DAI and PDRS. The textual material was then thematized and analysed via *Quirkos software* (Quirkos 2.4.1, 2020). The parts of the text that were divided into meaningful units of analysis were from chapters from 29 to 36 of DAI and from I to XXIII of PDRS. We have chosen these parts from our sources since they seem to be concerning the same issues of our interest. Quirkos is commonly used in qualitative research to organise themes represented as 'bubbles' or 'quirks' (Figure 1).<sup>12</sup> This allows connections to be made between or within theme areas. In the present study, the initial theme categories were constructed by focusing on crucial aspects and the most common associations in the aforementioned DAI and PDRS texts. We singled out five categories: *Fundus*, *Origo*, *Genealogia*, *Conversio*, and *Loci Sancti*. The total number of coded sentences is 173; the most prominent theme is *Genealogia* (67 sentences, 6.206% of the coded material). It is followed by *Fundus* (38 sentences, 5.908% of the coded material), *Origo* (33 sentences, 3.976% of the coded material), *Loci Sancti* (25 sentences, 2.363% of the coded material), and *Conversio* (10 sentences, 1.099% of the coded material). It should be noted that 173 sentences are an operative number. Some sentences belong to different subjects simultaneously, increasing the total number of sentences. Of the 173 coded sentences, 89 belong to DAI and 84 to PDRS. In the following subsection, we will explain each selected theme in detail.

---

<sup>12</sup> It is feasible to use many other softwares for qualitative content analysis, such as NVivo or ATLAS.ti. Our choice of software was based on the convenience of the report Quirkos provides after the analysis, which is very handy.



Figure 1. Example of our five themes and dataset in Quirkos software

### 3.1.2 Themes

As mentioned earlier, in our in-depth deconstruction of the DAI and PDRS writings, we focused on their central and prevailing themes. Extracting these themes is a significant methodological step. The themes represent nodes in the narrative network that later become codes by which we will quantify the narratives, obtain statistical results, and illustrate patterns of their connections with graphs and models.

We have given Latin labels to the themes we singled out as a symbolic description of their semantic scope. We used Latin and not Greek nor Old Church Slavonic because our sources are, as we stated above, largely Latin-based (and it will be most convenient for our objective to use Latin for the appellation of the themes). The themes that we constructed for the purpose of this article are as follows:

I Fundus – or *basis* or *themelios* in Greek, stands for the historical background of the stories in our sources. The narratives relate who was the Byzantine emperor in the time of certain events, or they give us another chronological marker that defines our stories when they occurred in history. Those kinds of elements of the tales are important since they merge the ‘known historical figures’ with the local legends. For example, both texts give us the name of the Byzantine emperor when Croats and Serbs (in DAI), that is, the Goths (in PDRS), came to the Roman province of Dalmatia. In

DAI, it is emperor Heraclius I (610-641) (DAI, 31.8-20, 31.59, 32.9-10, 32.19, 32.146-147, 33.10, 34.5, 35.7, 36.7-8), and in PDRS, it is emperor Anastasius I (491-518) (GRS I, 4.6-10.). This kind of information is extremely valuable, especially because in a myth, the historical figure at the place can be easily altered for the myth's purpose. At another place in DAI, there is a legend about how the Lombards came to Italy – in the text, there is a reference to the famous general Narses (who is best known as the general under Justinian I (527-565)), and empress Irene (probably Irene Tzitzak, a Khazar princess who was married to the heretic emperor Constantine V (741-775) (DAI II, 89)) who had a quarrel and Narses invited Lombards to Italy as a revenge for the empress's maltreatment of him (DAI, 27.16-36). We find the same legend in *Origo gentis Langobardorum* by Paul the Deacon, who tells pretty much the same tale, but instead of Narses and empress Irene, the quarrel is between him and empress Sophia, the wife of emperor Justin II (565-568) (DAI II, 89). So over time, when this myth about the arrival of the Lombards reached Porphyrogenite (or some of his predecessors in Constantinople), the storyline already changed a little bit, substituting the distant memory of empress Sophia with a more recent heretical empress Irene – having thus a story with two figures, (Narses and Irene) who lived two centuries apart, as contemporaries. That being said, it also seems that in PDRS, the laudable emperor Justinian I was replaced by a heretical emperor Anastasius I, to make the arrival of Goths look more like a good thing (GRS II, 73). This is a radical example of how far a myth can be altered in certain situations, which is present in both of our texts. There are also other emperors and historical figures mentioned in DAI in PDRS, but we wanted to clarify what falls under our category of *Fundus*. Consequently, every part in the text that can be historically tracked in any way is categorised as *Fundus*. The baptism of Croats and Serbs under Heraclius I (DAI, 31.20-25, 32.27-29)<sup>13</sup> is also in this theme, as well as relations between king Svetoplek and pope Stephen V (885-891) (GRS I, 34.10-11), since there is a mention of real historical figures who interact with the protagonists of a myth.

II Origo – or *katagoge* (a noun from the verb *katagomai* – κατάγομαι – which is often present in DAI when talking about the origin of a people group)<sup>14</sup> in Greek, stands for the origin from whence a certain people came

<sup>13</sup> Živković believes this Heraclius should actually be Heraclius Constantine, known as emperor Constans II Pogonatus (641-668) – for this interpretation, see: Živković 2013, 29-32, 35.

<sup>14</sup> Concerning Croats, Serbs, and other South Slavs from the Adriatic coastline in: DAI, 31.5, 32.3, 34.4, 36.6; but also in some other chapters, just to cite a few: Ibid., 38.2 or 45.3.

from, who are they related to, how did their nation come to be, etc. In this theme, we also have placed all instances regarding the etymology of their names or similar matters. Etymologies are very often in DAI, where they are sometimes real etymologies and sometimes folk etymologies, whereas, in PDRS, they are almost non-existent, but still, some are present – one of the most representable cases would be when in PDRS, the author narrates the arrival of Bulgars and explains that they have got their name from the river Volga (GRS I, 22.7-13). In DAI, an etymology is usually introduced with the word ‘ἐρμηνεύεται’, which would mean *it means / it is translated as* and usually it is followed by the word ‘διάλεκτος’, which means a *speech or language*.<sup>15</sup>

III Genealogia – from the Greek word *γενεαλογία* which would indicate someone’s origin, however, we have utilised it here as ‘genealogy’, understanding under this label the narrative about the ruling dynasty and all anecdotes around it – who begotten whom, how a ruler died, who assented to the throne, etc. PDRS is almost entirely constituted from these kinds of tales, from the most obvious examples when the author introduces the three Gothic brothers, sons of king Senudslavus, who came to Pannonia (GRS I, 4.19-6.13), to other cases, such as that when king Svetoplek gave his brothers the titles of bans or dukes to rule in certain areas of his realm (*Ibid.*, 58.12-15); or when there are descriptions of heroic and tragic deaths of Ostroyllus and Časlav respectively (*Ibid.*, 16.11-19, 92.21-94.25) – all those narratives fall under this theme. In DAI, the same kind of stories was categorised in *Genealogia*, from the most understandable examples when Porphyrogenite traces the line of Serbian princes from the unknown prince from the reign of Heraclius I until prince Višeslav (DAI, 32.30-36), as well as the less obvious cases such as that when there is a short description of prince Michael Višević who didn’t belong to the Serbian ruling dynasty but from another, probably a Polish<sup>16</sup> one (DAI, 33.16-19).

IV *Conversio* – or usually *baptismos* in Greek, stands for the conversion of the pagans to Christianity. Under this theme we understood those parts of our texts that openly regard the Christianisation of Croats and Serbs, since that process is of major importance for European populations who by the act of accepting the Christian faith became part of the mediaeval

---

<sup>15</sup> Some examples in our chapters include: DAI, 31.7, 33.11-12, 33.15, 34.13-14, 34.16-17; and in other places in DAI: *Ibid.*, 9.25 or 27.70.

<sup>16</sup> For the interpretation that ‘Λιτζίκη’ are Poles, see: DAI II, 139.

European civilisation.<sup>17</sup> That is why it is a separate theme from other religious based topics of the sources. While in PDRS there are obvious traces of the mission of Cyril and Methodius (GRS I, 30.24-32.21, 34.10-40.6), in DAI there is none to this mission, but rather the Christianisation of Croats and Serbs is linked to certain emperors – mostly Heraclius I (DAI, 31.21-25, 31.31-34, 32.27-20 (although here the emperor it is not named explicitly, it is clear from the narrative that is still the same emperor, i.e. Heraclius), but also at one place to Basil I (867-886) (*Ibid.*, 29.68-75). Although in PDRS there are mentions of other political actors, it also cites the Byzantine emperor, Michael III (842-867), concerning the baptism of the Slavs (GRS I, 42.25-44.2, 48.4).

V Loci Sancti – or *hieroi topoi* in Greek, stands for the instances in the text affiliated to religious matters (except for the conversion which we gave a separate theme as we stated above). *Loci Sancti* has two meanings: it can be literal references in our sources to holy places such as some important churches or relics of saints that can be found in them (*Ibid.*, 62.14-16; DAI, 29.235-236, 29.240-245, 29.261-262, 29.268-271, 29.275-284); the other meaning is a *topos* (i.e. a literary commonplace) regarding a sacred matter, such as the maltreatment of Christians under the pagan kings<sup>18</sup> or a remark on some famous Christian saints like St. Benedict of Nursia (480-547) (GRS I, 14.5-6.), tales of local holy men who have visited the Croats (since we have no such tales for the Serbs in DAI and in PDRS it is hard to say what applies to both peoples and what only to the Croats for the earlier narrative that we are examining), like Martin or Constantine (Cyril) (DAI, 31.42-54; GRS I, 30.24-32.21, 34.10-40.6), relations with the pope,<sup>19</sup> etc. Nevertheless, even though this kind of stories are very conventional and often repetitive, some narratives are unique – an example of this would be in DAI where the island of Mljet is said to be mentioned in the Acts of the Apostles in the story how St. Paul was attacked by a snake which did him no harm whatsoever (DAI, 36.16-20). This is remarkably interesting since the island that is cited in the Bible is not Mljet but rather Malta (Porphyrogenite calls Mljet ‘Μέλιτα’ and says it is just another name for ‘Μελίτη’ i.e. Malta) – however, it seems that there was a local myth that

<sup>17</sup> On the subject of Byzantine missions and their influence among the Slavs, see: Šepard 2011, 248-265.

<sup>18</sup> There are more different examples on this subject, but one illustrative would be: GRS I, 18.21-24.

<sup>19</sup> Again, this is quite frequent in our texts, but a particularly descriptive example would be when the pope made a special covenant with the Croats: DAI, 31.34-42.

identified a regional island with the familiar passage from the Scriptures (Πράξεις, 28.1-6).

One theme that we did not add but that might seem missing would be one regarding geography *per se*. Nevertheless, we did not wish to complicate our models with too many themes, and geography would be unnecessary. The reason for this is that the most crucial geographical passages fall under the themes of *Fundus*, *Origo* and *Loci Sancti*. Thus, the only ones we did not categorise were the descriptions of borders that didn't have any particular story behind them or other elements that one would consider being part of a myth. Not to say that kind of information is not important – on the contrary, yet for the purpose of our analysis, a separate geographical theme would be too much since it already falls under the three themes we already mentioned.

### 3.2 Quantitative analysis

Epistemic Network Analysis (ENA) is a quantitative ethnographic technique for modelling the structure of connections in data. ENA assumes that it is possible to identify a set of meaningful features in the data systematically, that the data have a local structure, such as a conversation or narrative, and that an essential feature of the data is the way the themes within those narratives are connected (Shaffer 2017; Shaffer, Collier, & Ruis 2016; Shaffer & Ruis 2017). For example, when Constantine Porphyrogenite and the Priest of Duklja in DAI and PDRS talk about the connection between Christianisation and the settlement of Slavs in the Balkan peninsula, they are talking about important themes such as *Conversio* and *Genealogia* and the questions they raise. They have several explanations about different ethnographic elements that they consider important in discussing Balkan Slavs' identity. The most suitable way to interpret and grasp the association between the aetiological myths, on the one hand, and the identity of a group of the dissimilar populace, on the other, is to model how Constantine Porphyrogenite and the Priest of Duklja think about the affinities between *Fundus*, *Origo*, *Loci Sancti* and other vital parts of their arguments (Arastoopour et al., 2015).<sup>20</sup>

ENA was initially developed to model cognition, discourse, and culture theories. The view was that the connections people make in discourse are a crucial level of analysis (Shaffer et al. 2009). Although ENA was originally developed to address challenges in learning analytics, the

---

<sup>20</sup> ENA theory and methods are partly generated via the generate write-up section of ENA Web Tool (version 1.7.0).

method is not limited to it. The key focus of the method is *the structure of the connections* in the data, as the most important aspect of the statistical analysis. In other words, ENA is an appropriate technique for any context where the structure of the connections is meaningful (*Ibid*). ENA is, therefore, a helpful technique for modelling elements of myth and identity in DAI and PDRS and a suitable tool for understanding the Constantine Porphyrogenite and the Priest of Duklja standpoints because it can model the relationships between the critical questions posed by our protagonists as they occur within source texts.

In the previous chapter on qualitative content analysis, we mentioned that we divided 173 sentences into five different themes. However, we noted that they are not 173 different sentences since specific sentences can belong to different themes simultaneously. The final analysis, in which the themes we selected become codes within the narrative matrix, was performed on a sample of 103 sentences. In Table 1, we have illustrated part of the process of coding sentences by their binary classification into the theme they belong to, where 1 indicates belonging, and 0 indicates not belonging to the respective theme. ENA models the connections between codes by quantifying the co-occurrence of codes within conversations and creating a weighted co-occurrence network, along with corresponding visualisations for each data analysis unit. Crucially, ENA analyses all networks simultaneously (*Ibid*). The result is a set of networks that can be visually and statistically compared.

Table 1. Example of data input matrix for ENA

Line	Source	Text	Fundus	Origo	Genealogia	Conversio	Loci Sancti
47	DAI 29-36	Παγανοὶ δὲ καλοῦνται διὰ τὸ μὴ καταδέεσθαι αὐτοῦς τῷ τότε καθρῶ βαπτισθῆναι, ὅτε καὶ πάντες Χέρβλοι ἐβαπτίσθησαν. Καὶ γὰρ Παγανοὶ τῆ τῶν Σκλάβων διαλέκτῳ 'ἀβάπτιστοι' ἐρμηνεύονται, τῆ τῶν Ρωμαίων δὲ διαλέκτῳ ἡ χώρα αὐτῶν Ἀρεναὶ καλεῖται, ἐξ οὗ καλεῖται παρὰ τῶν Ρωμαίων Ἀρεναῖοι καλοῦνται. νῆσος ἑτέρα μεγάλη τὰ Μέλετα, ἴσται τὸ Μαλοζέαται, ἣν ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων ὁ ἅγιος Λουκᾶς μὲμνηται. Μελέτην ταύτην προσαγορεύουν,   ἐν ἧ καὶ   ἔχει τὸν ἅγιον Παῦλον ἀπὸ τοῦ δακτύλου προσήματο, ἣν καὶ τῷ πυρὶ ὁ ἅγιος Παῦλος κατέφλεξεν.	0	1	0	0	0
48	DAI 29-36	Μελέτην ταύτην προσαγορεύουν,   ἐν ἧ καὶ   ἔχει τὸν ἅγιον Παῦλον ἀπὸ τοῦ δακτύλου προσήματο, ἣν καὶ τῷ πυρὶ ὁ ἅγιος Παῦλος κατέφλεξεν.	0	0	0	0	1
49	PDRS I-XXIII	Regnante in urbe Constantinopolitana imperatore Anastasio qui se et alios multos Eutychnia haeresi maculaverat, Romae vero praesidente Gelasio papa [secundo] eo tempore praerulerunt in Italia Germanus episcopus et Sabinus Canusinae sedis episcopus atque venerabilis vir Benedictus apud Cassinum montem, exiit quoque gens a septentrionali plaga quae Gothi nominabantur, gens ferox et indomita, cui erant tres fratres principes, filii regis Senuđslavi. Quorum nomina sunt haec: primus Brus, secundus Totila, tertius vero Ostroyllus.	1	0	1	0	0
50	PDRS I-XXIII	Itaque qui maior ceteris erat defuncto patre Brus sedit in solio eius regnansque pro eo in terra natalitatis suae. Totila vero et Ostroyllus, ut sibi maius nomen facerent, consilio et voluntate primo geniti fratris congregantes exercitum magnum valde et fortem exierunt de terra sua et venientes debella verunt Pannoniam provinciam et bellando obtinuerunt eam.	0	1	1	0	0
51	PDRS I-XXIII	Post haec cum valida multi tudine pervenerunt in Templana. Tunc rex Dalmatinorum, qui in civitate magna et admirabili Salona manebat, misit nuncios et litteras ad regem Istriae provinciae ut congregaret exercitum quatenus in simul exirent eis obviam et defenderent se.	0	1	1	0	0
51	PDRS I-XXIII	Igitur ambo congre gantes exercitum gentis suae exierunt obviam Gothi. Venientes itaque castramentati sunt iuxta eos. Tunc per spatium octo dierum, quia prope erant castra ad castra, hinc inde armati procedentes per partes graviter se vulnerabant ac trucidabant. Octavo vero die omnes hinc inde christiani et gentiles armati exierunt et commisit est magnum proelium ab hora diei tertia usque ad vesperam et Dei iudicio, cui nemo audeat dicere cur ita faciat, quia forte aliquod magnum peccatum latebat in christianis, victoriam Gothi crudeles habuerunt. Ceciditque pars christianorum et interfectus est rex Istriae et multa milia hominum christianorum in ore gladii mortua sunt et pluriim captivi ducti sunt. Evasit autem rex Dalmatinorum cum valde paucis militibus et aufugit in civitatem suam Salona.	0	1	1	0	0

### 3.2.1 ENA Methods

In this study, we applied Epistemic Network Analysis to our data using the *ENA Web Tool* (version 1.7.0) (Marquart et al. 2018). The units of analysis were sentences or paragraphs that represent a meaningful whole in the source material (DAI and PDRS), represented as *Line* in the ENA (see Table 1). The ENA algorithm uses a moving window to construct a network model for each Line in the data, showing how codes in the current Line are connected to codes occurring in the most recent temporal context (Siebert-Evenstone et al. 2017). The resulting networks are aggregated for each unit of analysis, or line, in the model. In this model, the network aggregation was done via weighted summation, such that the networks for each unit of analysis reflect the square root of the product of each pair of codes.

Our ENA model included the following codes: *Fundus*, *Origo*, *Genealogia*, *Conversio*, and *Loci Sancti*. The ENA model normalised the networks for all units of analysis before subjecting them to a dimensional reduction, which accounts for the fact that different units of analysis may have different amounts of coded lines in the data. For the dimensional reduction, we used a singular value decomposition that produces orthogonal dimensions that maximise the variance explained by each dimension.<sup>21</sup>

The networks were visualised using network graphs, with nodes corresponding to codes and edges reflecting the relative frequency of co-occurrence or connection between two codes. The result is two coordinated representations for each unit of analysis: a plotted point representing the position of that unit's network in low-dimensional projected space and a weighted network graph. The positions of the nodes of the network graph are fixed and determined by an optimization routine that minimises the difference between the plotted points and their corresponding network centroids. Because of this co-registration of the network graph and projected space, the positions of the network graph nodes and the connections they define can be used to interpret the dimensions of the projected space and explain the positions of the plotted points in that space. Our model had co-registration correlations of 0.94 (Pearson) and 0.92 (Spearman) for the first dimension and co-registration correlations of 0.83 (Pearson) and 0.76 (Spearman) for the second dimension. These values show a strong goodness of fit between the original model.

---

<sup>21</sup> For a more detailed explanation of the mathematics see: Shaffer and colleagues (2016); and for examples of this kind of analysis see: Arastoopour and colleagues (2016).

ENA can be used to compare units of analysis in terms of their plotted point positions, individual networks, mean plotted point positions, and mean networks which average the connection weights across individual networks. Networks can also be compared using network difference graphs. These graphs are calculated by subtracting the weight of each connection in one network from the corresponding connections in another network. To test whether there are differences, we performed a two-sample t-test assuming unequal variance to the location of points in projected ENA space for the units in DAI 29-36 and PDRS I-XXIII, which we will show in the next chapter using a comparison network.

## 4. RESULTS

This chapter will present the results of our two-step methodology research. In addition to providing a neat and clear visualisation, the models we have created allow us to read the differences and similarities between DAI and PDRS accurately and to compare the understanding of Constantine Porphyrogenite and the Priest of Duklja concerning five themes, which we have labelled *Fundus*, *Origo*, *Genealogia*, *Conversio*, and *Loci Sancti*. In addition to the models themselves, we will also present the statistical results, after which we will elucidate the benefits of this type of analysis. Finally, we will use the displayed results to answer the dilemmas and research questions from the introduction.

### 4.1 DAI

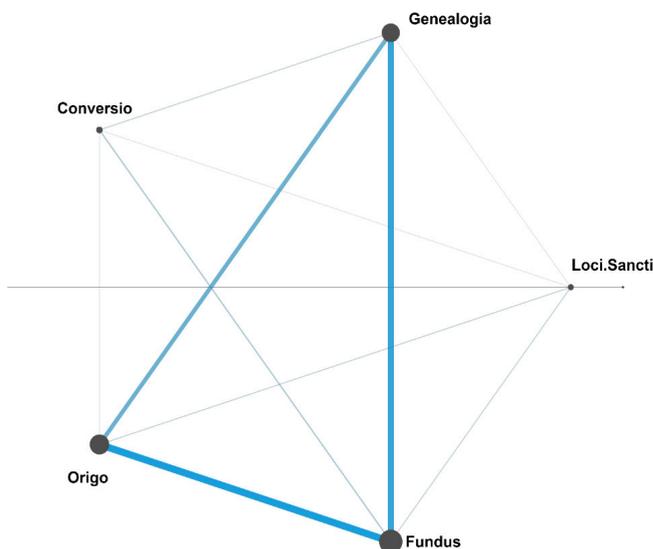


Figure 2.  
Primary DAI  
ENA plot

In the figure 2 we see the model of our selected chapters and sentences from DAI. This model shows a relatively balanced triangle where the main three themes are *Fundus*, *Origo* and *Genealogia*. *Fundus* is the leading connecting theme between the other two. Having in mind what we have stated above about our sources, and which one was undoubtedly considered to be more trustworthy in every aspect, it is reasonable that the model demonstrated the importance of *Fundus* in DAI. However, when talking in regard to myths, it clearly indicates that most of the information had to be *attached* to a historical framework. That being said, *Origo* and *Genealogia* are crucial for the narrative in DAI, and they are, as we can see, mostly connected via *Fundus*, rather than directly between themselves. So we can rightfully state that in DAI the main components of the myths that we have analysed are these two (*Origo* and *Genealogia*), through the perspective of *Fundus*, which is a bridge that connects the local myths to something that is essentially Byzantine.

On the other hand, *Conversio* and *Loci Sancti* are of no particular interest in DAI. This is interesting, since the entire idea of baptism is very important for the history and identity of a European mediaeval people group. It seems then that our myths of DAI are at a large-scale *secular* – as much as this term is anachronistic, it shows that the tales of religion have no peculiar connection to a specific theme, but are evenly connected to all of them more or less. They are omnipresent of course but looking at our model we see that they are in shade of other three themes. Maybe this should have had been anticipated since in the preface of DAI, Porphyrogenite said that every *nation* (ἔθνος) has its own *origin* (γενεαλογία), their own *customs* (ἔθη), their own *way of life* (βίου διαγωγή), and a *land which they inhabit* (κατοικουμένη γῆ) (DAI, P.19-21), which he continues to cite as the most important characteristics of a nation in further text as well (*Ibid*, 13.197-200). Our model shows that regarding Croats and Serbs, these characteristics fall mostly under our themes of *Fundus*, *Origo* and *Genealogia*, and only to a lesser extent to *Conversio* and *Loci Sancti*.

#### 4.2 PDRS

In the figure 3 we see the model of our selected chapters and sentences from PDRS. Here it is a straight line that is the strongest connection between *Genealogia* and *Loci Sancti*, with a relatively strong relation between *Origo* and *Genealogia* in comparison to all the rest. Just the fact that *Genealogia* and *Loci Sancti* are so strong confirms that this source shouldn't be titled 'chronicle' but rather 'gesta' (or even 'genealogy'). The strongest connection

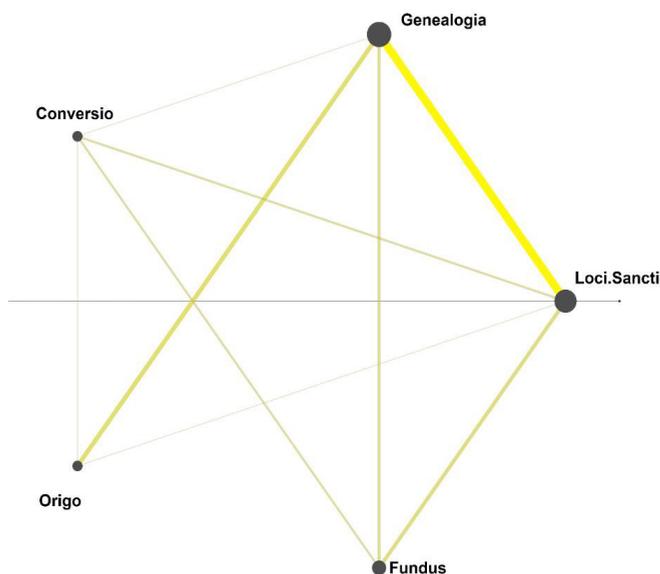
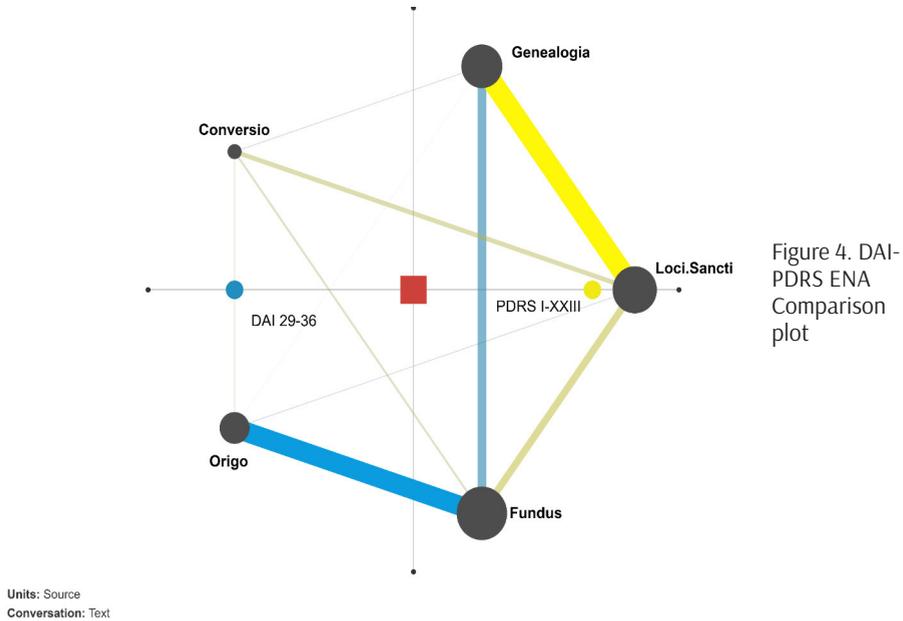


Figure 3. Secondary PDRS ENA plot

tells us that in PDRS we find myths of rulers and ecclesiastic topics, but with no historical background (that being our *Fundus*). *Fundus* has no important place in a narrative that is highly fictional, not based on true events but rather various traditions where *Fundus* is only a reflection of a collective memory rather than a true historical account. *Origo* is almost exclusively linked to *Genealogia*, whereas *Fundus* can be found among all themes, but scarcely.

Based on our themes, *Conversio* isn't as important for the myths of PDRS as *Loci Sancti*. The second plays one of the two most dominant roles in our text. Again, tales of persecution of Christians and other stories that have a religious connotation are far more represented than the conversion of the people group at focus - maybe exactly because PDRS isn't concerned with historicity, but the most important legends - i.e. *gesta* or deeds, not just those of the rulers, but of clergymen and *common* Christians as well. It seems that this is the result when *a cleric writes for the youth that which they are keen on learning regarding the past* if we were to paraphrase the author of DPRS himself in his preface when he explains why he is writing in the first place (PDRS I, 2.5-24). Not just stories of battles and kings, but a big amount of ecclesiastic matters too.

### 4.3 Comparison



In the figure 4 we see the model of our selected chapters and sentences from DAI and PDRS compared. The model seems bipolar, with the pole of DAI being the relation *Origo-Fundus*, and that of PDRS *Genealogia-Loci Sancti*; the themes intervene in *Fundus > Genealogia* where DAI is the dominant text and in *Loci Sancti > Fundus* where PDRS is the dominant text. In this case, *Conversio* is again the weakest link; nevertheless, it is mainly in PDRS and not in DAI. Although in this new model PDRS kept its previous strong bond between *Genealogia* and *Loci Sancti*, we do not have any more the triangularity of DAI's model that we had in the figure 2. However, we do have one triangle (*Genealogia-Loci Sancti-Fundus*), with an extension on *Fundus* being *Origo*. *Fundus*, which wasn't that important in PDRS's model, is now a link between two texts; the other one being *Genealogia*, what was to be expected. The same is true for *Loci Sancti* and DAI. *Origo* is thus left as a solely important theme in DAI when compared to PDRS.

In contrast to the previous two network plots (DAI and PDRS), the comparison plot (DAI-PDRS) provides insight into the statistical results of the similarities and differences between the narrative networks and graphs we constructed.

Along the X axis, a two sample t test assuming unequal variance showed DAI 29-36 (mean=-0.25, SD=0.38, N=48) was statistically significantly different at the alpha=0.05 level from PDRS I-XXIII (mean=0.22, SD=0.40, N=55;  $t(100.28) = -6.04$ ,  $p=0.00$ , Cohen's  $d=1.19$ ).

This means that there is a significant statistical difference between *Origo* and *Loci Sancti* in the DAI and PDRS datasets, which we explained above. In this way, we suitably verified our qualitative insights.

Along the Y axis, a two sample t test assuming unequal variance showed DAI 29-36 (mean=0, SD=0.43, N=48) was not statistically significantly different at the alpha=0.05 level from PDRS I-XXIII (mean=0.00, SD=0.48, N=55;  $t(100.91) = 0.00$ ,  $p=1.00$ , Cohen's  $d=0$ ).

This suggests that there are no significant statistical differences between *Genealogia* and *Fundus* in the DAI and PDRS datasets, which we also explained above, thus verifying our qualitative findings.

By combining the qualitative interpretation of the visual representation of the narrative networks and graphs we constructed as well as the statistical results of the quantitative software analysis, we obtain a complete comparative picture of the DAI and PDRS portrayals. Due to the nature of the selected writings and their interpretive complexity, our two-step methodology is appropriate and possibly one of the few ways in which it is suitable to compare the understanding of the connection between myth and identity in Constantine Porphyrogenite and the Priest of Duklja at all.

## 5. DISCUSSION AND CONCLUDING REMARKS

After these analyses, what can we say about our texts, how are they regarding myths? There is no need in pointing out how differently they treat their myths. Briefly speaking, the biggest difference are the themes of focus. As we have seen in our models, DAI is much more historically oriented and it has an encyclopaedic point of view, where it aims to describe a people using their own myths, but focusing on their origin, etymologies, names of rulers etc. That is perfectly normal for a text that was composed under the learned emperor Porphyrogenite. Also, these myths have a strong political purpose as well. And that political purpose has more to do with things that were more represented in our model of DAI. The political purpose of PDRS is more oriented toward the church and Christianity - not to mention that DAI lacks Christian moralising when describing the people at focus, which is present in PDRS. PDRS also mentions a heretic emperor during whose reign Goths came in Dalmatia, whereas DAI doesn't have a problem mentioning the greatness of an emperor who was well

known for his repercussions of Christians, Diocletian (284–305) (Stanković 1999/2000, 76–78), or an emperor who was, we can say from our point of view, as big as a heretic as Anastasius I - that being Heraclius I.<sup>22</sup>

How does a DAI myth of ethnogenesis look like, and how does it look in PDRS, after everything that has been said (reading our models)? A DAI myth is composed of two sides – on one there is the new people that come in the land of another. They, who are unknown, interact with the known actors of the past thus becoming part of the known world. Christianisation in regard to this is not very much crucial, it is an episode between the omnipresent Byzantine emperor and the new peoples. They have their own rulers and they interact with other nations, not just Byzantium. But that seems irrelevant, since everything that is crucial for them came from Constantinople. Even Rome, a religious centre, needs a mediator, which is the Byzantine emperor. These peoples also have their own customs, language, institutions, etc. Their origin is linked both to their peculiarities and to the new environment where they have come. The PDRS myth is more linear - rulers, who besides the matters of war, inheritance, and other dynastical issues also get involved with the questions of faith. Sometimes they have a historical background, but it is mostly a tale that doesn't change its course too much. DAI myths are more complex, they have more aspects, different varieties of information, etc.

This kind of an approach that we have pursued is a new method toward an old discussion. We did not try to give new answers, but rather to try to broaden the perspective on the questions we can (and should) pose. We believe that these sources should be analysed from various different perspectives, in order to get new ideas on how to understand them. This is crucial since, as we have already stated, they treat the always relevant question of the ethnogenesis of modern European nations.

To conclude our paper, we will briefly point out some further guidelines for our future research. We have shown that this kind of methodology could yield interesting and significant results, and it would be instructive to employ it in the future research on even more in-depth analysis of the sources that DAI and PDRS have used. It can even include linguistic analysis, thus exploiting our texts in maximum capacities. Hopefully, this

---

<sup>22</sup> We have in mind here the fact that heresy of monothelism was linked to the name of emperor Heraclius I. On this subject, see: Kartašov 2009, 429–431, 440–441. However, as with Diocletian, an emperor wasn't remembered only by his heresy if he was engaged with many more important matters - on this wider subject of memory of emperors after the first way of iconoclams, see: Marjanović 2017.

research will inspire others to follow a quirky and interdisciplinary path in finding suitable perspectives for interpreting always controversial and exotic topics about myths.

## References

- Angold, Michael. 1997. *The Byzantine Empire, 1025–1204: A Political History*. 2nd Ed. London-New York: Longman.
- Arastoopour, Golnaz, David Williamson Shaffer, Zachari Swiecki, A. R. Ruis & Naomi C. Chesler. 2016. "Teaching and assessing engineering design thinking with virtual internships and epistemic network analysis." *International Journal of Engineering Education* 32 (2): 1492–1501.
- Arastoopour, Golnaz, Naomi C. Chesler, David Williamson Shaffer, and Zachari Swiecki. 2015. "Epistemic network analysis as a tool for engineering design assessment." In *2015 ASEE Annual Conference & Exposition*, 26–679.
- Barski ljetopis: o nama. 2017. *Barski ljetopis*. <http://www.barskiljetopis.me/o-nama/festival/> (Accessed September 28, 2022).
- Berger, Stefan. 2009. "On the role of myths and history in the construction of national identity in modern Europe." *European History Quarterly* 39 (3): 490–502.
- Bujan, Solange. 2008. "La Chronique du prêtre de Dioclée. Un faux document historique." *Revue des études byzantines* 66 (1): 5–38.
- Chlup, Radek. 2020. "Competing myths of Czech identity." *New Perspectives* 28 (2): 179–204.
- DAI II Constantine Porphyrogennitus *De Administrando Imperio*, Vol. II: Commentary. 1962. Ed. R.J.H. Jenkins. London: University of London, The Athlone Press.
- DAI Constantine Porphyrogenite *De Administrando Imperio*. 1967. New, Revised Edition, Gy. Moravcsik & Tran. R. J. H. Jenkins, eds. Washington: Dumbarton Oaks.
- Deretić, Jovan I. 2000. *Antička Srbija*. Temerin: Jugo-PIRS.
- Ferjančić, Božidar. 2009. *Vizantija i Južni Sloveni*. Beograd: Ethos.
- Geary, Patrick J. 2002. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- GRS I *Gesta Regum Sclavorum I*. 2009. Prir. i Prev. Dragana Kunčer. Beograd: Istorijski institut.
- GRS II *Gesta Regum Sclavorum II*. 2009. Kom. Tibor Živković. Beograd: Istorijski institut.

- Hobsbawm, Eric J. 1990. *Nations and Nationalism since 1770: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kartašov, Anton V. 2009. *Vaseljenski sabori*. Prev. Mira Lalić. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Komatina, Predrag. 2020. "Quis Ergo Presbyter Diocleas? Rana dubrovačka istoriografija i Letopis popa Dukljanina." *Istorijski časopis* 69: 189–226.
- Komatina, Predrag. 2021. *Konstantin Porfirogenit i rana istorija Južnih Slovena*. Beograd: Vizantološki institut SANU.
- Krippendorff, Klaus. 2018. *Content analysis: An introduction to its methodology*. Sage publications.
- Magdalino, Pol. 2011. "Srednjovekovno carstvo (780–1204)". U *Istorija Vizantije*. Pri. Siril Mango, Prev. Maša Miloradović i Predrag J. Marković, 187–226. Beograd: Dereta.
- Mango, Siril. 2011. "Preporod učenosti". U *Istorija Vizantije*. Pri. Siril Mango, Prev. Maša Miloradović i Predrag J. Marković, 232–247. Beograd: Dereta.
- Marjanović, Dragoljub. 2017. *Creating Memories in Late 8th-century Byzantium: The Short History of Nikephoros of Constantinople*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Marquart, C. L., Hinojosa, C., Swiecki, Z., Eagan, B., & Shaffer, D. W. 2018. Epistemic Network Analysis (Version 1.7.0) [Software]. Available from <http://app.epistemicnetwork.org>
- Mijušković, Slavko. 1967. *Ljetopis Popa Dukljanina*. Titograd: Grafički zavod.
- ODB *The Oxford Dictionary of Byzantium I-III*. 1991. Ed. Alexander P. Kazhdan. Oxford: Oxford University Press.
- Radić, Radivoj. 2017. "Istoričari pišu za one koji hoće da znaju." *Politika*, 19. septembar. <https://www.politika.rs/scc/clanak/389127/Istoricari-pisu-za-one-koji-hoce-da-znaju> (Accessed September 30, 2022).
- Reimitz, Helmut. 2015. *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550–850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rusenkvist, Jan Uluf. 2014. *Vizantijska književnost: od 6. veka do pada Carigrada 1453*. Prev. Dejan Kuprešanin. Loznica: Karpos.
- Samčević, Vuk R. 2022. "Dospeljavanje Slovena na Balkan i njihovi odnosi sa Vizantijom: paralelna analiza grčkih i srpskih udžbenika". *Godišnjak za društvenu istoriju*, 29 (1): 67–92.
- Šepard, Džonatan. 2011. "Širenje Reči božje: vizantijske misije". U *Istorija Vizantije*, Pri. Siril Mango, Prev. Maša Miloradović & Predrag J. Marković, 248–265. Beograd: Dereta.
- Shaffer, D. & A. Ruis. 2017. "Epistemic network analysis: A worked example of theory-based learning analytics." *Handbook of learning analytics*.
- Shaffer, David Williamson, David Hatfield, Gina Navoa Svarovsky, Padraig Nash,

- Aran Nulty, Elizabeth Bagley, Ken Frank, André A. Rupp & Robert Mislevy. 2009. "Epistemic network analysis: A prototype for 21st-century assessment of learning." *International Journal of Learning and Media* 1 (2).
- Shaffer, David Williamson, Wesley Collier & Andrew R. Ruis. 2016. "A tutorial on epistemic network analysis: Analyzing the structure of connections in cognitive, social, and interaction data." *Journal of Learning Analytics* 3 (3): 9–45.
- Shaffer, David Williamson. 2017. *Quantitative ethnography*. Madison: Cathcart Press.
- Shepard, Jonathan. 2008. "Equilibrium to expansion (886–1025)". In *The Cambridge History of Byzantine Empire, c. 500–1492*. Ed. Jonathan Shepard, 493–536. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siebert-Evenstone, Amanda Lee, Golnaz Arastoopour Irgens, Wesley Collier, Zachari Swiecki, Andrew R. Ruis & David Williamson Shaffer. 2017. "In search of conversational grain size: Modeling semantic structure using moving stanza windows." *Journal of Learning Analytics* 4 (3): 123–139.
- Stanković, Vlada 1999/2000. "Idejna načela Konstantina Porfirogenita i dalmatinski Romani". *ZRVI* 38: 67–85.
- Stanković, Vlada. 2003. *Carigradski patrijarsi i carevi Makedonske dinastije*. Beograd: Vizantološki institut.
- Szifris, Kirstine. 2021. "Philosophy, Identity and the 'Ship of Theseus'" In *Philosophy Behind Bars*: 1–22. Bristol University Press.
- Živković, Tibor. 2007. *Južni Sloveni pod vizantijskom vlašću 600–1025*. Beograd: Čigoja štampa.
- Živković, Tibor. 2013. *De conversione Croatorum et Serborum: Izgubljeni izvor Konstantina Porfirogenita*. Beograd: Zavod za udžbenike.

### Figures and Tables<sup>23</sup>

Figure 1. Example of our five themes and dataset in Quirkos software;

Table 1. Example of data input matrix for ENA;

Figure 2. Primary DAI ENA plot;

Figure 3. Secondary PDRS ENA plot;

Figure 4. DAI-PDRS ENA Comparison plot.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

---

<sup>23</sup> All figures and tables in this paper were made by the authors of the paper (V. R. Samčević & P. Nurkić). The order is based on their appearance in the text.

VARIA



ГОРДАНА ГОРУНОВИЋ

Одељење за етнологију и антропологију

Филозофски факултет, Универзитет у Београду

ggorunov@f.bg.ac.rs

## Смрт и самоубиство на етнографском терену: случај Бјуела Х. Квејна

Непосредан повод за писање овог чланка је роман *Девеџ ноћи* бразилског писца Бернарда Карваља, а предмет тематизовање антрополошке танаографије и суицидологије на примеру писања о смрти заборављеног антрополога Бјуела Квејна међу бразилским Индијанцима. Повест о његовом антрополошком раду и самоубиству, својевремено табуисаној теми у англоамеричкој дисциплини, чини интегрални део значајне, али мање познате епизоде у историји америчке и бразилске антропологије прве половине XX века. Књижевно дело о којем је реч третира се као један од хеуристичких извора за реконструкцију Квејнове биографије и етнографије и антрополошко-историјску анализу случаја, а не као аналитички предмет по себи. Антрополошко разумевање и интерпретација самоубиства етнографа на терену укључује низ међусобно повезаних субјективних и објективних чинилаца: идионсинкратичну животну историју субјекта, природу и услове етнографског истраживања, стварно стање проучаваних индијанских заједница и политичку климу у Бразилу уочи Другог светског рата.

*Кључне речи:* Бјуел Квејн, Бернардо Карваљо, Бразил, Трумаи и Крахо Индијанци, историја северноамеричке и бразилске антропологије

## Death and Suicide in Ethnographic Field: The Case of Buell H. Quain

The immediate reason for writing this article is the novel *Nine Nights* by the Brazilian writer Bernardo Carvalho, and the subject is the thematization of anthropological thanatography and suicidology on the example of writing about the death of the forgotten anthropologist Buell Quain among the Brazilian Indians. The story of his anthropological work and suicide, once a taboo topic in the discipline, forms an integral part of a significant, but lesser-known episode in the history of American and Brazilian anthropology in the first half of the 20th century. The literary work in question is treated as one of the heuristic sources for the reconstruction of Quain's biography and ethnography and the anthropological-historical analysis of the case, and not as an analytical subject in itself. The anthropological understanding and interpretation of the ethnographer's suicide in the field includes a number of interrelated subjective and objective factors: the idiosyncratic life history, the very nature and conditions of ethnographic research, the actual condition of the studied Indian communities, and the political climate in Brazil on the eve of World War II.

*Key words:* Buell Quain, Bernardo Carvalho, Brazil, Trumai and Krahô Indians, history of North American and Brazilian anthropology

„Као што је подсећао Жан Бешле[r] (Jean Baechler), чега то специфично људског има у добровољној смрти? (...) [C]амо је човек способан да размишља о сопственом постојању и да одлучује о томе хоће ли га продужити или окончати. Човечанство и постоји зато што је човек пронашао довољно разлога да остане у животу. Али, неки су одлучили да овај живот није вредан труда и пожелели су да оду својевољно пре него што их отера нека болест, старост или рат. Неко ће рећи да су били луди. Катон, Сенека, Монтерлан, Бетелхајм и многи други, проценили су да је добровољна смрт, тај специфично људски чин, врхунски доказ слободе – слободе да сами одлучујемо о свом бићу и свом не-бићу.“

Жорж Миноа, *Историја самоубиства* (2008, 12–13)

Да књижевност може имати хеуристичку вредност за антрополога уверила сам се непосредно читајући роман *Девећ ноћи* (*Nove noites*) бразилског писца и новинара Бернарда Карваља (р. 1960), проглашен

за роман године у Бразилу 2002. и објављен у Србији 2005. године. Тада сам први пут чула за Бјуела Квејна, главног јунака Карваљове књиге, америчког културног антрополога који је радио на терену међу Трумаи и Крахо Индијанцима у Мато Гросу, на граници држава Токантинс и Марањао. Тамо је трагично окончао живот уочи Другог светског рата, 2. августа 1939. године,<sup>1</sup> истог дана када је Алберт Ајнштајн са Лонг Ајленда упутио чувено писмо председнику Френклину Делано Рузвелту да би му указао на могућност стварања атомске бомбе и упозорио га на немачки нуклеарни програм.<sup>2</sup> Три недеље касније је уследило неочекивано и шокантно потписивање „ђавољег“ пакта између Стаљина и Хитлера, тј. Молотова и Рибентропа (Mooghuse 2014).

Карваљова *факција*, спој фактографије и фикције (Antonijević 2020, 63), природно ме је подстакла као антрополошког читаоца који се бави историјом антропологије и њеним теоријама да трагам за етнографским и историјским изворима, како делима самог Бјуела Квејна тако и онима којима су могла да кажу нешто више о њему. Први траг је водио до америчког антрополога Роберта Ф. Мерфија, кога писац *Девеџ ноћи* уопште не помиње. Убрзо након што је дипломирао на студијама антропологије 1949. године, Мерфи је добио задатак од Чарлса Веглија, свог професора са Колумбија универзитета, да среди теренске белешке које је покојни Бјуел Квејн водио у току четворомесечног истраживања 1938. године међу Трумаи Индијанцима, мало познатој групи на реци Кулуени у северном делу Мато Гроса, и да их приреди за објављивање. Мерфи се тог посла латио тек након теренског истраживања међу Мундуруку Индијанцима у бразилском делу Амазоније (1952–1953) и одбрањеног доктората (1954). Квејнове дневничке белешке су, по његовим речима, биле резултат „једног од најтежих истраживања“ које је спровео неки етнолог потпуно самостално, без ичије помоћи са стране (Murphy & Quain 1955, 1).

Њихова коауторска етнографска монографија од стотинак страна састоји се из 6 поглавља, која су посвећена географији, историји и етничкој структури у области горњег Шингуа, привреди и технологији, друштвеној организацији, религијским веровањима, обичајима и животном циклусу, као и „смрти“ културе Трумаи Индијанаца. Последње поглавље је Мерфијева интерпретација главних узрока депо-

---

<sup>1</sup> „Explorer's Death Reported in Brazil“, *The New York Times*, August 12, 1939.

<sup>2</sup> “Einstein's Letter to President Roosevelt – 1939”. Atomicarchive.com, <https://www.atomicarchive.com/resources/documents/beginnings/einstein.html>

пулације, друштвене дезинтеграције и персоналне дезорганизације (стр. 97–102). Додатак монографији чине етнографски релевантни одломци из накнадно откривеног писма које је Квејн написао Рут Бенедикт 21. 12. 1938. У њему је резимирао неколико аспеката њиховог начина живота (као што је имитирање културе Камајура из генерације у генерацију), који су непосредно допринели девастацији изворне културе, губљењу културног идентитета и довели друштво Трумаија на ивицу опстанка (стр. 103–106).

Бернардо Карваљо је постао „опседнут“ Квејновим случајем 12. маја 2001. када је прочитао новински чланак који се „бавио писми-ма једног другог антрополога, такође преминулог међу бразилским Индијанцима, под околностима о којима се у академским круговима и дан-данас расправља, поменувши тек успут (...) сличан случај ‘Бјуела Квејна, који је августа 1939. извршио самоубиство међу Крахо Индијанцима’“ (Karvaljo 2005, 13). Успоставио је контакт с антропологињом, ауторком чланка и у разговору са њоме добио „прве смернице“.<sup>3</sup> Њен идентитет се не открива у наративу (осим у посвети: „У сећање на Фабија Т. Карваља и Маризу Кореа“), али је јасно да је реч о Маризи Кореи (1945–2016), професорки Одсека за антропологију на Државном универзитету у Кампинасу; у захвалници на крају књиге писац напомиње да без ње вероватно никада не би „ни сазнао за Бјуела Квејна“, нити би написао роман (Захвалност; непатинирано). Ангажовани читалац ће моћи да попуни и неке друге процепе који одликују, вероватно интенционално, Карваљов (ауто)биографски наративни стил. Претрагом интернета, релативно брзо се проналази поменути чланак Маризе Корее под насловом „Raixão etnológica: Cartas do guru da etnologia brasileira“ (Етнолошка страст: писма гуруа бразилске етнологије) у дневном листу *Folha de S. Paulo* (Фолја де Сао Пауло), за који пише и сâм Карваљо као дописник из Париза<sup>4</sup> и Њујорка, уредник и колумниста.

<sup>3</sup> Антропологиња је приметила да би се од приче о Квејновом животу могао направити добар филм. Карваљо је иначе магистрирао на Факултету за комуникације и уметности Универзитета у Сао Паулу са темом „Identidade transparente: o realismo como busca de uma imagem mitica. O caso Wim Wenders“ (1993) (Транспарентни идентитет: реализам као потрага за митском сликом. Случај Вима Вендерса). [https://dedalus.usp.br/F/Y2L1TMM2RUJ2U1KXYCYDY5M8C52GQTBK89BK1VYCRFSGCLKS-20444?func=full-set-set&set\\_number=001036&set\\_entry=000001&format=999](https://dedalus.usp.br/F/Y2L1TMM2RUJ2U1KXYCYDY5M8C52GQTBK89BK1VYCRFSGCLKS-20444?func=full-set-set&set_number=001036&set_entry=000001&format=999)

<sup>4</sup> Занимљив је податак да је два пута интервјуисао Клода Леви-Строса у Паризу, али је то било много пре но што је сазнао за случај Б. Квејна. Видети <https://www1.folha.uol.com.br/folha-100-anos/2021/12/cultura-europeia-esta-ameacada-disse-levi-strauss-a-folha-em-1989.shtml>

„Гуру“ бразилске етнологије, како га означава ауторка текста, био је немачки етнограф и лингвиста Курт Унkel, аутодидакт и ерудита, са домородачким именом Nимуендају (1883–1945). Када је након скоро 40 година проведених међу разним бразилским Индијанцима – које је проучавао, поштовао и штитио, оставивши иза себе етнографске извештаје о 45 различитих племена из свих делова Бразила – постао доајен и класик бразилске антропологије, о себи је скромно рекао: „Мој живот је веома једноставан. Рођен сам у Јени 1883, нисам имао универзитетско образовање било које врсте и дошао сам у Бразил 1903. До 1913. моје трајно пребивалиште је било у Сао Паулу, а после тога у Белему; али све остало до сада био је скоро непрекидан низ истраживања...“ (нав. у Hemming 2003, 168). Као експерт за бразилску етнографију и домородачке језике требало је да учествује у Леви-Стросовој експедицији у Мато Гросо и Амазонију (1938–1939). Али, када је прочитао извештај другог учесника, француског биолога и природњака Жана Велара, о скандалозном понашању његовог тима на експедицији у Парагвају – употреби ватреног оружја против Гвајаки Индијанаца, пљачкању њиховог села у потрази за артефактима и заробљавању малог индијанског детета (Vellard 1932; уп. Klastar 2004) – Нимуендају је био шокиран и одбио је позив под изговором да је заузет својим пословима и истраживачким пројектом у сарадњи са Робертом Лоувијем (Wilcken 2012, 83–84). Седам година касније, преминуо је на терену међу Тикунa Индијанцима на реци Солимоес (1945), а прави узрок његове смрти је остао непознат до данас. Према једној верзији, преминуо је од болести због које му је његов лекар забранио да се враћа на терен; према другој, убили су га Индијанци у свађи око једне жене (Hemming 2003, 175).

Бернардо Карваљо је спровео сопствена истраживања и путовања, која су га водила у разна места, од бразилских и северноамеричких музеја, архива, библиотека и универзитета у Рио де Жанеиру, Сао Паулу, Монтреалу, Северној Дакоти, Вашингтону и Њујорку до Центра за домородачки рад (Сао Пауло) и резервата Крахо Индијанаца. Финални резултат је постмодерни роман (Veal 2005), иако Карваљо своје писање поистовећује са позним модернизмом а не постмодернизмом, што је донекле парадоксално имајући у виду главне теме (нестабилност идентитета и парцијалост истине; уп. Clifford 1986) и сличан поступак у нарацији и карактеризацији ликова у романима *Девеи ноћи* и *Мониолија* (2008). У истом интервјуу за магазин *ВОМВ*, истакао је да књижевност схвата као „афирмацију истине“, предочене на имагинативан и иновативан начин, а не као њену „симулацију“.

нити „хронику“ стварности која претходи стваралачком чину писања (Brizuela 2008). У паратекстуалном делу књиге означава наратив *Девеџи ноћи* као „измишљену причу, иако се заснива на истинитим догађајима, личностима и искуствима. Реч је о мешавини сећања и маште – што важи за сваки роман, у мањој или већој мери, (...)“ (Захвалност). Наративни дискурс се може уврстити у категорију „замагљених жанрова“, да употребим Герцов израз (Geertz 2010), као мешавина документарног и фикционалног писања – оригинални спој путописа, кратке историје антропологије и авантуристичке приче.

Укратко о сижееу романа: шездесетак година након Квејнове смрти, бразилски новинар (главни наратор у првом лицу, анониман), који је уједно инкарнација емпиријског писца и његова конструкција, упушта се у потрагу за доказима и путује низ реку Шингу да би реконструисао последње дане и ноћи антрополога-самоубице. У току његове „детективске“ истраге стално искрсавају нова питања, а истраживач „на личном путовању у срце таме, зоне која је уједно и позорница његовог детињства, сазнаје више о себи“<sup>5</sup> него о личности главног премда одсутног јунака приче. Наратив *Девеџи ноћи* тако подражава многе теме и мотиве као и основну структуру Конрадовог *Срца џаме* (Beal 2005, 142–143). Према сведочењу главног наратора, Шингу је у његовом сећању „заувек остао оличење пакла. Не знам шта је требало Индијанцима да се управо ту утврде, то ми је изгледало као невероватна глупост, нека врста мазохизма, ако не и самоубиства“. Одговор на то питање дао му је антрополог из Центра за домовадачки рад у Сао Паулу: „Зато што су их изгурали и оградиле, зато што су бежали све док се нису настанили на најнепријатељскијем и најнеприступачнијем месту, најстрашнијем за опстанак, које им је истовремено једина и последња нада“ (Karvaljo 2005, 70).

Друти (секундарни) наратор такође у првом лицу је фикционални лик стварне особе која је познавала Бјуела Квејна. То је инжењер и начелник резервата Крахоа, Маноел Перна из провинцијског града Каролина у држави Марањао, информант и пријатељ протагонисте. Наслов Карваљовог романа се односи на девет ноћи које је наратор провео у друштву антрополога. Његова посмртна судбина, након дављења у реци Токантинс 1946. године, приликом спасавања унукe, подсећа на Квејнову. Речна струја је однела његово тело далеко низводно, тако да је сахрањен на непознатом месту усред прашуме, а

<sup>5</sup> „Bernardo Carvalho“. Berliner de Künstler Programm, Brazil, Literature, 2011. <https://www.berliner-kuenstlerprogramm.de/en/artist/bernardo-carvalho/>

његова деца никада нису сазнала где му је гроб (Karvaljo 2005, 129). Приповест почиње његовим гласом, који је предочен у епистоларној форми и италику: *Ово пишем за тебе који ћеш доћи*. Он пише дуго писмо анонимном и непознатом Квејновом пријатељу, чији долазак ишчекује с надом да би му он могао дати коначне одговоре. Главни наратор претпоставља да је то могао бити амерички фотограф Ен-дру Парсонс, који је дуго живео у Бразилу, али не успева да потврди његову везу са Квејном, нити са узроцима његовог самоубиства.

Тако оба наратора, сваки из својег угла и временске перспективе, истражују несигурне и противречне податке из приватних писама и сведочења стварних особа о Квејновој комплексној и ексцентричној личности, инцидентном, „неуравнотеженом“, понашању, конзумацији алкохола, породичној ситуацији и односима са Индијанцима, све у настојању да открију „праву“ истину о разлозима који су га отерали у добровољну смрт. Али, енигма његовог самоубиства остаје неогонетљива мистерија: истина је „у мраку изгубљен[а], у мраку гроба“, како гласи стих Вилијама Вордсворта из његове *Оде о најовештајима бесмртности*.<sup>6</sup> Према прикладном изразу француског историчара Жоржа Миное, самоубиство је „црна и зјапећа рупа“ (Minoia 2008, 377), која запрепашћује, застрашује и револтира, али и фасцинира. Питање зашто се антрополог убио је вероватно неизбежно као и у сваком другом случају самоубиства, али је узалудно постављати га зато што, како пише амерички писац Вилијам Стајрон у аутобиографском есеју/роману *Darkness Visible* (1992)<sup>7</sup> о свом искуству тешке депресије и борби за живот, у његовој основи лежи погрешно уверење „да постоји један једини непосредан одговор – или можда комбинација одговора – (...)“ и „обично води чудним спекулацијама, које су највећим делом и саме заблуде“ (Stajron 2006–2007, 194). Управо у тој немогућности спознаје истине лежи слободан простор за „језичке игре“ приповедања и имагинацију као полигон књижевности.

Бјуел Халвор Квејн је рођен 1912. у Бизмарку у Северној Дакоти. Потичао је из породице лекара која је припадала вишој средњој

---

<sup>6</sup> William Wordsworth: „Oda o nagovještajima besmrtnosti kroz sjećanja na rano djetinjstvo“. Preveli Marko Vešović i Omer Hadžiselimović. Ajfelov most, <https://www.jergovic.com/ajfelov-most/william-wordsworth-oda-o-nagovjestajima-besmrtnosti-kroz-sjecanja-na-rano-djetinjstvo/>

<sup>7</sup> Ширија верзија предавања које је Стајрон одржао на симпозијуму Одсека за психијатрију Џонс Хопкинс Универзитета о афективним поремећајима у Балтимору 1989. године. Његова књига о депресији (Стајрон је више волео израз „меланхолија“) изашла је у српском преводу под насловом *Вулик шаме* (Градац, 2011).

класи; отац му је био угледни хирург др Ерик П. Квејн (1870–1962), један од оснивача клинике *Квејн и Рамсџег* у Бизмарку, а мајка др Фани Дан Квејн (1874–1950), оснивачица санаторијума за туберкулозне пацијенте. Родитељи су му се развели два месеца пре његовог самоубиства. Студирао је најпре зоологију на Универзитету Медисона у Висконсину (1929–1934), а потом постдипломске студије антропологије на Колумбија универзитету у Њујорку код Франца Боаса и Рут Бенедикт.

Имао је разноврсна интересовања и таленте: од ране младости занимале су га природне науке и техника, али и књижевност, музика и ликовне уметности. Своје етнографске белешке и дневнике са путовања илустровао је цртежима и портретима, међу којима се издваја портрет, рађен оловком, младића по имену Бари, кога је Квејн довео из области Савусаву на обали острва Вануа Леву у Накороку (Фици) као свог помоћника (Quain 1948, 441). Био је надарен пијаниста и помало композитор; компоновао је химну за матурску прославу своје генерације у гимназији у Бизмарку. Према казивању проф. Кастра Фарије: „Прво што је потражио када је стигао у Кујабу био је клавир, што није нимало лако наћи (...). Кујаба се налази на крају света. Причало се да је био прави виртуоз“ (Karvaljo 2005, 38). Прва асоцијација коју ова анегдотска прича изазива вероватно је ексцентрични лик Фицкаралда из филма Вернера Херцога (в. Mrgić 2019, 40–49).

У време драматичне смрти у туђини имао је само 27 година, али је дотада стигао да проведе динамичан и буран живот испуњен путовањима и теренским истраживањима. Након завршене гимназије у Бизмарку пропутовао је САД, а пре уписа на факултет боравио је у Европи, Совјетском Савезу и на Блиском истоку. У току основних студија, пола године је радио као морнар на броду који је пловио до Шангаја (1931). Као докторанд учествовао је у раду семинара којим је руководила Маргарет Мид 1934. године и написао монографску студију о Ирокезима за зборник који је Мид и уредила (Quain 1937). Крајем исте године венчао се са Полом Хурлберт (1912–?) из Вермонта (Масачусетс) на Менхетну,<sup>8</sup> где су вероватно и живели. Изгледа да су се разишли, можда и развели, али није познато када се то догодило.

Докторирао је 1936. након теренског истраживања у трајању од десет месеци на острву Вануа Леву у архипелагу острва Фици (1935–1936). Главни резултат тог етнографског рада је обимна и бо-

<sup>8</sup> *The Wisconsin Alumnus*, February, 1937, Vol. 38, No. 5, 201.

гато документована монографија под насловом *Fijian Village: An Anthropologist's Account of Fijian Institutions, Ethics, and Personalities*, објављена постхумно 1948. године када је преминула Квејнова менторка Рут Бенедикт. Бенедикт је читала и кориговала рукопис још док је он био у настанку да би потом написала Увод за књигу и завршно поглавље, „Друштвена кохезија у Накороки“ (1947), пошто то аутор није стигао да уради за живота. Написао је само кратак Предговор у марту 1938. за време боравка у Рио де Жанеиру. Монографија је општег карактера и садржи 13 поглавља која су посвећена друштвеној организацији, географији и политичкој историји Фиџија, као и легендама о области Накорока у унутрашњости острва и истоименом селу са стотинак житеља и 12 домаћинстава, међу којима је Квејн најдуже боравио и радио. Књига обилује подацима и студијама случајева: о свакодневном начину живота, привреди, структури домаћинстава, систему каста и врховној власти, сродству, обредима из животног циклуса, религији, статусу и титулама, богатству и друштвеној кохезији. Томе треба додати лингвистичке напомене, речник имена и титула, списак илустрација (црно-белих фотографија, ручно нацртаних мапа, графикона сродства), библиографију и индекс појмова. Овако опремљена књига је изашла захваљујући заузимању Рут Бенедикт и Квејнове мајке, која је годинама након његове смрти предано радила на сређивању и објављивању његове рукописне заоставштине. То важи и за друга постхумно објављена дела Б. Квејна: збирку фолклора, *The Flight of the Chiefs: Epic Poetry of Fiji* (1942),<sup>9</sup> која је илустрована његовим цртежима, монографију *The Trumai Indians of Central Brazil* (Murphy & Quain 1955), објављену на подстицај Чарлса Веглија и скицу граматике крахо језика, коју је студенткиња лингвистике Олив Шел дорадила и приредила за штампу (Shell & Quain 1952).

Квејн је стигао у Бразил у фебруару 1938. са Боасовим писмом-препуком и намером да се, према договору између његових

<sup>9</sup> Збирка садржи транскрипте и преводе традиционалних епских песама, легенди о јуначким прецима који су живели у давно напуштеном селу званом Лет поглавица, народних прича и песама које прате плесови мушкараца. Највећи део фолклорног материјала потиче од Квејновог информанта Велеме, видовњака и барда, који га је добио наводно од самих предака у стањима трансa и сновима. У свом иначе повољном приказу књиге, Едвин Бароуз (Bugrows 1943, 304) указује на само један недостатак, непостојање анализе случаја; Квејн није искористио јединствену прилику да дубље истражи околности које су учиниле Велему јединим живим видовњаком и оригиналним тумачем/наследником старе традиције.

професора и руководства бразилског Националног музеја, придружи Вилијаму Липкајнду и његовој супрузи у проучавању делимично акултурализованих Каража Индијанаца (в. Lipkind 1948). Најпре је боравио у Рио де Жанеиру, где је успоставио контакт са директором Музеја Елоизом Алберто Торес и бразилским колегама. У априлу 1938. је дошло до промене плана: Квејн је поднео нови захтев националном Савету за научна истраживања и, захваљујући утицају Елоизе Торес у стручним и политичким круговима, добио дозволу за етнографски рад међу „дивљим“, нецивилизованим Трумаи Индијанцима у горњем току реке Шингу, чему се оштро успротивила „пуристичка“ Служба за заштиту Индијанаца.

У том периоду, у Бразилу је радило још неколико антрополога из САД и Европе: Џулс Хенри (1904–1969) је проучавао Каинганг у брдском подручју на југу Бразила, његов колега Чарлс Вегли Тапирепе на истоименој притоци реке Арагваје (група из породице тупи језика), Рут Ландес религију *кандомбле* међу црнцима у Рио де Жанеиру и Салвадору, а Клод Леви-Строс је припремао своју велику експедицију у Мато Гросо. Неки од поменутих научника срели су се, односно упознали у Бразилу, о чему сведочи групна фотографија у башти Националног музеја у Рију (Epstain 1999), снимљена 1939. године, као и приватна преписка између главних учесника, на коју се позивају главни наратор романа и Ерика Томас (Thomas 2018) у свом чланку о Б. Квејну. На фотографији се могу препознати Елоиза Торес, Клод Леви-Строс, Рут Ландес, Чарлс Вегли и бразилски музејски етнологи Луис де Кастро Фарија, Рајмундо Лопес да Куња и Едисон Карнеиро. У то време, приповеда главни наратор *Девеи ноћи*, Бјуел Квејн је био одсутан али жив, негде међу Крахо Индијанцима, а „слика је (...), управо по том одсуству, његов портрет“. „Сви који се појављују на слици познавали су Бјуела Квејна, а барем троје од њих однело је у гроб податке које никада нећу успети да сазнам. Толико сам био опчињен да сам неколико пута ухватио себе како зурим у фотографију (...), и покушавам да ишчупам одговор из очију Веглија, госпође Елоизе и Рут Лендс“ (Karvaljo 2005, 31).

## МЕЂУ ТРУМАИ ИНДИЈАНЦИМА

У време Квејновог истраживања, територија Трумаија на горњем Рио Шингуу, притоци Амазона, била је неприступачна и неистражена. Први европски истраживач из XIX века који ју је посетио и успоставио површан контакт са њима (1884, 1887) био је самоуки немачки етнолог Карл фон ден Штајнен (1885–1929), који је студирао меди-

цину у Цириху, Бону и Стразбуру и обучавао се за психијатра у Бечу и Берлину, у чувеној болници Шарите (Voas 1930; Hemming 2003). Фон ден Штајнен је посетио једина два села Трумаија, где је његов истраживачки тим, који су чинили његов брат Вилхелм, Паул Еренрајх, Француз Перо и петорица Бразилаца, био пријатељски дочекан, иако су ови Индијанци словили за агресивне и непријатељски расположене према суседима и свим странцима.

Према Леви-Стросовом сведочењу у *Тужним шројима*, авионски саобраћај између Корумбе на реци Парагвај, „капије Боливије“ – град се у ствари налази на тремеђи бразилске државе Мато Гросо до Сул, Боливије и Парагваја – и Кујабе, престонице Мато Гроса (400 км ваздушном линијом), био је тек у повоју. Тридесетих година XX века се најчешће путовало речним паробродима, као што су Н/М Сидаде де Корумба и „Гвапоре“, који су саобраћали на линији Кујаба – Корумба – Порто Есперанса (Levi-Stros 1999, 155–158). Кујаба је основана средином XVIII века; први колонисти из Сао Паула, тзв. *bandeirantes* (в. Mrgić 2019, 32–33), искрчили су земљиште уз помоћ локалног племена Куксипо и изградили привремено насеље. Када су Индијанци пронашли злато чија се количина мерила тонама, насеље је израсло у рударски колонијални град који је доживео своје доба славе.

Почетком маја 1938. Квејн је на путовању малим бродом „Еол“ од Порто Есперансе до Кујабе срео Кастро Фарију, који је требало да се у Кујаби придружи Леви-Стросовом тиму као представник Националног музеја и члан Надзорног одбора, тј. званично овлашћени надзорник страних експедиција. Видевши у кабинџи фон ден Штајненову књигу *Unter den Naturvölkern Zentral-Braziliens*, Кастро Фарија је схватио да се на броду налази још један етнолог, што је и записао у свом дневнику, који ће 2001. објавити као књигу, *Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte* (енг. превод: *Another Look: A Diary of the Serra do Norte Expedition*). У разговору са Карваљом присетио се, након толико година, да је амерички колега помогао при истовару Леви-Стросовог камиона у Кујаби (Karvaljo 2005, 36). Штавише, Квејн и Леви-Строс су одсели у истом хотелу, *Есџланага*, у граду, где су обојица припремали своје експедиције током маја и јуна 1938. Вероватно се тада Квејн поверио свом колеги да има неке промене на кожи, које су наводно указивале на симптом сифилиса. Леви-Строс у *Тужним шројима* нигде не помиње Квејна, али је у Њујорку у разговору са Рут Бенедикт препричао појединости њиховог сусрета (Karvaljo 2005, 39).

Квејн је стигао до Трумаија тек у августу 1938. користећи разне врсте превоза, од камиона којим се довезао до Индијанске станице

Симоес Лопес и запрежних воловских кола на путовању кроз саване до кануа за пловидбу реком Колизеу и њеним брзацима. Успут је посетио неколико племена из три различите језичке породице – карипске, аравачке и тупи, и задржао се у једном селу Камајура. У току путовања открио је више од двадесет села настањених „пријатељским“ и „нетакнутим“ Индијанцима који су припадали различитим културним групама (Murphy & Quain 1955, 7–8; Lévi-Strauss 1948). Сматрао је да у подручју реке Колизеу има посла за пола туцета етнолога. Планирао да је се у наредних пет година врати на терен и настави истраживања (Wagley 1955, viii).

Квејн није знао језик Трумаија, за који је сматрао да није сродан ни једном језику околних племена. То му је отежавало комуникацију, стицање поверења и учешће у животу мале заједнице која је имала само 5 домаћинства и укупно 43 особе, 17 мушкараца, 16 жена и десеторо деце. Ограничено знање тупи (камајура) језика му је ипак омогућило да се споразумева са билингвалним Трумаијима и четири (отете) жене које су потицале из других група (Камајура, Суја и др). Морао је да се ослони на посматрање и сакупљање грађе о свакодневним догађајима и активностима у селу, обредима врачања и другим „видљивим“ аспектима њиховог редукованог друштвеног живота, као и да учи из сопствене интеракције са њима. Био је сам, једини белац у тој области и локалној групи десеткованој болестима, отмицама жена и материјалном оскудицом. Сви становници села, а поготово жене, живели су у непрестаном, скоро хистеричном страху од ноћних напада суседних, непријатељских племена Камајура и Суја. Квејнова интересовања, ограничења у раду и прекид истраживања – 10. октобра 1938. је добио писмени налог од окружног инспектора Министарства за рад да одмах напусти то подручје и врати се у Рио – утицали су и на квалитет етнографске грађе. Према Мерфију, њен најбољи део чине опсервације о међусобно повезаним темама као што су личност, етос, животни циклус, интерперсонално понашање и ставови, док су материјална култура и религија мање документовани (Murphy & Quain 1955, 2).

Осам година након Квејновог истраживања, Едуардо Галвао, Веглијев студент са Колумбија универзитета и први бразилски антрополог са докторатом, посетио је област горњег Рио Шингуа и установио да је број Трумаија толико опао и да су они запали у такво стање дезорганизације да је њихов опстанак био мало вероватан (Wagely 1955, v). Сам Вегли је 1953. године кратко боравио код Трумаија у привременом логору на месту њиховог старог села. Група је имала само 24 особе: шесторицу мушкараца, десет жена и осморо деце.

Упркос свему, опстали су до данас; њихова популација има око 258 особа, које живе у три села у Домородачком парку Рио Шингу, а изворни језик им је у изумирању јер деца и омладина говоре претежно португалски као свој матерњи језик.<sup>10</sup> Овај резерват је основан 1961. на иницијативу браће Виља Боас, Орланда и Клаудија, заштитника Индијанаца и учесника експедиције Ронкадор–Шингу 1943–1960, коју је подстакао маршал Кандидо Маријано да Силва Рондон<sup>11</sup> (1865–1959), велики истраживач, географ и картограф унутрашњости Бразила и први начелник Службе за заштиту Индијанаца (основана 1910; од 1967. позната под акронимом FUNAI – Fundação Nacional do Índio).

Критичан према Рондоновој политици „дивилизовања“ Индијанаца и раду његове „изопачене“ Службе, Бјуел Квејн је сматрао да су у кварењу Индијанаца главну улогу имали бразилска држава, утицај Контовог позитивизма на самог Рондона и бразилско средње образовање и опште безвлашће у пограничним областима. У њима је живео „изрођени тип сеоских Бразилаца“ – „најгори бразилски олош“, са којим су Индијанци најчешће били у контакту (из непослатог писма Маргарет Мид, 4. 06. 1939, нав. у Karvaljo 2005, 65, 115).

## „БЕКСТВО“ СА ТЕРЕНА У СМРТ

Тек у марту 1939. Квејн је добио званичну дозволу за теренски рад међу Крахо Индијанцима, противно његовој жељи да се врати код Трумаија и настави започето истраживање. Огорчен одлуком да се дозвола додели Курту Нимуендајуу, изгубио је ентузијазам и нерадо отпутовао у Каролину. Одатле је продужио до насеобине Крахоа зване Крупна глава, где је боравио до краја јула 1939, када је одлучио да прекине рад и врати се у Каролину. Још почетком јуна, Квејн је, због нечега видно забринут, обавестио Елоизу Торес о намери да напусти Бразил и врати се у Њујорк: „(...) породични проблеми захтевају моје присуство у Сједињеним Државама. (...) Моји родитељи су управо прошли кроз мукотрпну бракоразводну парницу која је трајала шест месеци. Имају скоро седамдесет година, а мрзели су се више од тридесет“ (Karvaljo 2005, 21).

Тог дана уочи самоубиства Квејн је спалио писма од куће и написао бар седам писама сродницима, Елоизи Торес, Маноелу Перни

---

<sup>10</sup> „Trumai“. Coleção BEI. <http://colecaohei.com.br/about/trumai/61>

<sup>11</sup> О Рондоновим експедицијама у Мато Гросу и западном Бразилу, Рондоновој телеграфској линији и Комисији пишу Hobson 2018; Roosevelt 2012 (као учесник експедиције 1910. године); Levi-Stros 1999, 195, 204–206 и др.

и својим професорима. У њима је навео извесну заразну болест као главни узрок свог чина и изразио последњу вољу да се његова преостала финансијска средства, након измирења дугова, намење фонду за стипендије студената и антрополошка истраживања. (То је и учињено: коауторска монографија о Трумаи Индијанцима је била финансирана средствима Квејнове фондације.) Самоубиство је извршио на бруталан начин, користећи бријач да пресече вене на рукама и ногама, да би се напослетку сав обливен крвљу обесио омчком направљеном од мреже за лежање. У таквом стању су га нашла двојица Крахо Индијанаца, његови водичи Исмаел и Жоан Кануто Ропка (Ропко),<sup>12</sup> по повратку са оближње фазенде, где су тражили помоћ за повређеног антрополога. Пре самоубиства, Квејн се побринуо да спречи било коју сумњу у њихову одговорност и да буду исплаћени за свој рад.

Само годину дана након његове смрти, локални земљопоседници су из заседе напали насеобину Крупна глава и још једно село, убили двадесет седморо индијанских мушкараца, жена и деце, укључујући њиховог поглавицу и опљачкали села. Преживели Индијанци су побегли и сакрили се у шуми. Након крвопролића и суђења починиоцима, Служба за заштиту Индијанаца је оградилa територију Крахоа и претворила је у њихов резерват „Маноел да Нобрега“ (Karvaljo 2005, 71). Савремени Крахо или Тимбира живе у новом резервату Краоландија који је основан 1990. и настоје да сачувају свој етно-културни идентитет и матерњи тимбира језик из велике породице Ге, како се наводи на сајту Института за социоекологију бразилских Индијанаца.<sup>13</sup> Главни наратор *Девеиш ноћи*, који је кратко боравио код њих 2001. године да би их „напустио као и сви белци“, пише да су ови Индијанци „цивилизацијска сирочад. Напуштени су. Потребни су им савези са светом белаца, светом који они мукотрпно и најчешће узалудно настоје да разумеју. (...) Јер свет припада белцима“ (Karvaljo 2005, 105).

Позивајују се на Фројдов есеј „Жалост и меланхолија“ из 1917. године (Frojd 2006–2007b) и аналогију између психичког бола и „унутрашњег крварења“ (Frojd 2006–2007a, 164), Ерика Томас износи занимљива запажања у вези са могућом мотивацијом и симболичком поруком Квејновог самоубилачког чина – комбинација заразне болести и сечења тела призива асоцијацију на професионална за-

<sup>12</sup> У Квејној транскрипцији ово име се јавља у две варијанте – Rūpkhū, Rūpkhu и Rōphkō (Shell & Quain 1955, 117, 119).

<sup>13</sup> Povos Indigenas Brazil, <https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Krah%C3%B4>

нимања његових родитеља, оца хирурга и мајке посвећене лечењу и искорењивању туберкулозе. С друге стране, Квејнов енигматични епистоларни исказ, „Умирем од заразне болести“, био је његов колико и свих Индијанаца који су били жртве етноцида изазваног епидемијама: „Из те перспективе, Бјуел Квејн је носио болест која није била [само] његова“ (Thomas 2018, 75).

Томе треба додати да се вешање дуго сматрало „народским“ начином самоубиства, који је породица доживљала као „срамоту и настојала да га прикаже као незгуду или припише лудилу“ (Minoa 2008, 376), а тако је и данас у многим срединама. То би могло указивати на Квејнову тежњу да се и у смрти изједначи с обичним светом, народом. Кастро Фарија је уочио код Квејна извесну црту субмисивности, али и разметљивости у односима са другима, самопотцењивање и склоност да омаловажава свој материјални статус и класно порекло (губитак самопоштовања и разоткривање личне интима су, према Фројду, неки од типичних симптома „меланхолије“), изражену, можда и претерану дарезљивост – обичај да чашћава колеге у скупим ресторанима на Копакабани, као и филантропско деловање из сенке.

Како год било, није могуће открити узроке који су Бјуела Квејна довели у стање таквог психичког растројства да одузме себи живот баш тог одређеног дана, у ноћној осами и индијанској земљи. Ту најинтимнију од свих личних тајни понео је са собом у необележен гроб, у којем је, по својој изричитој жељи, сахрањен испод дрвета на којем се обесио.<sup>14</sup> Остају само претпоставке и нагађања – да су том самосакаћењу и самоуништењу кумулативно допринели многи стресни чиниоци: изолација и неуспех у теренском истраживању, породични проблеми (наводно неверство супруге и раздвајање или развод; развод родитеља), осећање кривице због наводне хомосексуалности (спекулација), акутно осећање усамљености и отуђености, очајање услед губитка животног смисла и личног осведочења у жалосно стање и осуђеност „дивљих“ бразилских Индијанаца на девастацију и изумирање. То ће више од пола века касније резигнирано потврдити његов славни и дуговечни колега, „песник у лабораторији“ (како га назива бразилски антрополог и активиста Патрик Вилкен; Wilcken 2010), у свом носталгичном фотографском мемоару о Бра-

---

<sup>14</sup> Упркос залагањима Елоизе Торес, на том месту никада није подигнуто спомен-обележје. Његов кенотаф се налази на локалном гробљу у родном Бизмарку.

зилу (Lévi-Strauss 1995).<sup>15</sup> Озбиљну депресију је евентуално могла да погорша нека инфекција (зна се да је имао нападе маларије), односно заразна или полно преносива болест, можда лепра или сифилис, који је наводно добио од анонимне бразилске проститутке, за време карневала у Рио де Жанеиру 1938. године.

У предговору Ч. Веглија за монографију о Трумаи Индијанцима и уводу који је Р. Бенедикт написала за *Село на Фиџију* (1948), наводи се само да је антрополог трагично окончао живот на етнографском терену у Бразилу, а не да је починио самоубиство, које би, према Диркемовој класификацији, спадало у егоистички, односно его-аномијски тип (Dirkem 1997). Изгледа да се о томе дуго ћутало у америчкој антрополошкој заједници, иако су сви поменути научници, Квејнове колеге и професори са Колумбија универзитета то знали. Можда је овде прикладно евоцирати Витгенштајнов афоризам из *Трактишта*: „Оно о чему се не може говорити, о томе се мора ћутати“ (Wittgenstein 1922, 90).

У разговору са Карваљом, проф. Кастро Фарија је рекао: „Квејнова смрт никога није потресла. Чак ни његове колеге са Колумбије. То није ретко у Америци, тамо су људи велики индивидуалисти. Истински се потресла само Елоиза, јер је она у Бразилу била одговорна за његова истраживања“ (Karvaljo 2005, 32). То није сасвим тачно: Квејн је био један од омиљених студената Рут Бенедикт, која је имала слуша и емпатије за потребе студената у тој мери да је многим од њих пружала професионалну, моралну и материјалну подршку, што је посведочио Сидни Минц (Mintz 2004, 114–115). Телеграм о Квејновом самоубиству примила је за време одмора у Стеновитим планинама на граници са Канадом. У писму саучешћа његовој мајци наводи да је „неутешна у свом болу“: „(...) Бјуел у мом срцу има посебно место, али у овом тренутку једино успевам да мислим на лични губитак и да оплакујем вашу патњу (...)“ (Karvaljo 2005, 17–18).

Овај навод указује на један занемарени аспект у антрополошким проучавањима смрти, а то је управо разумевање субјективног искуства ожалашћених (в. Герс 2010, 22–25 о етнографској медитацији Лоринга Денфорта у Грчкој). О томе је писао интерпретативни антрополог Ренато Розалдо (Rosaldo 1889, 1993) у свом канонском есеју

<sup>15</sup> Перцептивну и сензибилну интерпретацију овог дела као „монтаже књижевних и фотографских сећања“ и врсте „фото-романа“ износи Диазио 2009 (предавање одржано 29. 05. 2009. у Војвођанском музеју у Новом Саду приликом затварања изложбе фотографија Клода Леви-Строса и Жослина де Јонга).

о „културној сили“ емоција. Према Розалду, инхерентна ограничења етнографског знања о смрти и њеним психолошким ефектима делимично произлазе из чињенице да многи етнографи, већином млади људи, немају лична искуства губитка вољених и блиских особа и немају представу колико то може бити болно и неподношљиво за преживеле (Rosaldo 1993, 9). На основу личног трауматичног искуства, Розалдо је увидео да емоционална сила смрти потиче из интимног односа према њој као трајном прелому, раскиду и губитку,<sup>16</sup> а не као апстрактној мада суровој чињеници. Тако се осећа родитељ (замислимо на тренутак бол Квејнове мајке) када чује да је *њено* или *њејово* дете страдало, а не нечије туђе дете. Уместо уопштеног разматрања смрти, сугерише амерички антрополог, мора се сагледати позиција ожалошћеног субјекта у пољу друштвених односа како би се разумело његово или њено емоционално искуство (Rosaldo 1993, 2).

На другој страни је симптоматично ћутање, не само о самоубиству антрополога, вероватно из страха од стигматизације, него и субјеката антрополошких проучавања у оновременој америчкој дисциплини, посебно у њеном психолошки оријентисаном (касније потцењеном) огранку *култура и личности*. Занемаривање ове и других, са њом повезаних, еминентно антрополошких тема (колонијално насиље и геноцид) у првој половини ХХ било је вид колективног и индивидуалног порицања, научног „слепила“ или пак свесног дистанцирања од етнографије са „тако много суза“ (Scheper-Hughes 2003, 108), из епистемолошких, етичких или политичких разлога.

Како је самоубиство константна појава у друштвеном животу, антропологија се тек однедавно хвата у коштац с овим изазовним проблемом, упркос свим тешкоћама у његовом етнографском проучавању (услед изузетности самог чина), тако што подједнаку пажњу посвећује различитим *репрезентацијама* самоубиства, од народних и популарних схватања до ауторитативних научних дискурса (психијатрије, социологије, статистике), религије и теологије, правне ре-

<sup>16</sup> Осећање губитка можемо имати и када чујемо вест о смрти некога кога смо доживљавали као блиског или „свог“ иако га никада нисмо срели и лично познавали. Тако је Вилијам Стајрон доживео смрт Албера Камија у саобраћајној несрећи 1960, баш уочи свог доласка у Париз, где је намеравао да се сретне са њиме. Фасциниран његовим писањем у *Мишу о Сизифу* (посебно о филозофском проблему самоубиства), *Странцу* (о „космичкој усамљености Мерсоа“) и есеју о гилотини, писац ремек-дела *Софијин избор* је под утицајем Камијевог стила (нарација из перспективе осуђеног на смрт) написао свој први велики, али и контроверзни роман, *Исјовесћи Нејша Тарнера*, за који је добио Пулицерову награду 1968. (Styron 1992, 20–24).

гулативе итд. у ваневропским друштвима и у оквиру различитих популација (Münster & Broz 2016). Жорж Миноа, који је проучавао историју самоубиства у западним друштвима од античког доба до краја XVIII века, сугерише да данас треба расправљати како о биоетици, тако и о „танато-етици“ (Minoа 2008, 377).

## ЕТНОГРАФСКИ РАД И ЊЕГОВЕ НЕЛАГОДНОСТИ: ЖИВОТ И СМРТ НА ТЕРЕНУ

Поред субјективних мотива, личне идиосинкразије и животне историје Бјуела Квејна, постојали су и објективни чиниоци, а то су природа и услови етнографског истраживања у првој половини XX века, посебно у политичкој атмосфери непосредно уочи Другог светског рата. Малиновскијевски модел-узор је подразумевао дуготрајни боравак и рад изолованог појединца у непознатој, често и непријатељској средини страног друштва, далеко од куће и подршке себи сличних. Герцов лапидарни афоризам, да антрополог на терену „мора да научи да живи и мисли истовремено“, „да друштво посматра као објекат и да га доживи као субјект“ (Geertz 2001, 39), сажима главне, „скоро шизофрене“, захтеве (према изразу Марка Ожеа, нав. у Erber 2013, 31), али прећуткује реалије комплексног, интензивног и дубоко личног искуства (в. Cesara/Poewe 1982; Poewe 2018), које се по инерцији своди на метод, тзв. посматрање с учествовањем. Живот на терену је много више од тога, као што су посведочили Малиновски у *Дневнику у сџиројом значењу ње речи* (превео са пољског проф. др Н. Ф. Павковић), који је одавно требало објавити на српском језику, Еленор Смит Боуен (Лора Боханан [Bohannan]) у етнографском роману *Поврашајак смеху* (*Return to Laughter*, 1964), Леви-Строс у *Тужним шројима*, Малиновскијева студенткиња Хортенс Паудермејкер у извештају о свом антрополошком „путу“ и методолошком приручнику (Powdermaker 1966), Ненси Хауел у студији о томе како „преживети“ теренски рад (Howell 1990), Настасја Мартен у својој аутоетнографији (Marten 2022) и многи други.

Према писању Рут Ландес, Квејнове колегинице, бразилско друштво је било строго патријархално, са диктаторским режимом тзв. Нове државе који је 1937. године успоставио државним ударом бразилски председник Жетулио Варгас. Ултранационалистичка идеологија позната као *integralismo* била је раширена у војсци и блиска фашистичкој и нацистичкој (Landes 1986, 120). Владало је снажно антиамеричко расположење и пропаганда усмерена против Рузвелтове политике „добросуседских односа“, у шта су се млади амерички ан-

трополози и непосредно уверили.<sup>17</sup> Сви странци, а поготово Англоамериканци, били су под присмотром режима полицијске државе и страховали да би могли бити осумњичени за шпијунажу, кршење бразилских закона или илегално комунистичко деловање (Леви-Строс је два пута био хапшен и притваран приликом одласка из земље).

Ландес, која је имала богато искуство у теренском раду међу северноамеричким Индијанцима (Оцибва/Чипева у Онтарију, Дакота Санти у Минесоти и Потавотоми у Канзасу), проучавању националистичког (панцрначког) покрета харизматичног вође Маркуса Гарвија са Јамајке и црних јудаистичких заједница у Харлему, била је уплашена с разлогом. Из професионалних, а вероватно и приватних побуда контактирала је са прогоњеним бразилским интелектуалцима и дисидентима са левике који су јој омогућили приступ обредима кандомбла. У писму које је у марту 1939. упутила Рут Бенедикт наводи да се „након две недеље ужаса“ налази у „стању потпуне емотивне усамљености“ (Karvaljo 2005, 43). Уз то, била је Јеврејка и њени страхови од растућег антисемитизма у Бразилу, чији је главни идеолог и промотер у 1930-им био писац и политичар крајње деснице Густаво Баросо (члан странке Интегралистичке акције), били су оправдани (Veloso Beilke & Comacio 2019, 5–6).

Погибије и убиства антрополога на терену, поглавито мушкараца али и жена, дешавали су се у разним деловима света (само у 1970-им и 1980-им било је око 70 случајева смрти северноамеричких антрополога; Howell 1990, x), као што се дешавају и данас. Случај силовања и убиства младе Хенријете Шмерлер (који је Ландес 1986. поменула, али не наводећи име), студенткиње Ф. Боаса, Р. Бенедикт и М. Мид, 1931. године у резервату Апача у Аризони, поново је отворен у 1980-им и постао предмет усијане антрополошке расправе о родним аспектима теренског рада (Steffen 2017; Schmerler 2017). Ненси Хауел, учесница харвардског тима на чувеном Калахари пројекту и супруга Ричарда Лија, која је 1985. изгубила четрнаестогодишњег сина Алекса Лија у саобраћајној несрећи у Боцвани, била је професионално и лично мотивисана да спроведе истраживање о здравственим и безбедносним факторима ризика у етнографском раду, укључујући телесне и менталне повреде, болести, насиље (сексуално и политичко), саобраћајне и друге несреће, као и случајеве фаталних исхода. На по-

---

<sup>17</sup> Квејн је у писму Рут Ландес навео садржај једног летка: „Ако Немачка нападне Бразил, Сједињене Америчке Државе ће нас бранити, међутим нема ко да нас брани од америчког империјализма“ (Karvaljo 2005, 44).

зив за учешће у пројекту одговорило је 236 социо-културних антрополога, археолога и лингвиста оба пола из различитих делова света. Коначни извештај са подробном статистичком анализом случајног узорка анкетираних и добијених одговора објављен је под насловом *Surviving Fieldwork* (Howell 1990). Ипак, међу случајевима депресије, болести и смрти на терену нигде се у студији не помиње Бјуел Квејн; наводи се само кратак одломак из сведочења Рут Ландес о анонимном америчком антропологу који је извршио суицид у Бразилу.

У првој деценији XX века Илонготи са Лузона убили су америчког антрополога Вилијама Џонса (1871–1909). Џонс је био Индијанац из племена Фокс са докторатом из лингвистичке антропологије (о граматици алгонкинских језика) који је одбранио 1904. на Колумбија универзитету код Боаса. Као асистент запослен у чикашком Музеју Филд, 1908. је отпутовао на Филипине, тада под врховном влашћу САД, да би вршио истраживање на Лузону. Након десетак месеци рада у илонготским планинским селима, у марту 1909. Илонгот по имену Палидан (Палидат), кога је Џонс раније излечио и сматрао пријатељем, напао га је изненада заривши му *боло* (врста мача сличног мачети) у врат (Rideout 1912). Џонсов случај је био накнадно реконструисан и анализиран из критичке перспективе постколонијалне антропологије, у ширем контексту америчког империјализма, белачког расизма и амбивалентне позиције антрополога индијанског порекла између света колонизатора и света колонизованих, како код куће тако и на страном терену (Vigil 2018).

Илонготи су у то доба повремено организовали оружане нападе на непријатељска племена ради „лова на главе“. Пола века касније проучавали су их брачни пар Мишел и Ренато Розалдо (1967–1969, 1974), живећи са њима укупно три године. „Ако питате неког старијег човека са севера Лузона зашто људима сече главе“, почиње Розалдо свој извештај, његов одговор је такав да „ниједан антрополог не зна шта да учини са њиме“ (Rosaldo 1993, 1). По речима информанта, бес који се рађа из жалости за покојником тера га да убија друге људе. Чин одсецања и бацања главе жртве омогућава му да искали осећања, да себи да одушка, да избаци гнев и бол због сопственог губитка. Док су још практиковали тај обичај (1972. године, за време Маркосовог режима и ванредног стања у земљи, одустали су од њега из страха од смртне казне), илонготски мушкарци су најпросто подразумевали да жалост за покојником и бес доводе до лова на главе. Розалдо дуго није могао да разуме њихов агресивни став и осветничко понашање, мада је као антрополог наслућивао

да је реч о културној сили емоција (уп. Ahmed 2004 о „културној политици емоција“).

Стварно и дубоко лично разумевање овог психосоцијалног и културног феномена је уследило седам године касније, и то на најтежи начин, када је Розалдо изненада изгубио супругу и остао сам са два мала детета у домородачком селу Мунгајанг на Лузону. На самом почетку њиховог заједничког етнографског истраживања код народа Ифугао на северу острва, 11. октобра 1981. Мишел Розалдо је ходао планинском стазом у пратњи двеју жена када се оклизнула и пала низ стрму литицу у набујалу реку; била је на месту мртва. Чим је пронашао њено беживотно тело, Розалдо је побеснео: „Како је могла да буде тако глупа и падне?“ Како је могла да га „напусти“? (Rosaldo 1993, 9). Јечао је и дубоко уздисао, али није могао да плаче. Око месец дана касније, записао је у свом дневнику да проживљава ноћну мору и да се гуши од нагомиланог беса и јада, који је у ствари блокирао тугу и неисплакане сузе.

Тек након петнаестак месеци, био је у стању да се врати свом антрополошком раду (дотад је помишљао да можда никад више неће моћи да се бави антропологијом), и то тако што се ухватио у коштац са болном темом, осећањима беса и туге на примеру Илонгота, који су трауму губитка неког свог разрешавали путем лова на главе непријатеља. У томе му је помогло и писање „антропоезије“ (*antropoesía*), како је Розалдо означио своје перцептивне, наративне и етнографски дескриптивне песме слободног стиха, које је записивао много година након оног „дана када је Шели умрла“. Таква поезија је, његовим речима, позиционирана у друштвеном и културном свету и бави се у суштини људским стањем. Главни предмет његове збирке песама и етнографских есеја о туговању у жалости, *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief*, јесте изненадна смрт Мишел Цимбалист Розалдо као *goiñaj* у значењу које му приписује француски филозоф Алан Бадју, односно његов коментатор Жан-Жак Лесеркл<sup>18</sup> – догађај-траума који *еруйишира* у човековом животу и свету, изазивајући радикални *ирелом* у времену и ситуацији, и остављајући за собом *иријове* као сведочанства. Ови трагови омогућавају *сусрећ* с елементима ситуације када наступи време за (пре)испитивања и аутентичне увиде (Rosaldo 2014, 101). Тако је за Розалда писање пое-

---

<sup>18</sup> Розалдо се позива на интерпретацију Бадјуових идеја у делу *Deleuze and Language* Jean-Jacques Lecercle-a (Palgrave Macmillan, New York 2002), а не на *Биће и догађај (Being and Event)* или друга Бадјуова дела.

зије постало саставни део процеса жаљења, сећања, интроспекције, посматрања и бележења обичних, свакодневних ситуација и реакција његових синова, као и свих особа на које је Шелина погибија<sup>19</sup> утицала, директно или индиректно.

## ЕПИЛОГ

Квејнов живот и посебно *goiãaj* његове преране и трагичне смрти оставили су бар неке трагове у животима савременика и наследника, трагове попут оних о којима приповеда Розалдова *antropoesia*. Чарлс Вегли (1913–1991), пријемчив за Квејнов уметнички сензибилитет и сензитивност, никада није заборавио његов опис феномена који ће касније и сâм доживети много пута током логоровања и путовања са бразилским Индијанцима. Квејн му је испричао да, када Индијанци ноћу плове кануом, обично прекраћују време певањем и разговором, али непосредно уочи изласка сунца одједном заћуте, у ишчекивању светог тренутка који налаже тишину и удивљено поштовање (Wagley 1955, vi-vii). Овај мотив „чудесног“ призора изласка/рађања сунца – „Сунчева светлост сјајан је рођај“, као што је певао Вордсворт – у земљи Мундуруку Индијанаца на реци Тапажос поново се јавља у Мерфијевој аутоетнографији, *The Body Silent (Немо шело)* (Gorunović 2022, 63).

Групно памћење је метаморфизовало антрополога Бјуела Квејна у лик из индијанског фолклора. Генерације потомака оних Трумаи и Крахо Индијанаца са којима је живео извесно време знају га као „Саритãо“ Квејна, Булеа и *Sãmtwyon*-а из прича својих предака. Према објашњењу које је неименовани бразилски антрополог међу Крахо Индијанцима дао главном наратору *Девеи̃ ноћи*, кан у њиховом језику значи „садашњост овде и сада“. Сами Индијанци су му рекли да *и̃вијон* значи пуж и траг који он оставља за собом. Али, нико није умео да објасни значење имена *Кан̃и̃вијон* које је америчком антропологу дао Индијанац Кравиро, нити је Квејн оставио било који траг као кључ решења у својим белешкама о граматици крахо језика.<sup>20</sup> Главни наратор не може да се помири с овом семантичком празнином и непостојањем било које везе између индијанског имена и личности именованог, те домишља његово значење. „Кан̃и̃вијон“ је за ме-

<sup>19</sup> Енглеска реч *accident* у значењу несрећан случај, незгода, удес... потиче од латинског глагола *cado, cadere* (инф. презента) – пасти, потонути (Franco 2014, loc. 166–172).

<sup>20</sup> Постоји само облик речи *сãт* у значењу везника „али“ (Shell & Quain 1952, 116).

не попримило значење пужеве кућице, али истовремено и бремена које он вуче по свету (...), сопствено овде и сада заувек; (...) трага који пуж оставља: не вреди бежати; куда год да кренеш, увек ћеш бити овде“ (Karvaljo 2005, 78). И заиста, из данашње перспективе, стиче се утисак да су сва Квејнова путовања од шеснаесте године живота, лутања по свету, избор професије антрополога и етнографска искуства били видови побуне, искушавања унутрашњих и спољних граница, тражења нечега што му је стално измицало (а што је изгледа привремено нашао у фицијском друштву, које је касније наспрам горских бразилских искустава идеализовао), или пак бекства од куће, породице и доживљаја бездомности, странствовања у свету.

Захваљујући опседнутости, истраживањима и приповедачкој вештини Бернарда Карваља, заборављени антрополог Бјуел Квејн, човек који је некад живео у свету, вероватно волео, вероватно патио и себи пресудио, постао је романсирани *лик* у светској књижевности. Можда је тривијално рећи да му је Карваљова магија речи подарила другу инкарнацију и учинила га бесмртним; да роман, фигуративно речено, „диге из мртвих“, „подиге кенотаф“ или исписује подужи „епитаф“ покојнику, чији гроб више нико не може да нађе. Али, један од важних ефеката књижевности јесте тај да вербалним средствима и на уверљив начин оживљава и одуховљава личности, догађаје, места и све оне појаве које се услед пролазности живота, светских промена и историјске амнезије претварају у прах и пепео. Да парафразирам речи антрополога и песника Рената Розалда (Rosaldo 2014), њено највеће достигнуће јесте да *буге* догађај, а не да прикаже сирови догађај, нити да га евоцира или репродукује попут бљеска у сећању.

Покушај да разумемо, у мери у којој је то уопште могуће, Квејнову ситуацију у бразилском друштву под тоталитарним режимом уочи најразорнијег рата у светској историји и његово психофизичко стање на терену међу Индијанцима којима је претило изумирање од епидемија или етноцид, водио нас је до оне „најбруталније и неизбежне чињенице“ у животу сваког антрополога“, како је Клифорд Герц означио императив рада на терену (Gorunović 2010, 63). Не само да је „терен пун изненађења“ (Vučinić Nešković 2013; Velimirović 2014) и свакојаким изазова, него је он одувек био и биће инхерентно непредвидљив, ризичан и опасан (Howell 1990, 193), што често занемарујемо или заборављамо у удобности наших кабинета и учионица. Ако је Малиновски у стањима усамљености и анксиозности писао дневник и читао романе као што се неко одаје алкохолу или дрогама, други су тражили и нашли своје начине да се изборе са културним шоком, страховима, болешћу,

повредама, фрустрацијама и стресовима итд. Приче о онима који нису преживели могу да напишу само други, било антрополози, на шта их обавезују историја и самосвест дисциплине, или пак књижевници.

## Извори

- Boas, Franz. 1930. "Karl von den Steinen". Obituary. *Science* 71. 1827 (Jan. 3, 1930): 7–8. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, <http://www.etnolingvistica.org/text:boas-1930-steinen> (приступљено 7. 06. 2022).
- Brizuela, Natalia. 2008. "Bernardo Carvalho". *BOMB magazine* 102 (Jan 1, 2008) <https://bombmagazine.org/articles/bernardo-carvalho/> (приступљено 4. 12. 2022).
- Corrêa, Mariza. 2001. "Paixão etnológica: Cartas do guru da etnologia brasileira". *Folha de S. Paulo*. São Paulo, sábado, 12 de maio de 2001, <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1205200103.htm> (приступљено 14. 11. 2022).
- Epstein, Shifra. 1999. "Ruth Schlossberg Landes." *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*. 31 December 1999. Jewish Women's Archive. <https://jwa.org/encyclopedia/article/landes-ruth-schlossberg> (приступљено 28. 10. 2022).
- Hobson, Eric H. 2018. „Brazil From Above: General Rondon and the Matto Grosso Expedition". *Expedition Magazine* 60 (3), n. pag. Penn Museum, 2018, <http://www.penn.museum/sites/expedition/?p=26575> (приступљено 5. 06. 2022).
- Steffen, Megan. 2017. "Doing Fieldwork After Henrietta Schmerler On Sexual Violence And Blame In Anthropology". American Ethnological Society, 11/13/2017, <https://americanethnologist.org/online-content/essays/doing-fieldwork-after-henrietta-schmerler-on-sexual-violence-and-blame-in-anthropology/> (приступљено 25. 11. 2022).
- Veloso Beilke Silva, Neubiana & Giovanna Comacio. 2019. "Antisemitism in Brazil: A Report to the UN Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief" (June 7, 2019). The Brazilian Center of Law and Religion, 1–24 (приступљено 20. 11. 2022).

## Литература

- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Antonijević, Dragana. 2020. „Bečki haustori u sumračnoj viziji Darka Markova“. *Etnoantropološki problemi* 15 (1): 61–99.
- Badiou, Alain. 2006. *Being and Event* (1). New York: Continuum. Trans. by Oliver Feltham.
- Beal, Sophia. 2005. „Becoming a Character: An Analysis of Bernardo Carvalho's *Nove noites*.“ *Luso-Brazilian Review* 42 (2): 134–149.
- Benedict, Ruth. 1948. „Introduction“. In Buell Quain, *Fijian Village: An Anthropologist's Account of Fijian Institutions, Ethics, and Personalities*, ix–xvii. Chicago: Chicago University Press.
- Bowen Smith, Elenore. 1964. *Return to Laughter*. New York: Anchor Books. A Division of Random House, Inc.
- Burrows, Edwin G. 1943. „Review: The Flight of the Chiefs: Epic Poetry of Fiji. Buell H. Quain“. *The Journal of American Folklore* 56. 222 (Oct.–Dec., 1943): 303–304.
- Cesara, Manda/Poewe, Karla. 1982. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. London: Academic Press.
- Clifford, James. 1986. „Introduction: Partial Truths“. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford & George E. Marcus, eds., 1–26. Berkely – Los Angeles – London: University of California Press.
- De Castro Faria, Luiz. 2001. *Another Look: A Diary of the Serra Do Norte Expedition*. Ouro Sobre Azul. Transl. by David Rogers.
- Diazio, Nikoleta. 2009. „Vizuelni kontrapunkt strukturalizma: fotografsko pisanje Kloda Levi-Strosa“. *Sociološki pregled XLIII* (2): 251–264.
- Dirkem, Emil. 1997. *Samoubistvo*. Beograd: BIGZ.
- Erber, Pedro. 2013. „Contemporaneity and Its Discontents“. *Diacritics* 41 (1): 28–48.
- Franco, Jean. 2014. „Foreword“. In Renato Rosaldo, *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief*, loc. 166–193. Durham – London: Duke University Press. Kindle.
- Frojd, Sigmund. 2006–2007a. „O melanholiji. Iz prepiske sa Vilhelmom Flisom“. *Gradac* 160–161: 162–165.
- Frojd, Sigmund. 2006–2007b. „Žalost i melanholija“. *Gradac* 160–161: 165–175.
- Geertz, Clifford. 2001. „Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States“. In *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, 21–40. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 2010. „Zamućeni žanrovi: preoblikovanje društvene misli“. U *Lokalno znanje: Eseji iz interpretativne antropologije*, 33–52. Zagreb: AGM.
- Gerc, Kliford. 2010. *Antropolog kao pisac*. Beograd: Biblioteka XX vek.

- Gorunović, Gordana. 2010. *Antropologija Kliforda Gerca: kulturna teorija i interpretativna analiza kultura*. Beograd: Srpski genealoški centar – Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Gorunović, Gordana. 2022. „Telo, (ne)moć i tekst: autotanatografija Roberta F. Merfija“. U *Ogledi iz etnografije i antropologije književnosti*, 45–74. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Hemming, John. 2003. „A Fresh Look at Amazon Indians: Karl von den Steinen and Curt Nimuendajú, Giants of Brazilian Anthropology“. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 1 (2): 163–178.
- Howell, Nancy. Ed. 1990. *Surviving Fieldwork: A Report of the Advisory Panel on Health and Safety in Fieldwork*. American Anthropological Association. Special publication 26. Washington, DC.
- Karvaljo, Bernardo. 2005. *Devet noći*. Roman. Beograd: Laguna. Prevela sa portugalskog Ana Marković.
- Karvaljo, Bernardo. 2008. *Mongolija*. Roman. Beograd: Laguna. Prevela sa portugalskog Ana Kuzmanović Jovanović.
- Landes, Ruth. 1986. „A Woman Anthropologist in Brazil“. In *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Peggy Golde, ed., 119–141. Berkeley – Los Angeles: University of California Press. Second Edition, Expanded and Updated.
- Lèvi-Strauss, Claude. 1948. „The Tribes of the Upper Xingu River“. In *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, ed., 321–348. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Lèvi-Strauss, Claude. 1995. *Saudades do Brazil: A Photographic Memoir*. University of Washington Press.
- Levi-Stros, Klod. 1999. *Tužni tropi*. Beograd: Zepter.
- Lipkind, William. 1948. „Carajá“. In *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, ed., 179–191. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Klastr, Pjer. 2004. *Hronika o Gvajaki Indijancima: Ono što znaju Ače, lovci nomadi iz Paragvaja*. Novi Sad: Stylos.
- Malinovski, Bronislav. *Dnevnik u strogom značenju te reči*. Uvod i obrada Gražina Kubica. Preveo s poljskog prof. dr Nikola F. Pavković (2013/2014) (neobjavljeni rukopis).
- Marten, Nastasja. 2022. *U očima zveri*. Beograd: CLIO. Prevela s francuskog Ljiljana Mirković.
- Minoa, Žorž. 2008. *Istorija samoubistva: dobrovoljna smrt u zapadnom društvu*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Mintz, Sidney W. 2004. „Ruth Benedict“. In *Totems and Teachers: Key Figures in*

- the History of Anthropology*, Sydel Silverman, ed., 103–123. Walnut Creek: AltaMira Press. Second edition.
- Moorhouse, Roger. 2014. *The Devils' Alliance: Hitler's Pact with Stalin, 1939–1941*. New York: Basic Books. Kindle.
- Mrgić, Jelena. 2019. „Između 'nobles sauvages' i 'sauvage blanc'– ekokritička promišljanja i mapiranje filmova i knjiga o Brazilu“. *Godišnjak za društvenu istoriju* 1: 29–64.
- Münster, Daniel & Ludek Broz. Eds. 2016. *Suicide and Agency: Anthropological Perspectives on Self-Destruction, Personhood, and Power*. New York – London: Routledge.
- Murphy, Robert F. & Buell Quain 1955. “The Trumai Indians of Central Brazil”. *Monographs of the American Ethnological Society*, XXIV, ed. by Esther S. Goldfrank. New York: J. J. Augustin Publisher.
- Poewe, Karla. 2018. *My Apprenticeship: An Intellectual Journey*. Calgary: Vogelstein Press.
- Powdermaker, Hortense. 1966. *Stranger and Friend: A Way of Anthropologist*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- Quain, Buell. 1937. „The Iroquois“. In *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, Margaret Mead, ed., 240–281. New York – London: McGraw Hill Book Company.
- Quain, Buell H. 1942. *The Flight of the Chiefs: Epic Poetry of Fiji*. New York: J. J. Augustin.
- Quain, Buell. 1948. *Fijian Village: An Anthropologist's Account of Fijian Institutions, Ethics, and Personalities*. With an Introduction by Ruth Benedict. Chicago: Chicago University Press.
- Rideout, Henry Milner. 1912. *William Jones, Indian, Cowboy, American Scholar and Anthropologist in the Field*. New York: Frederick A. Stokes Company.
- Roosevelt, Theodore. 2012. *Through the Brazilian Wilderness*. A Public Domain Book. Kindle.
- Rosaldo, Renato. 1993 [1989]. „Introduction: Grief and a Headhunter's Rage“. In *Culture and Truth: The Remaking of Social Anthropology*, 1–21. Boston: Beacon Press.
- Rosaldo, Renato. 2014. *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief*. Durham – London: Duke University Press.
- Styron, William. 1992. *Darkness Visible: A Memoir of Madness*. New York: Vintage Books.
- Stajron, Vilijam. 2006–2007. „Gledanje u tamu“. *Gradac* 160–161: 193–198.
- Thomas, Erika. 2018. „Buell Quain (1912–1939): an Ethnologist without a Grave“. *Sciendo* VII (82): 69–77.
- Scheper-Hughes, Nancy. 2003. „Ishi's Brain, Ishi's Ashes: Reflections on

- Anthropology and Genocide". In *Ishi in Three Centuries*, Karl Kroeber & Clifton Kroeber, eds., 99–131. Lincoln – London: University of Nebraska Press.
- Schmerler, Gil. 2017. *Henrietta Schmerler and the Murder that Put Anthropology on Trial*. Eugen – Iowa City: Scrivana Press.
- Shell, Olive & Buell Quain. 1952. „Grammatical Outline of Kraho (Ge Family)“. *International Journal of American Linguistics* 18 (3): 115–129.
- Velimirović, Danijela. 2014. „'Teren je pun iznenađenja': metodologija antropološkog istraživanja iz pera Vesne Vučinić Nešković“. *Etnoantropološki problemi* 9 (4): 1167–1169.
- Vigil, Kiara M. 2018. „The Death of William Jones: Indian, Anthropologist, Murder Victim“. In *Indigenous Visions: Rediscovering the World of Franz Boas*, Ned Blackhawk and Isaiah Lorado Willner, eds., loc. 5231–5713. (The Henry Roe Cloud Series on American Indians and Modernity). New Haven: Yale University Press. Kindle.
- Vučinić Nešković, Vesna. 2013. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji: od normativnog do iskustvenog*. Beograd: Srpski genealoški centar. Etnološka biblioteka, Posebna izdanja, knj. 10.
- Wagley, Charles. 1955. „Introduction“. In Robert F. Murphy & Buell Quain, „The Trumai Indians of Central Brazil“, v–ix. *Monographs of the American Ethnological Society XXIV*, Esther S. Goldfrank, ed. New York: J.J. Augustin Publisher.
- Wellard, Jehan-Albert. 1932. „Exploration du Dr Vellard au Paraguay“. *Journal de la Société des Américanistes* 24 (1): 215–218.
- Wilcken, Patrick. 2010. *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*. Penguin Books.
- Wilcken, Patrick. 2012. *Claude Lévi-Strauss: The Father of Modern Anthropology*. Penguin Books. Kindle.
- Wittgenstein, Ludwig. 2021 [1922]. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul. Project Gutenberg.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

URŠA VALIČ

Department of Ethnology and Cultural Anthropology

Faculty of Arts, University of Ljubljana

[ursa.valic@ff.uni-lj.si](mailto:ursa.valic@ff.uni-lj.si)

## Lessons Learned from Applied Participatory Practices in Museums and Inclusion of People from Vulnerable Social Groups

In the article, the author reflects on contemporary museology and cultural anthropology paradigms that focus on participation and collaboration to include people from vulnerable groups in the museum work. The article presents how the paradigm shift to participation or collaboration changes the epistemological value of experiential knowledge related to cultural heritages and the way museums work. Finally, the author shows how three experimental participatory, collaborative practices in national museums with the change of perspective on people's role from passive visitors to active collaborators also changed the perspective on their vulnerability and presented a valuable tool for better social inclusion. Through participatory approaches, museums can gain more social relevance in contemporary society.

*Key words:* museum, participation, inclusion, people from vulnerable groups, cultural heritage

## Научене лекције из примењених партиципативних пракси у музејима и инклузија људи из рањивих друштвених група

Ауторка у овом чланку промишља савремене музеолошке и културно-антрополошке парадигме фокусиране на партиципацију и сарадњу, а ради инклузије људи из рањивих друштвених група у музејски рад. Чланак показује како промена парадигме усмерене ка учешћу или сарадњи мења епистемолошку вредност искуственог знања у вези са културним наслеђем и начинима на који музеј функционише. На крају, ауторка показује како су три експерименталне партиципативне, сарадничке праксе у националним музејима – променом перспективе о улози људи од пасивних посетилаца до активних сарадника – такође промениле перспективу о њиховој рањивости и представиле вредан алат за бољу друштвену инклузију. Путем партиципативних приступа, музеји могу добити већи друштвени значај у савременом друштву.

*Кључне речи:* музеј, партиципација, инклузија, људи из осетљивих група, културно наслеђе

### FROM THE PERSONAL INTRODUCTION TO PERSPECTIVES ON PARTICIPATION AND INCLUSION IN MUSEUMS

Each academic article or research has its personal story, so I present my own. I was born with a disability. Even though disability is not my only identity and never limits my daily activities, it has shaped and influenced my interests in what I am doing in the ethnology and cultural anthropology field, especially museology and museum practice. For example, between 2013 and 2015, I was employed on a European project titled “Accessibility of cultural heritage to vulnerable groups”,<sup>1</sup> which influenced my understanding of museums as creative inspiration for social inclusion of different social groups through the accessibility of

---

<sup>1</sup> The European Social Fund and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia founded the project. Slovene Ethnographic Museum led and implemented it in five national museums and a gallery. By the end of the project, we published a publication of best practices implemented during the project (Palaić & Valič 2015).

cultural heritage.<sup>2</sup> At the same time, I was engaged in an interdisciplinary, international project, “Eurovision: Museums Exhibiting Europe (EMEE)”<sup>3</sup>, where I contributed some points on the accessibility of museums to vulnerable social groups and to the toolkit titled “Integrating multicultural Europe: Museums as Social Arenas on the accessibility of museum to vulnerable groups” (Širok et al. 2016). I proposed that accessibility in museums could be reached through performative and participatory practices, giving people an engaging social experience. Through these practices, the museum can build a responsible and sustainable bond with its social environment. The collaboration within project EMEE enriched me with theoretical backgrounds and concepts such as Richard Handler’s museum as “a social arena” (Handler & Gabe 1997, 9), James Clifford’s museum as “a contact zone” (1997, 192), and later Jocelyn Dodd, Ceri Jones and Richard Sandell’s concept of a museum as “a trading zone” (Bunning et al. 2015).<sup>4</sup> All these concepts perceive museums as public spaces where meaning is negotiated, contested and created by different social groups. Cultural heritage in the form of a collection or edited in an exhibition is created through a selection of material in a curatorial process and thus never out of ideology and hierarchically structured knowledge and relations of social/political power (cf. Pozzi 2013).

I experienced how a political/social power can be challenged (at least on a symbolic level) through a research project within the National Museum of Contemporary Art of Romania (MNAC) in Bucharest.<sup>5</sup> I worked parallelly on research – a participatory, social-outreach project to reach the

---

<sup>2</sup> The term “vulnerable groups” from the project’s title was taken from the definitions of EU institutions that define “vulnerability” in terms of more significant risks of social exclusion and poverty because of gender, age, ableism, race and other reasons. However, “vulnerability” is a contextual term defined by the position and situation of a person/group rather than a fixed identity. In the project, “vulnerable groups” were listed as people with disabilities, people from Roma communities, migrants and minorities and other social groups, often seen as non-visitors or neglected as visitors by museum staff.

<sup>3</sup> Financed by the EU through the “Culture” program, the leading institution was the University of Augsburg, Faculty of Philology and History (Germany).

<sup>4</sup> Jocelyn Dodd, Ceri Jones and Richard Sandell shaped the concept of “trading zones” during the inclusion of interpretations of people with disabilities on disability into museum collections and as a process by which different forms of knowledge are accepted as equivalent (ex. professional vs experiential knowledge) concerning collections. Their concept provides a more inclusive framework for understanding, producing, evaluating and imparting museum knowledge (Bunning et al. 2015).

<sup>5</sup> In 2017 I gained a scholarship for a research residence at the National Museum of Contemporary Art of Romania (MNAC) – the residence program aimed to contribute to the museum’s reconstruction.

nearest local population of the museum. The museum is in the parliamentary palace (*Casa Poporului*)<sup>6</sup>, one of Bucharest's largest administrative and most protected buildings. The museum's establishment in the building, which carries such a heavy historical symbolism related to controversial memories and emotions, was disputed since the beginning.<sup>7</sup> However, the political decision to establish a national museum of contemporary art in the building has some sense: the collection of the museum was founded in 2001 after the fusion of the "National Documentation and Art Exhibition Office" (ONDEA) and the "Contemporary Art Department of the National Museum of Art of Romania" (MNAR).<sup>8</sup>

Nevertheless, the burdens of the past are still vivid outside the museum. They can be described as a mental barrier between the museum and the inhabitants of Bucharest, especially the nearest inhabitants (most of them of Roma origins) of the quarter Rahova-Uranus. I decided to place

---

<sup>6</sup> After the Bucharest earthquake in 1977, the authorities decided to rebuild the South part of the Dâmbovița river. Before the construction of the building started in 1984, a vast part of the city was demolished, and more than 40.000 people were allocated. The construction site, however, opened a working place to around 700 architects (led by a young architect Anca Petrescu) and 20.000 workers. From several people I contacted, I heard speculations that the project impoverished the country and provoked political turmoil – the revolution of 1989 that cost Nicolae Ceaușescu head in the end. After the revolution, the building remained unfinished and under debate: demolish it or use it for something else. Today the building hosts the Parliament, the Senat, the Chamber of Deputies and other representative political organisations, and from 2004 onwards, the National Museum of Contemporary Art of Romania.

<sup>7</sup> To this problem was dedicated an international conference and exhibition, "Romanian Artists (and not only) love Ceaușescu's Palace?!", curated by Ruxandra Balaci (National 2004).

<sup>8</sup> The department of MNAR was established in 1994 to cover the institutional lack of collection and valuation of Romania's contemporary visual art. ONDEA collection was created through an office for the organisation of exhibitions established in 1968, which was put under the "Council of Socialist Culture and Education" in 1971 and, in 1991, transformed into ONDEA. Only some works were donated to the museum by Romanian artists themselves. The director Călin Dan wrote that MNAC is an institutional heir of structural problems and dysfunctions of the previous period that owe many works belonging to specific cultural and political contexts (2016, 15). In the past, the collection policy was driven by "political directives or subjective inspirations", and the "absence of clear methodology" resulted in various "embarrassments" like "too few quality works, too little significance besides the very loosely historical ones, too many pieces with serious conservation issues and others." (2016, 18). The image of contemporary art of Romania reflected in the museum collection is impartial and "amorphous", difficult to be interpreted without discriminative notions (2016, 18). Today the museum is one of the leading institutions of contemporary art in Romania, combining in its program the presentation of contemporary artworks with exhibitions that evaluate and critically present past artworks and practices.

my research there in collaboration with the museum staff, who requested to build a social bond between the museum and the nearest community in Rahova-Uranus. The barrier is also physical as the museum and the quarter are divided by traffic street, as well as the wall surrounding the building with police controls, which adds to a heavy notion to already historically established perception of the palace (and the museum) as a symbol of social and political power and inaccessibility. The latter was a significant barrier to the participatory projects that I co-organised in MNAC in collaboration with artists and inhabitants of Rahova.

Often people who experience social exclusion (people with disabilities, people with different socio-cultural backgrounds and others) find a problem identifying with the larger community and with the images (re-) presented in the national museums and galleries. These images have a nation/state-building role, but at the same time, they are excluding, elitist and selective. Mateja Kos, the curator of the National History Museum of Slovenia, writes that the greatest challenge that national museums face today is the contemporary museological paradigms inclined towards inclusion and participation built on local communities (2019, 234). Peter van Mensch and Leontine Meijer-van Mensch, in their book on new trends in museology, wrote that the shift in the museum practice at the beginning of the 21<sup>st</sup> century happened when the principles of inclusion, access and participation moved from the “front stage” (exhibition and education) to the “backstage” (collecting, conservation and documentation) (2015, 49). At the heart of the participatory paradigm is the cooperation between the museum and its audience(s), which are seen as “heritage communities” – groups of people built across territories and social groups that “value specific aspects of cultural heritage which they wish, within the framework of public action, to sustain and transmit to future generations” (Meijer-van Mensch & van Mensch 2015, 55).

Marilena Alivizatou observes that collaborative, participatory practices have been used in the preservation of intangible heritage since Peter Davis related ideas of safeguarding intangible heritage to the theory and practice of “ecomuseums” by the intersection of ecological and environmental politics in the 1960’ and community museums in their connections with local people and their territory. “As Davis argues, ecomuseums are more to do with empowering local communities and preserving a sense of identity concerning local history and locality. They are spaces where the involvement and participation of local people are essential and that play an active role in preserving living culture in a holistic framework (2011). For Davis, an important aspect of ecomuseums is their ability to

contribute to local economic and socially sustainable development” (Alivizatou 2022, 6). Davis, among others, traced the birth of “ecomuseums” in the work of George Henri Rivière. However, Alivizatou writes that Rivière and ethnologists (as other trained researchers) in the “Musée des Arts et Traditions Populaires” in Paris carried out field research and documentation by talking with people in order to make records, collecting objects, preserving and interpreting their ways of life in exhibitions, recordings or publications, so to say the idea of the involvement of local communities was important primarily as a source of information (Alivizatou 2022, 8). From my point of view, I do not see practices used by ethnographers that reduce the involvement of local communities within research to informants as participatory practice as long as they do not tend to epistemic justice or de-hierarchisation of knowledge (Harrison 2016, quoted by: Lunaček Brumen 2018, 93) or do not carry political, emancipatory potential. The basic idea of the participatory method is rooted in the concept of pedagogy of oppressed by Paulo Freire (cf. 2000, 2005), who taught adult literacy in 1960’ in Brazil. According to him, the role of the educator was to develop in a dialogue with students a critical awareness in the process of “conscientização”, awareness-raising, based on developing awareness of the situation and the ability to understand reality in order to intervene with it and change it. Thus, museums, or cultural heritage institutions in general, can also be understood as spaces of learning: knowledge deriving from cultural heritage can be used creatively to understand socio-political situations and identities and recognise the levers of political power.<sup>9</sup>

It is interesting to observe that although collaborative practices have been introduced since 1960’, it is only since 2000’ that we are speaking of participatory paradigm in museology. Around 2000, many works were published and discussed the collaboration of social/source communities in heritage preservation in museums (ex., Karp et al. 1992; Watson 2007; Golding & Modest 2013). An influential book that stimulated the partic-

---

<sup>9</sup> I will not further develop the historical background of participatory methods in museum practice as I have written about them elsewhere (see Valič 2019). However, in these, I often refer to visual-anthropological practices as a source of good practices, for example, in the “Navajo project” in 1966, where Sol Worth, John Adair and Richard Chalfen taught Navajo students how to make documentary films. Although their primary interest was understanding the symbolic construction of social reality using visual language among the Navajo, the project incited what was later called “indigenous media”. These media let, supported and shaped the indigenous population to formulate political and emancipatory requests. Similarly, the concept of “shared anthropology” was introduced by Jean Rouché as a way of de-hierarchisation and de-monopolising anthropological knowledge towards Others (cf. Lunaček Brumen 2018).

ipatory paradigm in museum practice was Nina Simon's "Participatory Museum" (2010). As the director of the "Museum of Art and History" in Santa Cruz, Nina Simon has demonstrated in practice how a dead, empty, failed museum can become self-sustaining as a relevant cultural centre for a community. She wondered how cultural institutions could connect with communities and prove their values and relevance in contemporary life. The author engaged people in the museum as cultural collaborators (participants). She defined "a participatory cultural institution" as a space where visitors can create, share their knowledge and experiences, and connect through content, i.e. cultural heritage (Simon 2010, ii–iii). In doing so, she defined different cooperation models, referring to the work "Public Participation in Scientific Research" (Rick Bonney et al.): "contribution, collaboration, and co-creation", to which she added the fourth model, "hosting" (Simon 2010, 184–188). Each model differs in the intensity of public participation and institutional control over activities. Different ways of cooperation allow visitors/participants to take an active role in creating representations about themselves and symbolically take over the socio-political power if we understand that a museum is a public institution that gives society views or images, especially on the past, through which community continuity in space and time as identity is constructed. Participatory practices in museums, therefore, also play an essential role in the empowerment and emancipation of social groups that are in any way excluded from museum contents and representations of major society.

However, here lies a dilemma: is the participatory paradigm so effective, or is there a doubt of delusion? Marilena Alivizatou points out some limitations and criticism of participatory practices through works that show participation as a new tyranny of museums, making an illusion of de-hierarchisation of power relations (in terms of knowledge and political empowerment of heritage communities) (2022, 16–18). Despite criticism that "participatory measures are less transformational than hoped" concerning social inclusion, Sharon Macdonalds sees participatory practices in museums as worthwhile regarding civic participation and learning on how knowledge is constructed and fostering co-criticality (2023, 45–46). Léontine Meijer-van Mensch writes that the participatory paradigm is most often seen as democratising the museum process and content, which equally involves different levels of decision-making. However, participation does not guarantee egalitarian negotiation in the museum; on the contrary, relations between the museum and social groups are marked by conflicts and oppositions (Meijer-van Mensch 2013, 44–45). Bernadette Lynch understands conflicts as a political demand. She leans

her assertion on political theorist Chantal Mouffe, who says that we must envisage the museum as a vibrant public sphere of opposition where different views are usefully confronted, as it is through these struggles that new identities emerge (Lynch 2014, 97). The idea is to enable lively “agonistic” public spheres of opposition where different hegemonic political projects are confronted (Chantal Mouffe, quoted by: Lynch 2017, 108).<sup>10</sup> Museums must go beyond the symbolic understanding of justice and allow people to meet, discuss, and argue, thus becoming genuinely “contact zones” (Lynch 2017, 119).

To enable and realise these perspectives (and through them, realise the inclusion of people from vulnerable groups), we need to transform our understanding of the production of knowledge in museums and make a difference in understanding the work in it and the idea of museums. I see these possibilities in addressing two museum concepts: the “post-museum” and the museum as “a place of utopia”.

The concept of “post-museum” was conceived by Eilean Hooper-Greenhill not to confront but to complement the knowledge achieved in the “modernist museum”, seen as an authoritative holder of knowledge, interpretation and dominant narrative. The shift happened not only from the visitor experience (from mere ocular-centric visual experience to more embodied experience) but additionally in terms of epistemological experience, the knowledge based on the everyday human experience of the visitors, engaging emotions and imagination (2000). Alpesh Katilal Patel states that “post-museum” offers embodied rather than visual experience and constructed collections as potential sites of contestation rather than fixed meaning. The shift from objects to audiences makes a viewer an active agent in meaning-making. The knowledge based on the everyday experience of the visitor is paired with the specialist knowledge: “Whereas the modernist museum transmits facts, the post-museum tries to involve emotions and the imagination of visitors. The viewer in a post-museum is active, not passive, a producer, not a consumer. Such a mode of viewing shifts the conceptualisation of an object (whether it be artistic or ethnographic) as a static entity to one that is performative, and our thinking about an object as doing rather than merely being” (Patel 2016, 179).

Barbara Kirshenblatt-Gimblett compared museums to literary utopias and considered museums as places of utopia with the power of imagination and worldmaking. As literary utopias use worlds, the museum:

---

<sup>10</sup> The concept of “agonism” proved helpful in war or conflict museums or museums dealing with complex, heavy, problematic heritage (cf. Bull & Hansen 2016).

"[...] takes the world apart at its joints, collects the pieces, and holds them in suspension. Identified, classified, and arranged, objects withdrawn from the world and released into the museum are held in a space of infinite recombination. A refuge for things and people – literally, a building dedicated to the muses and the arts they inspire, a space in which to muse, to be inspired – the museum puts people and things into a relationship quite unlike anything encountered in the world outside. The museum brings past, present, and future together in ways distinctly its own" (Kirshenblatt-Gimblett 2004, 1).

The construction of the museum narrative, built on objects, images, words and performances, gives the museums a mark of concreteness: "Thus, the museum is not simply a place for representing utopia, but rather a site for practising it as a way of imagining" (Kirshenblatt-Gimblett 2004, 2). Museums (and literary utopias) as utopian imaginations are the initiators of visions and reflections on how the world is and how it could be, both in terms of criticism and desire for change. Museum exhibitions are spaces of constructed reality, imaginative/representational realities (just like utopias), which act as a social bond, a call to social (and not necessarily political) cohesion. A museum is an ideal form of social space that cannot exist outside of itself. Thus, the possibility, if not the museum's task, is that it can (and should) dream with its collections and exhibitions about a society that does not exist in reality (Kirshenblatt-Gimblett 2004, 5). The idea of the utopian museum can be understood as one of the forms of an engaged, socially responsible, democratic museum, and the usefulness of Kirshenblatt-Gimblett's idea could be translated into an exhibition scenario. The capacity for imagination and the socially cohesive role carry the potential to establish a museum that builds its value in society by cooperating with it.

These theoretical starting points bring me to the questions of practice. Further in the text, I develop the answer to two questions. First, how, by introducing people from vulnerable groups in the museum work (the use and interpretation of cultural heritage) change their social position in terms of empowerment and improvement of their social inclusion? Second, how does the changed perspective on the knowledge achieved in museums through participatory and collaborative practices broaden our understanding of the past and enrich the interpretation of heritage?

Further on, I will present three different experiences of working with different national museums and people from vulnerable groups in which I engaged a combination of ethnographic research (doing interviews and

observations) and a more practical, collaborative engagement. I cannot describe this methodological practice as proper “Participatory Action Research” (PAR), as described by Marilena Alivizatos (2022, 28–34), but rather as participatory museum practices influenced by the work of Nina Simon (2010, 184–188). Participatory methods were introduced to work and evaluate the results of museum practice, but not in interpreting the results in this article. In doing the latter, I critically reflect on the participatory experience from my point of view as a (self-)observing co-participant (Muršič 2011, 78, quoted by: Pirman 2022, 22). Of course, this could raise the question of appropriation of the performed collective work (as in terms of autoethnography, cf. Boast 2011, 61–63). My intention is not to appropriate the work of others; I took care that everybody’s role within the text is represented and that my role in this collaboration is reflected. By writing this article, I see a possibility to give a voice to projects and people who do not have access to academic writings and thus reflect on museum work as a possibility of inclusion and enrichment of the knowledge about cultural heritage.

## THE HISTORY OF THE DEAF COMMUNITY IN LJUBLJANA

During the project “Accessibility of cultural heritage to vulnerable groups”, I was appointed to the National Museum of Contemporary History photo-documentation department, which stores the most extensive collection of around 3 million images of Slovene territory from 20th-century photographers. Looking at inventory books shows us many negatives dedicated to institutions for deaf people.<sup>11</sup> I was curious about how to interpret the photographic material and find its information since it represented the recent past of deaf people in Ljubljana. With the help of a deaf teacher of art, Petra Rezar, from the “Institute of deaf and hard of hearing in Ljubljana” and a representative of the “Slovene association of teachers of deaf”, we found a deaf student of art restoration, Gašper Rems, who worked on the mentioned photographic material.

During his work, Rems individually checked more than 800 negatives that carried information on deaf people and made the first selection of photos according to his interests. In the next phase, he searched for information about the photos through books and archival records and interviewed elderly deaf people while visiting two of Ljubljana’s deaf organi-

---

<sup>11</sup> When addressing people with disabilities, I often use “people’s first language”. However, in the case of Slovenia, the national associations of deaf people and blind people are using “identity first language”, claiming that this is an integral part of their identities.

sations. Together we spend much time on methodology: how to prepare questions for interviews, how to track information, how to search for new interlocutors, how to prepare transcriptions and many other questions. It was his first research and a new experience. It was also the first time a museum object (a photo) in a national museum describing the past of a deaf community was interpreted by a deaf person. The work through interviews was necessary for the museum, as none of the curators could do it, as nobody knew how to communicate through sign language (except with an interpreter). The latter was also reflected in the level of data, as photos were stored in the museum inventory books with a pejorative connotation of “gluhonem” (deaf and dumb). This term was still used by most curators when speaking about deaf persons. Rems’s work on documentation was to re-write and re-valorise the photo material of the deaf community in the museum. However, at the same time, his presence influenced the museum staff to re-think their position and their approach toward deaf persons as co-workers and possible museum visitors as well. At that time, with the help of Rems, few programs for deaf and deafblind people were prepared.<sup>12</sup> Rems and I decided to prepare an exhibition of photographs that will present some aspects of the past of deaf people in Ljubljana. The final curatorial selection before the print of photographic material was done in pairs. We both had an idea of how the exhibition should look and the message to transmit. He stated in a presentation: “Because I am also deaf, I wanted to research the history of deaf people so that we, the deaf, can proudly show that we have a history.”<sup>13</sup> His idea of the exhibition was a clear statement of identity and the positioning of the community of deaf people as an active co-creator of the past, present and future in the majoritarian society – an emancipatory and empowering act. My idea was from the position of a hearing person and an educative one (a hidden curriculum behind the exhibition): to educate people against prejudices and overcome stereotypes toward deaf people. Our ideas did not oppose, and we joint both views through visual and textual information.

The first opening of the exhibition was on 16 October 2014 in the conference hall of the Slovene ethnographic museum as a part of the conference titled “Deaf community in Ljubljana in the past and present” (*Gluhi v Ljubljani nekoč in danes*) that added a bigger picture to it. After this occasion, we established an e-exhibition on the blog of the photographic

---

<sup>12</sup> Rems also assisted deafblind people at the Association of deafblind of Slovenia DLAN.

<sup>13</sup> <https://fototekamnzs.wordpress.com/2014/07/22/gasper-rems-student-restavradorstva/> (Accessed May 10, 2022).

department of the National Museum of Contemporary History.<sup>14</sup> In addition, *Tipk TV*, a TV for deaf people, has done a video guide in Slovene sign language.<sup>15</sup>

Another opening was done in “Trubar’s house of literature” in the centre of Ljubljana almost a year after, on 4 September 2015. The place aims to promote the Slovene language, literature and culture. On the occasion of the opening, the program manager Rok Dežman stated that Slovene sign language is also an essential part of Slovene language and identity, but about which, unfortunately, we do not know much, and that the house should open to marginalised groups as co-creators of Slovene culture. The community of deaf people well visited the opening as the opening was taken over by the “Slovene association of organisations of deaf and hard of hearing”. It was interesting to observe the importance of the exhibition for several elder people, who recognised themselves in photos and described their pride and excitement for the TV for deaf people, *Spletna TV*.<sup>16</sup> As Petra Rezar stated in the emission, the information on photographs is “important for the historical memory of the deaf people”.

This case shows how a museum can open toward different social groups by interpreting its museum collections, validating their experiences, and empowering their identities in the emancipatory sense. It is also a point of seeing museum collections not only as a museum end but as means and their interpretation as an ongoing process (cf. on the concept of “dynamic collections” see Meijer -van Mensch & Peter Van Mensch 2015, 13–33). This way, the museum gets new information that enriches its collections and gets new audiences and more – work as a catalyst of social regeneration and inclusion.

## EXHIBITION ON THE END OF WORLD WAR II AND THE REMINISCENCE OF PEOPLE WITH DEMENTIA

2015 was the 70<sup>th</sup> anniversary of the end of World War II, and I was assigned to make a photographic exhibition on the end of the war. This historical moment in Slovenia is highly politicised, especially concerning the post-

---

<sup>14</sup> <https://fototekamnzs.wordpress.com/bxfs/pretekle-razatave/fotografske-podobe-iz-zivljenja-gluhih-in-naglusnih-v-ljubljani/> (Accessed May 10, 2022). The blog is no longer active, but the content is still available.

<sup>15</sup> <https://tipk.si/oddaje/tipkove-minute/tipkove-minute-15-oddaja> (Accessed May 10, 2022). This TV is no longer functioning, but the content is still available.

<sup>16</sup> <https://youtu.be/wI2-QwvvuKc> (Accessed May 10, 2022).

war events when prisoners of war and civilians were mass murdered on demand of the newly established regime. Before I started the work on the exhibition, I was positioned as the heir of partisans on one side and the heir of a Nazi concentration camp internees. However, I shared the conviction (quite usual in my generation) that nobody should have been executed after the war without trials.

In the National Museum of Contemporary History of Slovenia, I found more than 1600 photo negatives dated 9 May 1945, which in Slovenia, as part of Yugoslavia, was considered the “Day of victory”. The date was chosen as the title of the exhibition, as today we celebrate the “Day of Europe”, and with the title, I wanted to show the double meaning of the celebration. I built the exhibition concept on the observation that the totality of war surrounds us, and daily news in media made us apathetic to war atrocities. With the exhibition, I wanted people to wake up and experience the end of the war. For this reason, I have chosen big prints of 8 black and white photos transformed into 3D photographs in an anaglyph technique,<sup>17</sup> where looking through red-blue glasses, the images will “revive” in front of the viewer to reflect the contemporary situation.

For the exhibition, I was interested in photos that showed ordinary people’s reaction to the end of the world war instead of official, heroic and political personalities and events. For a more vivid sensory experience, I searched for multi-sensorial triggers supporting the exhibition. I searched for other visual materials (such as posters), looked for the music of that period and analysed photos in search of elements to touch and smell.<sup>18</sup> Finally, I decided to interview elders in two elderly homes in Ljubljana and found more information on what happened on 9 May 1945.

Contrary to my expectations, they did not speak much about the war’s end: most just remembered strong emotions of happiness but did not remember what they were doing that day. The photos of 9 May 1945 looked similar: good photographers that usually took “correct” photos (in terms of art theory) took unstructured photos, like snapshots of people in the street. It was interesting to observe in a book of memories of a famous Slovene photojournalist Edi Šelhaus:

---

<sup>17</sup> The work was done by a digital designer based in London, Benjamin Rančič.

<sup>18</sup> For example, I prepared a multisensorial guided exhibition tour with some non-inventoried museum objects like guns and parts of uniforms, such as partisan covers, menageries and others. In the photos, I looked for flowers blooming at that time – such as horse chestnut and lilac – and with which people decorated soldiers and tanks.

“Here (in Ljubljana), however, something happened to me that should never have happened to a photojournalist. With indescribable moments of joy and happiness that the war is over, moments that only a film can preserve, I forgot my duty, to take photos. I repeat to myself today as an apology that this is human. In fact, I made only a few shots of liberated Ljubljana and the unique mood of its inhabitants” (1982, 75).

I interpreted this phenomenon with the help of Van Genepp’s concept of “rites of passage” and Victor Turner’s concept of “the liminal phase”: the end of the world war was like a “liminal phase” where unstructured society happened, where feelings of happiness, the horrors of war had come to an end, mixed with feelings of fear and uncertainty about the future.

While preparing the exhibition, I was also working on a programme for people with Alzheimer’s disease (dementia). Studies show that museum visits, programmes and museum objects as evocative objects, could provide a potential therapeutic experience to people with dementia and their caregivers by stimulating self-esteem and a sense of identity, fostering feelings of confidence and feelings of worth, fostering life review, enabling social interaction and communication, as well as encouraging cognitive stimulation (Rhoads 2009, 233–236). My decision was influenced on the one hand by my family situation, as my grandmother had dementia and my mother was active in the local organisation in support of people with dementia; on the other hand, by professional trends in museums, as between 2007 and 2014, MoMA launched an educative art program for people with dementia.<sup>19</sup> I prepared a program with the professional support of Elizabeta Štrubelj, an occupational therapist from the University Psychiatric Clinic in Ljubljana, who instructed me on the needs of people with dementia and communication with them based on “validation”. Validation builds the relationship with a person with dementia on respect and recognition of what they are saying or doing (taking it as genuine and valid) and empathy with him/her in his/her situation.<sup>20</sup> Ms Štrubelj helped me to prepare an accompanying booklet with black and white photos from the exhibition with texts in an “easy-to-read” format that people could read in a nearby armchair.

---

<sup>19</sup> *Meet me, The MoMA Alzheimer’s Project: Making Art Accessible to People with Dementia*, <https://www.moma.org/visit/accessibility/meetme/> (Accessed May 10, 2022).

<sup>20</sup> Ms Štrubelj proposed that I read the book of occupational therapist Astrid van Hülsen titled *The Wall of silence (Zid molka*. Logatec: Firis Imperl. 2000). The author builds the work and communication with people with dementia on the validation method of Naomi Feil.

As some people with dementia may find moving around museums difficult and exhausting, I decided to visit them in the elderly home with some photos and some of the prepared multi-sensorial material. I met two groups of people in two different elderly homes. Their conditions were different: from people in the beginning stage of dementia to people who already used wheelchairs and did not speak, but they were still able to express their feelings. I took a different approach in both groups. In one group, I introduced myself and showed people the materials I brought, and we spoke about different things – the end of the war, but soon we shifted to the post-war period. In the other group, I was introduced by an occupational therapist as a person working in a museum that is interested in the Second World War, specifically the end of it. People started suddenly to speak about the war. The first to speak were persons with internment experiences in the concentration camps. After telling her story, a woman stood up, thanked and left the group. She never joined the group again. After my return in a week, the occupational therapist said that the woman cried a lot after the session but was thankful she could share her experience. Another woman burst into tears after a partisan song and explained how her entire family was killed in a partisan raid. After calming down, she said she was grateful as she could openly and safely speak about her experience. After this event, I decided to end the project later in the evening as I did not consider myself prepared enough to work with people's traumatic war experiences.

I always regarded this project as a failed project and just recently looked at it from a new perspective of the museum as a space of “social healing”, a place that re-evokes memories in order to give a reflection on the past. In this place, people can express themselves and tell their stories without prejudice and respect. I realised that this was one of my best lessons about what a museum could be and what cultural heritage and memory do – even in terms of forced and selective forgetting at the outcome of the war conflicts.

## BRIDGING THE GAP BETWEEN THE ART MUSEUM AND THE NEIGHBOURHOOD

The last example of collaboration is an experience at the National Museum of Contemporary Art of Romania (MNAC) in Bucharest. It aimed to link the museum with the people living in the quarter Rahova-Uranus or make it more visible.<sup>21</sup> My fieldwork was done through the streets of

---

<sup>21</sup> I described this experience in detail in other articles (Valič 2018; Valič 2019).

Strada Uranus, Calea Rahovei and around the Flower market. The quarter was affected by Ceaușescu project: a part of the quarter was demolished to make a place for the Palace, The Romanian Academy of Science (*Casa Academiei*) and the block of flats for the administration working in the palace; part of the quarter gave shelter to those who remained without a home. In the past, the quarter was a vivid marketplace with the stock exchange (*Bursa Marfurilor*) and a beer factory, but the business declined in the 1990'. The quarter has a bad reputation among the inhabitants of other, wealthiest parts of Bucharest. Historically, it was considered a quarter for immigrants from rural areas – poor and uneducated people. These views also persisted during my stay: some curators considered the quarter inhabitants poor and uneducated and the social outreach project nonsense because these people lived a very different reality with no space for contemporary art. Nowadays, the quarter is one of the “hottest spots” for real estate business and so in the process of gentrification. It is seen from the outside by the structure of homes: the quarter is a mixture between old and deteriorated houses and new expensive villas, which gives an idea of the social status of its population. Primarily older people live in deteriorated houses or people of Roma origins with a lack of finances and education. Roma people are concentrated in the houses around the Flower market. Many faced forced evictions due to a lack of unregulated procedures and insufficient legislation in denationalisation processes around 2000. The business in the Flower market is run mainly by Roma women, who control the life around the market.<sup>22</sup>

A group of Roma women and mothers with young artists and activists formed the “Generosity Offensive Initiative” in 2006, which created the base for “LaBomba – Community Centre for Education and Active Art”<sup>23</sup> in 2009. The idea of the centre was the collaboration of professional artists and the community of Rahova-Uranus in improving the quality of life in the quarter by critically addressing and actively solving the problems of inhabitants. Unfortunately, by the time of my research “LaBomba” community centre was closed, and the initiative was in decline. However, a group of women worked on their problems of forced eviction and prepared an interactive performance, “The Subjective Museum of Living” (*Muzeul*

---

<sup>22</sup> By the time of the research, I was pregnant, which made it easier to enter into the community of Roma women – they were interested in my pregnancy and future child, we shared experiences, and they gave me much advice.

<sup>23</sup> An essential artist in this initiative was Maria Draghici, who developed the concept of active art/community art (*arta activa/ arta comunitara*).

*Subiectiv al Locuirii*). As the community centre closed, the quarter remained with no cultural or artistic space, except a fancy, private event place called “*The Ark*” and a music festival named “*Outernational Days*”. So it was advantageous for MNAC to cover the need for more cultural events and education. However, the problem was that most of Rahova-Uranus inhabitants had never heard about MNAC nor ever passed the security walls of the Parliamentary Palace. Moreover, as one of the quarter’s inhabitants said: “People in the Flower market work day and night in few turns; they do not have time for other things, such as contemporary art.”

In the summer of 2017, the museum proposed that I collaborate with a German artist duo, Birgit Auf der Lauer (Birgit Binder) and Caspar Pauly, who got IFA (Institute für Auslandsbeziehungen) support. The duo had experiences doing participatory art in collaboration with vulnerable groups (immigrants and people with sensory impairments). Moreover, Birgit was born in Romania into a Saxon family that moved to Germany. Before the artists came, I was doing ethnographic fieldwork research with interviews and observations to understand the dynamics of the quarter. Students from the Faculty of Social Sciences and Social Work, University of Bucharest, Alexandra Stef, a student of anthropology experienced in social outreach projects, and a volunteer of “*LaBomba*”, Ioana Raileanu, who was familiar with the quarter and played the role of cultural interpreter, helped me with communication. I was introduced into the quarter through Cristina Eremia, an informal leader of the Roma women around “*LaBomba*”.

With Birgit and Caspar, we first planned to do museum visits for people from the quarter nearest to the museum, and the main visitors were children and a few adults (primarily women, mothers). Together, we playfully visited the exhibitions, researched artworks, drew, played games and did other things. We were helped by one of the museum guards, Adrian, who lived in Rahova and was interested in the artworks exposed in the museum. He helped us with communication to bring contemporary art closer to people, as one of the women from Rahova said: “You know, he is speaking our language”. Discussion followed visit sessions, where visitors shared ideas about how to make the museum more attractive to people from the quarter and what they would bring to the museum if they could. After these sessions, Birgit and Caspar went to the quarter and did interviews, listened to people’s opinions, and photographed and drew to prepare for the final event.

The final event was done on 5 August 2017. It was meant to be a night walk through the Flower market to the museum with projected

light images, drawings on the streets about the ideas museum staff would bring to Rahova and an adventure in the darkness of the museum with torches and lights projections of drawings of the things that people from Rahova suggested to bring in the museum. The event was meant to allow the exchange of ideas between the museum and Rahova through light projections of images in the dark; the last was interpreted as a space that could be filled with lights of imagination. One idea was also to include women's performances from "LaBomba". However, we decided to abandon the idea and made a separate event, which caused disappointment in the "LaBomba" group, who did not participate in the event.<sup>24</sup>

The organisation was a big challenge, new also to the museum staff. One week before the event, the museum staff declared the permission papers to the authorities and the guard service of the palace. Nevertheless, on the day of the event, we found out that the date of the event on the papers needed to be corrected. We started the projections with one hour of delay in the hope that the managing staff of the museum would solve the problem before we came to the palace's gates. Around 70 people were waiting at the Flower market to attend the event. Most came from other parts of Bucharest; just a few were from Rahova, some children and workers from the Flower market. The light projections were amazing and amusing; each idea was voted for acceptance by the public. Everything went well until the gates of the palace: there we were stopped by the guards who did not let us enter because of the wrong dates. Half the people left the event, blaming us for the lousy organisation or the relentless guards. In the end, the problem was resolved by a call in the middle of the night by the director of MNAC to the principal director of the protection service. Finally, we could proceed with the programme for the rest of the evening.

The people who stayed understood this experience as a metaphor for the experience shared by most of the people from Rahova, who, by being Roma or poor or uneducated, are being discriminated against and left out-

---

<sup>24</sup> We made the performance later in September 2017. Their interactive performance, based on the methods of the theatre of the oppressed, told the experiences of forced evictions of women from the quarter Rahova-Uranus and Vulturilor 50. Each act of the performance started with protagonists standing still, like statues in the museum. We situated the performance in the same place as the "Marshalling Yard" exhibition, which functions as an open depo. During the performance, the visitors could move (or leave) around the protagonists surrounded by red bonds (like art pieces in the museum) and the museum's artefacts. The performance in MNAC was followed by a conversation organised by women of *LaBomba* and was a mixture of past and present situations of the quarter, joined by different actors.

side “the gates” many times in daily situations. It was a special night for those from Rahova who joined the event. As they pointed out, their voices were finally heard. In the Parliamentary palace! Nobody related to the museum but to the Parliamentary palace, the government, and political power. Even though the main idea of connecting the neighbourhood was not successful, in a symbolic way, presenting their ideas in the museum was seen as a takeover of social and political power.

This case, even minor to the existing problems of the Roma population in Romania, shows that the museum should support the communities, especially those considered oppressed by the ruling majorities and the governing bodies. Museums should raise their voice and confront the governing bodies to show the irrationalities of ruling models. Antagonisms and conflicts should not be considered problematic but rather a hand opening “the gates” to a discussion about inequalities and discrimination and a way to empower minorities to speak about themselves.

## CONCLUSION

Three cases from national museums show that opening a museum – as a space of multi-sensoriality, imagination, (utopian) possibilities and antagonism – to the participation of people from vulnerable groups enriches and broadens our knowledge of cultural heritage as well as changes our understanding of a museum not only as a space of objects, but a space of social (inter-)relations against socio-political discussions. By engaging people from vulnerable groups in collaborative projects, the museum can reflect on its relation toward these groups and, outside of its spaces, address and raise awareness against social exclusion’s (pre-)conditions. People from vulnerable groups cannot often express their past and cultural identities in national museums. However, the museum is a safe space of creative discourse, offering valuable self-presentation opportunities. In that case, it can stimulate processes of “subjectification” (Kroftlić 2018), a possibility of expressing individuals as responsible beings that leads to empowerment and emancipation. Of course, this kind of work opens a chain of ethical questions, but sometimes it is worth it if we want museums to be relevant places for society.

Moreover, why do cultural anthropologists matter in contemporary museums? Methods that cultural anthropology developed through the 20<sup>th</sup> century are built upon long-standing and ethical relations with people, recognising and questioning the processes of alterity and constructions of Otherness. With collaborative practices, contemporary anthropology has set theoretical and methodological approaches to epistemic justice

and de-hierarchisation of knowledge (cf. Lunaček Brumen 2018, 92–94), which should be the starting position in contemporary museology and museum practice.

## References

- Alivizatou, Marilena. 2022. *Intangible heritage and Participation: Encounters with Safeguarding practices*. London and New York: Routledge.
- Boast, Robin. 2011. "Neocolonial Collaboration: Museum as Contact Zone Revisited." *Museum Anthropology* 24 (1): 56–70. DOI: 10.1111/j.1548-1379.2010.01107.x
- Bunning, Katy, Jen Kavanagh, Kayte Mcsweeney & Richard Sandell. 2015. "Embedding Plurality: Exploring Participatory Practice in the Development of a New Permanent Gallery." <http://journal.sciencemuseum.ac.uk/browse/issue-03/embedding-plurality-exploring-participatory/> (Accessed May 13, 2022). DOI: <https://dx.doi.org/10.15180/150305/001>.
- Bull, Anna Cento & Hansen, Hans Lauge. 2016. "On agonistic memory." *Memory Studies* 9 (4): 390–404.
- Clifford, James. 1997. "Museums as Contact Zones." In *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, ed. James Clifford, 188–219. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Dan, Călin. 2016. "The Archive as Boundary: The Collection as Archive." In: *Colecția ca arhivă = The Collection as Archive. Exhibition Catalogue*, 15–23. Bucharest: National Museum of Contemporary Art.
- Freire, Paulo. 2000 [1970]. *Pedagogy of the Oppressed*. New York and London: Continuum.
- Freire, Paulo. 2005 [1974]. *Education for Critical Consciousness*. New York and London: Continuum.
- Golding, Viv & Modest Wayne, eds. 2013. *Museums and Communities: Curators, Collections and Collaboration*. London: Bloomsbury.
- Handler, Richard & Eric Gable. 1997. *The New History in an Old Museum: Creating the Past at Colonial Williamsburg*. Durham and London: Duke University Press.
- Harrison, Faye V. 2016. Theorising in Ex-Centric Sites. *Anthropological Theory* 16 (2–3): 160–176.
- Hooper-Greenhill, Eilean. 2000. *Museums and the interpretation of visual culture*. London: Routledge.
- Karp, Ivan, Christine Mullen Kreamer & Steven D. Lavine, eds. 1992. *Museums*

- and communities: the politics of public culture*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "The Museum: A Refuge for Utopian Thought". [https://www.researchgate.net/publication/242493603\\_The\\_Museum--A\\_Refuge\\_for\\_Utopian\\_Thought](https://www.researchgate.net/publication/242493603_The_Museum--A_Refuge_for_Utopian_Thought) (Accessed May 13, 2022). (Appeared in German translation in *Die Unruhe der Kultur: Potentiale des Utopischen*, eds. Jörn Rüsen, Michael Fehr & Annelie Ramsbrock. Velbrück Wissenschaft, 2004).
- Kos, Mateja. 2019. "Pomen nacionalnih muzejev pri ohranjanju kolektivnega spomina". *Ars & Humanitas* XIII (1) *Spomin / Memory* II: 234–247. (Accessed May 13, 2022). DOI: <https://doi.org/10.4312/ars.13.1.234-247>.
- Kroflič, Robi. 2018. "O opolnomočenju in subjektifikaciji s pomočjo umetniške izkušnje". In: *Egalitarne simbolizacije življenja s posebnimi potrebami*, ed. Dušan Rutar, 79–115. Kamnik: Cirius.
- Lynch, Bernadette. 2014. "Challenging Ourselves: Uncomfortable Histories and Current Museum Practices". In *Challenging History in the Museum: International Perspective*, eds. Jenny Kidd, Sam Cairns, Alex Drago & Amy Ryall, 87–100. London and New York: Routledge.
- Lynch, Bernadette. 2017. "Disturbing the Peace: Museum, Democracy and Conflict Avoidance." In: *Heritage and Peacebuilding*, eds. Diana Walters, Daniel Laven & Peter Davis, 105–122. Newcastle: Newcastle University – Boydell Press.
- Lunaček Brumen Sarah, Ana. 2018. "V iskanju skupne antropologije: Fotografska pripoved Souleymana Mohameda." *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 58 (3/4): 91–105.
- Macdonald, Sharon, ed. 2023. *Doing Diversity in Museums and Heritage: A Berlin Ethnography*. (Cultural Heritage Studies, Volume 1). Bielefeld: transcript Verlag.
- Meijer-Van Mensch, Léontine. 2013. "New Challenges, New Priorities: Analysing Ethical Dilemmas from a Stakeholder's Perspective in the Netherlands." In *New Directions in Museum Ethics*, eds. Janet Marstine, Alexander Bauer & Chelsea Haines, 40–55. London and New York: Routledge.
- Muršič, Rajko. 2011. *Metodologija preučevanja načinov življenja: Temelji raziskovalnega dela v etnologiji ter socialni in kulturni antropologiji*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- National Museum of Contemporary Art of Romania. 2004. *National Museum of Contemporary Art of Romania* [Opening catalogue]. Bucharest: MNAC.
- Palaić, Tina & Urša Valič, eds. 2015. *Accessibility of cultural heritage to vulnerable groups: a study on the availability and provision of technical conditions to provide vulnerable groups with access to cultural heritage*. Ljubljana:

- Slovenski etnografski muzej / Slovene ethnographic museum. [https://www.etno-muzej.si/files/elaborat\\_eng.pdf](https://www.etno-muzej.si/files/elaborat_eng.pdf) (Accessed May 13, 2022).
- Patel, Alpesh Kantilal. 2016. "Towards Embodied, Agonistic Museum Viewing Practices in Contemporary Manchester, England." In *From Museum Critique to the Critical Museum*, eds. Katarzyna Murawska-Muthesius & Piotr Piotrowski, 179–192. Farnham, Burlington: Taylor and Francis, Ashgate.
- Pirman, Alenka. 2022. "Sodelovanje sodobnega likovnega umetnika in muzeja pri razstavljanju sporne kulturne dediščine." PhD diss., Faculty of Arts, University of Ljubljana.
- Pozzi, Clelia. 2013. "Museum as Agonistic Spaces." In: *European museums in the 21st century: Setting the framework. Volume 1*, eds. Luca Basso Peressut, Francesca Lanz & Gennaro Postiglione, 7–15. Milan: MeLa Books, Politecnico di Milano.
- Rhoads, Libby. 2010. "Museum, Meaning Making, and Memories: The Need for Museum Programs for People with Dementia and Their Caregivers." *Curator: The Museum Journal*, Vol. 52, Issue 3: 229–240. (Accessed May 13, 2022). DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2151-6952.2009.tb00348.x>.
- Simon, Nina. 2010. *The Participatory Museum*. Santa Cruz: Museum 2.0.
- Šelhaus, Edi. 1982. *Fotoreporter*. Ljubljana: Založba Borec.
- Širok, Kaja, ed. 2016. *Integrating Multicultural Europe: Museums as Social Arenas*. Vienna: Edition Mono/Monochrome.
- Valič, Urša. 2018. "Reconstructing MNAC: Participation and Accesibility in the National Museum of Contemporary Art of Romania." In: *Participatory Art for Invisible Communities – PAIC*, ed. Irena Sertić, 283–293. Zagreb: Omnimedia.
- Valič, Urša. 2019. "Etnologinja in kulturna antropologinja v muzeju sodobne umetnosti: o na videz neuporabnih in nekonvencionalnih muzejskih praksah." *Etnolog* 29: 113–132.
- Van Mensch, Peter & Meijer-Van Mensch, Léontine. 2015. *New Trends in Museology II*. Celje: Museum of Recent History Celje.
- Watson, Sheila, ed. 2007. *Museums and their communities*. London and New York: Routledge.

Примљено / Received: 06. 09. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

МАРИЈА ЂОРЂЕВИЋ

Филозофски факултет, Универзитет у Београду

[marija.djordjevic@f.bg.ac.rs](mailto:marija.djordjevic@f.bg.ac.rs)

## Перформанси сећања у „новој нормалности” – комеморације без тела у покрету\*

Комеморације, као просторно специфични перформанси зависе од временски ограничене интеракције тела која ствара простор за манифестацију сећања. Оне, као друштвене праксе, имају за циљ формулисање живог сећања на прошлост, која својим лекцијама може да обликује садашњост. Неопходност контролисане интеракције препозната је као кључна референтна тачка разумевања ових пракси и њихових краткорочних и дугорочних последица. Стога, поставља се питање да ли је овако дефинисан перформанс сећања могућ, уколико тела нису присутна на предефинисаном месту и у предефинисаном временском оквиру? У периоду од марта 2020. године до данас, у условима „нове нормалности” сведочимо промењеном односу према интеракцијама у јавном простору, које, у најмању руку, намећу нови вид обавезне физичке дистанце између тела која се у њему појављују. У овом раду, интерпретацијом различитих форми медијских извора, испитује се могућност колективног учествовања у просторним комеморативним праксама без физичког присуства тела у њима. Посредством одабраних примера, фокус је стављен на различите видове комеморативних догађаја у Србији и Европи у ери „нове нормалности”, а са циљем детектовања судбине простора, пракси и наратива сећања уколико тела у покрету нису заједно, на истом месту и у исто време.

---

\* Овај текст је настао као резултат рада у оквиру научно-истраживачког пројекта *Човек и друштво у време кризе* који финансира Филозофски факултет Универзитета у Београду.

*Кључне речи:* пандемија ковид-19, споменици, комеморације, тело, перформанс

## Performances of Memory in the “New Normal” – Commemorations without Bodies in Action

Commemorations as site-specific performances are dependent on time-limited interaction of bodies that create space for manifestation of memory. As social practices they have a goal of formulating a living memory of the past that can shape the future based on the lesson learned. The need for establishing controlled interactions was recognized as a crucial reference point for deeper understanding of these practices and their short- and long-term consequences. Therefore, the question can be asked if these performances can occur if the bodies in interaction are not present within the earlier defined performance sites and timeframes? Since March 2020 within the framework of “new normal” we have witnessed a change towards interactions within public space, which demands new forms of mandatory social distance between the appearing bodies. This paper analyses possibilities of collective part taking in spatial practices of commemoration without being physically present. Through selected examples of events taking place in Serbia and in Europe during the ear of the “new normal”, the faith of spaces, practices, and narratives of memory without bodies in action being present at same site and at the same time, will be investigated.

*Key words:* covid-19 pandemic, monuments, commemorations, body, performance

### УВОД

Ограничено кретање и ступање у традиционално дефинисан јавни простор који подразумева директну физичку интеракцију појединца, једна је од највидљивијих промена које су донеле пандемијске мере у току 2020. године. Привремено затварање јавних институција, измештање радних места из пословних зграда на дигиталне платформе, као и измештање приватне комуникације у оквире екрана, довело је до убрзаног развоја дигиталних и „виртуелних“ реалности – доскорашњи симулакруми прерасли су у скоро опипљиву реалност пандемијских година.

Година 2022. заменила је глобалну здравствену кризу ратном, а заједничко осећање изолованости замењено је локализованим скученим простором окупираних градова и атомских склоништа – поредак друштва и нама познатог света враћен је на историјски и искуствено познате полове и позиције, на којим је физичко ограничење других природно лоцирано на екрану, док наш живот постоји у незаменљивом чулном свету.

Пољуљана равнотежа и подела на нас и друге се споро поново успоставља и свет, до скоро уплашен утиском дељеног искуства (иако је јасно да искуство пандемије има своје класне, расне, родне и друге условљености), враћа се наизглед неокрњеном утиску препандемијских реалности. Након више од две календарске године коначно су се испунили неопходни услови да објективније сагледамо постојање „нове нормалности“ о којој говоримо „као о нечему што долази након што је достигнута тачка без могућности повратка на оно што је било раније“ (Trifunović & Đorđević 2021, 521) и њених облика у контексту друштвених пракси, поготово оних које истовремено користе и стварају јавни простор. У том смислу, текст који следи нуди једну могућу анализу пракси сећања као друштвене интеракције према којима се однос услед глобалне кризе радикално изменио. Комеморативни перформанси у том погледу не представљају изузетак, јер су у својој основи просторно-специфичне праксе, односно праксе које као основни резултат имају стварање простора интеракцијом места и тела у покрету.

Разматрајући теоријске приступе ефемерном феномену простора, рад анализира трансформацију места сећања од активног ентитета до пасивне димензионалне представе, коју посматрач може али и не мора користити и која омогућава мимикрију умирујуће поделе на нас и друге, која је под притиском глобалне неизвесности ипак краткорочно пољуљана.

Како би се указало на наведену трансформацију од активног до пасивног стања простора, као феномена тренутка садашњег, који црпи своје форме и значења из прошлости док будућност у њему не постоји, биће анализирано неколико примера са позиција теорија перформанса као чина стварања *друштвене реалности* (Fisher-Lichete 2008) односно *простора* (Butler 2015). Места сећања и са њима повезане праксе биће у првом реду теоријски детерминисане изван оквира пандемијског утицаја, а најављена анализа одабраних примера за полазну тачку имаће активности која су за ова места биле специфичне пре привременог заустављања протока времена у фе-

бруару 2020. године. Важно је већ на самом почетку напоменути да је одабир примера заснован на различитостима одабраних пракси, јер по својој природи ови јавни перформанси резултирају у потенцијално драстично различитим карактеристикама простора, па се може тврдити да другачије долазе до трансформације. Два основна примера која ће бити анализирана су Првوماјски протести у Атини на тргу Синтагма и обележавање годишњице масовних стрељања у Крагујевцу манифестацијом „Велики школски час“, која се одржава 21. октобра сваке године. Имајући у виду суштинску разлику у намени између два примера друштвених пракси у јавном простору, рад који следи упоређује и интерпретира визуелне резултате њиховог извођења. Такође, важно је напоменути да и ако оба имају своју функцију у градњи идентитета заједнице, један је комеморативан а други церемонијалан, један позива на друштвену промену док други утемељује осећања националне припадности (без обзира на који начин нацију именовали) и њихов крајњи циљ је очекивано другачији.

## ПРОСТОР КАО ДРУШТВЕНА РЕАЛНОСТ

Комеморације као праксе сећања, биле оне светковине или одавање почаси, представљају просторно-специфичне перформансе, што значи да су зависне од јасно утврђеног места, времена и прописане радње. Као друштвене праксе, оне играју значајну улогу у успостављању нарушене унутрашње равнотеже заједнице тако што привремено обустављају проток реалног времена и бар за тренутак поново спајају мртве и живе припаднике заједнице. Међутим, поред своје меморијске и баштинске функције, комеморације морају бити третиране као активности који служе за подстицање унутрашње кохезије која се остварује стварањем привремене заједнице перформанса, односно *друштвене реалности*, како је дефинише Ерика Фишер-Лихте (2008). „Манифестовање друштвене реалности унутар чина перформанса као чина интеракције тела засновано је, са једне стране, на апстрактним идејама, вредностима и значењским матрицама.“ (Ђорђевић 2021, 37). Комеморативни перформанси своју ефектност као друштвене праксе постижу спајањем естетских и друштвених принципа перформативног (Fischer-Lichte 2008). Управо овај spoj јасно разликује комеморативне перформансе од комеморативних интервенција у јавном простору, првенствено јер не представљају примарно визуелни чин измене или надоградње већ постојећих теренских конфигурација, које се у простор претварају приликом најчешће сасвим другачијих интеракција између тела.

Постављање немачке тробојке на више локација у Београду 6. априла 2020. године (Bešlin 2020) врло је јасан пример формулисања комеморативне интервенције у јавном простору. Наиме, у знак подршке немачком народу у току првог таласа пандемије Ковид- 19, градски челници одлучили су да употребе већ давно опробани модел привременог обележавања простора симболима државе према којој се испољава солидарност.<sup>1</sup> Одабрани метод у првом реду је омогућио стварање врло ефектног фото-материјала, који ће јавни простор града Београда, без обзира на његову намену, претворити у ликовно решење, у графички симбол. Простор постаје неважан, односно трансформише се у потпуно нови предмет који, у најбољем случају, може бити само помоћно средство у стварању неког новог простора изван иницијалног контекста, био он материјалан или дигиталан. Проблематичност овог чина, имајући у виду актере и сам датум постављања интервенције, је наравно препозната и врло брзо адресирана као непотребна и непримерена од стране једног дела јавности, али и од стране дипломатских представника Немачке.<sup>2</sup> Међутим, импликације овог чина нису тема овог рада, па нужно морају бити остављене по страни.

Описани процес трансформације простора био је могућ у првом реду због изостанка људских тела у покрету и међусобној интеракцији, до које је дошло услед увођења забране кретања као једне од противпандемијских мера, односно уведеног полицијског часа, који је у марту исте године ступио на снагу. Одлуку да се баш у оваквим околностима одигра поништавање простора, не треба тумачити као стицај околности, већ као јасну намеру, као једну у низу реинтерпретација међуратне, ратне и послератне прошлости Београда, Србије и Југославије. Тачније, колонија поново указује на своју спремност да колонизатора и агресора претвори у добронамерног старијег брата, који и када греша заслужује поштовање и безусловну подршку. Спремност на прихватање улоге колонијалног субјекта јасна је тенденција у региону бивше Југославије још од деведесетих година про-

---

<sup>1</sup> Најскорији пример овакве праксе имали смо прилику да видимо у фебруару 2022. године када су у знак подршке украјинском народу грађевине широм света осветљене у бојама украјинске заставе. Примери се могу видети на: <https://www.euronews.com/travel/2022/02/24/ukraine-s-colours-light-up-european-monuments-in-show-of-solidarity> (приступљено 20. 04. 2022).

<sup>2</sup> Више о овој теми писао је Миливој Бешлин у тексту „Živ je Hitler, umro nije, dok je Srba i Srbije“, видети на: <https://www.xxzmagazin.com/ziv-je-hitler-umro-nije-dok-je-srba-i-srbije> (приступљено 12. 06. 2021).

шлог века и може се илустровати односом и употребом споменичког наслеђа посвећеног сећању на Други светски рат. Кроз темељну реинтерпретацију историјских збивања, као и јасну политику отклањања од претходног политичког и друштвеног система, долази до намерног занемаривања ових споменика, али и до њихове потпуне реинтерпретације. Без обзира на одабран правац агенсности, у највећем броју случајева културна добра настала за време Социјалистичке Федеративне Републике Југославије су деконтекстуализована и улазе у фокус шире јавности посредством иностране перцепције њиховог квалитета, превасходно посредством одабране естетске форме коју, често погрешно, нови колонизатори перципирају као естетику бруталитета. Императив њихове визуелне допадљивости и употребе као графичког симбола унутар новог естетског канона јасно је видљив на примеру рекламне кампање аустралијског произвођача наочара за сунце *Valley eyewear* која је 2018. године снимљена на месту Јавне установе спомен подручја Јасеновац.<sup>3</sup>

Београдски пример комеморативне просторне интервенције своју специфичност има управо у потпуном одсуству тела у покрету, односно у одсуству (привременог) простора који настаје између тела која се крећу и интерагују са другим телима и теренским конфигурацијама (Butler 2015). Ефемерност простора као феномена, коју Џудит Батлер посебно наглашава, доводи га у блиску везу са појмом друштвене реалности перформанса (Fisher-Lichte 2008). Ове две појаве могу се третирати као готово истоветне и обе су од круцијалног значаја за комеморативне праксе. Такође, друштвена реалност и простор су међусобно кондициониране, односно, да би се друштвена реалност манифестовала неопходан јој је простор, док се простор визуелно манифестује у моменту успостављања друштвене реалности. Важно је напоменути да је за њихову манифестацију обично нужно присуство тела у интеракцији (и то најчешће више од једног) и да је, у недостатку исте, врло једноставно њихове трајније елементе, попут места извођења, свести на визуелни симбол који, као такав, функционише у најразличитијим просторним односима, уколико је препознат као естетски одговарајућ, као што је на претходном примеру и показано.

Како је судбина комеморативне просторне интервенције без телесног присуства претходно већ дефинисана (и није зависна од пандемијских ограничења физичке интеракције), поставља се питање на

<sup>3</sup> <https://p-portal.net/reklama-za-naocare-za-sunce-u-logoru-jasenovac/> (приступљено 03. 04. 2022).

који начин се мењају праксе у оквиру којих је интеракција између учесника морала бити прилагођена захтевима данас перципиране „нове нормалности“ пандемије ковид-19. У тексту који следи, две (већ традиционалне) манифестације биће посматране и анализиране у контексту измена наметнутих новим правилима интеракције, а њихова трансформација биће тумачена кроз призму историјске контингенције, (ре)интерпретације њихове сврхе и значења за друштва у којима се одигравају.

## ПРВОМАЈСКИ ПРОТЕСТ У АТИНИ 2020. ГОДИНЕ

Првомајски протести у Атини представљају масовно јавно изношење захтева радника и лево оријентисаних организација за побољшање положаја и права радника и грађана Грчке. Ове организоване демонстрације представљане су као потврда успостављања директне демократије након пада Грчке војне хунте (1967–1974. године) у којој грађани, а у првом реду радничка класа, имају глас у доношењу одлука које директно утичу на свакодневни живот и могућности напретка појединца и заједнице. Циљеви пропагирани 1974. године постали су основ будућих деловања против прекарности система, а приликом једног од масовних протеста покрета *Οϊσρχених* (Indignant) главни слоган био је: „Хлеб, образовање и слобода: хунта се није завршила 1973.“ (Simiti 2014, 21)<sup>4</sup>, директно указујући на неостварене циљеве „вођа“ устанка на Политехничком факултету у Атини, у новембру 1973. године, тј. на непостојање обећане директне демократије (Simiti 2014).

Масовност протеста на тргу Синтагма постала је уобичајена појава од 2010. године као вид отпора мерама штедње које је грчка влада усвојила са циљем смањења јавног дуга 2008. године. У визуелном смислу, организовани протести су формом пратили протесте Арапског пролећа, који су, и поред несумњиве детаљне организације, одавали утисак спонтаног окупљања и произвољног покрета. Демонстрације као појава представљају чин преузимања, са једне стране, физичких места и, са друге, читавог спектра симболичких простора, које је ипак само наизглед насумично. Овакви перформанси су ипак режирани догађаји са јасно дефинисаним учесницима и покретима „(...) попут подизања руку, ношења и баратања различитим реквизитима, као и израза лица.“ (Ђорђевић 2021, 54). Без обзира на то да ли

---

<sup>4</sup> Сви преводи са енглеског на српски језик дело су ауторке овог текста.

их перципирани као контролисани или као спонтане, значајније је разумети их као просторне активности – активности које стварају и заузимају створени простор. У случају оваквих перформанса, простор обезбеђује размену вредности и (ре)формулацију друштвених односа, а како је реч о друштву, јасно је да комуникација спровођење комуникације подразумева постојање значајно више од једног тела у покрету. Формулисање простора је у чину демонстрација, према речима Џудит Батлер „(...) перформативна вежба која се одиграва искључиво између тела, односно, простор се конституише у јазу између мог тела и тела другог. (...) Суштински представља чин настао ‘између’“ (Butler 2011, 3–4). Приликом протеста, настајање простора, тј. границе простора јасно је видљиво, поготово уколико за анализу користимо фото-документацију.<sup>5</sup> Простор настаје у тренутку вакуума, односно тренутне паузе у активности. Он се јавља као празно поље између тела у покрету, која као група телесно исказују своје вредности, и већ у наредном тренутку бива испуњеним једним од сетова вредности које су исказане без обзира на њихове квалитативне карактеристике.

Протести на тргу Синтагма, све до перформанса организованог 1. маја 2020. године, не могу се сматрати „карневалским протестима“ (Lane Bruner 2005, 122)<sup>6</sup> у пуном смислу, јер и поред присутних елемената популарне културе и локално разумљивог циничног хумора, недостаје јасно видљив елемент спектакла, који чин протеста претвара у естетску праксу. Протести против државне корупције у Румунији 2017. године<sup>7</sup> у овом смислу представљају значајно комплетнији пример карневалског протеста у којем је сваки сегмент перформанса, од учесника, одабраних боја и других реквизита, до аудио-визуелних елемената, детаљно испланиран са циљем извођења ефемерног спектакла чији фото- и видео-запис сам по себи представља естетски предмет посматрања. Осмишљени чин дефинисан

<sup>5</sup> <https://www.channel4.com/news/egypt-what-has-changed-for-tahrir-squares-protesters> (приступљено 12. 03. 2022).

<sup>6</sup> Карневалски протест може се дефинисати као перформанс који „спаја фиктивно и стварно, који користи популарне облике хумора и инверзију хијерархија“ (Lane Bruner 2005, 144). Овакав вид активности намерно спаја елементе театра, па чак и ефемерног спектакла, како би мимикријом другачије врсте друштвене активности барем за тренутак указао на низ системске опресије и дискриминације и прекинуо га.

<sup>7</sup> <https://www.calvertjournal.com/opinion/show/7841/romanian-anti-corruption-protests-spectacle> (приступљено 12. 04. 2022).

је подразумевајући да ће извођење бити посматрано, а самим тим и конзумирано, од стране условне треће стране демонстрација – медија – који ће моменат освајања створеног простора пренети значајно широј публици од оне у локалном контексту.

Трансформација од семи-карневалских демонстрација до заиста карневалског протеста на тргу Синтагма одиграла се унутар оквира нових антипандемијских правила – забране масовног окупљања и императива физичке дистанце. Организатори протеста – Панхеленски фронт радничких синдиката (ПАМЕ), су одлучили да искористе сва наметнута ограничења и да на основу некада карактеристичних слетова комунистичког истока, свом традиционалном првомајском протесту додају елементе спектакла и претворе га у узбудљив визуелни документ, који као такав може да несметано прелази из медија у медиј, док не постане заиста симбол радничких захтева за достојанствен живот и рад.

Број учесника перформанса, иако значајно мањи него претходних година, није био занемарљив, имајући у виду забрану јавних окупљања у којима учествује више од двадесет особа. За разлику од протеста који су се на овај дан одигравали у пандемијским условима широм Европе, а чији су организатори одабрали да због прописаних мера формулишу више засебних протеста са по двадесетак учесника на неколико одвојених локација, првомајски протест у Атини организован је без одступања од масовности овог чина. Иако је број учесника 2020. године био упадљиво мањи него у сличним приликама претходних година, утисак масовности ипак је био остварен коришћењем стратегије празног поља.

Наиме, површина трга била је обележена црвеним квадратним пољима, која су позиционирала тела у покрету. Свако поље је према прописаним мерама за сузбијање пандемије било смештено на растојању од два и по метра.<sup>8</sup> Протестанти су заузимали чврст и усправан телесни став, носећи предвиђене реквизите (заставе и транспаренте). На моменте телесно мировање прекидано је разменом предмета између учесника – у највећем броју случајева црвени каранфил био је предаван из руке у руку. Очекивано, најдоминантнија боја, која је визуелно обједињавала читав скуп (поред упадљиво истог телесног положаја), била је црвена, а снажан визуелни ефекат остварен је супротстављањем испражњеног градског простора услед

---

<sup>8</sup> <https://www.keeptalkinggreece.com/2020/05/01/greece-may-1st-communist-union-ramp/> (приступљено 05. 04. 2022).

уведеног полицијског часа и перформативне, односно естетске, испражњености трга Синтагма која је постигнута употребом ваздушних граница (празног поља) између тела у замрзнутом покрету.

Примењена стратегија карневалског протеста у овом случају резултирала је у естетски значајном фото-материјалу, који је без значајних интервенција постао симбол пандемијског радничког протеста.

Статус амблематског приказа првوماјског окупљања прве пандемијске године овај перформанс добија због врло видљиве употребе сценарија односно планираног следа и начина извођења покрета, са јасно дефинисаним позицијама извођача (Shanks&Pearson 2001). Такође, у овом смислу он представља више од карневалског протеста и може се тумачити као истински пример *перформативної сіоменика*, односно активности у јавном простору коју „изводе историјски освешћени појединци“ (Widrich 2009, 1). Први мај у Атини постаје на кратко симбол борбе, патоса и слободе, који недвосмислено показује потребу заједнице за колективном акцијом која се може чулно перципирати на значајније чулнији начин, као и потребу да друштвена борба не изгуби свој континуитет. Такође, одржањем континуитета првوماјског протеста, локална заједница (у европском и глобалном контексту), одабрала је да фокус дељеног искуства човечанства директно повеже са борбом за достојанствен живот.

## „ВЕЛИКИ ШКОЛСКИ ЧАС“ У КРАГУЈЕВЦУ 2020. ГОДИНЕ

Како је најављено у уводном поглављу, други пример перформанса у јавном простору који ће бити анализиран у контексту пандемијске „нове нормалности“ биће манифестација „Велики школски час“, која се, од 1957. године када је под овим насловом установљена, одржава сваке године 21. октобра у Крагујевцу. Скоро седамдесет година дуга историја овог комеморативног перформанса прошла је кроз вишеструке значењске трансформације. Од приватног чина жаљења након завршетка рата, који је за циљ имао привремено успостављање девастиране унутрашње равнотеже заједнице, погођене масовним стрељањем цивила 1941. године; преко општејугословенске манифестације сећања на борбу, превазилажење, победу и напредак до распада Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (СФРЈ); до трансформације у сећање на српско страдање и мучеништво у Другом светском рату и каснијим годинама комунистичког система; све до недвосмислене апропријације како овог места, тако и његовог наратива, од стране Српске православне цркве (СПЦ) (Ђорђевић 2021). Без обзира на више него очигледне апропријације сећања које

је прича о страдању у Крагујевцу претрпела, све до 2020. године „Велики школски час“ је био јавна пракса која се базирала на масовном броју учесника у свим њеним сегментима. Промене у начину учествовања, односно у улогама које су учесници имали, саме по себи представљају непресушан извор материјала за интерпретацију, али како предмет овог рада није стварање симбола у наднационалним и националним контекстима, фокус анализе биће стављен на чињеницу да је услед противпандемијских мера ова манифестација по први пут 2020. године одржана без „публике“,<sup>9</sup> односно без масовног учешћа локалне и шире заједнице.

Основни сегменти комеморативне манифестације (како су установљени 1991. године) задржани су у целини. Представници СПЦ служили су парастос и литијска поворка прешла је пут до споменика „Прекинут лет“ вајара Миодрага Живковића, где је служен и молебан.<sup>10</sup> Након верског обреда интонирана је химна Републике Србије и на споменик су венце положили ученици Прве крагујевачке гимназије, градоначелник града Крагујевца и председник градске скупштине, као и представници Владе Србије и страних амбасада, а званичници су одржали прикладне говоре. Овом приликом, по обичају је изведено и оригинално драмско дело под насловом „Изрешетане душе“ македонског аутора Венка Андоновског, а у режији Јане Маричић.<sup>11</sup> Као и сваке године, почетак манифестације био је у 10 сати, а телевизијски пренос могао се пратити на програму Првог канала РТС, програму РТВ Крагујевац, као и, по први пут, на званичном налогу на друштвеним мрежама Спомен парка „Крагујевачки октобар“.<sup>12</sup> И поред доследне примене још 1971. године установљеног сценарија

---

<sup>9</sup> <https://www.danas.rs/vesti/drustvo/veliki-skolski-cas-prvi-put-bez-publike/> (приступљено 01. 04. 2022).

<sup>10</sup> <https://www.eparhija-sumadijska.org.rs/vesti/item/7150-sveta-arhijerejska-liturgija-i-parastos-u-sumaricama> (приступљено: 01. 04. 2022).

<sup>11</sup> <http://prviprvinaskali.com/clanci/kg-vodic/dogadjaji/veliki-skolski-cas-2020-izresetane-duse.html> (приступљено 01. 04. 2022).

<sup>12</sup> Овакав начин употребе друштвених мрежа такође треба разумети као промену коју доносе противпандемијске мере. Културне институције широм света разумеле су управо овај аспект свог дигиталног присуства као најбољи канал континуиране комуникације са својим посетиоцима и могућност директног преноса догађаја, попут видео-опција на Фејсбуку, које су паралелно рапидно развијане као део понуде ове платформе. Коришћења дигиталног простора као јединог могућег начина размене између појединаца добија још снажнији импулс за развој у току 2021. године, када се број платформи које симулирају реално перципирани простор значајно увећава, и улази у свакодневне животне токове најшире популације.

комеморације (који је 1991. године надограђен сакралним обреди-ма), манифестација из 2020. године ово место сећања и активност на њему претвара у једино визуелни симбол страдања (у првом реду постављајући српски народ као жртве заиста свирепог злочина). Следећи већ поменуте принципе формулисања простора које нуди Џудит Батлер (Butler 2015), недостатак јавног простора који може бити директно телесно перципиран, односно, у случају „Великог школског часа“, недостатак физичког присуства публике, онемогућио је стварање друштвене реалности. Формулисан простор међу извођачима се трансформисао у појаву која једино може бити визуелно перципирана, а самим тим или посматрана са безбедног растојања или у потпуности занемарена уколико не одговара медију путем којег се као слика преноси. Дугачак процес реинтерпретације овог места, који је активно започет у периоду распада СФРЈ, коначно долази до свог крајњег циља – формиран је медијски симбол, који у одсуству већег броја учесника престаје да ствара простор манифестовања заједнице, а посматрач дешавања га сада може конзумирати са дистанцом, која комеморацију чини само естетском праксом. Живо сећање тако постаје телевизијска драма.

Имајући у виду да је манифестација у Крагујевцу базирана на употреби позоришних техника, врло је упитна њена ефектност у телевизијском формату као главном медију који је овај догађај 2020. године преносио гледаоцима. И поред чињенице да је овом приликом у Шумарицама изведен оригинални просторно-специфични перформанс, на основу анализе видео преноса и каснијих медијских извештаја приметан је (извесно) неинтенционалан фокус на сам споменик „Прекинут лет“. Овај споменик је своју визуелну доминантност над овим местом сећања установио већ много раније и као такав је препознат и као саставни део званичног визуелног идентитета самог спомен-парка.<sup>13</sup> Препознатљивост овог споменика, са једне стране, сведочи умешности идејне концепције овог места сећања у оквиру које се плански постављала споменичка пластика високог уметничког квалитета, док, са друге стране, јасно указује на разумљивост овог графичког симбола у оквирима укуса значајно шире публике која данас несумњиво превазилази границе региона бише Југославије. Недостатак присуства публике, односно физички укључених појединаца који посматрањем од овог перформанса фор-

<sup>13</sup> <https://www.spomenpark.rs/rs/o-nama/istorijat> (приступљено 03. 04. 2022).

мулишу друштвену реалност, како је дефинише Ерика Фишер-Лихте (Fischer-Lichte 2008), довео је до настанка полуфункционалног симбола страдања, који је ипак јасан само у оквирима локалног (националног) контекста. Функцију графичког симбола који своје место може пронаћи у радикално другачијим друштвеним и културолошким параметрима, под условом да одговара важећој мери њиховог укуса, преузео је споменик, као подигнуто трајно обележје простора (Young 1993), који се манифестовао и који ће се можда поново манифестовати.

Немогућност ефектног превођења „Великог школског часа“ у друге медије, као вид превазилажења мера забране окупљања, не треба тумачити као неумешност телевизијских професионалаца да створе форму која ће привући пажњу гледалаца (иако се може тврдити да је овај медиј достигао своје границе и да га је нужно редифинисати). Напротив, ову појаву морамо третирати из угла зависности комеморације као просторно-специфичног перформанса од присуства већег броја учесника са јасно дефинисаним улогама, а стога и јасно дефинисаним покретима које изводе. Уколико нема тела у покрету, нема ни простора, нема друштвене реалности у којој се симболичке вредности манифестују и визуализују и, што је најважније, које се једино у физичком присуству могу перципирати из извођених покрета. Комеморације нису визуелно атрактивни јавни перформанси, већ активности телесне дидактике које морају оставити дужу последицу на телима учесника, како би одабране вредности постале део невербалне комуникације. Оне су активности које „дају телу форму“ (Barba 1995, 16), а као крајњи резултат дају визуелну информацију.

„Велики школски час“, данас схваћен као симбол страдања српског народа који се неретко у јавном дискурсу неосновано повезује са Холокаустом и који у формулацији новог националног мита значајно не оставља простор посматрања историјских збивања и препознавања крагујевачког страдања у контексту Порајмоса, услед немогућности масовнијег окупљања, није успео да у условима „нове нормалности“ задржи свој статус унутар наметнутих комуникацијских канала. Ту улогу након шест месеци је унутар локалног контекста добила „Дара из Јасеновца“, а значајнији међународни одјек је као комеморативна интервенција у јавном простору ипак добило описано карневалско бојење главног града у немачке тробојке 6. априла, на које је реакција у јавности барем постојала.

## ЗАКЉУЧАК

На основу два анализирана примера пракси у јавном простору може се закључити да врста садржаја који се узима или дефинише као основни наратив перформанса умногоме одређује судбину активности и простора као њеног деривата у случају смањеног броја тела у покрету, односно у случају потпуног изостанка групе учесника, који посматрањем чина перформанса, како протеста, тако и комеморације, формулишу естетску праксу и истовремено предмет естетске пажње појединца. Такође, може се закључити да дуговечност праксе у истом или сличном формату, као и само покровитељство извођења, односно активно учешће државних институција, као у случају комеморације у Крагујевцу, намеће извесна ограничења када је у питању прилагођавање околностима "нове нормалности".

Када је у питању развијање нове форме извођења протеста, који се трансформише од демонстрација до карневалског протеста, јасно је да употребом јасно читљиве кореографије створени простор између тела у покрету (без обзира на њихов мањи број) постаје чак и видљивији. Могућност једноставне визуелне перцепције насталог простора која је карактеристика првомајског протеста на тргу Синтагма, омогућила је стварање визуелно снажне документације, која је путем како традиционалних тако и нових медија веома брзо прерасла у глобални графички симбол пандемијског протеста и отпора, који применом метода ваздушног поља чин револуције и побуне преводи у смирено и постојано изношење захтева око којих, због општег утиска мировања, као дела просторно специфичног перформанса, не постоји могућност преиспитивања.

Са друге стране, комеморативни перформанс, без обзира на чињеницу да једнако служи као оквир за формирање друштвене реалности и као и чин протеста, и без обзира на просторно манифестовање до којег долази, вредности које чланови заједнице разумеју значајно су другачије. На првом месту, комеморативни перформанси нису нужно замишљени као праксе освајања нових вредности кодификованог покрета, већ представљају поље за манифестацију заједнице и њених морања и хтења. Такође, комеморација као чин представља једно од најразвијенијих средстава у процесу телесне дидактике, која је једнако важна и за главне извођаче и за посматраче збивања. Управо овај телесно-образовни аспект комеморације чини је неодвојиво повезаном са учесницима перформанса, са којим се налази увек у односу реципроцитета. Важност физичког учествовања класифи-

кује овакве активности као чинове који се увек одигравају сада и ту, због чега најчешће не могу лако бити преведени на ликовни језик других медија попут телевизије, радија или компјутерског екрана.

„Велики школски час“ је 2020. године изведен пратећи протоколе за сузбијање пандемије корона вируса. Иако комеморативна пракса, која се у том тренутку према установљеном сценарију одржава већ скоро педесет година 21. октобра, није прекинута или одложена, њена учинковитост унутар нових медија је више него упитна. На основу анализе видео-документације јасно је да у недостатку публице није дошло до стварања другог нивоа просторности и могуће је да друштвена реалност перформанса није успела да се манифестује. Иако је настала документација (видео- и фото-) сведочила доминантности наратива, она није, кроз статични приказ упросторавања, постала глобални симбол сећања на невино страдале жртве, већ је ту функцију имао је споменик страдалим ђацима. Споменик „Прекинут лет“ већ је одавно дефинисана естетска форма која ово место чини препознатљивим у локалном и међународном оквиру, и због тога преузима улогу графичког симбола, који је мemento прошлости али није и релевантно место (односно простор) садашњости. Место културног наслеђа без заједнице која се на њему окупља сведено је на своје материјалне елементе, који, како је већ било речи, представљају артефакт који се може интерпретирати на најразличитије начине у зависности од намере тумача.

Испоставља се да просторна пракса активирања сећања без интеракције заједнице у исто време и на истом месту губи своју функцију, и њихово транслирање у нови медиј, без разматрања промене њихове структуре, није могуће. Пракса сећања постаје телевизијски снимак позоришне представе али не и телевизијска драма. Тачније, садржај губи снагу пред неприлагођеном формом и без видљивих настајања простора, тела у изолацији не могу испољити исказати своје мишићно памћење које води интернализованом разумевању вредности које заједницу формулишу и дефинишу као једну целину.

## Литература

- Barba, Eugenio. 1995. *The Paper Canoe, A Guide to Theatre Anthropology*. London & New York: Routledge.
- Butler, Judith. 2015. *Notes Towards Peformative Theory of Assembly*, Cambridge MA: Harvard University Press.

- Butler, Judith. 2011. "Bodies in Alliance or Politics of the Streets", <http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en> (pristupljeno 26. 04. 2015).
- Đorđević, Marija. 2021. *Jugoslavija pamti: mesto, telo i pokret za prostore izvođenog nasleđa*. Beograd: Evropa Nostra Srbija.
- Hobsbawm, Eric.J. 1992. "Introduction: Inventing tradition". In *The Invention of Tradition*, eds. Eric J. Hobsbawm & Terence Ranger, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lane Bruner, Michael. 2005. "Carnavalesque Protest and the Humorless State", *Text and Performance Quarterly* 25 (2): 136–155.
- Simiti, Marilena. 2014. "Rage and Protest: The case of the Greek Indignant movement". *GreeSE Paper No. 82, Hellenic Observatory Papers on Greece and Southeast Europe*:1–44.
- Shanks, Michael & Mike Pearson. 2001. *Theatre/Archaeology – the (re) articulation of fragments of the past as real-time event*. London: Routledge.
- Trifunović, Vesna & Ivan Đorđević. 2021. „Kultura ‘nove normalnosti’ – značenje i upotreba pojma“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU LXIX* (3): 519–530.
- Fischer-Lichte, Erica. 2008. *The Transformative Power of Performance: New Aesthetic*. New York: Routledge.
- Widrich, Mechtild. 2009. "Performative Monuments: Public Art, Commemoration and History in Postwar Europe", PhD dissertation, Massachusetts Institute of Technology. <https://dspace.mit.edu/handle/1721.1/54554> (pristupljeno 20. 10. 2015).
- Young, James, E. 1993. *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, London: Yale University Press.

## Извори

- Bešlin, Milivoj. 2020. „Živ je Hitler, umro nije dok je Srba i Srbije“, *Regionalni portal*, 21. april. <https://www.xxzmagazin.com/ziv-je-hitler-umro-nije-dok-je-srba-isrbije> (pristupljeno 12. 06. 2021).
- "Athens: Communists' protest on May Day with social distancing and masks." 2020. *KTG*, 1. maj. <https://www.keeptalkinggreece.com/2020/05/01/greece-may-1st-communist-union-pame/> (pristupljeno 05. 04. 2022).
- „Veliki školski čas prvi put bez publike.“ 2020. *Danas*, 21. oktobar. <https://www.danas.rs/vesti/drustvo/veliki-skolskicas-prvi-put-bez-publike/> (pristupljeno 01. 04. 2022).
- „Veliki školski čas 2020: Izrešetane duše.“ 2020. *Prvi na skali*, 13. oktobar. <http://prviprvinaskali.com/clanci/kg-vodic/dogadjaji/veliki-skolski-cas-2020-izresetane-duse.html> (pristupljeno 01. 04. 2022).

- “Egypt: what has changed for Tahrir Square’s protesters?” 2013. *4News*, 25. januar. <https://www.channel4.com/news/egypt-what-has-changed-for-tahrir-squares-protesters> (pristupljeno 12. 03. 2022).
- „Reklama za naočare za sunce u logoru Jasenovac.“ 2018. *P-Portal*, 03. jul. <https://p-portal.net/reklama-za-naocare-za-sunce-u-logoru-jasenovac/> (pristupljeno 03. 04. 2022).
- “Romanian protests: how anti-corruption demonstrations became an artistic spectacle.” 2017. *The Calvert Journal*, 7. mart. <https://www.calvertjournal.com/articles/show/7841/romanian-anti-corruption-protests-spectacle> (pristupljeno 12. 04. 2022).
- „Sveta arhijerejska liturgija i parastos u Šumaricama.“ 2020. *Eparhija Šumadijska*, 21. oktobar. <https://www.eparhija-sumadijska.org.rs/vesti/item/7150-sveta-arhijerejska-liturgija-i-parastos-u-sumaricama> (pristupljeno 01. 04. 2022).
- Spomen-park Kragujevački oktobar, 2022. <https://www.spomenpark.rs/rs/onama/istorijat> (pristupljeno 03. 04. 2022).
- “Ukraine’s colours light up European monuments in show of solidarity.” 2022. *Euronews*, 24. februar. <https://www.euronews.com/travel/2022/02/24/ukraine-s-colours-light-up-european-monuments-in-show-of-solidarity> (pristupljeno 20. 04. 2022).

Примљено / Received: 06. 09. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.



МИЛИЦА ЈОКОВИЋ ПАНТЕЛИЋ

Институт друштвених наука, Београд

mjkovic@idn.org.rs

## Антрополошке, етнопсихолошке и карактеролошке студије о корупцији у Србији\*

У раду су разматрана виђења и приступи антрополога, етнопсихолога и карактеролога Јована Цвијића и Владимира Дворниковића с почетка, и Бојана Јовановића и Жарка Требјешанина, с краја двадесетог века. Њихова виђења и истраживања узрока, разлога и мотива због којих су становници Србије прихватили коруптивне радње и учествовали у њима значајна су и вредна за савремена истраживања корупције. Према њима, узроци су повезани са тамном страном људске природе, посебно похлепом, на основу које су дошле до изражаја лоше особине у карактерима. Те особине су: притуљеност, скривеност, неповерљивост, подмуклост и неискреност. Разлози су проистекли из неповољних животних околности као што су поробљеност и сиромаштво. Мотив је био повезан са задовољењем потреба и интереса и склоношћу да се не бирају средства да се преживи, односно опстане. Прихватајући корупцију као начин преживљавања, временом је стваран образац коруптивног понашања. Тај образац је дубинске природе и дугог трајања. Он и данас притиска савременике у Србији. Овај образац посебно се појављује у тренуцима темељних промена политичког поретка

---

\* Рад је скраћени и допуњени део текста из докторске дисертације „Утицај традиције на формирање коруптивног обрасца понашања у Србији – антрополошко-културолошки и политиколошки приступ“ одбрањене у септембру 2018. године под менторством проф. др Чедомира Чупића на Факултету политичких наука Универзитета у Београду. Рад је написан у оквиру Програма истраживања Института друштвених наука за 2023. годину који подржава Министарство науке, технолошког развоја и иновација.

и друштвених криза. Циљ рада је да се анализирају истраживања наведених аутора, како би се на основу резултата могли добити обухватнији увиди у порекло, структуру, облике и развој корупције у савременој Србији.

*Кључне речи:* корупција, превртљивост, уцена, подвала, похлепа

## Anthropological, Ethnopsychological and Characterological Studies on Corruption in Serbia

The paper examines the views and approaches of anthropologists, ethnopsychologists and characterologists Jovan Cvijić and Vladimir Dvorniković from the beginning of the 20<sup>th</sup> century, as well as Bojan Jovanović and Žarko Trebješanin from the end of the 20<sup>th</sup> century. Their views and research of the causes, reasons and motives why the inhabitants of Serbia have accepted and participated in corruptive activities are significant and valuable for contemporary research of corruption. In their opinion, the causes are related to the dark side of human nature, particularly, greed, due to which bad features in the characters have become pronounced. These features are: subjugation, furtiveness, distrust, treachery and dishonesty. The reasons have derived from unfavourable living circumstances such as slavery and poverty. The motive is related to the fulfilment of needs and interests without choosing means for survival and/or persistence. By accepting corruption as a way of surviving, with the passage of time, a pattern of corruptive behaviour has been created. The pattern is of profound nature and long-lasting. Even today it still pressurizes people in modern Serbia. The pattern particularly emerges at the moments of thorough changes in the political order and social crises. The paper is aimed at analyzing the research by the above-listed authors to use the results as a basis for getting more comprehensive insights into the origin, structure, forms and development of corruption in modern Serbia.

*Key words:* corruption, turncoat, blackmail, fraud, greed

Да би једна појава била оптимално обухваћена и истражена потребно је укључити више наука и научних дисциплина, приступа и методолошких поступака. Сложене појаве и проблеми најоптималније

се истражују мултидисциплинарним приступом. То се односи и на корупцију. За истраживање корупције потребно је имати увид, не само у историју, право, економију и политикологију, него и у антропологију, етнологију, психологију, културологију и књижевност.<sup>1</sup> Сваки од наведених увида разоткрива неку страну и слој ове појаве, опаке по појединце, групе, друштва и државе. Стога је важно истражити мишљења, описе и ставове о корупцији, наших истакнутих антрополога, етнопсихолога и карактеролога настале на основу чињеница.

Кад је реч о етнопсихологији и карактерологији, Јован Цвијић и Владимир Дворниковић припадају школама и правцима насталим у другој половини 19. века, који су били доминантни у првим деценијама 20. века. У њиховим приступима етнолошким и антрополошким истраживањима, наглашени су појмови *народни карактер* и *меншалишеи народа*. Они су били под великим утицајем етнопсихологије, посебно психологије народа Вилхелма Вунта (Wilhelm Wundt). Из данашње перспективе, после развоја психологије и психоанализе, те злоупотреба етнопсихологије у дискриминативне сврхе, ти појмови су доведени у питање. Психологија и психоанализа баве се појединцима, а не друштвеним групама, односно, *народним карактером* и *меншалишеиом народа*.

У приступу Цвијићу и Дворниковићу у раду су коришћени ставови о психологији појединаца. У раду је примењен функционални приступ. Према савременим схватањима и научном приступу, неодрживи су појмови народног карактера и менталитета народа. Када су у питању психолошки типови којима се бавио Цвијић, у раду је коришћено тумачење које те типове повезује са психичким карактеристикама појединаца.

Карактер чине битна својства појединца. Личност се формира васпитањем, образовањем и социјализацијом. Та три средства представљају у формирању личности спољашње околности које утичу на развој битних својстава појединца. Треба нагласити да постоје промене у личности и промена личности. Промене у личности су пожељне ако произилазе из сазнања и искустава (Ћирић 2016, 204). Те промене не оспоравају и не доводе у питање битна својства, односно карактер личности. Оне карактер још више учвршћују. Промене

---

<sup>1</sup> О приступима и методолошким поступцима у истраживању корупције погледа-ти докторску дисертацију: „Утицај традиције на формирање коруптивног обрасца понашања у Србији – антрополошко-културолошки и политиколошки приступ“ (Јоковић 2018).

битних својстава код личности значе нестанак те личности. То је нежељно и показује се да код тих људи карактер није био утемељен.

За разлику од карактера, менталитет је психичко стање подложно и жељно мењању. Исход његове промене најчешће су боље и повољније околности за појединца. Обележја традиције, пак, мењају се из генерације у генерацију. То се догађа „током преношења на нову генерацију“ (Berk 2010, 36). Менталитет чине мишљења, уверења, веровања, емоционална стања и понашање неког појединца, али и групе, односно колектива или народа па и целог друштва. „Менталитет у значењу специфичних начина мишљења, навика, реакција и општих обележја темперамента друштвене групе (народа, етничке групе, друштвене групе) подразумева наслеђен и прећутно прихваћен склоп свесних и полусвесних представа, мотива вредности и навика својствених заједници, које се огледају у разним облицима понашања и изражавања, од свакодневних до уметничких дела. У старијој етнолошкој и антрополошкој литератури истицале су се разлике у менталитету раса или народа у склопу колонијалног дискурса, ради легитимисања постојећих друштвених неједнакости“ (Вашић 2017, 187).

Потребно је истаћи да категорије менталитета не поробљавају. Оне у одређеном тренутку преовладавају.

„Менталне категорије дефинишу простор или хоризонт типичан за дато време, 'изражајни оквир', у којем се уобличава држање, при чему у појединостима остаје отворен изванманеварски простор за одступања“ (Dincelbacher 2009, 18). Још је Макс Вебер (Max Weber) показао да је менталитет повезан са социјалним околностима и религијом, као и да је подложен променама. Ако се промене околности у којима живи појединац или народ, мења се и његов менталитет. Вебер је за пример узео живот девојке из сеоског пољског амбијента у којем она живи у неповољним материјалним околностима (Weber 2011, 143). Њеним одласком у немачки град, међутим, мења се окружење у којем је живела и она у новим околностима мења претходни лични менталитет, као и менталитет групе у којој је живела. Вебер је истовремено показао да битна својства везана за карактер појединца могу да остану, с тим што измењене околности у повољнијем и развијенијем социјалном и културном амбијенту могу да створе промене на боље у њеној личности. Лисјен Леви-Брил (Lucien Lévy-Bruhl) упозорава на заблуде настале из става да примитивни људи нису способни за апстрактно, односно дедуктивно мишљење, јер управо ти се људи показују као „проницљиви, разборити, вијешти,

умјешни, чак и оштроумни, када их неки предмет занима, а нарочито, кад се ради о постизавању циља за којим жељно теже“ (Lévy-Bruhl 1998, 18). Овај Брилов закључак потврђује да је менталитет подложен променама. Герц је пак, анализирајући дела Малиновског, Маргарет Мид, Леви-Строса и др. „дошао до закључка о постојању имагинарних модела етнологије који више припадају књижевном, него научном дискурсу. Пјер Бурдије (Pierre Bourdieu) психолошком одређењу менталитета супротставља друштвено-економски појам хабитуса (...), а одређује га као склоп историјски и класно наслеђених спонтаних образаца понашања и деловања на основу којих културе обликују своје представе и праксе“ (Bašić 2017, 188).

Неспорно је да је развој етнопсихологије, најпре у Европи, посебно Немачкој, знатно утицао и на наше научнике. У првом реду, на географа Цвијића и филозофа Дворниковића, а преко њих и на најзначајније етнологе који су утемељивали етнологију као науку на Универзитету у Београду.

На развој етнопсихологије у Европи велики утицај имао је европски романтизам који је подстакао и инспирисао идеју и веру у „народну душу“. Управо је та „народна душа“ била потребна за политичке сврхе, за уједињавање феудалних државица и независних слободних градова у Немачкој и Италији. Тај романтичарски занос „народном душом“, окупио је и повезао Немце у Немачкој и Италијане у Италији. Тако су од малих разједињених територија настале две велике и моћне државе на европском тлу. Становништво дотадашњих државица и градова мобилисано је романтичарским идејама о нацији и снажном националном еуфоријом. Тај романтичарски европски талас захватио је и Балкан, посебно јужнословенске крајеве, али и научнике који су помоћу етнопсихологије решавали националне циљеве, односно „национални задатак“ (Kovačević 2001, 27).

Тако је пренета идеја и схватање „народне душе“ на балкански простор као подстицај за изучавање не само „народне душе“, већ и „народног карактера“ у оквиру новонастале науке етнологије. Продор етнопсихологије у етнологију у Србији одвијао се од њеног настанка, али је највећи замах добио између два светска рата. У проучавању Балканског полуострва, Цвијић је добар део посветио „психичким типовима“. Преко Цвијића, „психички типови“ постају центар етнопсихолошког истраживања Балканског полуострва. Цвијића као научника карактерисао је интердисциплинарни приступ појавама, што је касније развијено у оквиру изучавања друштвених појава и проблема (Radojičić & Bašić 2022, 75). И поред оправданих критика

којима су његов приступ етнопсихологији подвргли савремени етнологи, психолози, културолози и психоаналитичари, неспорна је његова „студиозност, иновативност, ентузијазам и посвећеност“, као и „отвореност и повезивање са међународним научним институцијама“ како истиче Драгана Радојичић (Radojičić 2021, 209). Ваљану критичку валоризацију Цвијићевог приступа психолошким типовима и етнопсихологији дала је Ивана Башић. Она је, анализирајући приступе савремених етнолога, посебно Марка Пишева, Ивана Ковачевића, Милоша Миленковића и Младене Прелић, и преиспитујући њихове замерке Цвијићу, закључила да су временом Цвијићу ранији критичари доделили улогу троструког симбола<sup>2</sup> (Bašić 2016, 678).

Цвијићево проучавање „психичких типова“ Балканског полуострва, посебно психички профил Динараца утицаће и на Дворниковића. На основу проучавања Цвијићевих „психичких типова“, он је истраживао карактер југословенских народа, односно „карактер народа“ који је, према њему, наследан и неупитан. Дворниковићев подухват касније је критикован, на основу тврдњи да су резултати његових истраживања у националној еуфорији подложни политичкој злоупотреби. Такође, тешко је научно доказати „карактер народа“. Неспорно је ипак да Дворниковићева истраживања о облицима социјалног живота, као и етничког карактера, „представљају, у нашим оквирима, претече социјалне психологије и социологије морала“ (Ковачевић 2001, 36). Кад је у питању карактер, који је, између осталог, бојио и народну традицију, изузетно су значајна истраживања Владимира Дворниковића и Јована Цвијића. Дворниковић је описао карактерне особине у нашим крајевима, ослањајући се на Цвијићева теренска истраживања. Владимир Дворниковић је у обимном делу *Карактѐрологија Југословена* показао на чему се све заснива карактер и како се утемељује у људске животе. Карактер је нешто што дубински улази у личност и урезане карактерне особине прате појединца до краја живота. Од тога које се особине уграђају у личност зависи и карактер те личности. Још је старогрчки филозоф Хераклит истицао да је карактер, (нарав) „човеку његова судбина“ (Heraklit 1979, 20). Слично Хераклиту, и Шекспир је изрекао: „Покаткад себи удес кује човек

<sup>2</sup> Тако је Цвијић „за марксистички оријентисане интелектуалце после Другог светског рата био симбол монархистичке и буржоаске српске науке; за националистички оријентисане интелектуалце из разних крајева, постао је симбол југословенске идеје и/или великосрпских претензија; коначно, за генерацију интелектуалаца стасалу после ратова на простору бивше СФРЈ, постао је симбол традиционалистички оријентисане етнологије и српског национализма“ (Bašić 2016, 678).

сам: до наших звезда, Бруте, нема кривице, но до нас самих што смо олош кукаван“ (Heraklit 2001, 30). Дворниковић је показао карактерне особине и како се оне практично манифестују у понашању људи у конкретним свакодневним ситуацијама и изазовима.

Када се истражује утицај традиције на корупцију значајне су студије које су се бавиле антрополошким, етнопсихолошким и карактеролошким обележјима људи у различитим појасевима и регионима Србије. Једно од најзначајнијих истраживања Балканског полуострва обавио је Јован Цвијић почетком 20. века, при чему су најбитнији делови истраживања који се односе на културне појасеве. У оквиру културних појасева распознају се обрасци културе, али и обрасци живота који су доминирали у посебним издвојеним целинама. Такође, у том истраживању се показују и прожимања, односно утицај и културних и животних образаца на ове посебне делове.

У оквиру овог истраживања за Србију су посебно значајна три културна појаса или културна круга формирана на Балкану: ромејско-аромунски (цинцарски), или византијско-аромунски (цинцарски), затим патријархални и средњоевропски (Свијић 1991, 115–126). Посебан културни круг који је остао недодирнут утицајима наведена три, односно са врло малим утицајем наведених кругова, јесте турски културни круг, односно отомански. Тај круг је више прожимао ова три круга него што су они могли да утичу на њега. За истраживање негативних појава, међутим, турски културни круг је изузетно значајан. Отоманска империја која је покорила балканске земље изазвала је код њених становника негативне појаве као својерстан отпор. Међу тим негативним појавама је и корупција, односно коруптивно понашање.

Србију су прожимала у почетку два културна круга – византијско-аромунски (цинцарски) и патријархални. Од 19. века на Србију снажније утиче и средњоевропски културни круг. Византијско-аромунски (цинцарски) круг обухватао је северне делове Грчке, посебно грчку Македонију, територију садашње Северне Македоније, јужне делове Албаније и дубоко је залазио у Србију долином Мораве. Главни носиоци те културе су Грци и Аромунци (Цинцари). Њихов утицај ишао је посебно преко делатности којима су се бавили, трговине, занатства, превоза и угоститељства. Језиком тог времена казано – то су били трговци, занатлије, кириције и механције. Они су утицали на то да се у Србији подигну прве вароши, односно чаршије, и да се успостави варошки, чаршијски дух живота и рада. Наметнули су и грчки језик у вођењу трговачких књига. Њихов утицај био је велики на све

врсте јавних послова. Формирањем првих варошица успостављени су темељи за формирање градова (Свијић 1991, 117).

У оквиру овог круга велики утицај имао је патријархални културни круг који је захватао комплетну Србију, па чак ишао и према северној Бугарској. У северним деловима Србије на овај патријархални круг, поред византијско-цинцарског, имао је утицаја и средњо-европски. Према Цвијићу, становништво које је претежно било под утицајем патријархалног круга физички је снажно. Порекло тог становништва је планинско, посебно динарско-планинског појаса, а у оквиру њега црногорских и источнохерцеговачких брда, као и сјеничке области. Карактеришу их и неке духовне и душевне особине попут чврстог морала, ритерске отмености, дубоког осећаја за заједницу и заједнички живот. Спремни су на жртву, посебно да жртвују сопствени живот (Свијић 1991, 123).

У додиру византијско-аромунског и партијархалног културног круга, постепено је слабио патријархални у односу на византијско-аромунски (цинцарски) (Свијић 1991, 123). Византијско-аромунски (цинцарски) уносио је у обрасце културе цивилизацијске новине, односно средства која су отварала модернизацију, тако да су традиционални облици патријархалног живота временом слабили и прилагођавали се новим околностима. Кад год је организација живота на подручју Србије довођена у питање, традиција у облику сећања из прошлости поново је оживљавана и прилагођавана за разне употребе. То се посебно догађало са обрасцима који су настали као негативни јер су омогућавали на брз и кратак рок решавање неких проблема, иако су на дуги рок много тога губили. Ова два културна круга, која су се један у други утапали и у којима је византијско-аромунски (цинцарски) био виталнији и отпорнији, трпела су велики утицај турског круга, тачније оног дела који је везан за отоманску империјалну политику (Свијић 1991, 119–120).

Јован Цвијић је нашао да су се према овим културним круговима развили психички типови: *динарски*, *централни*, *источнобалкански* и *панонски* (Свијић 1991, 336). За истраживање коруптивних образаца најзначајнији је централни тип у којем се најдуже задржала негативна традиција, па и оно што јој припада, а то је корупција.

Централни тип када су у питању психичке особине у темељу је био везан за византијску културу и цивилизацију, али је вековима под турском владавином попримио неке особине произишле из ропства, односно дугог покоровања. Једна од тих особина повезана је с потиштеношћу, осећајем да припадају нижој класи, или како су их

Турци називали – раја. Тај рајински живот био је наметнут, али се временом претворио у образац свакодневног живота (Свијић 1991, 408). Показало се и када су се ослободили од Турака да је рајински менталитет и образац још дуго притискао генерације њихових потомака. Цвијић наглашава да рајинске особине нису само карактеристичне за централни тип; њима је једним делом био обухваћен и динарски психички тип. Те особине, међутим, најјаче и најдубље су дошле до изражаја у централном типу.

Цвијић описује људе рајинских особина као притуљене, скривене, неповерљиве и подмукле. Они су се навикавали „на претварање и на подлост, јер им то помаже да могу живети и да се сачувају од насиља“ (Свијић 1991, 409). Те особине училе су их да се навикавају на поткрадање својих господара, али су их наводиле и на искушења да чине преваре. Тај облик преваре дуго опстаје, може се рећи све до наших дана. У почетку превара се односила на силнике и насилнике, а касније, када су се ослободили ропства, на власт која је њихова, али коју су они и даље доживљавали као господара који их тлачи. Наравно, прилог практиковању ових особина произилази из понашања људи на власти који су преузели ону другу одлику, а то је господарење над другим животима. Многи од њих себе пројектују из тог рајинског периода као оне који су сада од раје постали господари. То су навике и обрасци који кад се угнезде дуго трају и тешко излазе из човекове психе, посебно ако му доносе корист.

Морална мимикрија развила је код људи и осећања као што су завист, мржња и пакост (Ћипрић 2002, 69). Иако су ова лоша осећања производ сурове владавине завојевача, она су наставила да живе и када је та владавина нестала. Према Цвијићу, због патње и насиља који су пратили њихов живот, тешко је сагледати „њихова права унутрашња осећања“ (Свијић 1991, 412). Он сматра да је неспорно да су се они навикли да подносе разне проблеме с којима су суочени, да се често не одупиру злу које их погађа и да „изгледају немарни, равнодушни и неосетљиви према злу које их сналази“ (Свијић 1991, 412). Цвијић указује да је њихова воља оријентисана превасходно према личном интересу. То их чини прилагодљивим и спремним на разне заокрете. Они се лако прилагођавају практичним стварима и поседују неке реалистичке црте када је у питању опстанак, прилагођавање и усавршавање. Све навике које су стекли током свог тешког и насилничког живота лако практикују у ситуацијама које траже поковање, али и спремност да прихвате новине, увек гледајући да извуку личну корист.

Терет тешких животних околности у време ропства под Отоманском империјом узрок је честих раздобља моралног пострнућа, како појединаца тако и група, односно психичких типова и њихових варијететета. Ако се, међутим, има у виду оно што је Јован Цвијић писао о моралној мимикрији, произилази да ова морална пострнућа, као и одсуство осуде корупције, управо проистиче из ропских образаца дугог трајања. Ово показује да се ти обрасци у неповољним околностима лако и брзо обнављају и захватају огромне масе. То је разлог због чега је неосетљивост на корупцију у било којем тренутку или периоду врло опасна. Коруптивни образац нестајаће тек када (ако) буде развијена свест и наступи психолошко стање у којем се било који облик и било који случај корупције одмах подвргава осуди и казни. То је једини начин да се појединци, али и групе, ментално ослободе корупције, односно да корупцију потпуно потисну из свести као један од облика и начина да задовољавају и остварују своје потребе и интересе.

Разматрајући тамну страну људске природе, значајни српски антрополози, етнопсихолози и карактеролози показали су својим истраживањима да су последице које произилазе из корупције и криминала повезане са негативним појавама које угрожавају нормалност људског живота. Истраживања карактера, менталитета, архетипова, као и социјалног и политичког миљеа, осветљавају тло на којем су израстале и развијале се те патолошке, деструктивне појаве.

За истраживање утицаја традиције на формирање коруптивног обрасца значајна су истраживања филозофа, антрополога и карактеролога Владимира Дворниковића. Бавећи се карактерологијом, он је пошао од става да изучавање карактера подразумева не само психолошко већ и вредносно становиште. Он се негативно односио према ономе што се често означава као чиста карактерологија која се само бавила психолошком дијагнозом карактера. Још значајније за Дворниковића јесте став да је морални карактер најбитнији и за појединца и за групу, односно народ. Морални карактер припада најужем схватању карактера, али је по значају и вредности најбитнији за целокупни човеков карактер. Управо „у њему се пресецају координате читаве личности, од најдубљег и несвесног склопа нагона па све до пуног и свесног *хоћу* или *нећу*. Морални карактер представља динамички центар личности којим човек полази из себе и ступа у однос са другим људима око себе“ (Dvorniković 1990, 754). Према Владимиру Дворниковићу, нагон, ћуд, темперамент, социјалне прилике, као и заједничке животне ситуације у дугом ис-

торијском трајању, доводе до формирања „стила моралног живота“ (Dvorniković 1990, 755).

Иако је Владимир Дворниковић изрекао велики број похвала на рачун моралне стране људи из наших крајева, он је указао и на лоше стране које су се периодично појављивале. Према њему, рђаве стране нису трајно нестајале већ су се у одређеним, посебно неповољним околностима, изнова појављивале. То говори о томе да, када се неке појаве формирају и урежу у карактере људи, оне лако не нестају. Дворниковић као добар пример наводи мемоаре проте Матеје Ненадовића, који као савременик формирања нове српске државе, односно устанка Срба 1804. године, описује и неке лоше особине – моралне сенке устаника, како их Дворниковић назива (Dvorniković 1990, 756). Ненадовић описује да су при крају устанка испољена и нека недолична понашања, посебно оберкнезова и војвода, конкретно подмитљивост, односно корумпираност, као и спремност на подвале и претежирања.

Дворниковић наводи и да је Цвијић сматрао да у карактеру српске грађанске класе преовладава користољубље. Он је сматрао да ову класу то стално прати и да та особина не зависи од периода (Dvorniković 1990, 757). Сви ови примери показују како те зле појаве опстају, преживљавају и у будућности захватају долазеће генерације.

Владимир Дворниковић истиче да је нешто слично у 20. веку запазио и велики правник и социолог Ђорђе Тасић, који је истакао да је српски народ мали и да је због тога често током историје плаћао високу цену када су у питању моћнији и већи од њега. Та чињеница, „да смо били мали, крвљу, нервима, душом чак и карактером“, много је погађала српски народ и због ње је плаћан велики цех претходних векова и деценија (Dvorniković 1990, 762). Та несрећна историјска околност оставила је трагове за које временом треба налазити начине да их се ослободимо. То се може само разумним, рационалним и разборитим деловањем.

Дворниковић се, у склопу проучавања облика живота и етничких карактеристика бавио и темом корупције. Корупција показује у каквом су стању психологија и морал појединаца, али указује и на обрасце коруптивних радњи који настају током времена.

Разматрајући људску природу, Дворниковић полази од става да њу карактеришу два основна чиниоца, биос и етос. Биос припада дубљем корену људске природе, то је човекова биологија, односно животињско у њему које потврђује, јача и задовољава ја. То је оно што утиче на закидање и опструисање другог, често и његово уништење.

Другим речима, из егоизма проистичу тамне стране личности на којима се заснива рушилачки однос према другима, а у заједничком животу урушавају заједницу. Нагонско и его управо утичу и на настанак корупције и њен развој. У другом делу човековог бића смештен је етос који се културом развија и афирмише. Етос подразумева потискивање ида, односно нагона, али и ега који није контролисан. Етос утиче на одрицање у корист ближњих, других, колектива и целог друштва. Према Дворниковићу, етос је у односу на биос антитеза живота, али и „синтеза у идеалу“. Дворниковић сматра да биос и етос у човековом животу нису, сем на аналитички начин, потпуно супротни и неспојиви. Он, управо, истиче да „стварни живот човечји одвија се на резултанти и компромису ових двеју неизмирених супротних сила“ (Dvorniković 1990, 763).

Из ових Дворниковићевих констатација може се закључити да код појединаца, група или народа код којих биос постаје доминантан, доминирају и лоша осећања, односно егоистичко и рушилачко према свему што је човеку другачије. Супротно, тамо где је доминантан етос у човековом животу, доминира култура, самим тим и боље стране човековог живота. У тим бољим странама показује се да етос доминира и управља биосом, односно контролише биос, омогућавајући му да се испољава само у мери у којој етос неће бити доведен у питање. То је и однос према појавама које разарају појединце и друштва, у нашем случају према корупцији. Где год је доминантан етос, ту су смањене могућности развоја корупције. Где год доминира биос могућности за развој корупције су велике.

Владимир Дворниковић напомиње да етос, када се утемељи и практикује код појединаца и у заједници, подстиче људе на добра дела, односно развија код њих алтруизам. Оног момента, међутим, када настаје промена у структури заједнице и када заједницу погађају спољашње негативне новине, етос нагло почиње да слаби. То је и почетак дестабилизације и појединаца и колективитета. У живот улазе новине које праве поремећаје најпре на вредносном, односно моралном плану. Дворниковић наводи пример сељака и сељачких заједница у којима је морал имао значајну улогу и ту заједницу одржавао са најбољим врлинама и поукама. Према њему, тај сељачки морал је чврст и здрав када се пореди с моралом првих градских заједница. У тим временима истицане су крилатице: „Сељачко поштење и варошка поквареност“ или „Исконска честитост народа и морална трулост интелигенције“ (Dvorniković 1990, 778). Према Дворниковићу, ово схватање долазило је до изражаја у истраживањима Цвијића,

Дробњаковића, Томића, Миладиновића и Недељковића (Dvorniković 1990, 780).

Новине је српски сељак прихватао механички и као нешто што унапређује његов привредни живот, али не као психичку и моралну промену у себи. Он је у промене и модернизацију уносио и даље свој стари етос и морал. Унутрашње промене које је требало да уследе доживљавао је као нешто непријатељско. Модернистички удар који погађа српског патријархалног сељака уноси неке нове, посебно негативне обичаје. Између осталог, и потпуно другачији однос према крађи у неким крајевима Србије, нарочито јужним. Крађа се више не презире и проналазе се чак и начини како да се она окарактерисе као нешто што није лоше и погрешно. Дворниковић наводи једну од тих формула: „Човек ‘воли себи’ и шта му можеш!“ (Dvorniković 1990, 785). Крађа, отимање имовине и померање међе постаје нешто свакодневно и уобичајено. То је најчешће проистицало из хајдучке прошлости српског народа. Хајдуци и ускоци појавили су се у једном периоду отоманске владавине када су грамзиви локални турски управитељи повећавали намете.

Један број сељака то није могао да издржи јер су падали не само у беду него им је доведено у питање и само преживљавање. То је неке од њих напросто приморало да се одметну и отпочну да Турцима постављају заседе на путевима и да им отимају новац и друге драгоцености. Тако су почетком 17. века настали хајдуци који су деловали на територијама под отоманском контролом. За разлику од њих, ускоцима су названи Срби који су из пограничних подручја Аустрије и Млетачке републике ускакали преко границе у Отоманску империју, али су се сукобљавали и с Млечанима током целог 16. и почетком 17. века. Хајдуци и ускоци имали су у српском народу ореол хероја и праведних осветника и народ их је доживљавао као заштитнике (Dvorniković 1990, 548–553). Када је Србија ослобођена од Отоманске империје, међутим, тај образац јунаштва и херојства попримио је негативне карактеристике. У новим околностима хајдуци су се преобразили у опаке пљачкаше и разбојнике. Они постају криминалци и намећу криминалан начин живота. При томе је посебно постало опасно то што су хајдучију после ослобођења од Турака многи прихватили и оправдавали.

Када се раширила хајдучија у ослобођеној Србији настао је посебан уцењивачки образац заснован на томе што су хајдуци, да их власт не би ухватила, били принуђени да међу сељацима имају јатаке. У таквим околностима, јатаци су захтевали поделу плена, поје-

дини и више од деобе на равне части. Уцењивачки образац, тада настао, продужен је до наших дана. Само је измењена терминилогија па се одметнути од закона сада називају криминалцима, а јатаци – сарадницима. Управо на корупцију се лако примењује уцењивачки образац, јер сви који учествују у корупцији временом постају једни од других зависни и та зависност иде до уцењивања.

Патријархални начин живота, посебно одрастање у њему, као и формирање темељних карактерних особина, прати појединца и када изађе из патријархалне заједнице, јер је ментално заробљен њиме. И у околностима у којима не доминира патријархални образац, човек таквог васпитања наставља да се по њему понаша. Владимир Дворниковић се позива на етнолога Јована Ердељановића који описује патријархалног човека у окружењу у којем не доминира патријархални начин живота. Он сматра да је блискост из патријархалне заједнице лепа и добра црта, али да у новим условима поприма нешто што може да има лоше последице за друштво. Тако форсирање рођака, браственика и племеника у државној организацији може да заврши као велика злоупотреба. Логика државне организације не тражи рођачку блискост већ квалификоване и компетентне.

Према племенској логици, човек који је успео у друштву треба увек, ако хоће да буде добар и да га племеници хвале, да на места у држави запошљава блиске. Чак се сматра да је света дужност увек помагати, бранити и протезирати свог рођака или племеника. Протекција се у патријархалним околностима подразумева и хвали. У неким крајевима за неке послове, посебно државне, незамисливо је да се постављају људи који нису блиски. Дворниковић наводи да људи измештени из својих места, при сусретима у новом боравишту са земљаком кога нису познавали, питају један другог одакле је. То упућује на једну врсту племенске солидарности, али може да има и негативне последице по државни живот. Непотизам је једна од препрека која може, када су у питању положаји, да буде веома опасна (Dvorniković 1990, 799). У српској историји судар патријархалног и модерног је не само видљив него је и дубоко супротстављен. Из тог разлога је прелаз из патријархалног у модерни начин живота спор и дуг процес.

Дворниковић се у опису грађанина ослања на запажања Цвијића који је сматрао да такав грађанин не бира средства, односно да нема средстава која му нису допуштена када је у питању било која врста добити. Цвијић сматра да би се могло рећи да такви грађани „готово претпостављају неправилне и скривене начине и путеве“ (Dvorniković

1990, 806). Они често показују двострук однос према згртању богатства. У њиховим кућама на везовима су обично истакнуте побожне поруке о скромности, милосрђу и поштењу „али их то не спречава да немилосрдно експлоатишу свога ближњег, нарочито сељака. Осећање дужности, одговорности и солидарности уопште је слабо развијено. Под утицајем јаке жеље за зарадом, не бирају средства. Отуда крајња себиичност која отежава сваки рад за целину“ (Dvorniković 1990, 806).

Колико се размахала безобзирност у стицању богатства показује и то што јавност, и када дозна за послове с криминалцима, понекад то уопште не жигосе и не покушава да заустави. Ту влада логика да са сваким треба пословати, независно да ли је добар или лош – ако то доноси зараду. Дворниковић сматра да после тешких криза такво схватање постоји код свих народа, али да је код нас попримило црте пркоса и бестидне отворености. Напросто је избрисана граница између легалности и нелегалности, између добра и зла. Другим речима, у процесу зарађивања све је допуштено.

Дворниковић истиче још једну амбивалентну страну наших људи: спремност да поштују моралног човека, али само вербално. Дубоко у себи, међутим, они ће се увек приклонити положајној вредности, односно ономе што из коришћења положаја даје резултат материјалне природе, односно добит. Тако многи примери показују да се људи брзо клањају материјално успешнима, а потпуно забораве оне који се у души и практичном деловању држе вредности, посебно моралних.

Једно од лоших осећања о којем пише Владимир Дворниковић јесте завист која наше људе често мотивише да крену оним странама које су извор великих проблема у које се може упасти. Завист, посебно ако је производ нечијег успеха или материјалног богатства, може покренути не само незаконитости већ и корупцију, нарочито када доноси корист. Он наводи пример универзитетског професора који је из зависти рекао: „Мука је то видети другога срећна и задовољна... када ја нисам срећан, не мора и не сме то бити ни други“ (Dvorniković 1990, 822).

Оно што је Дворниковић анализирао јесте психолошки и етолошки приступ подвалама, преварама и лажима. Артур Шопенхауер (*Arthur Schopenhauer*) је писао да је превара „душа социјалног живота“ (Dvorniković 1990, 824). Дворниковић сматра да је подвала већ уграђена у биологију и екологију. Даје пример сома: „Сом, скривен у глибу, покреће своје брчиће тако да мале и неискусне рибе ‘мисле’ да су црвићи и тако падају као жртве овог грабежљивог ‘подвалације’“ (Dvorniković 1990, 824). На основу тога и код човека је формиран об-

разац прихватања подвале. Тако се, на пример, каже: „Сав свет подваљује. И мени подваљују, па што не би и ја другом!“ (Dvorniković 1990, 825). Психолошка спремност на подвалу показује да су људи склони свим подвалама, па и коруптивним. Колико је подвала захватила наш народ Дворниковић показује примером родитеља који су понекад, хвалећи своју децу гостима, у стању да и овако искажу дивљење: „Да знате како већ уме да подвали!“ (Dvorniković 1990, 825). Ово хвалисање подвалом, као неком врстом моћи и сналажљивости, лако се преноси са генерације на генерацију.

Подвала се често доживљава и посматра као својеврсна уносна мудрост. Дворниковић сматра да се подвала у одређеним друштвеним круговима прихвата као „нека врста практичне религије живота, кључ успеха у стварном животу, предмет култа и дивљења“ (Dvorniković 1990, 826). Неспорно је тачна констатација која се показује и у савременим околностима да „у средини где се подвала сматра рецептом животне мудрости и најуспешнијим путем до свих могућих успеха, накупља се лако *humus* и за изразити, каткад необично дрски и рафиновани криминал преваре, малверзације и свих могућих злоупотреба туђег поверења“ (Dvorniković 1990, 826).

Дворниковић наглашава да наши људи поседују морална осећања и спремни су на морална просуђивања. Оно што је њихов недостатак, међутим, јесте доследност када је у питању морално деловање. Они би се могли означити као хомо дуплекси: спремни су да искажу вербално много тога што припада моралном расуђивању и принципима, али најчешће нису у стању да то примене у конкретним ситуацијама. Њих више воде емоције и логика срца него разум и воља потребна да га реализује. Тај морални расцеп често је подложен утицајима, посебно оним који изазивају негативне појаве као што су преваре, злоупотребе, подвале, као и незаконите и коруптивне радње. Дворниковић показује пример моралне осетљивости која остаје само на нивоу вербалног – анкету у којој је постављено питање: „Како да се стане на пут корупцији и уопште неморалу у јавном животу“ (Dvorniković 1990, 813). Одговори на то питање показали су престогу моралну осетљивост. Тако је чак предлагано формирање посебних преких судова који би по хитном поступку осуђивали оне који се баве корупцијом, а једна од предложених казни било је јавно вешање на тргу. У једном одговору наведено је да се корупција може зауставити само ако би представници извршне власти, односно министри, обављали функцију без новчане надокнаде (Dvorniković 1990, 813–814). За разлику од анкете, никада није било снаге да се у складу с

тим практично делује. Другим речима, морална осетљивост више припада тренутној ерупцији и незадовољству негативним појавама него спремношћу да се озбиљно покрене борба против њих. Наши људи, када су у питању опасне појаве, остају негде на пола пута.

Етнолог Бојан Јовановић, подстакнут разматрањима Слободана Јовановића о обрасцу културе и културном обрасцу, оценио је да је код нас остао „доминантан антрополошки образац културе под чијим је окриљем индивидуализам стекао свој легитимитет а његови негативни аспекти својеврстан модел социјалног понашања“ (Јовановић 2002, 71). Тај негативни индивидуализам у првом реду карактерише појачани егоизам који се испољава у незаситости и грамзивости. Јовановић се позива и на Дворниковићева истраживања друштвених типова који је посебно издвојио посебно два типа: људе пауке и људе каријеристе (Dvorniković 1995, 146–152). Управо код ова два типа грамзивост, односно похлепа, добија неограничене размере. Они су носиоци и свих негативних појава, укључујући корумпирање.

У књизи *Антропологија зла* Бојан Јовановић истиче да се савремени човек у условима увећаних могућности самоостварења суочава с великом „сопственом егзистенцијалном несигурношћу“ (Јовановић 2016, 70). Пред њим су велика искушења, али и изазови и наговори цивилизацијских новина, посебно изузетно експлозивног техничко-технолошког продора. Једно од тих савремених зала које рачуна на искушења и наговоре јесте корупција. Она се сада као преобучени ђаво показује људима, искушава их тако да многи од њих прихватају и искушење и наговор. Другим речима, корупција има свој извор и у антрополошким човековим димензијама. Из тих разлога корупцију савремени људи лако прихватају и њоме се служе. Она им пружа илузију да ће на лак начин стећи материјално благостање и осигурати свој опстанак. Корупција има дубоке корене у могућностима човекове природе и то је разлог зашто се она прихвата и због чега се од ње људи тешко одвајају.

Савремену Србију су посебно зле појаве погодиле у тренуцима промене система. Према Јовановићу, у том процесу избила је културна криза коју карактерише повећана толеранција „на некултуру и навикавање на ниске стандарде привређивања, образовања, васпитања, здравствених услова, књижевног и уметничког стваралаштва“ (Јовановић 2016, 155). Он сматра да је узрок управо „корупција у свим битним областима живота колектива: полицији, правосудју, привреди, медијима, а њена раширеност показатељ је болести и покварености друштва. У таквим околностима губе значај вредности

које би могле помоћи опоравку заједнице, његовом излечењу и напредовању, а добијају важност сналажљивост, неморалност, површност, примитивност, лицемерје“ (Jovanović 2016, 155).

Све ово показује колико криза утиче на пад културе и вредности, односно на јачање некултурних појава и односа, као и на нарушавање вредности. Најосетљивији подсистем вредносног система на снижавање и уништавање вредности јесте образовни (Ћипић 2016, 73). То је показало формирање приватних образовних институција, изван утицаја државних културно-образовних институција које су одржавале високе стандарде и на тај начин учвршћивале вредности и висок културни ниво у друштву. Супротно, под утицајем једног система на други створене су приватне образовне институције које урушавају високе професионалне стандарде и снижавају не само ниво знања него и уградњу вредности. Под снажним утицајем материјалних интереса, оне омогућавају да се слабашним, понекад и никаквим образовним садржајима, добијају дипломе и звања. Последица тога је снижавања културног и образовног нивоа као и подстицање негативних појава које почињу да доминирају друштвом, поготово негативне селекције која урушава друштвени живот.

Полуписмени, полуинтелигентни и полуинтелектуалци освајају и заузимају државне институције и уносе у њих нове негативне критеријуме (Jovanović 1991, 571–572). Видљиви део тог процеса су афере у оквиру образовног система које никада не добијају судски епилог. То показује да су негативне појаве продрле у правосудне институције, посебно у суд који постаје немоћан да санкционише такве афере, а често показује да је можда разлог томе и корупција. Управо афере без судског епилога показују корумпираност правосуђа које код људи ствара осећај правне несигурности и одвраћа их да потраже правду како би се одбранили и заштитили од узурпатора који насрћу на њихове животе тако што их по различитим основама обезвређују. Према Бојану Јовановићу „култура са негативним вредносним предзнаком... као некултура, због економске, политичке моћи, постаје друштвено легитимна“ (Jovanović 2016, 157).

Карактери, односно доминантне карактерне црте, узрок су понашања и активности људи у спољашњем свету. Ако су карактерне црте негативне, онда је такво и понашање појединаца. Истражујући психолошке мотиве и промене уверења, Жарко Требјешанин је закључио да су у прошлости Србије формирана три типа: властелински, рајински и бунтовнички. Карактеристично за властелински тип јесте да су они своје поступке потпуно прилагођавали личној добити

или интересу иза којих је стајала њихова себичност и похлепа. Код рајинског типа мотив је преживљавање, али и страх, немоћ и кукавичлук. За бунтовнички тип мотив је освета проистекла из велике сујете и честољубља (Trebješanin 1996, 1410). Све је то утицало на формирање превртљивих карактера спремних на промену својих уверења (Trebješanin 1995, 106). Када се ови типови појаве и постану узор и за друге, они дуго трају. И када се услови промене, односно када престане ропство и успостави се слобода, њихова карактерна психологија тешко се мења. Према Требјешанину, најбољи опис рајинског типа дао је Иво Андрић у књизи *Знакови њорег њуша*: „Њихови стари вековима су робовали или су сами владали над људима и држали их у потчињености. То их је научило да се другима обраћају или понизно и удворички, кад говоре са вишим и моћнијим, или грубо и надмено, кад имају посла са нижим и слабијим од себе. А њихови потомци, ево, вуку још и сада за собом те маске предака, иако за њих већ одавно нема разлога ни оправдања“ (Trebješanin 1996, 1412).

\*\*\*

Значајно је да у Цвијићевим истраживачким забелешкама корупција није романтизована и што није скривана склоност људи са српског говорног подручја да се служе негативним и опасним појавама и средствима. То је оно што разоткрива различите стране корупције као зле појаве. Зато је у савременом истраживању корупције важно имати у виду и Цвијићеву грађу о корупцији и виђења појединаца о њој. Цвијићеве констатације не смеју се уопштавати и на основу тога закључивати већ га треба функционално користити. У раду је управо примењен функционални приступ када су у питању етнолошке и антрополошке констатације Цвијића и Дворниковића.

Наши антрополози, етнопсихолози и карактеролози описали су како нељудски начини живота утичу да нижи критеријуми побеђују више и снижавају квалитет људског живота, често гурајући људе у један облик органског начина живљења. То изазива осећај стања равнодушности, као и немоћи. Тада продиру сећања из ропске прошлости о задовољавању потреба и интереса. Лукавства, преваре и поткупљивања постају начини на које људи остварују своје потребе, али и успостављају образац живљења који се постепено представља као нормалност.

При томе је најгоре што су трагичне животне околности у прошлости учиниле да продор егоистичних интереса, поглед окренут на себе и у себе, равнодушност према другима и спољашњем свету, постану црте и начини живота појединаца. Починити зло, ако оно доноси ко-

рист, за овог егоистичког типа је добро. Тако се склапа пакт између добра и зла, односно компромис који све компромитује (Ћирић 2010, 209). На тај начин зло овладава стварношћу и према њему људи постају равнодушни, а равнодушност се често тумачи као нешто прихватљиво. Равнодушност не пружа отпор и на тај начин омогућава да се код неких зло сматра прихватљивим. Зло се увек чини на нечији рачун и због тога оно оставља опасне последице. Прихватање зла у облику користи је својеврсна патологија која не само што тренутно погађа него и на дужи рок уништава друштво. Са психолошког и антрополошког гледишта, корупција је зло јер то зло све људско, односно оно што припада човеку као културном бићу, уништава. Када се корупција прихвати као начин преживљавања и нормалност у понашању временом се ствара коруптивни образац живљења. Тај образац је дубинске природе и дугог трајања. Нажалост, показало се да је и данас тај образац присутан код савременика у Србији. Он је узрокован једним делом као негативно колективно сећање из прошлости. Разлог да се савременици са њим послуже произилази из сиромаштва и друштвених и политичких криза. Управо, узроци и разлози су окидачи за мотиве који подстичу спремност савременика за коруптивна понашања.

Политичке и друштвене кризе изазивају социјалне проблеме, као и вредносно и морално урушавање и пропадање појединаца и друштава. Преовладавање неморалности и аморалности у политичким елитама временом захвата власт, институције државе и на крају комплетно друштво. Појава која то најбоље показује јесте корупција, односно њена раширеност која завршава у аномiji институција и формирању опасног обрасца у којем грађани, да би преживели, прихватају корупцију као нормалност.

У истраживању савремене корупције у Србији запажања наших етнолога и антрополога само су један сегмент те сложене и жилаве појаве када она продре у државу и друштво. Њихова запажања треба имати у виду зато што они који учествују у коруптивним радњама траже разне разлоге и рационализације, па и оне из искуства прошлих генерација. Та њихова потрага и потврда о прихватљивости корупције више је њихово унутрашње психолошко објашњење које појединца пред нерешивим животним проблемима упућује да прихвати учешће у коруптивној радњи. Неспорно, много тежи проблеми када је у питању стање савремене корупције произилазе из нефункционисања система и институција које треба да прате и сведу ову појаву у подношљив оквир који не може да поремети нормално функционисање друштва и државе у Србији.

## Литература

- Bašić, S. Ivana. 2016. „Jovan Cvijić's psychological characteristics of Southern Slavs and 'ethnopsychology in Serbia'“. In *150th anniversary of Jovan Cvijić's birth*, eds. Vidojko Jović & Ana M. Petrović, 663–679. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts.
- Bašić, Ivana. 2017. „Mentalitet“. U *Etnologija i antropologija*, ur. Ljiljana Gavrilović, 187–191. Beograd: Službeni glasnik, Etnografski institut SANU.
- Berk, Piter. 2010. *Osnovi kulturne istorije*. Beograd: Clio.
- Veber, Maks. 2011. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediteran.
- Dvorniković, Vladimir. 1990. *Karakterologija Jugoslovena*. Beograd, Niš: Prosveta.
- Dvorniković, Vladimir. 1995. *Borba ideja*. Beograd: Novinsko-izdavačka ustanova, Službeni list, SRJ, Tersit.
- Dincelbaher, Peter. 2009. „O teoriji i praksi istorije mentaliteta“. U *Istorija evropskog mentaliteta*, prir. Peter Dincelbaher, 13–30. Beograd, Podgorica: Službeni Glasnik, CID.
- Jovanović, Bojan. 2002. *Karakter kao sudbina: studije iz etnopsihologije*. Kraljevo: Narodna biblioteka „Stefan Prvovenčani“.
- Jovanović, Bojan. 2016. *Antropologija zla*. Beograd: HERAedu.
- Jovanović, Slobodan. 1991. *Iz istorije i književnosti*, knj. II. Beograd: BIGZ, Jugoslavijapublik, Srpska književna zadruga.
- Joković, S. Milica. 2018. „Uticaj tradicije na formiranje koruptivnog obrasca ponašanja u Srbiji – antropološko-kulturološki i politikološki pristup“. Doktorska disertacija, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Istorija srpske etnologije II*. Beograd: Srpski geneološki centar.
- Lévy -Bruhl, Lucien. 1998. *Primitivni mentalitet*. Beograd: Plato.
- Radojičić, S. Dragana. 2021. „Jovan Cvijić i 'nauka o narodu'“. U *Jovan Cvijić: život, delo, vreme*, ur. Aleksandar Kostić & Vidojko Jović, 205–209. Beograd: SANU, Geografski institut „Jovan Cvijić“.
- Radojičić, Dragana & Bašić, Ivana. 2022. *Maps and memories*. Belgrade, Novi Sad: SASA Institute of Ethnography, The Archives of Vojvodina.
- Trebješanin, Žarko. 1995. *Duša i politika*. Beograd: Vreme knjige.
- Trebješanin, Žarko. 1996. „Prevera u Srba, psihološki motivi i smisao“. *Književnost* (11–12): 1410–1431.
- Heraklit. 1979. *Fragmenti*. Beograd: Grafos.
- Heraklit. 2001. *O prirodi*. Podgorica: Oktoih.
- Cvijić, Jovan. 1991. *Balkansko poluostrvo*, knj. 2. Beograd: SANU, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Književne novine.

Čupić, Čedomir. 2002. *Politika i poziv*. Beograd: Udruženje za političke nauke Jugoslavije, Čigoja štampa.

Čupić, Čedomir. 2010. *Politika i odgovornost*. Beograd: Udruženje za političke nauke Srbije, Čigoja štampa.

Čupić, Čedomir. 2016. *Politika i pohlepa*. Beograd: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Čigoja štampa.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

МИЛИНА ИВАНОВИЋ БАРИШИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

[milina.barisic@ei.sanu.ac.rs](mailto:milina.barisic@ei.sanu.ac.rs)

## Одевни наративи на примеру Београда\*

У сваком граду могу се пратити одевне приче (наративи) у дужем или краћем временском периоду. Одевни изглед становника Београда прошао је кроз неколико фаза – од копије турске одеће преко стварања тзв. националног костима у 19. и почетком 20. века, па до модног одевања у 20. веку. У протекла два века одевни изглед Београђана у потпуности је промењен и прилагођен изазовима времена у изради одеће. Политичке, финансијске, економске, културне, образовне и друге промене које су пратиле друштвени развој обновљене државе и њеног главног града – Београда, одразиле су се и на одевни изглед његових становника. У раду ће се указати на неке од одевних наратива становника Београда као битних показатеља развоја друштва, али и различитих утицаја који су се преплитали у изгледу одеће његових становника.

*Кључне речи:* урбани простор, одевни наратив, одећа, Београд

## Clothing Narrative on the Example of Belgrade

In each city, clothing stories (narratives) can be followed over a longer or shorter period of time. The clothing of the residents of Belgrade went

---

\* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години број: 451-03-47/2023-01/200173, од 03. 02. 2023.

through several stages – from a copy of Turkish clothing to the creation of the so-called national costume in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, and up to fashion clothing in the 20<sup>th</sup> century. In the past two centuries, the clothing appearance of the inhabitants of Belgrade has been completely changed and adapted to the challenges of the time in the production of clothing. Political, financial, economic, cultural, educational and other changes that accompanied the social development of the restored state and its capital – Belgrade, were also reflected in the clothing of its inhabitants. The paper will refer to some of the clothing narratives of the inhabitants of Belgrade as important indicators of the development of society, as well as the various influences that were intertwined in the appearance of the clothing of its inhabitants.

*Key words:* urban space, narrative, clothing, Belgrade

Када се размишља о маркерима препознавања једног града прво на шта се помисли је његова величина, затим положај, његове улице, онда архитектура и, наравно, његови становници, који га чине мање или више препознатљивим у ужим или ширим оквирима. Важни за препознатљивост градова су улице и тргови који представљају и најважније јавне просторе у којима се крећу људи који желе да виде, али и да буду виђени. „Овде се одвијају скупови људи, манифестације радости, туге, незадовољства, пропаганде најразличитијих врста. (...) То су места борбе да се скрене пажња на себе и своју причу“ (Hegediš 2008, 88–89). Следствено томе, улице и тргови, као јавни простори, од значаја су за сагледавање, поред осталог, и одевне слике града.

Улице и тргови као најфреквентнија места градова у погледу окупљања и проласка људи различите старосне доби, пола, материјалних могућности и сл., свакако да су и места на којима заинтересовани посматрач може да се обавести о одевном изгледу како становника града, тако и његових гостију. Промишљања о становницима града и њиховом одевном изгледу неизбежно воде ка оним местима на којима је то понајвише уочљиво. То су, поред ранијих салона и балских дворана, позоришта, галерија, сала за игранке, дискотека и других сличних места, свакако и улице и тргови који су, са протоком времена у 20. веку, постали простори интензивног друштвеног живота.

У том смислу, ни Београд као урбани центар није изузетак. У садашњем времену, Београд је за етнолога (антрополога), још увек не-

довољно разјашњен „текст“ па самим тим и неисцрпан извор истраживачких могућности и сазнања.<sup>1</sup>

Као што је познато Београд је град дугог временског трајања, град који је променио многе владаре, онај који се у последња готово два века развија као највећи српски град и престоница Србије. Од обнове српске државности у 19. веку Београд се убрзано развија, територијално проширује, увећава у броју становника чему су значајно допринеле бројне миграције из различитих области садашње Србије, али и читавог Балкана. После Првог, а нарочито окончањем Другог светског рата, у Београду се догађају значајне промене које ће обележити његов не само демографски, већ и економски и културни развој. Дубоки друштвени резони нису поштедели ни једну област јавног или приватног живота, па ни одевање његових становника. Какве су биле могућности и тежње становника Београда у стварању сопственог одевног изгледа (одевних наратива), предмет је истраживања у овом раду. Наиме, намера је да се представе поједини одевни наративи који су обележили историју Београда од обнове државности па до деведестих година 20. века, притом не улазећи у њихова детаљна и шира образлагања јер би то захтевало далеко већи простор од предвиђеног у овој прилици. Стога се акценат у представљању одевних наратива ставља на последњу декаду 19. и шездесете године 20. века, уз напомињање и других временских периода од значаја за тему овог рада.

Последња декада 19. века представља „финале“ великих промена које су се догодиле у Србији у политичкој, привредној, али што је такође изузетно важно, и у културној сфери. Формирање српске државе у 19. веку истовремено је значило и прелазак из феудалног у капиталистички друштвени систем, што се неминовно одразило на готово све домене друштвеног стварања и приходовања. Између осталог, новоформирана држава се у свом развоју убрзано ослобађала оријенталног наслеђа и углавном угледала на западне моделе развоја, што је видљиво у свим доменима привредно-економских, па и културних стремљења. У том смислу посматрано, како је одмицао

---

<sup>1</sup> Градови су у етнолошко/антрополошкој струци запажена истраживачка тема постали после Другог светског рата, а „овај се научни интерес додатно продубљује у доба позног социјализма систематским проучавањем градских и приградских заједница, а у постсоцијалистичком периоду и услед шире промене парадигме у дисциплини (Radović 2014, 10). О етнолошким истраживањима Београда видети, на пример: Vučinić Nešković 1995, 168–184; Žikić 2007, 73–107; Bogdanović 2022a, 103–127.

19. век тако су и утицаји културних образаца грађанске Европе били све присутнији, поред осталог и у одевању. Нове одевне тендеције, по узору на европске, оставиле су трага у формирању идентитета појединаца, затим чланова владарских породица,<sup>2</sup> али и новоформиране грађанске класе. Последња декада 19. и почетак 20. века представљају време у којем је одеваче одређених класа друштва мање или више прилагођено тадашњим „европским стандардима“, али ипак и са локалним специфичностима, нарочито када се посматра женско одеваче.

С друге стране, репер за одевача у 20. веку су шездесете године, због тога што су то године у којима су започете корените промене у послератној југословенској заједници и зато што је то време раскида са готово свиме што им је претходило. Наиме, тековину Другог светског рата на овим просторима представљало је стварање ФНР/СФР Југославије у којој су већ крајем четрдесетих година започети процеси преображаја у целокупној друштвеној заједници. Модернизација, индустријализација, урбанизација, образовање, еманципација женске популације, масовни медији, секуларизација, само су неки од процеса који су обележили социјалистички период југословенске државе. Поменути процеси били су од изузетног значаја за унутрашњи развој државе и друштва, а трагови овог развоја видљиви су у сфери економије, привреде, образовања, културе, религије, демографије, свакодневног живота (Ivanović Barišić 2021, 224). Поменути процеси су (ин)директно подстицали и повећање потрошње која је, поред осталог, утицала и на сферу одевача и стварање измењених одевних наратива у односу на претходеће деценије.

\*\*\*

Као што је познато, град је простор симболичке комуникације која се реализује на различитим нивоима – појединци међусобно или пак на релацији појединац→група / групе међусобно. Појединачна и/или групна комуникација може се одвијати на различите начине, а једна од њих као средство користи наратив. Општепознато је да живот човека, поред осталог, чине различите приче било да их он сам ствара или их слуша од других. Причање прича, односно *нара-*

---

<sup>2</sup> О одевном идентитету владарских и грађанских породица у 19. веку постоји солидан корпус литературе. О одевању у Србији у 19. и почетком 20. века видети изузетну студију у којој су испраћене све фазе развоја грађанског костима у Београду: Prošić-Dvornić 2006.

ција, представља битног „сведока“ догађаја о појавама које су оставиле трага у једном друштву. Стога, пре него што се укаже на одевне наративе становника Београда, неопходно је указати на најважније карактеристике појма и његову повезаност са одећом и одевањем.

Уопштено речено, наратив подразумева причу/причање „стварни или фиктивни чин излагања помоћу којег се представља један догађај или више збивања“ (Роровић Т. 2007, 457). Наративност отвара пут ка (са)знању, разумевању и прављењу „смисла социјалног свијета“, али исто тако „кроз наративе и наративност конституишемо наше социјалне идентитете“ (Вановић 2012, 1043). Уз наративе се „везују“ три кључна појма: *конструкција*, *репродукциони механизми* и *реконструкција значења* (Вогдановић 2022, 55). „Наратив је темељни начин разумевања и дељења искустава“ који понајвише утиче „на обликовање људске језичке комуникације. (...) Дакле, вредност наратива није само у способности да опише стварност, него да људском искуству да значење и смисао“ (Подбој 2019, 35). Стога је смисао наративног приступа да прошле догађаје смести у просторне и временске оквири, али и да да „смисао проживљеним искуствима. Другим речима, наратив нуди спознајну структуру која ће људима учинити стварност разумљивијом и дати облик ономе што замишљају“ (в. Подбој 2019, 35). У процесу стварања и преношења значења наратива своје место проналази и одевање које се током последњег века често подводи под термин *мода*,<sup>3</sup> односно различите стилове одевања.<sup>4</sup> Модно одевање је дуже од једног века предмет интердисциплинарних расправа различитих теоријских праваца, међутим објашњење његове *нарашћивне улоге* још увек није у потпуности разјашњено (в. Вогдановић 2022, 56), мада ју је Р. Барт на неки начин покренуо у „Систему моде“ истичући могућност њеног посматрања као врсте језика у специфичном облику (в. Vart 1983).

У савременим студијама које се баве проучавањем одевања важно место заузима питање идентитета личности, па и посматрање

---

<sup>3</sup> Ради се о изузетно сложеном феномену који је предмет анализе и интересовања различитих наука као и теоријских и методолошких приступа којима се овом приликом нећу бавити. О различитим аспектима проучавања *моде* видети на пример: Polhemus & Procter 1978; Barthes 1983; Lipovecki 1992; Dorfles 1986, и др.

<sup>4</sup> У овом раду ће се *мода* и *одећа* посматрати као синоними, јер је циљ рада да се укаже на одевни наратив града, а тзв. *модна одећа* је током двадесетог века постала много доступнија захваљујући индустријској производњи, али и економском јачању појединаца, а врло често је била и намењена широким масама захваљујући одећи *сиремној за ношење* (тзв. *prêt à porter* одећа) па се стога у раду и третира само као вид одевања а не креаторског исказивања.

одевног предмета као материјалног текста који посматрачу/истраживачу може послати бројне и различите поруке, као што су, на пример: материјални статус појединца/групе који носи(е) одређену врсту одеће, пол, социјална припадност, индивидуални/групни однос према одећи и сл., а што ће свакако бити разумљиво групацији којој је намењено. У том смислу, одевни

„знак јесте материјални означитељ културног идентитета, с обзиром да се појединци друштвено заступају путем конструкције културних текстова за себе, као и за друге. (...) Дакле, одевање ће се са једне стране посматрати као друштвенокултурна пракса успостављања релативно хомогеног одивног кода и сфера модерне конструкције идентитета као стабилне и одредљиве значењске категорије. Из тог аспекта посматран, одевни предмет биће одређен пре свега као знак за класу, статус, род, сексуалност, професију, итд“ (Jestratiјевић 2011, 112–113).

У складу с реченим, одевни наратив у Београду се посматра као вид одевања карактеристичан за временски период од 19. века, као и за време до деведесетих година 20. века. У том смислу, одевни предмети, као културни артефакти постају знаци, па се у раду као „одевени текст“ подразумева „сваки материјални одевни предмет, као својеврсна значењска структура. На тај начин одевни текст постаје модел производње значења у култури свакодневице“ (Jestratiјевић 2013, 116).<sup>5</sup> Према томе, одевни наративи могу се посматрати као један од сегментата културе, који је притом и важан показатељ развоја друштва, као и различитих утицаја који су се преплитали у изгледу одеће.

Одевању је одувек приписивана велика важност, јер то како смо одевени показује наш однос према сопственом телу и изгледу, а другима „говори“ о нашем односу према одећи. Наиме, када се појединац „ослободио“ колектива<sup>6</sup> и осамосталио у размишљањима о свом

<sup>5</sup> Више видети: Barthes 1982; 1983; Jestratiјевић 2011; 2013.

<sup>6</sup> Процес „ослобађања“ од колективних (традиционалних) норми понашања, у градовима је започео већ у 19. веку, а до коначног „ослобођења“ дошло је после Другог светског рата. Један од битних узрока промене одивног изгледа, у нашим условима, било је удаљавање од оријенталног наслеђа и приближавање Западу, односно прихватање западних стандарда. То је значило да су богатији становници Србије, па и Београда, имали могућност да се одевају у модним престоницама Европе – Бечу, Паризу, Лондону. Куповином или наруџбином одеће из европских модних престоница прихватани су западни одевни стандарди одређеног времена.

одевном изгледу закорачио је у свет турбулентног одевања (*моге*), па уместо да се и даље руководи традицијом и обичајима своје средине, осетио се слободним да изађе из ранијег стабилног одевног поретка и да се препусти изазовима нових тенденција у одевању. У новим приступима одабиру онога што ће се обући / покрити тело постало је прилично важно да се постигне оригинални сопствени изглед, односно да се одећи која се носи да индивидуални приступ и, самим тим, дође до личног одевног изражаја. Свакако да је индивидуализам и разумевање владајућих трендова за појединца важно у циљу постизања оригиналног одевног изгледа којим он изражава оригиналност властитог стила (Dorfles 1986, 41), па стога не треба да чуди да је модерно доба отворило безбројне могућности изражавања индивидуалности. Поред осталог, појединцу је посредством одевања омогућено да оствари „сложени чин изражајног конституисања, откривања и прикривања личности“ (Ћићковић 2015, 29).

Са јачањем капитализма и економије, па самим тим и потрошње, оснажују се градови у којима се повећава склоност ка индивидуализацији. Промена парадигме стварања дохотка повећава улогу градова у друштву, тако да они постају, поред осталог, позорница појединаца који се путем одеће коју носе представљају другима и, самим тим, нуде и властиту представу о себи. Лабављење традиционалног обрасца вредности и односа појединац→колектив, учинило је да појединац у одећи почиње да види могућност свог новог „ослонца“.<sup>7</sup> Одећа у основи има и елемент друштвености, јер она не постоји ако није видљива, а то може само ако је прихвати и носи више појединаца или група на јавним или приватним скуповима. „Та је драг напокон (...) и у чињеници да њу носи неки социјални круг који својим члановима налаже узајамно понашање и тако растеређује појединца од сваке одговорности...“ (Simmel 2001, 248).

\*\*\*

У Србији, па самим тим, и Београду као њеној престоници, током 19. века догодиле су се значајне промене у политичкој, културној и привредној сфери. Поред осталог, већ поменути прелазак у капиталистичко друштвено уређење и привређивање за последицу је имало

---

<sup>7</sup> У том смислу, вишак је индустријски капитализам је „помогао“ да урбана култура више утиче на обликовање јавног живота, али и на материјални живот саме јавности посредством, на пример, масовне производње и дистрибуције одеће (Sennet 1989, 22–23).

формирање нових културних модела са локалним специфичностима, али и стварање културних модела по узору на грађанску Европу. У овом времену одећа „добија важну улогу у визуелној презентацији и конструисању идентитета појединаца, припадника владарских породица и грађанске класе модерне Србије“ (Maskareli 2019, 11), а који су истовремено били и иницијатори нових одевних карактеристика, које су започеле *левантиским косџимом*, односно имитацијом одеће дојучерашњих окупатора. О томе сведоче ликовни, архивски, путописни и мемоарски извори из времена Првог српског устанка који показују да су тадашњи представници власти тежили да се што више поистовеће са турским начином одевања, укључујући и употребу истоветних тканина. Иако се тежило ка поистовећивању са бившим господарима, ипак се уочавају и иницијативе да се крене бар у делимичну европеизацију начина одевања (Prošić-Dvornić 2006, 229). Оваквим избором одеће народни прваци су симболично указивали на новостечени правни положај Србије и на значајно измењен однос поданик→господар.

„Раскошни левантински начин одевања постао је (...) доминантни фиксирани костим првих деценија 19. века. Он је задовољавао све потребе представника нове имућне класе у успону. У симболичком погледу он је био подесан не само зато што их је изједначавао са негдашњим господарима већ и зато што је због своје скупоцености био доступан само најбогатијим и најугледнијим појединцима, прослављеним и у борбама и у економској и у политичкој сфери“ (Prošić-Dvornić 2006, 230)

и на тај начин их издвајао од осталих суграђана. Одећа ових појединаца састојала се из више делова који су ношени у слојевима – једни преко других, али тако да сваки одевни комад буде видљив. Најчешће коришћен материјал за израду мушких одевних комада била је *чоја* од које су израђиване *гимије* или *шалваре* и *чакшире-џошурлије*. Од чоје су израђивани и горњи одевни предмети типа прслука – *фермени*, *јелеци* и *џамагани*, али и *кајуџи* – врста дугачког, спреда читавом дужином отвореног *жакета*, као и *џуњ* као најпожељнији комад мушке одеће. У одећи мушкараца били су заступљени још *антирија*, *минџан* и *џамуклија* израђени од танких памучних или свилених оријенталних тканина (Prošić-Dvornić 2006, 231–233).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> О изгледу мушког левантинског костима, његовим деловима, материјалима за израду, начинима набавке видети више у: Prošić-Dvornić 2006, 230–234.

Репрезентативна одећа српских народних првака с почетка 19. века имала је и своју женску варијанту коју су такође чинили оријентални елементи по изгледу, стилизацији и украшавању на типично левантински начин (Prošić-Dvornić 2006, 234). Жене су до тела носиле равну *кошуљу* у доњем делу проширену клиновима, са дугим рукавима отвореног типа, а преко ње су се облачиле *гумије*. Преко кошуље и димија облачила се *анџерија*, по изгледу слична мушкој, само што је имала срцолики деколте на грудима. Материјал за њену израду била је обично кадифа. Богато је украшавана златовезом и срменим ширитима. Део женске одеће било је чојано или кадифено *џубе*, *јелек* / кратки прслук од чоје, кадифе или свиле, *минџан* и *голама* слични по изгледу мушким.<sup>9</sup> Предмет специфичан за женску ношњу било је *либаге* – предмет из овог времена који је одолео времену и био део женског одевања и у деценијама 20. века, готово до Другог светског рата. Значајне промене у Србији настају после 1830. године, после издавања хатишерифа и потврђивања њеног аутономног статуса, што се одразило и на одевање. Наиме, ако се до тада тежило копирању господара, после 1830. године кренуло се у другом правцу – што бржем ослобађању од оријенталног наслеђа и бржем повезивању с европским центрима, мада је и у левантинском костиму већ било елемената европске одеће – *врајине мараме*, *сунцобрани*, *џојасеви*, *џозаманџерија* и др. (Prošić-Dvornić 2006, 238). Иако је 1830. година

„означила преокрет на идеолошком плану није значила и да је сваки траг оријенталног начина одевања нагло, преко ноћи и заувек нестао. Напротив, процес трансформације од оријенталног ка европском стилу није се одиграо ни брзо, ни нагло ни потпуно, већ су та два стила коегзистирала током неколико следећих деценија. Европски је све више преовладавао, али је и модификовани левантински стил имао верне поклонике међу појединим градским слојевима све до краја 19. века“ (Prošić-Dvornić 2006, 238–239).

Упоредо с променама које су се тицале прихватања новог (европског) модела у одевању и ослобађања од ранијих оријенталних утицаја у Србији је текао још један значајан процес у одевању – „стварање по-

---

<sup>9</sup> О изгледу женске одеће, деловима који је чине, начинима израде одевних комада и материјалима употребљеним за њихову израду више видети у: Prošić-Dvornić 2006, 234–236.

себних, мушких и женских, националних грађанских костима који-ма је придаван атрибут *српски*“ (Prošić-Dvornić 2006, 240). По свему судећи, овај је „костим настао као резултат спонтаног прилагођавања новим условима и новим потребама грађанства“ (Prošić-Dvornić 2006, 244). Женски грађански костим представљао је варијанту фиксиране одеће коју су сачињавали: *кошуља* од свиленог платна која се носила до тела, *џодсукња* која почиње да се носи крајем тридесетих година 19. века, *фистан* – дуга хаљина од свилене тканине која се облачила преко кошуље, свилена *марама* која се укрштала преко груди, *бајадер* – свилени појас, *либаде* које се обавезно облачило преко фистана. Одевни комплет овог типа допуњен је одговарајућом обућом и карактеристичним оглављем (Prošić-Dvornić 2006, 248–249).<sup>10</sup> Овај тип женског грађанског костима од свог настанка ипак није био и једини начин одевања током 19. века, већ се мешао са раније постојећим, али и касније усвајаним одевним формама.

Упоредо с европеизацијом начина одевања код мушкараца, ишло се и ка стварању посебног типа националне одеће, што је у суштини подразумевало да се модификује претходни левантински одевни комплет. То је подразумевало да се уради селекција одевног инвентара, односно да се бројчано смањи садржај истог; затим да се оба-ви стандардизација задржаних елемената – *кошуља*, *чакшире-џо-џурлије*, *џамаган*, *џуњ*, *џроболос*, *фес с кићанком*; да се поради на стандардизацији боја и украшавања стандардизованих елемената, па самим тим, и поједностави начин одевања одбацивањем бројних слојева одеће и сл. (Prošić-Dvornić 2006, 272).<sup>11</sup> Међутим, упркос различитим покушајима да се оформи српски грађански и национални костим видљивих резултата ипак није било. Наиме нове генерације су стасавале у условима у којима се они сами нису препознавали у препорукама за одевање (*џушанка* или *аџила*, на пример), већ су били склонији да прихвате европско одело. Стога је неопходно напоменути да време после 1830. године у Србији (Београду) карактерише паралелно постојање више културних модела „повезаних са стањем народа у османском друштву, грађанским идеалима, националним ослобођењем, изградњом државе и националног идентитета“ (Maskareli 2019, 17). Истовремено, паралелно постојање више култур-

<sup>10</sup> О женском српском грађанском костиму више видети у: Prošić-Dvornić 2006, 244–271.

<sup>11</sup> О мушком српском грађанском и националном костиму више видети у: Prošić-Dvornić 2006, 271–277.

них модела у одевању указује да је почела „замена“ тзв. „фиксиране“ одеће, „новом“ (тзв. модном) одећом. Промене које се у одевању догађају у складу су са нивоом друштвеног положаја особе која одређену одећу носи, а одевне (модне) фазе само додатно наглашавају његову променљивост (Prošić-Dvornić 2006, 230). У складу с поменутиим културним моделима у Србији одећа је била одраз садејства, супростављања и смене наслеђеног с једне и усвојеног европског одевног система с друге стране. Тако је „традиционална градска ношња, чији су елементи преузети из османског одевног асортимана, послужила (...) као основа за конструисање српског националног костима. Овај костим добија важну улогу у визуелизацији грађанског идентитета и постаје део европског модног система, у који Србија улази после 1830. године“ (Maskareli 2019, 18). У том смислу, значајно је истаћи и појаву конфекцијске одеће која свакако представља глобални феномен чији је утицај с протоком времена постајао све већи јер су одевни производи различите намене постали временом доступни ширим слојевима потрошача.

Као сегмент материјалне, па самим тим и визуелне културе, одевни предмети који су ношени у Србији у 19. и почетком 20. века имали су важну улогу у „грађанској саморепрезентацији, конструисању садржаја приватног живота и репрезентацији владара, историјских личности и националних идеја“ (Maskareli 2019, 19). На тај начин је српски грађански костим као релативно фиксиран скуп одевних предмета, постао социјална одлика и естетска ознака настајуће српске грађанске класе (Erdei 2008, 281), да би једно време имао и свечани карактер, при чему су поједини комади комбиновани с одећом западних кројних линија. Иако већ у другој половини 19. века мушкарцима национални костим није приоритет у ношењу и саморепрезентацији, односно обележавању националног идентитета, овај костим код жена и даље остаје симбол идентитета. Наиме, жене га носе и у првим деценијама 20. века, што истраживачима омогућава праћење промена кроз које је пролазио. Такође, за последње деценије 19. и почетак 20. века, у грађанској саморепрезентацији постоје бројни примери комбиновања елемената женског националног костима с одећом европског кроја, у чему су се посебно издвајали либаде и тепелук (Maskareli 2019, 37; Prošić-Dvornić 2006), који су се најдуже и задржали у женској одећи. С друге стране, значајна промена у изгледу мушке одеће догодила се крајем 19. века у Европи, а потом и у Србији/Београду, а односила се на појаву различитих кројева мушких одела која су заменила одећу претходне епохе, односно „слојевиту

градску ношњу живих боја, украшену богатом везеном декорацијом и позамантеријом“ (Maskareli 2019, 65). „Европско одело“ у Београду, као и другим деловима Србије, у прво време је одећа чиновника, трговаца, занатлија, али и студената који су се школовали у европским центрима, да би временом била и шире прихваћена.

\*\*\*

У освит 20. века српско грађанско друштво наставља да све више закорачује у одевну праксу карактеристичну за Запад. Овај вид одевања није нешто ново и од раније непознато, јер поједине одевне комаде „европског“ кроја новоформирана грађанска класа поседује и током 19. века, у почетку спорадично и авангардно, а од његове друге половине све изразитије и масовније, да би од седамдесетих година постао готово сасвим преовлађујући. Са увођењем западно-европског начина одевања започео је и процес замене стилова који је одговарао ритму „смене цивилизација“ која се током 19. века догађала у готово свим сферама живота, али се најтемељније одвијала управо у сфери одевања (Prošić-Dvornić 2006, 279). Са усвајањем савременог европског начина одевања, прихватана су и различита одевна правила, пре свега одевање према полу, годинама, брачном стању, статусним положајем, професијом. Одевни изглед је зависио и од тога да ли се борави у приватном или јавном простору, да ли су у питању формалне или неформалне ситуације, које је доба дана и др. Праћењем одевних промена српско друштво је постало део општег одевног система (Porović 2007, 318).<sup>12</sup> Дакле, као што је већ помињано, европски начин одевања је већ од двадесетих година 19. века почео преовлађивати код Београђана. У почетку су га прихватили претежно виши слојеви друштва, да би се тај круг временом све више проширивао и на друге становнике главног града. Ова промена је свакако последица већег отварања државе/града ка Европи, затим школовања Београђана у иностранству, али и честих посета страних трговаца и занатлија престоници (Prošić-Dvornić 2006, 503).

„Таква одећа била је и једино логичан и прихватљив облик одевања у времену када је главни град Србије напослетку успео да се у свом начину живота приближи савременој Европи и постане њен саставни део и у друштвено-економском и у политичко-културном а

<sup>12</sup> О изгледу одеће овог периода и деловима одевног комплекта видети: Porović 2007, 318-319.

не само у географском смислу. Исто тако, у складу с друштвеним уређењем и демократским опредељењима, није постојала изражена сегрегација у начину одевања између појединих друштвених слојева и група (поларизација се пре односила на идеолошке разлике, на усмереност ка традицији или модерном добу) тако да је усвајање европске моде пружало једнаке могућности свима, бар што се тиче избора типа одеће“ (Prošić-Dvornić 2006, 510).

Већ устаљена пракса ослањања на европске одевне центре и европске одевне образце прекинута је избијањем Првог светског рата, средином друге деценије 20. века. Овај ратни сукоб светских размера сурово је уништио „улепшани“ свет 19. века (Popović 2000, 11). Са његовим окончањем све је постало другачије, догађају се револуционарне промене у свим доменима рада и стварања, па и у култури. Одевање, као интегрални део културе, само је једна од области људског изражавања у којем је прихваћен дух новог времена, који се промаљао и уливао сигурност долазећег времена, а после окончања ратних страхота. У овом времену одећа је доживела потпуну трансформацију како у садржинском тако и у естетском смислу (видети, нпр. Popović 2000). Може се слободно рећи да је одевни бум захватио престоницу између два светска рата, односно године треће и четврте деценије 20. века. Ово је и време када се одећа у престоници мења рапидном брзином – све је мање традиционална, а све више модерна. Такође, у новонастале одевне промене теже да се мање или више уклопе сви слојеви друштва.<sup>13</sup>

Промене у одевању почев од краја друге деценије 20. века биле су највећим делом последица промене положаја жене у друштву. Наиме, жене су током рата неретко преузимале улоге мушкараца нарочито у породици, а неретко су биле и на фронту па су биле и много више укључене у друштвени живот. Да би на прави начин одговориле новој улози, морале су и да прилагоде своју одећу. Стога је

„током Првог светског рата најважнија одлика женског одевања постала (...) практичност. Неформална предратна одећа наметнула се својим поједностављеним кројем и лишеношћу сувишних детаља; линија струка је враћена на своје природно место, а сукња је скраћена и проширена. Хаљине кошуље, настале по угледу

---

<sup>13</sup> О одевању у Београду између два светска рата видети: Popović 2000; Popović 2007, 318–341.

на униформу болничарки и радну одећу нижих слојева, комотне тунике, широке сукње дугачке до половине листова, иронично назване 'ратним кринолинама' тамне боје, детаљи из мушке моде и обавезни шешири, умањених димензија у односу на предратне године, постали су свакодневна одећа" (Роровић 2007, 319).

После Првог светског рата настаје ново време за многе области живота (брак, породицу...), па и одевање. Промене у одевању, али и понашању после Првог светског рата биле су најочигледније, али за многе и врло шокантне. Символи женске одеће – сукње и хаљине су све до Првог светског рата биле дугачке скоро до земље, а онда је она скраћена што је представљало важну измену у традицији одевања. Тако су кратка сукња, али и свилене чарапе биле шок за тадашњи свет. „Уз кратку сукњу, додатни шок је представљала кратка коса, чиме је дуга коса, као један од вековних женских атрибута, такође постала део прошлости. Скраћивањем сукања и косе жене су стекле већу слободу покрета, што им је омогућило слободније ходање и атрактивније истицање тела, као и бављење многим спортовима“ (Vučetić 2007, 144).<sup>14</sup> Исто тако, за Београд се може рећи и да је, после Првог светског рата, односно између два светска рата, постао „једно велико историјско биће на својој највећој историјско-народној прекретници, биће које се колеба да ли да остане при старом животу или да пригрли нови. И шта да остави од старог, а у чему да се сагласи са новим“ (Velmar Janković 1938). И онда је прихватио одевање (моду) као „универзални принцип који, учествујући у обликовању цивилизације, може да утиче на трансформацију не само људског тела већ свих начина изражавања“ (Prošić-Dvornić 2006, 26).

Нове одевне тенденције уобличене средином двадесетих година 20. века, радикално су измениле изглед и идеал женске лепоте. „Узор је постала млада, или младолика, самосвесна и активна жена, витке, дечачке фигуре, кратко подшишане косе, нашминкана, а у вечерњим приликама (...) незамисливо отвореног деколта, рамена, леђа, руку и ногу“ (Роровић 2007, 319–320). И тридесете године доносе промене и нову одевну линију, па је тако одећа за дан преферирала спортску елеганцију. Исто тако, одећа ове деценије увела је у употребу синтетичке материјале, бржу измену детаља, али и очување основне женске силуете (Роровић 2007, 321).

<sup>14</sup> Више о изгледу жене и процесу њене еманципације између два светска рата види: Vučetić 2007, 131–164.

Мушкарци су у двадесети век закорачили у „одећи јасно дефинисаних облика, боја и намена – панталоне, прслук и сако (...) у уобичајеној дневној варијанти, жакет за свечане дневне прилике, фрак и смокинг за формалне вечерње изласке“ (Роровић 2007, 321). После Првог светског рата и мушка одећа је поједностављена, а бркови и брада нису више обавезни на мушком лицу. Мушку одећу тридесетих је такође карактерисала спортска лежерност. Само су припадници старије генерације задржали кравату са иглом, марамицу у џепу сакоа, штап... Средином тридесетих појавила се мушка кошуља кратких рукава и пришивеном крагном која је била и нека врста статусног симбола (боље ситуирани су користили крагне од уштирканог платна, а сиромашнији од каучука) (Роровић 2007, 322).

„Током прве половине 20. века боравак у јавном простору је прописивао одређена правила ‘пристојности’ у одевању и понашању. Без шешира, израђеног од материјала који је у складу с годишњим добом, (...) нико, па ни деца, није излазио из куће. Удате жене и удовице могле су да носе и шешире са шлајером, велом који покрива лице, али је такав шешир био незамислив на неударној особи. Ношење шешира било је обавезно (...). Рукавице су такође биле обавезне на улици, али су ношене и у свечаним приликама, уз тачно прописану одећу. Мушкарци су на улици морали да носе штап или кишобран, а жене обавезно сунцобран. И после Великог рата овај обичај је задржан, али је временом постао обележје старије генерације“ (Роровић 2007, 232).

\*\*\*

Улазак у 20. век значио је, поред осталог, да се оригиналност све више „поистовећује са радикалним и трајним прекидом у поштовању конвенција (...). Захваљујући томе, темпо пропадања конвенција попримио је дотад неслућене размере“ (Ћишковић 2015, 31). Како то изгледа у пракси сведоче прве деценије после Другог светског рата, а можда понајвише шездесете године 20. века, као деценија великих промена у готово свим областима живота и рада. Променама су биле захваћене мање или више све социјалне структуре, готово подједнако жене и мушкарци, али такође – старији и млађи. „Шездесете су биле међу најплоднијим деценијама двадесетог века, време када су се одбацивале традиционалне друштвене конвенције и посезало за успостављањем нових, мање рестриктивних“ (Петровић 2004, 87). У том смислу су шездесете године 20. века и прича о ослобођеној младости

„која је први пут после рата смела да закорачи у ново, истичући своје лозинке о социјалној правди, о слободи, једнакости, социјалној и политичкој солидарности, изван планских преокупација“ (Egerić 2012, 139). Исто тако, младост из „ведрих шездесетих постала је заштитни знак тога времена и његове живости“ (Egerić 2012, 141. У шездесетим се спаја урбано и традиционално на широј друштвеној сцени – гради се нови модел живота који са собом носи одговорност за сопствено преузимање идентитета и „самосталну“ бригу о себи као личности. Шездесете године су постале репер за проучавање многих појава у друштву које називамо модерним/савременим, па тако и у одевању. У том смислу, модеран човек „новоосвојену слободу успостављања услова доброг живота према властитим мерилима почео је да практикује превасходно на један начин – избором потрошних добара, видевши у томе важно упориште своје индивидуалности“ (Ћишковић 2013, 79).

У Београд се у времену шездесетих година 20. века информације о модним трендовима сливају из различитих извора – сајмови одевања, ревије на којима се приказују нове одевне линије, специјализовани часописи посвећени одевању, а ту су и телевизија, филм, лична искуства са путовања у иностранство. Промене у одевном изгледу условљене су, пре свега, материјалним могућностима, али и понудом на тржишту. Већ су почетком шездесетих година женама у часописима, попут Базара, Свијета, Арене, Практичне жене и других, дељени различити савети како побољшати сопствени изглед. Жене су одевне трендове који су пристизали у Београд, иако са закашњењем, прихватале уз неопходно прилагођавање својим материјалним могућностима. Већ средином шездесетих година индустријске куће, попут Бека, Клуза, Првог маја, конфекције „Рудник“ и других, уводе значајне промене како у производњи одеће, тако и материјалима за њихову израду. У Београду је у овој деценији приметно и да се људи облаче у складу са својим материјалним могућностима, стеченим навикама, естетским схватањима. Ипак је већина просечних Београђана, обучена у конфекцијску одећу произведену у фабричким серијама. Осим набавке одеће у продавницама конфекције, она је могла бити и производ домаћег или професионалног кројачког рада. С друге стране, интерес за нове трендове, правце, форме и стилове показује претежно новонастала средња класа хетерогеног порекла. „У таквим оквирима стасава и једна генерација младог света ослобођена, бар до извесне мере, потребе да се идентификује са унапред датим узорима. Генерација са сопственим ставовима, навикама и жељама,

неспремна да се одриче властите будућности. (...) Ова генерација је, вођена инстинктом стварала своје узоре у свему, па и у култури одевања“ (Petrović Ćirić 2019, 234). Тако су већ средином шездесетих „пуцале (...) већ прилично олабављене стеге, живот се мењао наочиглед“ (Janković Džet 2019, 236) његових становника, тако да је крај деценије донео „експлозију до тада невиђених форми одевања, боја, фризура и неког новог ритма у кретању младог света, припадника рок и субкултуре“ (Ćirić 2019, 34).<sup>15</sup> Наиме, пристизале су генерације

„неоптерећене сенком светског рата који нису памтиле. Понашање, облачење, музика и све остале младалачке активности измичу контроли до тада неприкосновених 'култур трегера' и 'душебрижника'. Одлазак у иностранство и повратак назад нису више биле мислене именице и полако али сигурно, производи са оне стране града почињу да заплускују главни град. Фармерке, мајице, јакне по најновијој моди постају свакодневна ствар и физиономија улице се драстично мења“ (Janković Džet 2019, 236).

Некако је са одевањем, нарочито младих, нераскидиво повезана и музика која је већ током шездесетих година утицала и на одевни изглед омладине. Тако су „момци сви [били] у ужасно тесним панталонама фруларицама с класичним битлс фризурама“ што само указује на то да већ у ово време музичке групе утичу на одевни изглед омладине у Београду. „Треба знати да су током шездесетих игранке представљале кључни фактор у животима не само свирача већ и читавих генерација, ако се изузму приватне журке, игранке су биле једино место где си могао: 1. да играш уз музику, 2. да видиш шта је у моди, 3. да ти покажеш шта је у моди (...)“ (Janković Džet 2019, 244).<sup>16</sup>

Одевни изглед понајвише младих овог времена инспирисан је и одећом различитих музичких и поткултурних група, али и филмо-

---

<sup>15</sup> Крај шездесетих година су и корени стварања тзв. *одрживе моде*. Заправо, „њени почеци налазе се у бунтовничким покретима насталим у касним 60-тим годинама двадесетог века, као што је хипи-револуција која је увела у моду природне материјале и захтевала враћање једноставном стилу живота, јасно се декларисујући као анти-мода.“ 70-их и 80-их су се појавили панк и готички покрети „који су такође били против традиционалног схватања моде, форсирајући половну тј. већ ношену одећу (енгл. *second-hand*) намерно мешајући стилове“ (Josić 2022, 29). О половној одећи и њеном ширењу видети: Prošić-Dvornić 2022, 20–52.

<sup>16</sup> О игранкама у Београду између 1945. и 1963. године, као и субкултурним наративима тога времена видети: Lučić-Teodosić 2002.

вима, серијама итд., па је одећа постала показатељ прихватања неког тренутног модног тренда, музичког правца и сл. С друге стране, на улицама града нема стриктних правила у одевању, оне су постале „излагачки простор“ различитих начина облачења и стилова жена, мушкараца, малађих, старијих, деце, али и припадника различитих – претежно омладинских поткултура.<sup>17</sup> Тако је одећа, попут уметности, постала универзални језик изражавања мањих и/или већих група, што се у суштини није променило до садашњег времена.

У свакодневном одевању у Београду у другој половини 20. века уочљива је подела на мејнстрим и алетрнативну одевну праксу, што ће у овој прилици, због ограниченог простора бити само назначено, али и повод да се у другој прилици детаљније образложи процес промена у одевању у овом периоду. Под мејнстрим одевном праксом подразумевам одевање већине, другим речима, одећу доступну свима, али одећу која је „модерна“, друштвено пожељна и која је с разлогом део појединачног или групног инвентара. Ове одевне праксе су биле и под утицајем субкултура из којих су преузимани одевни елементи који су прилагођавани групи која их носи. Тако је на мејнстрим одевну праксу од педесетих до деведесетих година највећи утицај имала популарна култура – музика, филм, серије и сл., дакле култура која је са окретањем државне заједнице према западним вредностима, са њима и дошла.<sup>18</sup> Тако су у женску одевну праксу ушле панталоне, а потом и код мушкараца и код жена панталоне – *звонарице* (*звонцаре*), затим мини-сукња, која је за многе жене постала симбол одевања (седамдесетих и осамдесетих година), а ту су и неизбежне мини-вал фризуре код жена (седамдесетих и осамдесетих), а код мушкараца мало дуже пуштена коса као полу-паж. Обућа су биле ципеле или *сџарке* патике. Старке су заправо биле део хипи културе, исто као и звонцаре, које су постале нека врста симбола и диско културе.<sup>19</sup> Током осамдесетих млади масовно носе фармерке марке Левис класичног кроја, док млађа женска популација носи врло уске мајице и углавном без „бруса“ (грудњака). Обележје деведесетих година 20. века је тзв. *дизел* култура (*дизелашки*, *џибери*), која је такође утицај западне културе. Тако су мушкарци носили „најк“ патике са ваздушним ђоном (тзв. Ер макс/Air max),

<sup>17</sup> О омладинским поткултурама и њиховом начину облачења видети: Prica 1991. О субкултурним наративима видети: Lučić-Teodosić 2002.

<sup>18</sup> О популарној култури видети: Fisk 2001.

<sup>19</sup> О хипијевском изгледу више видети: Prica 1991, 34–35.

торбице познатије као „педеруше“, тренерке јарких боја, синтетичке и често шушжаве, јакне шушжаве или кожне, наочаре за сунце, док су жене носиле мини-сукње,<sup>20</sup> уске хеланке, кратке мајице, косу уплетену у ситне кикице.

Што се тиче тзв. алтернативне одевне праксе, односно одеће коју носе „мање“ групе током друге половине 20. века, она се може поделити на:

1. ону која се може подвести под субкултуру као што су *хиџици*, *рокери*, *расџамани* (*реџе*), *металци*, *хиџ хоџери*, *панкери*,<sup>21</sup> *шминкери*<sup>22</sup> и др. Свака од поменутих група имала је своју специфичну одећу по којој су се њени носиоци у јавности препознавали. Такође, знак препознавања била је и музика коју су слушали. Издвојићу само два примера – *хиџици* (*хиџи кулџура*), за чије одевање су карактеристичне старке, звонарице, ланене лепршаве кошуље, натапирана разуздана дуга коса код жена, ресе на одећи и др. и *рокери* – *рок енд рол кулџура* (ROCK and ROLL), који масовнију популарност стичу осамдесетих година, мада су се појавили знатно раније. Препознавани су по дугој коси (мушкарци), узаним панталонама, хеланкама или левис фармеркама, а касније и по кожним или тексас јакнама итд. Знаци препознавања могу се уједно сматрати и најважнијим карактеристикама које су биле подложне променама – дакле, нису биле фиксирани. Слично је и са другим овде поменутим субкултурним групама.

2. Из друге групе издвајам одевање у одређеним професијама у којима су запослени током испуњавања радних задатака у обавези да поштују прописани *дрес-код* – службеници у банкама, поштама, комуналним предузећима итд., а затим и школско одевање. У првих неколико деценија након Другог светског рата у школама је била обавеза да ученици носе школску униформу, чега се и аутор текста живо сећа као обавезне одеће, а што је био и вид препознавања у школи и ван ње. Униформа значи припадност групи па донекле и заштићеност, али повлачи са собом и одређену одговорност. Њен носилац је у обавези да поштује одређена правила понашања када је носи – пре свега узорност у понашању. Наиме, уколико је неки ученик у униформи ван школе, а уради нешто ружно, по униформи се знало из које је

---

<sup>20</sup> „Прва мини сукња, коју је модном свету понудила Мери Квант 1965, означила је одбацивање смерности и уздржаности, а ‘мини’ постаје спољашњи, видљив знак генерацијског јаза у моралу, понашању и у облачењу“ (Petrović 2004, 88).

<sup>21</sup> О панкерима, њиховом изгледу и одећи видети: Prica 1991, 43–52.

<sup>22</sup> О шминкерима, њиховом изгледу и одећи видети: Prica 1991, 52–58.

школе ученик, па су незадовољни његовим поступком могли да се пожале на понашање наставнику, учитељу или директору.<sup>23</sup>

\*\*\*

Како је овај кратки преглед одевања показао, град је место многих могућности и место у којем се појединац стално преиспитује. Град је такође и огледало друштва и место где се прожимају различите културе. Београд је тек у доба социјализма „доживео незапамћен демографски и урбанистички развитак, који је био условљен рапидним развитаком привреде“ (Radović 2014, 118). После Другог светског рата догодиле су се свеколике промене у одевном изгледу становника Београда. У том смислу, у првим годинама по окончању ратних сукоба, темељи новог одевног укуса заснивали су се на једноставности, практичности, умерености, а „прикладност одеће као социјалистичког 'доброг укуса' проглашена су знаком истинске отменсти“ (Velimirović 2007, 343).

Када се данас промишља о Београду, његовим развојним специфичностима и утицају који је имао на друштвено-политички, економски и културни развој ближе и даље околине, приметно је да је овај утицај веома значајан у готово свим областима живота, а посебно је видљив у одевању. У том смислу, град је у значајној мери одраз жеља и потреба друштва, које га је кроз историју стварало или (пре)обликовало, а у складу са темом и са одевном културом његових становника.

„У свим друштвено-културним системима, како у оним на највишем степену развоја тако и у савременим урбаним целинама, постоји тесна веза између облика друштвеног живота и начина одевања. Наиме, сваки друштвени догађај, прилика и активност подразумевају употребу карактеристичног типа одеће, а кодови за тумачење (...) проистичу из 'свеукупне структуре живота'“ (Prošić-Dvornić 2006, 180).

Циљ постављен у овом раду био је да се, у сведеним цртама, укаже на одевне наративе који су обележили живот Београда у протекла готово два века. Сама функција Београда као престонице свакако да је имала утицаја да се његови становници облаче другачије и модер-

---

<sup>23</sup> Примери који се у раду односе на субкултуру, као и на различите утицаје на одевну праксу у Београду су лична сазнања.

није, па самим тим, да постану и узор у одевању другима у окружењу. Одевни изглед становника Београда слао је поруку да они прихватају модне наративе, јер су отворени према другима, па самим тим, и новим одевним (модним) утицајима. Од обнове српске државности у 19. веку, прво владајући слој, потом елита и на крају сви који су имали могућност да прате дешавања на одевној сцени били су окренути Западу и његовим модним центрима, осим у једном краћем периоду после Другог светског рата када је узор у одевању био бивши Совјетски Савез. Међутим, већ након 1948. године Запад поново преузима улогу узора у одевању (Velimirović 2007, 343–344). У потоњим деценијама јачање економије оснажује локално тржиште тако да се до одеће долази не само на модном тржишту, већ и одласцима у иностранство – најчешће у Трст<sup>24</sup> ради набавке нове одеће. У том смислу,

„шездесете године донеле су корените промене југословенском модном систему. Преображај модне индустрије, која је подразумевала естетизацију њене производње проузроковали су бројни чиниоци, од којих су најзначајнији привредна реформа, шопинг туризам и отвореност земље према Западу, успон социјалистичке средње класе, аспирације према потрошачкој култури подстакнуте порастом личних доходака, али и прихватањем западних потрошачких навика и, напослетку, директан бојкот немодерних и неестетизованих производа од стране социјалистичких потрошача“ (Velimirović 2007, 349).

Градови, осим што су привредни, економски, културни, образовни узор, имају и своје одевне приче које се могу пратити у дужем или краћем временском периоду. Савремена одевна прича Београда има готово двовековно трајање у којем се из корена променио одевни изглед његових становника. Заправо, одевни изглед појединца се прилагођавао изазовима које је „наметало“ време оличено у политичким, финансијским, економским, културним, образовним и другим променама које су пратиле друштвени развој државе и њеног главног града. Тако се кроз културне и друге процесе који су обележили развој Београда у 19. и 20. веку могу пратити и различити облици одевања као обележје времена у ком су настали и трајали. Изглед

---

<sup>24</sup> „Југословенска слободна путовања, тако нетипична за комунистичке земље, створиће једну југословенску особеност: текстилни или модни туризам“ (Petrović 2004, 90).

одеће одражава и друштвено-културне тенденције развоја, тако да она представља и медијум за преношење различитих порука о односима и вредностима у друштву. Историја одевне културе у Београду може се пратити почев од оријенталног начина одевања, преко формирања националног костима, па до европског начина одевања који, за разлику од претходна два, није завршио своје трајање, већ кроз различите одевне (модне) правце опстајава и у садашњем времену.

Одевање у Београду је у овој прилици представљено у једном омеђеном времену које је било богато политичким превирањима, различитим културним утицајима, економским јачањем и слабљењем, односно друштвеним процесима који су били у складу с политичким оријентацијама власти. Такође, у разматраном времену државе су настајале, али и нестајале, а све то су пратили ратни сукоби као временске прекретнице после којих је све у друштву кретало из почетка. Што се тиче одеће – формирање српске државе у 19. веку, Први и Други светски рат у 20. веку, распад заједничке државе деведесетих година 20. века, јесу догађаји који су у значајаној мери утицали на преструктурирање одевног изгледа, па самим тим и одевних наратива његових становника.

## Литература

- Banović, Branko. 2012. „Narativna reprodukcija savremenog crnogorskog identiteta u procesu Evroatlanskih integracija“. *Etnoantropološki problemi* 7 (4): 1033–1055.
- Barthes, Roland. 1982. „Retorika slike“. U *Plastični znak – zbornik tekstova iz teorije vizualnih umjetnosti*, ur. Nenad Mišćević & Milan Zivaić, 71–82. Rijeka: IC Rijeka.
- Barthes, Roland. 1983. *The Fashion System*. Los Angeles: University of California Press.
- Bogdanović, Bojana. 2022. „Modna produkcija Sirogojni Style: prilagođavanje narativa o prošlosti kontekstu savremene mode“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU LXX* (1): 53–76.
- Bogdanović, Bojana. 2022a. „Children’s Perception of the Visual Identity of Belgrade“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU LXX* (2): 103–127.
- Čučković, Aleksandar. 2013. „Dendizam i moda: od odeće do stila“. *Kultura* 141: 73–100.
- Čučković, Aleksandar. 2015. „Originalnost u odevanju“. *Zbornik Muzeja primenjene umetnosti* 11: 27–35.

- Ćirić, Darko. 2019. „Na ušću dveju reka ispod Avale“. U *Beograd šezdesetih godina XX veka*, 8–42. Beograd: Muzej grada Beograda.
- Dorfles, Đilo. 1986. *Moda*. Novi Sad: Bratstvo jedinstvo.
- Egerić, Miroslav. 2012. „Jedna mladost iz vedrih šezdesetih“. U Milovan Vitezović. *Milena iz Knez Mihailove*. Beograd: Zavod za udžbenike, 139–142.
- Erdei, Ildiko. 2008. „Dugo putovanje u Jevropu. Mirjana Prošić-Dvornić. *Odevanje u Beogradu krajem XIX i početkom XX veka*“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LVI: 279–282.
- Fisk, Džon. 2001. *Popularna kultura*. Beograd: Clio.
- Hegediš, Ivan. 2008. „Fizička struktura urbanog prostora“. *Zbornik radova Građevinskog fakulteta* 17: 81–107.
- Ivanović Barišić, Milina. 2021. „Socijalistički narativ i tradicionalna kultura“. U *Propaganda i javni narativi u socijalističkoj Jugoslaviji*, ur. Bojana Bogdanović & Kristijan Obšust, 219–247. Novi Sad: Arhiv Vojvodine – Beograd: Etnografski institut SANU.
- Janković Džet, Vlada. 2019. „You really got me (Jurili ga mi)“. U *Beograd šezdesetih godina XX veka*, 236–254. Beograd: Muzej grada Beograda.
- Jestratijević, Iva. 2011. *Studija mode: znaci i značenja odevne prakse*. Beograd: Orion art.
- Jestratijević, Iva. 2013. „Uvod u studije mode“. *ART+MEDIA: časopis za studije umetnosti i medije* 3: 108–119.
- Jocić, Sonja. 2022. „Održivost u modi – kreativnost iz prošlosti kao inspiracija za budućnost“. *Tekstilna industrija* 70 (2): 28–39.
- Lipovecki, Žil. 1992. *Carstvo prolaznog – moda i njena sudbina u modernim društvima*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižnica Zorana Stanojevića.
- Lučić-Teodosić, Ivana. 2002. *Od trokinga do tvista: igranke u Beogradu 1945–1963*. Etnološka biblioteka. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Maskareli, Draginja. 2019. *Moda u modernoj Srbiji: moda u Srbiji u XIX i početkom XX veka iz zbirke Muzeja primenjene umetnosti u Beogradu*. Beograd: Muzej primenjene umetnosti.
- Petrović, Jelena. 2004. „Ljubav i moda: počeci i razvoj jugoslovenske modne industrije šezdesetih godina 20. veka“. *Godišnjak za društvenu istoriju* I: 87–101.
- Petrović Ćirić, Lidija. 2019. „Beograd moda? O, da!“ U *Beograd šezdesetih godina XX veka*, 222–234. Beograd: Muzej grada Beograda.
- Podboj, Martina. 2019. *Diskursna konstrukcija u narativima o migrantskom iskustvu*. Doktorska disertacija. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Polhemus, Ted & Lynn Procter. 1978. *Fashion and Anti Fashion*. London: Thames and Hudson.

- Popović, Bojana. 2007. „Odevanje i moda u Srbiji u prvoj polovini 20. veka“. U *Privatni život kod Srba u dvadesetom veku*, ur. Milan Ristović, 318–341. Beograd: Clio.
- Popović, Bojana. 2000. *Moda u Beogradu 1918–1941*. Beograd: Muzej primenjene umetnosti.
- Popović, Tanja. 2007. *Rečnik književnih termina*. Beograd: Logos Art.
- Prica, Ines. 1991. *Omladinska potkultura u Beogradu: simbolička praksa*. Posebna izdanja, knj. 34. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Prošić-Dvornić, Mirjana. 2006. *Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka*. Beograd: Stubovi kulture.
- Prošić-Dvornić, Mirjana. 2022. „'Twice is Nice' Secondhand Clothing in Today's Global World“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU LXX (1)*: 20–52.
- Radović, Srđan. 2014. *Beogradski odonimi*. Posebna izdanja, knj. 81. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Sennet, Richard. 1989. *Nestanak javnog čovjeka*. Zagreb: Naprijed.
- Simmel, Georg. 2001. *Kontrapukti kulture*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo.
- Velimirović, Danijela. 2007. „Moda i ideologija: ka novoj politici stila“. U *Privatni život kod Srba u dvadesetom veku*, ur. Milan Ristović, 342–361. Beograd: Clio.
- Velmar Janković, Vladimir. 1938. *Pogled s Kalemegdana – ogled o beogradskom čoveku*. Beograd.
- Vučetić, Radina. 2007. „Žena u gradu: između rezervata privatnog i osvajanja mesta u javnom životu (1918–1941)“. U *Privatni život kod Srba u dvadesetom veku*, ur. Milan Ristović, 131–164. Beograd: Clio.
- Vučinić Nešković, Vesna. 1995. „Antropologija u 'divljim' naseljima: pogled na Staro sajmište u Beogradu“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU XLIV*: 168–184.
- Žikić, Bojan. 2007. „Kognitivne 'priče za dečake': urbani folklor i urbana topografija“. *Etnoantropološki problemi* 2 (1): 73–107.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

АЛЕКСАНДАР КНЕЖЕВИЋ

Одсек за демографију

Географски факултет, Универзитет у Београду

[aleksandar.knezevic@gef.bg.ac.rs](mailto:aleksandar.knezevic@gef.bg.ac.rs)

ВЕРА ГЛИГОРИЈЕВИЋ

Одсек за демографију

Географски факултет, Универзитет у Београду

[vera.gligorijevic@gef.bg.ac.rs](mailto:vera.gligorijevic@gef.bg.ac.rs)

## Етнодемографски контекст опадања наталитета и контроле рађања у Источној Србији – један пример атипичне демографске транзиције

Рестриктивни репродуктивни модел у Источној Србији који се појавио у условима преиндустријског сеоског друштва и без довољаног развојог потенцијала који би водио ка редефинисању етичких, и општих друштвених норми, по много чему је био сличан оном у већ индустријализованим и урбанизованим друштвима. Експанзивно ширење рестриктивног модела репродукције је било атипичано у односу на верме, место и услове у којима се појавило, и изван свих теоријских постулата демографске транзиције. Зато је у раду анализирана динамика промена обе компоненете природног кретања становништва крајем XIX и почетком XX века и размотрен етнодемографски, етокултуролошки и социоекономски контекст наталитета и морталитета из чијег међуодноса се препознаје етапност демографске транзиције. И поред објективних проблема у вези са квалитетом података тадашње статистике, ргионалнoдемографска диференцијација промене наталитета и морталитета указује на извесну корелацију између интензитета опадања рађања и етничке структуре становништва.

*Кључне речи:* контрола рађања, транзиција рађања, село, Источна Србија, Власи

## The Ethno-Demographic Context of Declining Birth Rates and Birth Control in Eastern Serbia – an Example of an Atypical Demographic Transition

The restrictive reproductive model in Eastern Serbia, which appeared in pre-industrial rural society and without of sufficient development potential that would lead to the redefinition of ethical and general social norms, was in many ways similar to industrialized and urbanized societies. The expansive spread of the restricted model of reproduction was atypical in relation to the verme, place and conditions in which it appeared, and beyond all the theoretical postulates of the demographic transition. The paper analyzes the dynamics of change in both components of the natural population movement at the end of the 19th and the beginning of the 20th century and considers the ethnodemographic, ecocultural and socioeconomic context of birth and mortality, which interrelationship indicates the stages of the demographic transition. In addition to objective problems related to the quality of statistical data, the regional demographic differentiation of changes in birth mortality rates indicates a certain correlation between the intensity of the decline in birth and the ethnic structure of the population.

*Key words:* birth control, birth transition, village, Eastern Serbia, Vlachs

### УВОД

Специфичности демографског развика Источне Србије произилазе из аутентичности депопулационих процеса започетих још у другој половини XIX века, који су били под директним утицајем динамичних историјских збивања, аутентичног културноисторијског наслеђа, етничке структуре и менталитета становништва које је насељава. Данашњи размештај и етничка структура становништва Источне Србије су пре свега резултат снажног деловања миграционих кретања у прошлости, односно досељавања нових етничких маса, које су у процесима адаптације и асимилације са староседелачким становништвом дале нова социокултурна обележја овом делу Србије.

Демографски развитак Источне Србије крајем XIX века обележен је прихватањем рестриктивних репродуктивних норми и раном појавом биолошке депопулације која је означила почетак демографске транзиције. Просторно ширење ових процеса према централним деловима тадашње Србије је у колизији са претпоставкама о ширењу транзиције рађања из економски развијених ка неразвијеним, богатих ка сиромашнијим, урбаним ка руралним и модерних ка традиционалним деловима друштва. Тако је „нови“ репродуктивни модел понашања у Источној Србији с краја XIX века потекао управо из села, мада ни тадашња градска (варошка) насеља нису имала довољан развојни потенцијал који би водио ка редефинисању етичких, и општих друштвених норми. Иако се нису стекле објективне претпоставке демографског проображаја, појавни облици социопсихолошких форми рационализма и индивидуализма, карактеристичних за развијена друштва, као и усвајање рестриктивних мера рађања кроз тзв. „систем једног детета“ били су јасно изражени у руралним деловима Источне Србије, настањеним претежно влашким становништвом, што није промакло ни тадашњој статистици.

Појам демографске транзиције у најширем смислу подразумева историјскодемографски и социоекономски условљен скуп промена компонената природног кретања становништва из режима високих, ка режиму ниских стопа рађања и умирања. Уобичајено мишљење је да је почетак демографске транзиције условљен почетком индустријализације у Европи, као и њеним пратећим процесима деаграризације, урбанизације, детрадиционализације, секуларизације и модернизације.

Прва истраживања утицаја природног прираштаја становништва на трендове популационе динамике су спроведена након Првог светског рата, када је амерички демограф Томпсон (Thompson 1929) издвојио три групе земаља различитог нивоа историјскодемографског развитка према динамици стопа наталитета и моралитета, чиме је дао основу за даљу разраду концепта демографске транзиције.

Иако се, у смислу теоријског концепта, појам *демографска транзиција* први пут појавио у литератури 1945. године у чланку Френка Нотештајна „Population: The long view“ (Caldwell 1976), који је желео да укаже на демографску еволуцију и транзициони раст, Адолф Лендри је већ 1934. године увео појам „демографске револуције“ под којим је подразумевао процес преображаја са високих на ниске стопе природног прираштаја. При томе је први указао на етапност у развоју становништва, разликујући три режима репродукције: примитиван

(високе стопе фертилитета и морталитета, при чему морталитет регулише раст становништва), интермедијаран (нупцијалитет као варијабла регулације фертилитета) и модеран (опадање утицаја економског фактора) (Landry 1987). Кирк (Kirk 1996) наводи да је рану формулацију теорије демографске транзиције, прихваћену као класичну теорију по свим конвенцијама, формулисао Биро за популациона истраживања на Принстонском универзитету 1944. године. Блекер (Blacker 1947) је осцилације у кретању стопа фертилитета и морталитета током тзв. „демографског циклуса“ повезао са полифазним демографским развојем током којег држава постаје индустријализована и урбанизована. Издвојио је пет етапа демографског преображаја: висока стационарна етапа (високе стопе наталитета и морталитета); рана етапа експанзије становништва (високе стопе наталитета и опадајуће стопе морталитета); касна етапа експанзије становништва (опадајуће стопе наталитета и још брже опадање морталитета); ниска стационарна етапа (ниске стопе наталитета и морталитета); опадајућа етапа становништва са ниским морталитетом и још нижим стопама наталитета.

У даљим расправама о демографској транзицији током седамдестих година Coale (као што је наведено у Breznik 1977, 53) је поједноставио цели процес у три реченице: „У традиционалним друштвима, фертилитет и морталитет су високи. У модерним друштвима, фертилитет и морталитет су ниски. Све што је између, то је демографска транзиција“. Калдвел (Caldwell 1976) демографску транзицију посматра као интерпретацију популационих кретања у прошлости која истовремено пружа и објашњење демографских трендова у будућности, док Чеснејс (Chesnais 1990) транзицију види као процес модернизације репродуктивног понашања у људским популацијама. У том смислу, демографска транзиција се може окарактерисати као прилагођавање сменама социјалних и економских варијабли, посматраним кроз различите етапе историјскодемографског развоја.

Тренутак у којем се јавља демографска транзиција, у ширем смислу, обележен је појавом индустријализације, која је као кључна друштвена промена, иницирала низ промена у домену социјалних и културних система. Економски напредак је, путем процеса модернизације и индустријализације на које непосредно утиче, значајна парадигма одређивања вредносних праваца у којима се креће друштво. Модернизација се као својеврсни производ индустријског друштва, на практичном нивоу, може схватити као начин на који се друштвена промена манифестује у домену традиционалних и културних теко-

вина. Са друге стране, културне промене су дубоко укоренење и означавају ниво детрадиционализације социјалних норми и усвајања нових вредносних норматива и културних модела развита на којем се налази одређено друштво. У том смислу, демографска транзиција се перципира као комплексан процес промене социјалних и културних норми, које утичу на динамичне промене у фертилитету и морталитету, посматрану у различитим стадијумима историјско-демографског развита (Veljović 2014).

Са доласком индустријског друштва мењао се облик породичне организације и статус детета у оквиру ње. У традиционалним друштвима деца су била произвођач у породици, доприносила су кућном буџету својим радом. Отуда је њихова велика бројност била условљена економским положајем у домаћинству. Са доласком индустријске револуције деца губе економску функцију и добијају сасвим нове вредносне димензије, социјалну и психолошку. Она постају потрошач свих ресурса, од емотивних до материјалних. Многочлане породице са великим бројем деце постепено су губиле на значају а мењале су их мале породице. Степен детрадиционализације и усвајања тековина модернизације условљен је факторима, који обједињују просторно-географске, историјске, културне и цивилизацијске утицаје кохерентне развојним карактеристикама дате територије, због чега се концепт демографске транзиције не може посматрати униформно и једнообразно (Macura, Rašević & Mulina 1984; Macura 1986; Knežević 2013; Veljović 2017). Наведена чињеница представља главни истраживачки мотив у овом раду, чији је циљ да докаже могућност појаве атипичног демографског преображаја у руралним и економски заосталим подручјима која за то није имала никакве теоријски засноване предиспозиције, а где су постигнути ефекти транзиције били убедљивији него у тадашњим развијеним друштвима. Кључну улогу у овом процесу су имали фактори који излазе из домена демографских проучавања, а који су предмет етнологских, антрополошких, социолошких и културолошких истраживања.

## МЕТОДОЛОГИЈА РАДА

Када говоримо о историјскодемографском, етнодемографском и етнокултуролошком контексту депопулационих процеса у Србији неизоставно се намеће анализа популационе динамике у Источној Србији која је већ дуже од једног века синоним за неповољне демографске трендове. Депопулација, као синтезни појам за губитак становништва у смислу обе компоненте популационе динамике (при-

родне и миграционе), са собом доноси и низ сложених промена у свим структурама стновништва, почев од старосне и полне, преко брачне, образовне, миграционе и економске, па све до етничке структуре<sup>1</sup>, која у овом раду представља варијаблу у тумачењу ранијег уласка становништва Источне Србије у транзицију репродукције. Расветљавање фактора који су директно утицали на почетак транзиције рађања, као и демографске транзиције уопште, детерминишу *временски обухваћ* истраживања који, у ширем смислу, обухвата другу половину XIX и почетак XX века, док су резултати истраживања приказани за период 1880–1910. године.

Почетни методолошки проблем у демографским анализама најчешће представља дефинисање јасног *просјорној обухваћ* истраживања за који постоји неопходан предуслов усаглашавања са утврђеним административно–територијалним јединицама за које се дистрибуирају статистички подаци. Ово се посебно односи на просторе чија се регионализација изводи на основу различитих критеријума (географских, историјских, етнографских, политичких, административних и осталих)<sup>2</sup>, а чије границе се не подударају са важећим административно–територијалним поделама. Током XIX века административно–територијалне јединице у Србији (посебно оне нижих нивоа) често су мењале границе, што директно утиче на упоредивост статистичких података и праћење демографских промена у дужим временским интервалима. Зато се овом питању обично приступа компромисним решењима која омогућавају посматрање динамике промена неке популације прилагођавањем просторног обухвата истраживања, уз што мање одступање од строго дефинисаних граница регионално–географских целина (Кнежевић & Vojković 2015). Како основу просторног обухвата истраживања у овом раду представљају границе географски детерминисане регије Источне Србије

<sup>1</sup> Етничка структура становништва Источне Србије представља посебан научни проблем који неће бити обухваћен овим радом, већ ће се третирати као статистичка и етнодемографска чињеница у расветљавању каузалних односа између етничкосте и биолошке депопулације на одређеном простору.

<sup>2</sup> Етнолози и историчари под Источном Србијом подразумевају простор средњовековне Тимочко–браничевске области (према подели Србије на предеоне целине коју је почетком XX века представио Јован Цвијић), који географски обухвата само карпатску (северо–источну) Србију, а у етнографском смислу област чију „границу је представљала линија која се може повући од Честобродице, на западу, преко планине Ртња до Вратарнице, на истоку“ (Vlahović 2002, 42), односно јужну линију Тимочко–браничевске области који Власи нису прелазили.

(Radovanović 1958, 3)<sup>3</sup>, због превазилажења поменутог проблема лабилности граница административно-територијалних јединица, демографски показатељи су изведени и исказани према подели на рејоне (Млава, Крајина, Тимок, Поморавље и Нишки крај) који су, у потпуности или делимично, обухваћени географским границама Источне Србије, а на основу шеме сталних статистичких рејона за демографска истраживања (IDN–CDI 1963, 33).

Дилеме око просторног обухвата истраживања јасно намећу и питања *извора података* који су коришћени у раду. У условима доступности података у дужим временским серијама, за основне анализе природног кретања становништва (апсолутних вредности наталитета, морталитета и природног прираштаја) главни извор података је витална статистика. Међутим, мерења учесталости појава захтевају извођење релативних показатеља (стопа, коефицијената итд.) за које је неопходно коришћење и података о броју становника посматране популације који се добијају из пописа становништва.

Временски оквир истраживања се подудару са периодом у коме виталностатистичка евиденција није била институционализована, а њена организација према принципима научне статистике је била тек у почетној фази. Иако се на целој територији тадашње Србије подаци о броју венчаних, рођених и умрлих бележе у црквеним књигама још од 1836. године, све до оснивања Статистичког одељења 1862. године, ви подаци се не могу сматрати ни тачним, ни поузданим, нити их је власт објављивала. Ситуација са квалитетом података није унапређена ни у каснијем периоду када је званична статистика преузела бригу о виталној статистици. Иако је почело њихово редовно објављивање, начин прикупљања није мењао до 1879. године, када су први пут свештеницима подељени обрас-

<sup>3</sup> Милован В. Радовановић (1958) у раду под насловом „Број и пораст становништва Источне Србије од 1834. до 1953. године“, јужну, западну и северну границу Источне Србије дефинише физичко-географским, односно хидрографским објектима и наводи да простор Источне Србије својим највећим делом припада сливовима Млаве, Пека, Поречке Реке и Тимока, као и да се „са севера граничи Дунавом, почев од ушћа Велике Мораве па до ушћа Тимока у Дунав, на тремеђи ФНР Југославије, Румуније и Бугарске. Од тог места почиње њена источна граница, која се пружа на југ државном границом према Бугарској, све до изнад села Топлог Дола у Пиротском срезу. Одатле настаје јужна граница која иде реком Темском до њеног ушћа у Нишаву, а затим Нишавом до њеног ушћа у Јужну Мораву обилазећи Ниш са северне стране. Западна граница се пружа Јужном Моравом до њеног саставка са Западном Моравом код Сталаћа, а даље ка Северу Великом Моравом до њеног ушћа у Дунав“ (Radovanović 1958, 3).

ци за уписивање виталних догађаја. Од 1890–1910. године подаци о природном кретању становништва су прикупљани на целој територији тадашње Србије, не само у војне и фискалне сврхе, већ и у циљу проучавања становништва (Njegić 1957, 1–2). Са друге стране, у Кнежевини и Краљевини Србији је периоду 1834–1910. године спроведено укупно 16 пописа становништва. Поред поменутих административно–територијалних промена, на квалитет добијених података у овом раздобљу су утицале и методолошке разлике од пописа до пописа, неједнаки временски интервали пописивања и динамичне друштвено–политичке околности под којима су спровођени пописи (Knežević 2014; Pavlović & Prelić 2015). Зато се добијени подаци одликују различитим степеном поузданости и упоредивости, чиме су демографска проучавања у овом периоду у знатној мери отежана. Ово се посебно односи на десет пописа становништва спроведених у Кнежевини Србији (1834–1874) које карактеришу „непрецизност и очигледност грешака, штурост обавештења која су прикупљана о становништву (нарочито до 1866. године), ограничена упоредивост и поузданост добијених резултата, настала као последица повремених подбачаја у обухвату, знатних разлика у броју обележја између пописа, необрађеност свих прикупљених обавештења, као и различити територијални нивои објављених резултата“ (Radovanović 2005, 38), док се период 1884–1910. годинесматра поузданијим од претходног.

Из наведених ограничавајућих разлога разлога коришћења директних извора виталне и пописне статистике, промене у кретању наталитета, морталитета и природног прираштаја у Источној Србији крајем XIX и почетком XX века у овом раду су приказане процењеним подацима виталне статистике који су сведени на *стилне рејоне за демографска истраживања*. Стара окружна подела Србије и размештај срезова почетком 1953. године чинили су основу за демографско рејонирање, а шема по којој су прегруписани подаци виталне статистике у Источној Србији у периоду 1880–1910. године нам говори о минималним одступањима демографских рејона у односу на окружна подручја (Njegić 1957, 11–15; Knežević 2014, 66).

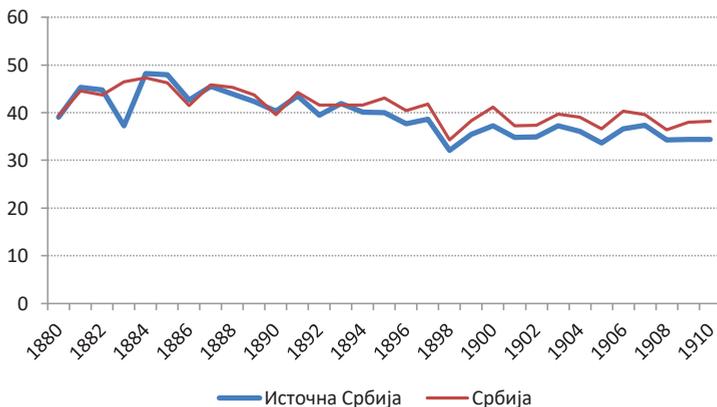
*Методологије* су прилагођене специфичностима истраживања из домена опште–теоријске и посебне демографије. Према категоризацији методологије емпиријског научног истраживања, од општих метода прикупљања података коришћен је статистички метод, док је у аналитичком делу рада коришћен демографски метод. У раду је коришћен метод статистичког посматрања поређењем трендова рађања и умирања на два просторна нивоа. Први је представљен регионал-

ном (рејонском) диференцијацијом динамике промена наталитета и морталитета, а други се односи на поређење истих трендова код укупног становништва Источне Србије са трендовима на нивоу целе тадашње Србије. Годишње стопе наталитета, морталитета и природног прираштаја за ниво Источне Србије приказане су графички, док су рејонске дистрибуције истих показатеља приказане петогодишњим просечним вредностима табеларно. У дискусији је, уз осталу аргументацију, изведен графички приказ апсолутних вредности наталитета и морталитета према рејонима у периоду 1880–1910. године који и директно показује регионалну диферентност трендова рађања и умирања.

## РЕЗУЛТАТИ

Упркос тешким друштвеним околностима које су биле обележене честим ратовима и slabим друштвено–економским развојем узрокованом вишевековном турском окупацијом, општа стопа наталитета у Источној Србији током друге половине XIX века није излазила из оквира услова високог фертилитета што је указује на значајан репродуктивни потенцијал овог становништва. У условима исто тако високог морталитета због честих ратних дешавања (ратови 1876. године и Тимочка буна 1883. године), епидемија инфективних болести и високе смртности одојчади, позитиван природни прираштај у Источној Србији је био пре свега одређен високим вредностима наталитета. Истовремено, општа стопа наталитета је имала високе вредности и на нивоу Кнежевине, односно Краљевине Србије, а нарочито 1881–1897. године, када је углавном била изнад 40‰, при чему је навиша вредност забележена 1884. године, када је износила 47,3‰ (Графикон 1).

Графикон 1. Опште стопе наталитета у Источној Србији у периоду 1881–1910. године



На кретање опште стопе наталитета током XIX века утицали су, поред спорог друштвеног и економског развоја<sup>4</sup>, и остали фактори, о чему сведоче регионалне разлике које су биле најмање управо у условима високог фертилитета, а које су с временом (посебно од последње декаде XIX века) постајале све веће јер стопа рађања није опадала истим интензитетом у свим деловима Србије<sup>5</sup>. У другој половини XIX и почетком XX века ниво рађања није био истог интензитета ни у свим деловима Источне Србије, а стопе наталитета у рејонима Тимок и Млава су биле међу најнижим у Србији. Најнижа вредност опште стопе наталитета је забележена у рејону Тимока 1910. године када је износила 28,1‰<sup>6</sup> (Прилог – Табеле 1.1 и 1.2). На ниску плодност становништва овог дела Источне Србије су утицале опште детерминанте фертилитета, али и историјски условљене етнокултурне специфичности становништва чији резултат је била изражена контрола рађања увођењем тзв. „система једног детета“, која ће у каснијем периоду цели простор Источне Србије предодредити као карактеристично депопулационо подручје. Етничка структура Источне Србије нам указује да су ниске вредности опште стопе наталитета забележене у рејонима који су имали значајан удео влашког становништва<sup>7</sup>, док су просечне потогодишње вредности опште стопе наталитета у Поморављу и Нишком крају у периоду 1881–1910. године биле изнад просека за Источну Србију. Изузетак чини рејон Крајине у коме је општа стопа наталитета све до краја XIX века била изнад просека за Србију (Табела 1).

<sup>4</sup> У Србији је 1866. године било 95,8% неписменог, и 90,1% пољопривредног становништва.

<sup>5</sup> Највише стопе наталитета у Србији 1863. године имали су рејони Подриње (51,6‰), Подунавље (49,0‰), Колубара (47,8‰) и Поморавље (47,0‰), док су најниже стопе имали Жички крај (35,7‰), Ибар (36,7‰), Тимок (37,7‰) и Београд (39,4‰) (Njegić 1957, 64).

<sup>6</sup> Најнижа општа стопа наталитета у Источној Србији у XIX веку је процењена на 24‰ у рејону Тимок за 1877. годину.

<sup>7</sup> Према резултатима пописа становништва из 1866. године удео Влаха у тадашњим окрузима је износио: Крајинском 61,0%, Црноречком 48,9%, Пожаревачком 34,5%; Моравском 17,6% (Jakšić 1869, 100). Наведени удели Влаха се, према подацима званичне статистике, нису значајније мењали до 1900. године (Knežević 2013, 155).

Табела 1. Опште стопе наталитета у Источној Србији у периоду 1881–1910. године (просечне петогодишње вредности по рејонима)

Период	Крајина	Млава	Нишки крај	Поморавље	Тимок	Источна Србија	Србија
1881–85	39,3	44,4	46,1	50,0	43,7	<b>44,7</b>	45,7
1886–90	44,2	42,0	42,6	45,8	40,0	<b>42,9</b>	43,2
1891–95	42,0	41,4	42,0	44,1	35,6	<b>41,0</b>	42,4
1896–00	37,9	35,8	37,8	38,7	31,1	<b>36,2</b>	39,2
1901–05	37,1	34,1	37,7	38,6	29,1	<b>35,3</b>	38,0
1906–10	37,0	32,5	38,8	39,6	29,2	<b>35,4</b>	38,5
<b>1881–910</b>	<b>39,6</b>	<b>38,4</b>	<b>40,8</b>	<b>42,8</b>	<b>34,8</b>	<b>39,2</b>	<b>41,2</b>

Извор: (Кнежевић 2013, 134), прорачун на основу Нјегич (1957).

Према подацима из 1910. године, најниже стопе наталитета у Краљевини Србији су биле у Београду (23,8‰), и у три рејона Источне Србије, Тимоку (28,1‰), Млави (31,9‰) и Крајини (34,3‰). Док се за Београд као политички, културни и економски центар, могу препознати фактори који су имали одлучујући утицај на пад плодности становништва, почетак транзиције фертилитета у другој половини XIX века (а нарочито од деведесетих година) у типично пољопривредној Источној Србији, са slabим или никаквим утицајима савремених тенденција социоекономског развоја тог доба, захтева посебно објашњење. Из литературе такође сазнајемо да је просечан број деце пред крај XIX века у Источној Србији износио 4–6 деце (Vesić 1966, 89), као и да се опадање рађања у то време интензивно ширило, како у селима око градова, тако и у планинским забаченим селима, тако да је већ половином XX века било тешко издвојити неки предео и као средње или високо наталитетни.

Опадање фертилитета у Источној Србији услед контроле рађања је привукла пажњу многих истраживача непосредно након што је уочена, а једно од првих истраживања у другој половини XIX века је спровео Стеван Мачеј (Rašević 1971, 59), који је скренуо пажњу на појаву опадања плодности становништва и депопулационе тенденције у Сврљишком крају. Као разлоге опадања фертилитета становништва навео је касну удају девојака, одсуство жеље код жена да

рађају због „лењости“ и због става да издржавање већег броја деце изискује трошкове који стварају материјалне тешкоће.

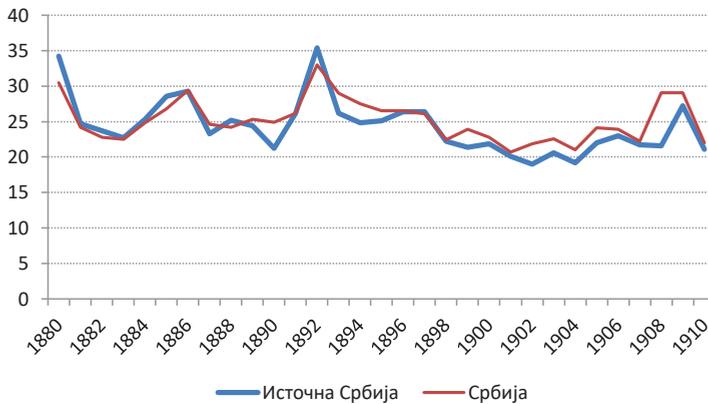
Поједини аутори (Vesić 1978; Macura, Rašević & Mulina 1984) дају предност искључиво економским факторима и сматрају да је почетком XX века у Источној Србији створен систем јединог детета, који је у вези са жељом да се имање не дели и све остане једном детету. Ово указује на могућност да су на пад фертилитета становништва овог краја утицале и евентуалне промене у породичној организацији и настојање да се унапреди животни стандард. Иако није могуће прецизно утврдити колики је стварни значај сваког од наведених фактора као детерминанате плодности становништва, просторна дистрибуција општих стопа наталитета показује да је опадање рађања у Источној Србији крајем XIX и почетком XX века било најизраженије у рејонима који су у својој етничкој структури имали значајнији удео влашког становништва, при чему је у истим рејонима уочљива позитивна корелација између пада вредности општих стопа наталитета и стопа раста становништва. Из наведеног следи да су на репродуктивно понашање, односно опадање наталитета и почетак транзиције фертилитета становништва Источне Србије крајем XIX века снажно утицали етнодемографски фактори, који су резултат етнокултурних, социопсихолошких и социоекономских специфичности влашког становништва.

Већим делом XIX века општа стопа морталитета у Србији је била на високом нивоу. Високу смртност у Србији тог доба изазивали су чести ратови и буне, али епидемије заразних болести које су биле нарочито изражене у првој половини XIX века. Према подацима које је изнео Владимир Јакшић, у првој половини XIX века у периоду „1837–1851. године у Србији је на 47,9 душа долазило једно умрло лице, при чему су се између осталих, најређе сахрањивали Гургусовчани и Црноречани, а најчешће Крајинци, Шапчани и Београђани“ (Jakšić 1853, 266). У периоду 1852–1874. године, просечна стопа морталитета у Србији износила је 29‰, што је, из данашње перспективе, изразито висока вредност, али је у то време ова стопа била нижа и од неких западноевропских земаља<sup>8</sup>. Као и у осталим деловима Србије, водећи узроци високих стопа морталитета у Источној Србији у другој половини XIX века су били ратови (рат 1876. године и Тимоч-

<sup>8</sup> Стопа морталитета у Аустро–Угарској у истом периоду износила је 32‰, Шпанији и Италији 30‰, Русији 37‰, Пруској 27‰, Француској 24‰, а Великој Британији 22‰ (Vesić 1978, 44).

ка буна 1883. године) и неповољни здравствени услови због којих је становништво често било на удару епидемија инфективних болести (тифус, куга, колера, велике богиње, полно преносиве болести, итд). У периоду 1873–1877. године општа стопа морталитета у Источној Србији је била у порасту тако да је у време српско–турског рата 1876. године достигла 47,9‰, а од 1881. године је континуирано опадала (са изузетком 1892. године, када је износила 35,4‰) и није прелазила 30‰ (Прилог – Табеле 2.1 и 2.2). У периоду 1881–1910. године најнижа вредност опште стопе моратилтета у Источној Србији је забележена 1902. године, када је износила 19‰ (Графикон 2).

Графикон 2. Опште стопе морталитета у Источној Србији у периоду 1881–1910. године



Сви рејони Источне Србије крајем XIX и почетком XX века имали су високе вредности стопе морталитета које су непосредно утицале на природни прираштај. Највише просечне петогодишње стопе морталитета у Источној Србији у XIX веку биле су у Крајини, у којој је забележена и највећа стопа смртности у Србији у другој половини XIX века, (1892. године је износила 50‰), а у периоду 1881–1910. године сви рејони Источне Србије, изузев Крајине, имали нижу општу стопу морталитета од просечне вредности за Краљевину Србију у којој је износила 25,0‰ (Табела 2).

Табела 2. Опште стопе морталитета у Источној Србији у периоду 1881–1910. године (просечне петогодишње вредности по рејонима)Извор: (Кнежевић 2013, 137), прорачун на основу Njegić (1957).

Период	Крајина	Млава	Нишки крај	Поморавље	Тимок	Источна Србија	Србија
<b>1881–85</b>	28,6	22,8	23,8	26,5	23,5	<b>25</b>	24,2
<b>1886–90</b>	28,5	23,3	23,9	23,9	23,9	<b>24,7</b>	25,7
<b>1891–95</b>	32,8	26,3	28,1	26,3	24,2	<b>27,5</b>	28,4
<b>1896–00</b>	25,9	22,6	24,5	25,4	19,9	<b>23,7</b>	24,3
<b>1900–05</b>	21,9	18,8	22,8	20,6	16,8	<b>20,2</b>	22,1
<b>1906–10</b>	24,8	20,7	26,2	22,2	20,7	<b>22,9</b>	25,3
<b>1881–910</b>	<b>27,1</b>	<b>22,4</b>	<b>24,9</b>	<b>24,1</b>	<b>21,5</b>	<b>24,0</b>	<b>25,0</b>

Извор: (Кнежевић 2013, 137), прорачун на основу Njegić (1957).

Иако су осцилације смртности у Источној Србији биле присутне током XIX века, праћењем тренда опште стопе мораталитета могуће је недвосмислено установити корелативну везу између ратних дешавања или епидемијских удара и пораста смртности становништва. Приказана просторна дистрибуција општих стопа морталитета не указује на јасну везу смртности становништва и етничке структуре рејона.

Тако, са једне стране, у рејонима Тимока и Малве, који су имали значајан удео влашког становништва, у периоду 1881–1910. године су забележене најниже просечне вредности општих стопе морталитета у Источној Србији. Међутим, са друге стране, у рејону Крајине општа стопа смртности је имала највише вредности и знатно је одступала у односу на остале рејоне и у периодима када није било ратних сукоба и буна.

Природно обнављање становништва Источне Србије у другој половини XIX века је окарактерисано наглашеним утицајем модела проширене репродукције и јачањем биолошке снаге становништва преко пораста природног прираштаја. Још половином XIX века, у Источној Србији је природни прираштај био знатно виши него у мно-

гим европским земаљама<sup>9</sup>, а компоненте природног обнављања становништва у овом периоду је карактерисала релативна стабилност стопа наталитета на високом нивоу које су до 1876. године износиле изнад изнад 40‰, као и знатна годишња колебања стопа морталитета. Изражене осцилације стопа природног прираштаја су трајале до осамдесетих година XIX века (Прилог – Табела 3.1.) када су стабилизовани дугорочни трендови наталитета и морталитета, што је означило почетак транзиције природног обнављања и израженијег регионалног диференцирања природног обнављања становништва, како на регионалном нивоу, тако и на целом простору Србије<sup>10</sup>. „Како је територијална расподела нивоа наталитета и морталитета показивала знатнију уједначеност, то је распоред рејона према рангу наталитета и природног прираштаја узајамно кореспондирао. Ниже просечне годишње стопе природног прираштаја од просека Централне Србије (15,2‰) имали су рејони Београд, Тимочки, Крајина, Млава, Нишки и Врањски крај, Ибар и Ужички крај, уз распон од 0,8‰ у Београду до 14,5‰ у Врањском крају“ (Спасовски 2003, 22).

У периоду 1881–1910. године општа стопа природног прираштаја у Источној Србији се кретала на нивоу просечних вредности природног прираштаја за Краљевину Србију, са израженим осцилацијама за време српско–турских ратова (Прилог – Табела 3.2; Графикон 3), а опадање природног прираштаја и дугорочна немогућност просте замене становништва одредиће Источну Србију као простор који је најраније захваћен процесом биолошке депопулације.

<sup>9</sup> Средином XIX века природни прираштај у Великој Британији износио 13‰, Пруској 11‰, Аустро–Уграској 8‰, Шпанији и Италији 7‰, Русији 4‰, а у Француској 2‰. Приближно исте, али нешто ниже стопе природног прираштаја од Србије имале су Грчка и Румунија. У другој половини XIX века, Енглеска, Пруска и Француска су се са стопом природног прираштаја од око 2‰ нашле на граници депопулације, док је Србија имала значајнији пад природног прираштаја у периоду 1871–1880. године, чему су највише допринели ратови са Турском. То је био период када је опадање природног прираштаја било више условљено повећањем смртности него опадањем рађања (Vesić 1978, 48).

<sup>10</sup> У осамдесетим годинама XIX века достигнут је највиши ниво природног прираштаја у Србији, са просечним годишњим стопама од 18,4‰ у периоду 1880–1890. године. Оне су резултат високих просечних стопа наталитета од 43,9‰ и просечних стопа морталитета од 25,5‰. Годишње вредности опште стопе природног прираштаја у Источној Србији у другој половини XIX века су, уз мање осцилације, биле у рангу са стопама природног прираштаја укупног становништва Србије све до 1895. године, од када непрекидно (са изузетком 1908. године) има ниже вредности (Прилог – Табеле 3.1 и 3.2).

Графикон 3. Опште стопе природног прираштаја у Источној Србији у периоду 1881–1910. године



Промене у кретању наталитета и морталитета у Источној Србији у периоду 1880–1910. године показују да је утицај природне компоненте био од кључног значаја за смањење стопе раста и успорено повећање броја становника, што је у знатној мери била најáva трајнијег процеса депопулације<sup>11</sup> који ће у наредном периоду убрзати Први светски рат, а касније и негативан миграциони салдо. Подаци о природном прираштају становништва Источне Србије по рејонима указују на почетак транзиције репродукције, опадање плодности и регионално диференцирање у прихватању контроле рађања, у чему се нарочито истичу рејони са значајним уделом влашког становништва, Тимок и Крајина (Табела 3).

<sup>11</sup> Стопа природног прираштаја 1891. године у Хомољском срезу износила је 23,07%, у Млавском 22,49%, у Рамском 19,30%, у Заглавском 18,83%, у Пожаревачком 18,37%, у Бољевачком 14,41%. Истовремено, у Бањском срезу стопа природног прираштаја је износила свега 3,95%, што је (уз Алексиначки срез са 4,58%) уједно била и најнижа вредност природног прираштаја у Србији (Statistika Kraljevine Srbije, Knjige I i VIII, 1892, 1898).

Табела 3. Опште стопе природног прираштаја у Источној Србији у периоду 1881–1910. године (просечне петогодишње вредности по рејонима)

Период	Крајина	Млава	Нишки крај	Поморавље	Тимок	Источна Србија	Србија
<b>1881–85</b>	21,1	21,6	22,3	23,6	20,2	<b>21,8</b>	21,5
<b>1886–90</b>	15,8	18,8	18,7	21,9	16,7	<b>18,4</b>	17,5
<b>1891–95</b>	9,2	15,1	13,9	17,8	11,5	<b>13,5</b>	14,0
<b>1896–00</b>	12,0	13,2	13,3	13,3	11,2	<b>12,6</b>	14,9
<b>1901–05</b>	15,2	15,2	14,9	18,0	12,4	<b>15,2</b>	16,0
<b>1906–10</b>	12,2	11,7	12,6	17,5	8,6	<b>12,5</b>	13,2
<b>1881–910</b>	<b>14,2</b>	<b>15,9</b>	<b>15,9</b>	<b>18,7</b>	<b>13,43</b>	<b>15,7</b>	<b>16,2</b>

Извор: (Кнежевић 2013, 141), прорачун на основу Njegić (1957).

Просечне петогодишње вредности општих стопа природног прираштаја у периоду од 1881–1910. године нам показују да је опадање природног прираштаја становништва Источне Србије није било истог интензитета у свим рејонима, односно да је транзиција природног обнављања становништва кренула прво у Крајини и Тимоку у којима је најраније забележена и појава биолошке депопулације. Иако је негативна вредност природног прираштаја која је забележена у Крајини још седамдесетих година XIX века (1877. године је природни прираштај износио –12,3%) била последица ратова са Турском, општа стопа природног прираштаја у Крајини је била најнижа у Србији још од 1863. године. Већ крајем XIX века у Крајини је био присутан систем једног детета, што је додатно успорило репродукцију становништва. Иако систем једног детета у Источној Србији датира из друге половине XIX века, ова појава је постала наглашена тек после Првог светског рата, са распадањем патријархалних задруга на селу и интензивним слабљењем економске снаге сеоских домаћинстава. Узмајући у обзир лоше здравствене прилике и услове високе смртности одојчади, становништво Србије се у прошлости борило за опстанак потомства пре свега повећаним рађањем које је некада ишло и до граница тзв. „природног фертилитета“. Ипак, крајем XIX и почетком XX века у Источној Србији је примећен тренд рађања мањег

броја деце<sup>12</sup> чији су разлози у литератури углавном објашњавани ограничењима која су стварали лоши социо-економски фактори, односно жеља родитеља да свом потомству (јединчету) остави што боље услове живота. Међутим, ова појава има и своју социопсихолошку димензију, која је везана много више за етнокултуролошке специфичности репродуктивног обрасца оних крајева у којима се систем једног детета појавио, него за опште економске факторе који су у то време били подједнако тешки у скоро свим деловима ондашње Србије. Узимајући у обзир просторни размештај неповољних демографских показатеља, пре свега тренда опадања опште стопе наталитета и појаве негативног природног прираштаја, долазимо до закључка да је утицај влашког становништва на природно кретање становништва Источне Србије не само био присутан, већ и значајан, нарочито у рејонима Тимок и Крајина, у којима су, према званичним статистичким подацима Кнежевине и Краљевине Србије били присутни у значајном броју (преко 50%).

## ДИСКУСИЈА

Тенденције компонената природног кретања становништва Источне Србије крајем XIX и почетком XX века указују на демографски развизак који детерминише развојна етапа транзиције у којој су стабилизовани демографски токови на нивоу високог природног прираштаја, односно модела проширене репродукције, са одговарајућим типовима демографских структура погодних за биолошко обнављање. Започета транзиција репродукције и појава контроле рађања у другој половини XIX века подудара се са општом друштвено-економском транзицијом тог доба, што указује на њихову узајамну условљеност и међузависност. Међутим, проблеми регионалне диференцијације демографске транзиције и ширења контроле рађања захтевају додатна објашњења, јер су у вези са низом интеракција између елемената демографских система и географских, социо-економских, етно-културних и других елемената географског простора.

Развизак становништва Источне Србије од XVIII до прве половине XIX века обележен је имиграционим кретањима, а од краја XIX

<sup>12</sup> Транзиција репродукције, регионално диференцирање у прихватању контроле рађања, и у крајњем исходу, опадање нивоа плодности, настављено је и у првим деценијама XX века. У периоду 1901-1910. године ниже просечне стопе наталитета у односу на укупно становништво Краљевине Србије (38,3‰) забележене су у рејонима Тимок (29,2‰), Млава (33,3‰), Крајина (37,1‰) и Нишки крај (38,2‰).

века као доминантан фактор појавила се контрола (ограничавање) рађања. Просторне и временске варијације стопе наталитета су се појављивале и пре него што је контрола рађања резултирала негативним демографским ефектима, али нису биле у вези са новим моделом репродукције који се ширио у Источној Србији (повремени падови стопе рађања јављали су се као последица ратова и ширења болести). О снажном утицају контроле рађања на простору Источне Србије сведоче касније промене свих динамичких и структурних компоненти демографског развика, почев од смањења смртности одојчади и продужетка средњег трајања живота, преко промена у старосној структури и демографског старења, до промена у природном прираштају и густини насељености. Ограничавање рађања се није јавило у доба досељавања да би успорило раст становништва, већ неколико деценија касније, када су ефекти пораста становништва услед метанастазичких процеса били минимални. Ширење ограничавања рађања није била ни случајна, ни пролазна појава. Иако се јавила у преиндустријском сеоском друштву, контрола рађања у Источној Србији је по много чему била слична савременом моделу репродукције, који је био карактеристичан за индустријализовано и урбанизовано друштво, сврставајући на тај начин овај део Србије у малобројну групу оних подручја у којима је демографска транзиција наступила пре, и независно од индустријске револуције.

Међу факторима опадања плодности који су непосредно утицали на неусклађеност почетка и тока демографске транзиције са друштвено-економским променама у рејонима Источне Србије посебно се издвајају социо-економски и социо-психолошки, при чему су се оба непосредно одражавала на породичну реорганизацију (репродукцију преко ниже плодности) у тежњи за остваривањем бољег животног стандарда. Тако је „нови“ репродуктивни модел понашања с краја XIX века потекао упараво из села, јер тадашњи градови (вароши) нису били значајнији чиниоци развоја привреде, односно преображаја друштва у смислу дефинисања стандарда, етичких норми и смерница репродуктивног понашања.

У време започињања пада наталитета у Источној Србији, њено становништво је било претежно пољопривредно, а села аграрно пренасељена. Проблем аграрне пренасељености је настао у условима брзог раста становништва и одсуства индустрије и других неаграрних делатности. Социо-економски проблеми традиционалне аграрне породице, оличени у недостатку поседа, реструктурирању села формирањем заселака, као и опадањем аграрне продуктивности, пред-

стављају основу за економски приступ у објашњењу појаве контроле рађања и депопулације у Источној Србији. У овом раздобљу је породица била основна организација аграрне привреде и сеоског друштва. Али под утицајем економског притиска породична организације се мењала, па од разгранате и вишегенерацијске постају нуклеарне и двогенерациске породице. „Са променом састава породице мењају се и њена друштвена организација, породични ауторитет и структура власти. Исто тако се мења подела рада, потребан радни фонд и економска потреба за децом. Потреба за децом као радном снагом се смањује а преференција за сина је апсолутна. Јер, син је наследник газдинства и главна радна снага, док женска радна снага, веома потребна, долази на газдинство женидбом. Тако се у традиционалном пољопривредном друштву обликује модел репродуковања мале породице и инокосног пољопривредног газдинства, а поруке о друштвеној пожељности малог броја деце постају саставни део друштвене свести и репродуктивне идеологије“ (Macura, Rašević & Mulina 1984, 60–61).

О узроцима депопулације у Источној Србији у нашој литератури преовладавају два могућа узрока социопсихолошке природе. Са једне стране, то је утицај индивидуалне свести, односно одлучивања сваког појединца преко стварања индивидуалних представа, циљева и ставова у вези са рађањем, потомством и породицом. На основу опширних етнографских истраживања, Тихомир Ђорђевић је изнео хипотезу о *индивидуалној свести* са наглашеним антрополошким садржајем. Он је сматрао да је висок наталитет у XIX веку био резултат комбинације велике родитељске љубави, религијског схватања репродуктивне мисије човека и практичних економских разлога, у смислу радне снаге и наслеђивања газдинстава, са преференцијом мушког потомства. Појаву ограничавања рађања у Србији није сматрао последицом асоцијалног понашања, већ новим социо–економским условима, првенствено трансформацијом пољопривреде. Зато је „нормално да се побачаји врше из бојазни за опстанак деце, нарочито у равничарским крајевима у којима преовладава земљорадња. За земљорадњу је потребно земљиште, а земљишта је из године у годину све мање. Стални прираштај становништва и деоба земљишта чини да појединцима остаје врло мало земље за живот. Те или падају у сиромаштво и беду или напуштају земљу... Да би се ово избегло жене врше репродукцију свесно, са знањем својих мужева, само да би осталој деци обезбедили потребно земљиште за живот. Из љубави, дакле, према живој деци уништавају се деца која би имала тек да дођу“ (Ђорђевић 1941, 9).

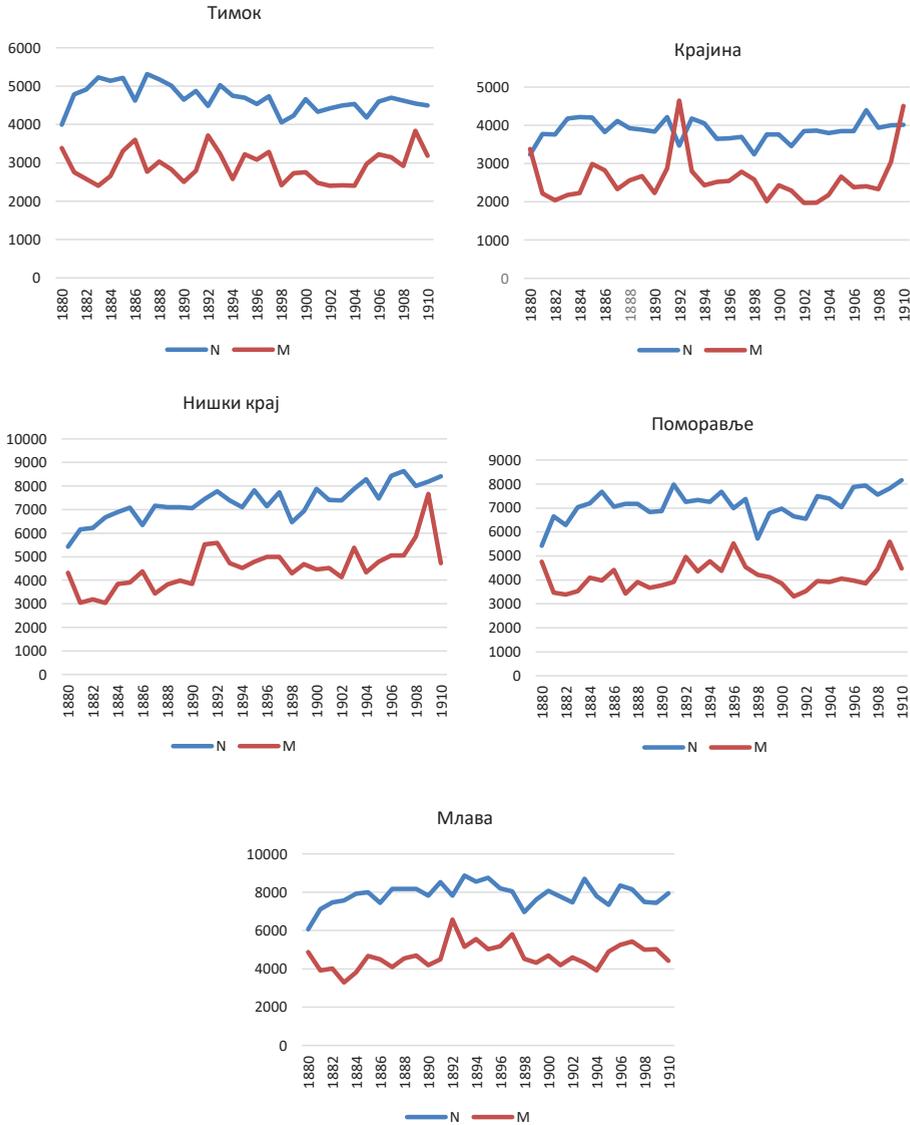
Под утицајем *грушћивене свестѝ* на репродукцију подразумевају се породични систем вредности, брачна заједница и улогу рађања као главног обележја те свести. У све расправе о друштвеној свести о репродукцији улази и питање сексуалне слободе, односно одвајање сексуалног односа од рађања и његовој предбрачној либерализацији. У том смислу, Сава Милосављевић о српским народним обичајима у хомољском крају наводи следеће: „Момак се милује са девојком и чува девојку са којом се намерава оженити. Али, и ретко која девојка остане часна до удаје [...] Нису ретки случајеви да се девојка окопили. Али се на такве девојке не гледа бог зна како мрско [...] нарочито ако су из добре куће, већ се обично каже: Преварила се, те што“ (Milosavljević 1913, 129).

На основу трендова и односа компонената природног кретања становништва Источне Србије крајем XIX и почетком XX века уочавамо да се да се у оквиру исте државе и истог друштвеног слоја јавља дифернцијално репродуктивно понашање. Такђе је јасно да објашњење за то не можемо тражити једино у уобичајеним факторима фертилитета, јер разлике у економском положају, образовању, положају жена, и друштвеном положају уопште, нису биле такве да би различито утицале на репродуктивно понашање. Међутим, можемо претпоставити да су специфичне етнопсихичке особине појединих, ужих популација, формиране под утицајем различитих метанастаназичких струја и њиховог мешања, стварале антрополошке претпоставке за прихватања новог и напуштање старог модела репродукције. Све наведено показује да је транзиција репродукције и прихватање контроле рађања почело у Источној Србији у другој половини XIX века. Поменути приступи у сагледавању појаве контроле рађања се, у зависности од фактора, уопштено могу поделити на економске и социолошке. Појава модернизације се генерално везује за процес индустријализације и урбанизацију који подстичу, али и захтевају нов приступ животу, па и репродукцији. Међутим, иако се ове објективне претпоставке нису стекле у Источној Србији крајем XIX века, појава одређених социопсихолошких елемената као што су рационализам и индивидуализам нарочито је видљива у усвајању контроле рађања и система једног детета у деловима Источне Србије који су настањени претежно влашким становништвом, што подржава Цвијићеву хипотезу о утицају етнопсихичких варијетета на формирање друштвених норми које, између осталог обухватају и промене става о породици, браку, потомству и репродуктивном понашању.

Познато је да су на етничку композицију становништва Источне Србије пресудан утицај имали историјско-демографски процеси, пре свега миграциони, почев још од предримског доба, преко средњовековне Србије и метанастазичких кретања, па све до савремених емиграционих токова. Оваква миграциона динамика је имала кључну улогу при географском размештају одређених етнопсихичких типова који су с временом постајали база, односно основна матрица будућег социопсихолошког профила који је имплицирао деловање у свим сферама друштвеног живота, као и одређену динамику преображаја репродуктивног понашања. У том смислу, транзицију природног кретања становништва не можемо посматрати изоловано од осталих елемената етнодемографског развитка становништва, јер је репродуктивни модел понашања сваке популације у великој мери одређен, припадношћу одређеним културним и цивилизацијским круговима.

Без намере да у овом тренутку полемишемо о „стварној етничкој слици“ Источне Србије у XIX веку, као и о изворима података, ипак, број и удео романофоног становништва у Источној Србији у периоду 1846–1900. године указује и на размере могућег утицаја на депопулационе процесе. Имајући у виду сва ограничења при коришћењу етностатистичких података, можемо закључити да је преовладавајући удео Влаха током посматраног периода у Крајини, и њихов значајан удео у Тимоку и Пожаревцу, могао бити потенцијал за успостављање новог и по свим карактеристикама другачијег репродуктивног модела од оног који је био типичан за досељено становништво које се метанастазичким кретањима досељавало из тзв. демографских резервоара (Кнежевић, 2013). Модел проширене репродукције и пронаталистички концепт развитка становништва динарске и косовко-метохијске струје био је у потпуној супротности са појавом депопулационих процеса услед контроле рађања и успостављања такозваног „система једног детета“ карактеристичног за влашко становништво. У прилог ове тврдње иде и чињеница да су депопулациони процеси кренули управо из оних области Источне Србије у којима су Власи били у значајнијој мери заступљени (Графикон 4). То потврђују и најниже вредности стопа наталитета и природног прираштаја које су у проматраном периоду забележене управо у рејонима Крајина, Тимока и Млава.

Графикон 4. Кретање наталитета (N) и морталитета (M) у рејонима Тимок, Крајина, Нишки крај, Поморавље и Млава, 1880–1910. године



## ЗАКЉУЧАК

Упркос значајним природним и популационим ресурсима, Источна Србија већ више од једног века непрекидно губи популациону снагу. Узроци депопулације у Источној Србији нису једноставни и јед-

нообразни, и крећу се, у широком распону, између специфичности демографског развитка, са једне стране, и чинилаца, интензитета и праваца друштвено-историјског и социоекономског развоја, са друге стране, као и њихових каузалних веза. Неповољни демографски процеси у Источној Србији имају своју предисторију и почели су да се јављају пре него што су евидентирани као демографски проблем.

Иако је становништво Источне Србије током своје историје највећим делом било изван главних токова модернизације и друштвене трансформације, оно је било суочено са важним демографским и другим променама које су већ с краја XIX века формирале оквир и поставиле основе за излазак из традиционалне, и улазак у савремену фазу демографског развитка, карактеристичну за данашња развијена друштва. Процес демографског развитка Источне Србије обележен је појавом, прво стагнације, а убрзо и опадањем наталитета од друге половине XIX века, што је означило и почетак демографске транзиције, односно транзиције репродукције и прихватања контроле рађања. Просторно ширење ових процеса према централним деловима ондашње Србије у колизији је са претпоставкама о ширењу транзиције фертилитета из друштвено-економски развијених ка неразвијеним деловима друштва, богатих ка сиромашнијим, урбаним ка руралним итд. Међу факторима опадања плодности који су утицали на неусклађеност почетка демографске транзиције са друштвено-економским променама у Источној Србији, посебно се издвајају социоекономски и социопсихолошки, при чему су се оба непосредно одражавала на породичну реорганизацију (редукцију преко ниже плодности) у тежњи за остваривањем бољег животног стандарда. Тако је „нови“ репродуктивни модел понашања с краја XIX века потекао упараво из села, јер тадашњи градови (вароши) нису били значајнији чиниоци развоја привреде, односно преображаја друштва, у смислу дефинисања стандарда, етичких норми и смерница репродуктивног понашања. Промене које су регистроване у компонентама популационе динамике нису биле исте по интензитету и смеру у свим деловима Источне Србије, и директно су биле условљене специфичним социокултурним наслеђем влашког становништва. Пад наталитета и природног прираштаја је у XIX веку најпре отпочео граничним окрузима Крајина, Тимок и Млава, затим у Поморављу, док је у Нишком крају пад наталитета почео најкасније. Према резултатима званичне српске статистике, удео Влаха у укупном становништву наведена 4 округа у током друге половине XIX века кретао се у интервалу од 30 до 40%. То значи да рану појаву

биолошке депопулације у Источној Србији није могуће пронаћи само у оквирима формалне демографије и статистике становништва, јер појава контроле рађања усвајањем система једног детета, поред неупитног економског мотива, има вишеслојну етноантрополишку, атропогеографску, културолошку и историјскогеографску основу.

## ПРИЛОЗИ

Табела 1.1. Опште стопе наталитета у Источној Србији у периоду 1863–1879. године (по рејонима)

Година	Крајина	Млава	Алексинач	Поморавље	Тимок	Источна Србија	Србија
<b>1863</b>	43,2	42,3	44,1	47,0	37,7	<b>42,9</b>	43,8
<b>1864</b>	45,0	43,6	40,8	48,2	38,3	<b>43,2</b>	45,7
<b>1865</b>	47,6	44,5	44,4	50,9	41,4	<b>45,8</b>	47,0
<b>1866</b>	44,2	46,3	46,1	50,0	40,8	<b>45,5</b>	45,7
<b>1867</b>	46,0	43,8	41,1	50,0	34,3	<b>43,0</b>	44,8
<b>1868</b>	45,1	47,0	46,3	51,5	39,8	<b>45,9</b>	46,0
<b>1869</b>	46,9	47,0	44,7	49,8	40,7	<b>45,8</b>	46,0
<b>1870</b>	42,6	43,8	42,0	48,2	37,8	<b>42,9</b>	45,3
<b>1871</b>	46,0	44,2	46,0	48,3	40,4	<b>45,0</b>	43,6
<b>1872</b>	45,8	40,0	40,5	40,9	39,0	<b>41,2</b>	39,2
<b>1873</b>	41,6	40,8	41,3	43,4	36,8	<b>40,8</b>	42,1
<b>1874</b>	40,2	40,0	42,8	42,0	40,1	<b>41,0</b>	41,7
<b>1875</b>	48,0	48,4	43,9	46,4	40,0	<b>45,3</b>	46,0
<b>1876</b>	45,3	42,8	39,2	48,0	31,7	<b>41,4</b>	41,1
<b>1877</b>	32,7	33,9	29,0	36,5	24,0	<b>31,2</b>	32,4
<b>1878</b>	38,1	34,9	36,5	38,4	28,9	<b>35,4</b>	36,9
<b>1879</b>	43,2	41,0	39,4	39,5	37,7	<b>40,2</b>	39,3

Извор: Njegić, 1957.

Табела 1.2. Опште стопе наталитета у Источној Србији у периоду 1880–1910. године (по рејонима)

Година	Крајина	Млава	Нишки крај	Поморавље	Тимок	Источна Србија	Србија
<b>1880</b>	41,5	36,7	41,7	39,6	35,3	<b>39,0</b>	39,4
<b>1881</b>	47,7	42,6	46,0	48,1	42,0	<b>45,3</b>	44,6
<b>1882</b>	46,9	43,8	45	45,5	43,0	<b>44,8</b>	43,7
<b>1883</b>	52,2	44,1	46,1	50,5	45,4	<b>37,2</b>	46,5
<b>1884</b>	52,1	46,4	46,6	51,7	44,2	<b>48,2</b>	47,3
<b>1885</b>	49,7	45,0	46,8	54,1	44,1	<b>47,9</b>	46,3
<b>1886</b>	44,4	40,9	41,0	48,4	38,5	<b>42,6</b>	41,5
<b>1887</b>	47,0	44,1	45,0	48,0	43,5	<b>45,5</b>	45,8
<b>1888</b>	44,0	43,2	43,5	46,8	41,8	<b>43,9</b>	45,3
<b>1889</b>	43,2	42,3	42,5	43,5	40,0	<b>42,3</b>	43,7
<b>1890</b>	42,6	39,7	41,0	42,4	36,0	<b>40,3</b>	39,6
<b>1891</b>	45,8	42,7	43,2	48,6	37,4	<b>43,5</b>	44,2
<b>1892</b>	37,2	39,0	44,1	43,4	33,9	<b>39,5</b>	41,6
<b>1893</b>	44,6	43,4	41,2	43,0	37,5	<b>41,9</b>	41,6
<b>1894</b>	43,0	41,3	39,2	42,0	35,1	<b>40,1</b>	41,6
<b>1895</b>	39,5	40,5	42,4	43,5	34,3	<b>40,0</b>	43,1
<b>1896</b>	39,1	38,6	38,4	39,7	32,7	<b>37,7</b>	40,4
<b>1897</b>	39,1	37,3	41,1	42,1	33,5	<b>38,6</b>	41,8
<b>1898</b>	33,9	32,0	33,6	32,7	28,3	<b>32,1</b>	34,3
<b>1899</b>	38,8	34,6	35,7	39,0	29,2	<b>35,5</b>	38,3
<b>1900</b>	38,5	36,3	40,0	40,0	31,7	<b>37,3</b>	41,2
<b>1901</b>	35,0	34,7	37,1	37,8	29,2	<b>34,8</b>	37,3
<b>1902</b>	38,4	32,9	36,7	36,5	29,9	<b>34,9</b>	37,4
<b>1903</b>	38,0	37,9	38,7	41,6	29,7	<b>37,2</b>	39,7
<b>1904</b>	36,9	33,6	40,2	39,8	29,8	<b>36,1</b>	39,1
<b>1905</b>	37,3	31,2	35,6	37,4	27,1	<b>33,7</b>	36,6
<b>1906</b>	36,9	35,2	40,1	41,0	29,8	<b>36,6</b>	40,3
<b>1907</b>	41,2	34,0	40,8	40,7	30,1	<b>37,4</b>	39,6
<b>1908</b>	36,2	30,9	37,0	38,2	29,4	<b>34,3</b>	36,4
<b>1909</b>	36,5	30,3	37,7	38,8	28,7	<b>34,4</b>	38,0
<b>1910</b>	34,3	31,9	38,3	39,5	28,1	<b>34,4</b>	38,2

Извор: Njegić, 1957.

Табела 2.1. Опште стопе морталитета у Источној Србији у периоду 1863–1879. године (по рејонима)

Година	Крајина	Млава	Алексинач	Поморавље	Тимок	Источна Србија	Србија
<b>1863</b>	41,7	30,8	27,6	38,3	26,3	<b>32,9</b>	35,7
<b>1864</b>	33,6	28,0	22,7	38,9	26,0	<b>29,8</b>	31,7
<b>1865</b>	31,7	21,0	27,7	27,4	21,0	<b>25,8</b>	25,7
<b>1866</b>	26,7	20,1	22,5	22,1	20,2	<b>22,3</b>	24,2
<b>1867</b>	35,5	23,4	20,1	22,8	21,9	<b>24,7</b>	25,7
<b>1868</b>	37,3	27,2	24,4	32,5	21,5	<b>28,6</b>	32,9
<b>1869</b>	31,5	21,7	26,3	32,2	23,0	<b>26,9</b>	30,1
<b>1870</b>	42,4	25,4	34,6	31,2	27,9	<b>32,3</b>	33,7
<b>1871</b>	34,0	20,0	24,2	31,2	24,7	<b>26,8</b>	32,8
<b>1872</b>	34,5	24,7	24,1	32,2	23,0	<b>27,7</b>	32,2
<b>1873</b>	37,1	34,1	25,8	34,0	23,8	<b>31,0</b>	32,3
<b>1874</b>	42,5	42,0	25,5	42,6	23,0	<b>35,1</b>	36,4
<b>1875</b>	37,5	28,3	26,2	41,0	25,8	<b>31,8</b>	31,4
<b>1876</b>	47,1	42,1	46,0	60,1	44,0	<b>47,9</b>	47,7
<b>1877</b>	45,0	26,9	26,1	31,3	30,5	<b>32,0</b>	32,7
<b>1878</b>	35,2	27,2	26,2	35,1	28,8	<b>30,5</b>	32,3
<b>1879</b>	39,9	23,6	27,9	37,3	32,2	<b>32,2</b>	31,4

Извор: Njegić, 1957.

Табела 2.2. Опште стопе наталитета у Источној Србији у периоду 1880–1910. године (по рејонима)

Година	Крајина	Млава	Нишки крај	Поморавље	Тимок	Источна Србија	Србија
1880	41,5	36,7	41,7	39,6	35,3	<b>39,0</b>	39,4
1881	47,7	42,6	46,0	48,1	42,0	<b>45,3</b>	44,6
1882	46,9	43,8	45	45,5	43,0	<b>44,8</b>	43,7
1883	52,2	44,1	46,1	50,5	45,4	<b>37,2</b>	46,5
1884	52,1	46,4	46,6	51,7	44,2	<b>48,2</b>	47,3
1885	49,7	45,0	46,8	54,1	44,1	<b>47,9</b>	46,3
1886	44,4	40,9	41,0	48,4	38,5	<b>42,6</b>	41,5
1887	47,0	44,1	45,0	48,0	43,5	<b>45,5</b>	45,8
1888	44,0	43,2	43,5	46,8	41,8	<b>43,9</b>	45,3
1889	43,2	42,3	42,5	43,5	40,0	<b>42,3</b>	43,7
1890	42,6	39,7	41,0	42,4	36,0	<b>40,3</b>	39,6
1891	45,8	42,7	43,2	48,6	37,4	<b>43,5</b>	44,2
1892	37,2	39,0	44,1	43,4	33,9	<b>39,5</b>	41,6
1893	44,6	43,4	41,2	43,0	37,5	<b>41,9</b>	41,6
1894	43,0	41,3	39,2	42,0	35,1	<b>40,1</b>	41,6
1895	39,5	40,5	42,4	43,5	34,3	<b>40,0</b>	43,1
1896	39,1	38,6	38,4	39,7	32,7	<b>37,7</b>	40,4
1897	39,1	37,3	41,1	42,1	33,5	<b>38,6</b>	41,8
1898	33,9	32,0	33,6	32,7	28,3	<b>32,1</b>	34,3
1899	38,8	34,6	35,7	39,0	29,2	<b>35,5</b>	38,3
1900	38,5	36,3	40,0	40,0	31,7	<b>37,3</b>	41,2
1901	35,0	34,7	37,1	37,8	29,2	<b>34,8</b>	37,3
1902	38,4	32,9	36,7	36,5	29,9	<b>34,9</b>	37,4
1903	38,0	37,9	38,7	41,6	29,7	<b>37,2</b>	39,7
1904	36,9	33,6	40,2	39,8	29,8	<b>36,1</b>	39,1
1905	37,3	31,2	35,6	37,4	27,1	<b>33,7</b>	36,6
1906	36,9	35,2	40,1	41,0	29,8	<b>36,6</b>	40,3
1907	41,2	34,0	40,8	40,7	30,1	<b>37,4</b>	39,6
1908	36,2	30,9	37,0	38,2	29,4	<b>34,3</b>	36,4
1909	36,5	30,3	37,7	38,8	28,7	<b>34,4</b>	38,0
1910	34,3	31,9	38,3	39,5	28,1	<b>34,4</b>	38,2

Извор: Njegić, 1957.

Табела 3.1. Опште стопе природног прираштаја у Источној Србији у периоду 1863–1879. године (по рејонима)

Година	Крајина	Млава	Алексинач	Поморавље	Тимок	Источна Србија	Србија
<b>1863</b>	1,5	11,5	16,5	8,7	11,4	<b>9,9</b>	8,1
<b>1864</b>	11,4	15,6	18,1	9,3	12,3	<b>13,3</b>	14,0
<b>1865</b>	15,9	23,5	16,7	23,5	20,4	<b>20,0</b>	21,3
<b>1866</b>	17,5	26,2	23,6	27,9	20,6	<b>23,2</b>	21,5
<b>1867</b>	10,5	20,4	21,0	27,2	12,4	<b>18,3</b>	19,1
<b>1868</b>	7,8	19,8	21,9	19,0	18,3	<b>17,4</b>	13,1
<b>1869</b>	15,4	25,3	18,4	17,6	17,7	<b>18,9</b>	13,9
<b>1870</b>	0,2	18,4	7,4	17,0	9,9	<b>10,6</b>	11,6
<b>1871</b>	12,0	4,2	21,8	17,1	15,7	<b>14,2</b>	10,8
<b>1872</b>	11,3	15,3	16,4	8,7	16,0	<b>13,5</b>	7,0
<b>1873</b>	4,5	6,7	15,5	9,4	13,0	<b>9,8</b>	9,8
<b>1874</b>	-2,3	-2,0	17,3	-0,6	17,1	<b>5,9</b>	5,3
<b>1875</b>	10,5	20,1	17,7	5,4	14,2	<b>13,6</b>	14,6
<b>1876</b>	-1,8	0,7	6,8	-12,1	-12,3	<b>-3,7</b>	-6,6
<b>1877</b>	-12,3	7,0	2,9	5,2	-6,5	<b>-0,7</b>	-0,3
<b>1878</b>	2,9	7,7	10,3	3,3	0,1	<b>4,9</b>	4,6
<b>1879</b>	3,3	17,4	11,5	2,2	5,5	<b>8,0</b>	7,9

Извор: Njegić, 1957.

Табела 3.2. Опште стопе природног прираштаја у Источној Србији у периоду 1880–1910. године (по рејонима)

Година	Крајина	Млава	Нишки крај	Поморавље	Тимок	Источна Србија	Србија
1880	-1,7	6,7	8,6	4,9	5,3	<b>4,8</b>	8,9
1881	19,6	19,2	23,1	22,9	17,9	<b>20,5</b>	20,4
1882	21,9	20,2	22,0	21	20,4	<b>21,1</b>	20,9
1883	25,2	25,2	24,9	25,1	24,5	<b>25,0</b>	24
1884	24,6	24,6	20,6	22,7	22,2	<b>22,9</b>	22,5
1885	14,4	18,8	21,0	26,2	16,1	<b>19,3</b>	19,5
1886	11,5	16,0	12,8	18,0	8,5	<b>13,4</b>	12,1
1887	20,5	22,1	22,7	25,0	23,8	<b>22,8</b>	21,2
1888	15,3	19,2	20,0	21,2	17,4	<b>18,6</b>	21,1
1889	13,7	18,1	19,6	20,2	17,8	<b>17,9</b>	18,4
1890	17,8	18,5	18,2	25,3	16,0	<b>19,2</b>	14,7
1891	14,7	19,7	11,6	24,8	16,0	<b>17,4</b>	18,0
1892	-12,8	6,4	12,4	13,7	1,0	<b>4,1</b>	8,6
1893	14,7	18,2	14,9	17,4	13,4	<b>15,7</b>	12,6
1894	17,2	14,5	14,2	14,4	16,1	<b>15,3</b>	14,1
1895	12,3	16,5	16,4	18,7	10,8	<b>14,9</b>	16,6
1896	11,8	14,2	11,6	8,4	10,6	<b>11,3</b>	13,9
1897	9,7	10,4	14,7	16,2	10,5	<b>12,3</b>	15,7
1898	6,9	11,1	11,2	8,7	11,5	<b>9,9</b>	11,9
1899	18,0	15,0	11,6	15,4	10,4	<b>14,1</b>	14,4
1900	13,7	15,1	17,4	17,9	13	<b>15,4</b>	18,4
1901	11,8	16,1	14,1	19,0	12,5	<b>14,7</b>	16,6
1902	18,7	13,9	16,2	16,8	13,8	<b>15,9</b>	15,5
1903	18,3	19,0	12,2	19,7	13,7	<b>16,6</b>	17,1
1904	15,8	16,7	19,1	18,7	14,0	<b>16,9</b>	18,1
1905	11,4	10,4	12,9	15,9	7,9	<b>11,7</b>	12,5
1906	9,4	13,1	16,1	20,3	8,9	<b>13,6</b>	16,4
1907	18,7	11,2	17,0	21,5	10,8	<b>15,8</b>	17,4
1908	14,6	10,6	10,8	16,7	10,8	<b>12,7</b>	7,3
1909	8,4	9,8	2,4	11,0	4,5	<b>7,2</b>	8,9
1910	9,9	14,0	16,7	17,8	8,2	<b>13,3</b>	16,2

Извор: Njegić, 1957.

## Литература и извори

- Blacker, C. P. 1947. "Stages in population growth." *Eugenics review* 39 (3): 88–101. <https://europepmc.org/scanned?pageindex=1&articles=PMC2986440> (Accessed September 19, 2022).
- Breznik, Dušan. 1977. *Demografija – analiza, metodi i modeli*. Beograd: Centar za demografska istraživanja – Institut društvenih nauka.
- Caldwell, C. John. 1976. "Toward A Restatement of Demographic Transition Theory." *Population and Development Review* 2 (3/4): 321–366. <https://u.demog.berkeley.edu/~jrw/Biblio/Eprints/%20A-C/caldwell.1976.PDR.transition.theory.pdf> (Accessed September 19, 2022).
- Chesnais, J. C. 1990. "Demographic Transition Patterns and Their Impact on the Age Structure." *Population and Development Review* 16 (2): 327–336. doi: 10.2307/1971593
- Dorđević, Tihomir. 1941. *Deca u verovanjima i običajima našeg naroda*, sv. 46. Beograd: Biblioitka Centralnog higijenskog zavoda.
- IDN–CDI (Institut društvenih nauka–Centar za demografska istraživanja). 1963. *Šema stalnih rejona za demografska istraživanja*. Beograd: IDN–CDI.
- Jakšić, Vladimir. 1853. Opšte kretanje stanovništva 1852. godine sravnjeno u petnaestogodišnjem periodu. *Glasnik srbske slovesnosti* 5: 254–273.
- Jakšić, Vladimir. 1869. *Državopis Srbije–Statistique de la Serbie*, Vol. III. Beograd: Statističko odeljenje Ministarstva finansija Kneževine Srbije.
- Kirk, Dudley. 1996. "Demographic transition theory." *Population studies* 50 (3): 361–387. <https://doi.org/10.1080/0032472031000149536>
- Knežević, Aleksandar. 2013. *Istorijskodemografske i etnodemografske osnove razvitka stanovništva Istočne Srbije*. Doktorska disertacija, Univerzitet u Beogradu–Geografski fakultet.
- Knežević, Aleksandar. 2014. "Metodološki problemi demografske analize: Usaglašavanje podataka popisne i vitalne statistike sa administrativno-teritorijalnim promenama (primer Istočne Srbije)." *Demografija* 11: 53–77.
- Knežević, Aleksandar & Gordana Vojković. 2015. "Spatial Extent In Demographic Research–Approach and Problems." *Bulletin of the Serbian Geographical Society* 96 (2): 1–24. doi: 10.2298/GSGD160112001K
- Landry, Adolphe. 1987. "Adolphe Landry on the Demographic Revolution." *Population and Development Review* (13) 4: 731–740.
- Macura, Miloš. 1986. Nedovoljno rađanje: istorijska neminovnost ili izazov društvu. *Razvitak* 26 (4–5): 2–7.
- Macura, Miloš, Miroslav Rašević & Tripo Mulina. 1884. *Stanovništvo Podunavskog regiona*. Beograd: Ekonomski institut.

- Milosavljević, M. Sava. 1913. *Srpski narodni obiçaji iz Sreza Homoljskog*. Srpski etnografski zbornik, knj. XIX. Beograd: Srpska Kraljevska Akademija.
- Njegić, Radmila, prir. 1957. *Prirodno kretanje stanovništva Srbije 1863–1954. godine*. „Prikazi“ 20. Beograd: Zavod za statistiku NR Srbije.
- Pavlović, Mirjana & Mladena Prelić. 2015. „Država, statistika, manjine i moć: etnički ‘drugi’ u Kneževini i Kraljevini Srbiji u ogledalu popisa stanovništva“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 63 (1): 147–165. doi: 10.2298/GEI1501147P
- Radovanović, Milovan. 1958. „Broj i porast stanovništva Istočne Srbije od 1834 do 1953. godine“. *Zbornik radova Geografskog instituta PMF* 5: 1–14.
- Radovanović, Svetlana. 2005. „Dva veka popisne statistike u Srbiji“. *Demografija* 2: 33–43.
- Rašević, Miroslav. 1971. *Determinante fertiliteta stanovništva u Jugoslaviji*. Beograd. Institut društvenih nauka–Centar za demografska istraživanja.
- Spasovski, Milena. 2003. „Depopulacija i populaciona ekspanzija–rezultat demografske tranzicije i osnova regionalizacije.“ U *Demografske osnove regionalizacije Srbije*, Posebna izdanja, knj. 54, prir. Milena Spasovski, 11–72. Beograd: SANU–GI „Jovan Cvijić“.
- Statistika Kraljevine Srbije 1892*, Knjiga I. Beograd: Statističko odeljenje Ministarstva narodne privrede Kraljevine Srbije.
- Statistika Kraljevine Srbije 1898*, Knjiga VIII. Beograd: Statističko odeljenje Ministarstva narodne privrede Kraljevine Srbije.
- Thompson, S. Warren. 1929. “Population.” *American Journal of Sociology* 34 (6): 959–975. <https://u.demog.berkeley.edu/~jrw/Biblio/Eprints/%20T-V/thompson.1929.AJS.population.pdf> (Accessed September 19, 2022).
- Veljović, Radmila. 2015. *Društveni okvir odlaganja rađanja u Srbiji*. Beograd: Biblioteka Initium, Zadužbina Andrejević.
- Veljović, Radmila. 2017. „Odlaganje rađanja – Referentni okvir motivacionog sistema.“ *Demografija* 14: 47–63.
- Vesić, Ž. Miladin. 1966. *Kontrola rađanja i pojava depopulacije u Istočnoj Srbiji*. Magistarska teza – originalni rukopis, Požarevac.
- Vesić, Ž. Miladin. 1978. *Stanovništvo i migracije u Istočnoj Srbiji*. Posebno izdanje, knj. 31. Beograd: SANU – Geografski institut “Jovan Cvijić”, 1–153.
- Vlahović, Petar. 2002. *Srbija – zemlja, narod, život, obiçaji*. Beograd: Stručna knjiga.
- Vukanović, Tatomir. 1970. „Kontrola rađanja u istočnoj i južnoj Srbiji“. *Vranjski glasnik* 4: 157–213.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

НАУЧНА КРИТИКА И ПОЛЕМИКА  
DISCUSSION AND POLEMICS



## Миедка – „она коју је обележио медвед, она која живи између два света“

Nastasja Marten, U očima zveri. CLIO, Beograd 2022, 129 str.  
Prevela sa francuskog Ljiljana Mirković

Настасја Мартен [Nastassja Martin] је француска антропологиња, књижевница, алпинисткиња, еколошка активисткиња и, судећи према начину самопредстављања у делу о којем је реч, нека врста добровољног отпадника од свог западног друштва. О биографији и професионалном раду Мартенове домаћи читалац може мало да сазна или реконструише из њене аутоетнографије, будући да је ауторка веома уздржана када је реч о дељењу таквих података о себи. Рођена је 1986. године у Греноблу и одрасла у Ла Пијеру, селу у Алпима (регион Оверња-Рона-Алпи). У осврту на детињство напомиње да је желела да живи „зато што постоје дивље животиње, коњи и зов шуме; широка пространства, високе планине и разбеснело море; циркузанти, акробате на жици и приповедачи историје. Антиживот се сводио на учионицу, математику и град“ (стр. 68). Изгледа да је избор антропологије као професије и начина живота далеко од куће био природан пут за врсту сензибилитета који поседује Настасја Мартен.

Студирала је социјалну антропологију на Школи за напредне студије друштвених наука (EHESS) у Паризу, одбранила докторску дисертацију о анимизму и космологији народа Гвич 2014. године у Лабораторији за социјалну антропологију и сада предаје на универзитету. Под утицајем свог професора и ментора Филипа Деколе, који је „оживео реч *анимизам* да би њоме вредновао и описао“ врсту света који се разликује од западног, одлучила је да се као антрополог посвети проучавању тих других начина живота и мишљења. „Зато што постоје неки стари видови живота који нису нестали, а које сте ви осавременили“, како је објаснила својој главној информанткињи Дарји (р. 1952, живела у колхозу до распада СССР), када

је стигла у Твајан где борави овај евенски клан (стр. 86).<sup>1</sup> Причајући о распаду Совјетског Савеза, Дарја јој је рекла, „Настја, једнога дана светлости су се погасиле и духови се вратили. Па смо опет отишли у шуму“ (стр. 81).

Настасја Мартен је почев од 2006. године вршила теренска истраживања најпре код народа Гвич из атапасканске лингвистичке групе у Форт Јукону на Аљасци,<sup>2</sup> где је провела неколико година, а потом међу Евенима на полуострву Камчатка у Русији (2014–2019). Живела је са овим сибирским номадима пет година у дубоко у тајги, „далеко од села, туризма и државе“, ловила заједно са њима, обедовала и спавала у њиховим јуртама, делећи њихов свакодневни начин живота. Најдуже је боравила на југу области Бистрински, у војној „no flying zone“, где последњи ловци номади Евени живе у релативној слободи, изван цивилизације. Стручњак је за арктичке народе и културе, и коауторка документарног филма о зими у земљи Евена, *Kamtchatka: un hiver en pays évène* (2018).

Објавила је књигу *Les Âmes sauvages: Face à l' Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska* (Дивље душе: против Запада, отпор људи с Аљаске) 2016. године, за коју је 2017. добила награду Француске академије „Луј Кастекс“ (Prix Louis Castex). Њено друго запажено дело, по карактеру документарно, аутобиографско-мемоарско, лично али не и патетично – каткад прожето хумористичким опаскама, каткад лирским пасажима у описима природе и карактера – представља рефлексивно аутоетнографско сведочење под насловом *Croire aux fauves* (Gallimard, Paris 2019). Дело је убрзо преведено на енглески, *In the Eye of the Wild* (2021) и немачки језик, *An Das Wilde Glauben* (2021). И ова књига је крунисана престижном наградом, „Жозеф Кесел“ 2020. године, као врхунско остварење у оквиру француске књижевности. Ауторка ју је посветила [свим] „Бићима која се мењају, ма где да су“ („To all creatures of metamorphosis, both here and there“, у енглеском преводу Софи Р. Луис; Martin 2021), док је епиграф преузела из Емпедоклове етичко-религијске поеме „Очишћења“ (фр. 117) – „Јер ја сам већ једном био и дечак и девојчица, грм и птица, и нема риба која

<sup>1</sup> Видети на интернет страници Point du Jour International, <http://www.pointdujourinternational.com/catalogueFiche.php?idFiche=38480&PHPSESSID=5a9f3ba429cefc5a016fa191ea69b2b0> (приступљено 3. 01. 2023).

<sup>2</sup> Видети „Lectures: Martin, N. 2016“, <http://www.archeo-gallay.ch/martin-2016/> (приступљено 4. 01. 2023).

се праћака у мору“,<sup>3</sup> односно у преводу (препеву) Марјанце Пакиж: „Био сам некада ја већ и младић и девојка млада, жбуње и грабљи-ва птица и безгласна риба у мору“ (фр. 05, у Šćерановић 2021, 155).

Српски превод француског оригинала, *У очима звери*, састоји се од четири поглавља под насловима „Јесен“, „Зима“, „Пролеће“, „Лето“ и допуњен је поговором рецензенткиње Љубице Арсић, „Бекство у загрљај звери“ (стр. 119–129). Интерпретативни текст Љ. Арсић усредсређује се на колажну технику приповедања и симболизам текста, значења снова у кључу јунговске дубинске психологије (теорије архетипова) и промишљања нараторке и протагонисткиње о јединственом животном искуству, нападу опасне звери и доживљеној психо-физичкој трауми на терену 2015. године. Настасја Мартен има две теренске бележнице, тзв. дневну и ноћну, црну свеску. Прва је испуњена подробним описима, записаним разговорима и расправама, који ће након прераде, рефлексije и рационалне критике постати материјал за књигу. Друга је слична надреалистичком колажу: „аутоматско исписивање, непосредно, импулсивно, дивље (...)“ (стр. 32). Две бележнице су манифестни израз подвојености која је раздире, супротности између објективног и субјективног, спољашњег и приватног, интимног искуства.

У лето 2015. године, Настасја Мартен је заједно са својим пријатељима Николајем и Ланом кренула у двонедељну експедицију на планински масив Кључевски (Кључевскаја Сопка), свету планину за домороце и највиши активни стратовулкан на Камчатки (око 4.850 м), покривен снегом и ледом.<sup>4</sup> У логору сања медведе чије је слике прогоне још од боравка у евенској јурти у тајги, буди се у зноју и тешкоби, али наставља да се пење, дише пуним плућима и ужива. „И то је потрајало неколико дана, осмех, лакоћа, тело се бруси, чула се изоштравају са успоном. Постоји неко пијанство високих планина. Силна срећа својствена издвајању. А одмах за њом чекају искушења“ (стр. 47). Последњег дана експедиције, након силаска са глечера, мењаве и свих преброђених тешкоћа, Мартенова се одвојила од својих сапутника и „другова по ужету“, заборавила на опрез и наставила сама да пешачи преко висоравни у густој магли. Тада је наишла на медведа.

---

<sup>3</sup> Видети „Fragments of Empedocles“, prevod John Burnet. Wikisource, [https://en.wikisource.org/wiki/Fragments\\_of\\_Empedocles](https://en.wikisource.org/wiki/Fragments_of_Empedocles) (приступљено 4. 01. 2023).

<sup>4</sup> „Volcanoes of Kamchatka“, UNESCO World Heritage Convention, <https://whc.unesco.org/en/list/765/> (приступљено 3. 01. 2023).

Тај сусрeт у дивљини између људској бића, жене и недокучивог бића звери, крволочног мрког медведа који јој је одгризао део лица, поломио виличну и јагодичну кост и трауматизовао тело и психу, чини *примарну* тему и *главни* догађај у личном искуству, наративу и рефлексiji о његовим значењима из перспективе социјалне антропологије и проучаване домородачке културе са њеним анимистичким веровањима. Након спасења и избављења из ваздуха, руским војним хеликоптером, следе месеци хоспитализације, најпре у „диспанзеру који личи на гулаг“ у селу Кључи, тајној руској војној бази ограђеној бодљикавом жицом (реминисценција на совјетско доба), а потом у болници у Петропавловску.

Успут, чујемо нешто и о положају преосталих, русизованих староседаца у том подручју и тајном центру за обуку руске војске:

„Не би требало да знам како на ово једно парче земље сваке недеље шаљу бомбе из Москве, да би одмерили домашaj и, у случају рата, погодили америчке обале мореуза. Не би требало да знам да су мобилисани сви староседеоци овог краја, Евени, Корјаци, Ителмени, бар оно што је од њих преостало; зато што у недостатку собова и шуме апсурд постаје правило, па они прилазе да се боре за своје мучитеље. Знала сам то од самог почетка, а и мој занат је да знам такве ствари. Евени, са којима шумску свакодневицу делим већ више месеци, причали су ми како бомбе увече прште близу спаваоница. Смејали су се мојим питањима (...), али би увек испричали све. Село, алкохол, туче, како шума постаје све даља, а с њом се, мало-помало, заборавља и матерњи језик, па недостатак посла; отаџбина је спас, те у замену добијају оно што нуди логор Кључи“ (стр. 13).

Боравак на „оронулом“ одељењу за реанимацију болнице у Петропавловску обилује специфично руским „обичајима“ и анегдотским ситуацијама, иронијом и синхроничитетом. Из ноћи у ноћ пацијенткиња чује необичне звуке; у соби за дежурства, главни лекар и хирург са златним зубима, златним ланцем око врата и златним сатом води љубав са медицинском сестром у смени. Из друге собе целу ноћ допире тугаљиво певање, испресецано крицима и јецајима, неког пијанца – о прошлим временима, Црвеној армији, животу у колхозу и сл. Једне вечери доноси јој мали телевизор; приказује се филм о Настјењки и њеном вољеном који се због клетве претворио у медведа. Њих двоје се траже у шуми, али не могу да се препознају

и медвед угине од туге. Пацијенткиња Настасја Мартен размишља о „сопственој причи“ и почиње да плаче; има осећај као да се на екрану одиграва њен живот. Једног дана посећује је агент Руске Федералне службе безбедности и испитује је о томе шта је тражила у околини војне базе Кључи, како је могуће да је преживела напад медведа (сведоци кажу да му је у самоодбрани зарила пијук у десну слабину) и да ли је она тајни, специјално обучени агент послат из Француске или САД (пошто је дуго боравила и на Аљасци) да шпијунира руске војне снаге на Камчатки? Након три сата разговора, Мартенова је успела да га убеди да није шпијунка већ антрополог и да се бави етнографским истраживањима.

Њено лечење се наставља у Француској, у болницама Салпетријер у Паризу и Ла Тронш у Греноблу. Време проведено у здравственим установама испуњено је боловима, ноћним морама, операцијама, интроспекцијом у самоћи, комуникацијом са медицинским особљем и психолошкињом према којој осећа отпор и одбија да јој се исповеди, пријатељима, члановима породице, евоцирањем догађаја-удеса, теренских успомена и локалног знања стеченог међу Евенима и Гвич. Под утицајем болничких искустава, почиње да мисли о свом телу као „попришту лекарског француско-руског хладног рата“ и „[политичкој] територији на којој западњачки хирурзи воде расправу са сибирским медведима“ (стр. 51, 62).

Након свих хируршких интервенција, терапија и опоравка у Алпима, уследио је повратак у Русију и на терен, уз нова преиспитивања доживљеног. Последица свих ових догађаја, потреса и процеса који су обележили Настасју Мартен у психо-физичком али и антрополошком, научном погледу, био је губитак старог идентитета и стицање новог, нежељеног. Стога се њена аутоетнографија може схватити и као врста аутотанатографије јер је средишња тема књиге суочавање како са претњом могуће смрти у чељустима звери у дивљини тундре, тако и са својим промењеним физичким изгледом (ликом) и сопством. У почетку, жели да прекрије лице велом и да се сакрије од туђих погледа. На питање психолошкиње из Салпетријера како се осећа „психолошки“, одговара: „поцепано, поломљено, разорено“, али живом. И пркосно узвраћа, на коментар психолога да „лице представља идентитет“: „Изгубљени идентитет унакаженог као пресуда представља насиље“. Иако се Мартенова супротставља схватању о „једнозначном, једноврсном и једнодимензионалном идентитету“, дубоко је свесна да је изгубила оно што је некад одржавало неку врсту јединствености, за коју се испоставило да је крхка, и да се сада

треба изнова саставити, односно помирити са *алџер* елементима на свом лицу (стр. 45).

Настасја Мартен се нашла у интерпретативном међупростору (или вакууму) између два различита и супротстављена система мишљења: домородачког анимистичког тумачења и оног западњачке науке, према којем је њен ход у сусрет медведу, у „загрљај звери“, манифестни израз насиља у себи пројектованог споља на медведа. Према традиционалном тумачењу Евена, била је најпре *маџуха*, медведица, она коју је изабрао дух медведа без њеног знања о томе и пре сусрета. Уочи поласка на планинарску експедицију, њен исцелитељ Андреј, који ју је две недеље лечио, подучавао о свету испуњеном духовима и тумачио њене кошмарне снове, упозорава је да је дух медведа познаје, прати и чека. Након сусрета и „рвања“ са стварним медведом, који је у својим чељустима однео део њеног меса, крви, костију и зуба, оставивши трагове својих зуба и тешког задаха у њеном телу и духу, постала је *миегка*, „она коју је обележио медвед, она која живи између два света“. Ни једно објашњење је не задовољава. „Ево каква је наша тренутна ситуација, моја и медведова. У жижи смо читавог света, а нико ништа не разуме“ (стр. 87). Одбија да је уклопи у наизглед „привлачна“, редукционистичка или „отрцана“ тумачења: „суочени смо са семантичком празнином, простором изван видокруга, који застрашују и тичу се свих заједница“. Њен избор је да остане у зони лиминалности, да борави на симболичкој „ничијој земљи“.

Године 2022. Настасја Мартен је објавила нову књигу о етнографији Евена, њиховом начину отпора држави и одговорима на системску кризу (политичку, економску и еколошку), посматрајући их из компаративне антрополошке перспективе (претежно кроз поређења са искуствима народа Гвич) – *À l'est des rêves. Réponses even aux crises systémiques* (Источно од снова: одговори Евена на системске кризе). У свом приказу књиге, њен француски колега Солал Риже (Rutgé 2022), историчар и социолог, с једне стране, афирмише писање Мартенове тако што га смешта у традицију путописне и етнографске литературе која се протеже од Жана де Лерија до Клода Леви-Строса. Треба поменути и руску традицију писања, бар кад је реч о проучавањима Сибира. Антон Павлович Чехов је још 1890. путовао по Сибиру и боравио на Сахалину, где је спровео своја квантитативна и квалитативна истраживања у кажњеничкој колонији, међу прогнаницима и домороцима, а његова документарна књига је преведена на енглески 1967. под насловом *The Island: A Journey to Sakhalin* (в. Čehov 1988; Popkin 1992). С друге стране, Риже испољава здраву дозу

скепсе и критичности према антрополошкој теоризацији проблемâ у књизи Мартенове, њеним генерализацијама на основу етнографског микро-плана и интерпретацијама ширег социо-политичког и историјског контекста, а посебно односа доминације и моћи између већинске руске нације и домородачких заједница, у „манихејским“ категоријама или црно-белој оптици.

Будући да су дијалог и размена критичких мишљења о горућим проблемима савременог света потребни и пожељни, домаћи читаоци попут потписнице ових редова, заинтересовани за рецентна истраживања и расправе у социјалној антропологији, друштвеним и хуманистичким дисциплинама, вероватно с нестрпљењем очекују преводе ове и других књига смеле, борбене и резилијентне теренске истраживачице и ауторке каква је француска антропологиња Настасја Мартен.

## Литература

- Chekhov, Anton. 1967. *The Island: A Journey to Sakhalin*. Washington Square Press.
- Čehov, Anton P. 1988. *Otok Sahalin*. Zagreb: August Cesarec.
- Martin, Nastassja. 2021. *In the Eye of the Wild*. New York: The New York Review of Books. Translated from the French by Sophie R. Lewis. Kindle.
- Popkin, Cathy. 1992. „Chekhov as Ethnographer: Epistemological Crisis on Sakhalin Island“. *Slavic Review* 51 (1): 36–51. DOI: <https://doi.org/10.2307/2500260>
- Rutgé, Solal. 2022. “Nastassja Martin, À l’est des rêves. Réponses even aux crises systémiques”, *Lectures*, 9. 11. 2022, <http://journals.openedition.org/lectures/58748> (pristupljeno 3. 01. 2023); DOI: <https://doi.org/10.4000/lectures.58748>.
- Šćepanović, Sandra. 2021. *Empedokle – o ustrojstvu sveta i ljudskoj sudbini*. Novi Sad: Akademska knjiga. Fragmente s grčkog prevela Marjanca Pakiž.

Гордана Горуновић



ПРИКАЗИ  
REVIEWS



## **Antropologija sporta, igara i detinjstva: zbornik radova u čast dr Aleksandra Krela (1968–2021) (ur. Bojan Žikić, Ivan Đorđević i Vladeta Petrović)**

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu i Službeni glasnik,  
Beograd 2022. str. 371.

Зборник радова „Антропологија спорта, игара и детињства“ у издању Филозофског факултета у Београду, чији су уредници проф. др Бојан Жикић, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, др Иван Ђорђевић, виши научни сарадник Етнографског института САНУ и др Владета Петровић, виши научни сарадник Историјског института САНУ, настао је поводом обележавања годишњице смрти др Александра Крела, вишег научног сарадника Етнографског института САНУ.

Избор теме Зборника – спорт, игре и детињство, у непосредној су вези са научном делатношћу др Александра Крела. Наиме, он је својим научним монографијама и радовима пружио изузетан допринос српској етнологији и антропологији, и то управо у области антропологије детињства и антропологије (дечје) игре, поред истраживања културних и етничких идентитета, те друштвених и културних процеса мањинских заједница Републике Србије.

Зборник је подељен на четири тематске целине – **Антрополог Александар Крел, Детињство, Игре и Спорт**. Аутори радова су Катарина Радисављевић, Милош Миленковић, Горан Павел Шантек, Владета Петровић, Гордана Гарић Петровић, Бранко Бановић, Милан Томашевић, Бојан Жикић, Ђорђина Трубарац Матић, Данило Трбојевић, Иван Ђорђевић, Јадранка Ђорђевић Црнобрња, Богдан Дражета, а библиографију радова Александра Крела приредила је Биљана Миленковић – Вуковић. Предговор су написали уредници зборника Бојан Жикић, Иван Ђорђевић и Владета Петровић.

Зборник отвара рад Катарине Радисављевић „Антрополог у музеју или све што нисте знали о музеологији а мислите да знате“, који се бави темом односа музеологије и антропологије, истичући да су и једна и друга суштински приче о људима, и подсећајући нас да је Александар Крел започео своју етнолошко-антрополошку каријеру бавећи се музеологијом, те да су радови објављени у овом зборнику истовремено и начин на који су његове колеге и пријатељи желели да испричају причу о једном важном сегменту његовог живота, о његовој посвећености научним истраживањима. Потом следи рад Милоша Миленковића „Колективни идентитет у делу Александра Крела: Недеструктивни конструктивизам“ и рад Горан-Павела Шантека „Игра и трансценденција“.

Тематску целину „Детињство“ чине радови Владете Петровића „Прилог историји детињства: деца у одабраним српским средњовековним наративним изворима и правним споменицима XII–XV века), Гордане Гарић Петровић „Статистички подаци о деци у Србији на крају 19. и почетку 20. века“; Бранка Бановића „‘Џамија!’; антрополошка анализа контроверзне дечје игре ‘џамије’“ и Милана Томашевића „Представе далеке будућности код деце: студија случаја“.

Тематску целину „Игре“ чине радови Бојана Жикића „Колико стварности стаје на таблу? Културни когнитивни модел света у рату на примеру друштвене игре ‘Axis & Allies’; Ђорђине Трубарац Матић „Френина стопала у ципелама београдских основаца (илити о једном примеру хибридности савременог дечјег фолклора“ и Данила Трбојевића „Дечје ратне игре као арена промишљавања друштвено-политичке стварности, кризе и конфликта“.

Завршна тематска целина зборника под називом „Спорт“ доноси радове Ивана Ђорђевића „Против модерног фудбала? Европска Супер Лига и будућност ‘народне игре’“; Јадранке Ђорђевић Црнобрње „‘Борба пеливана’ – пример такмичења у рвању у Гори“ и Богдана Дражете „Да ли су навијачи чувари границе у Мостару: етнолошко-антрополошка анализа навијачког идентитета присталица ‘Вележа’ и ‘Зрињског’“.

Радови у зборнику „Антропологија спорта, игара и детињства“ значајан су допринос етнолошко-антрополошким, али и историјским истраживањима, поменутих тема. У Зборнику се дечје игре посматрају као део дечјег фолклора и облик фолклорне комуникације, али и као простор меморијалних пракси и стварања групних идентитета, те као рефлексија ширих друштвених проблема, укључујући и утицај трауматичних догађаја на њих, као што се истиче и улога дечјих игара у социјализацији и енкултурацији деце.

Теми детињства и односа према деци приступа се и из историјске, дијахронијске перспективе, посредством анализе статистичких података о деци у периоду од 1890. до 1905. године о наталитету, броју мртворођене деце, морталитету одојчади и деце, уделу младих у општој популацији, узрочницима смрти, школској популацији; али и анализом помена деце и детињства у писаној грађи из периода средње-вековне Србије – житија српских владара и правних списа; као и из угла разумевања савремености – постављањем питања савременог формирања погледа на свет у дечјем и адолесцентском периоду, посебно када је реч о представама будућности планете Земље и универзума и улогама које имају наука и (популарна) космологија у том процесу. Игри као важној антрополошкој теми и универзалној људској потреби, која није везана само за период детињства, посвећен је и рад у коме се игра *Axis & Allies* посматра као културно-когнитивни модел стварности, при чему се поставља питање коришћења историјских искустава и знања у склопу доминантних нарација о значају догађаја из Другог светског рата, те замишљања његових могућих исхода. Тема спорта, који је вид такмичарске игре, разматра се посредством анализе навијачких идентитета који се посматрају у склопу етничких, религијских, али и локалних идентитета.

Иако се темама спорта, друштвених и дечјих игара и теми детињства приступа са тачке гледишта различитих дисциплина, користе се различити методолошки приступи и бирају различити фокуси интересовања (од архивских података до когнитивистичког приступа, од анализе средњовековних докумената до анализе савремених феномена и студија случаја) – Зборник радова „Антропологија спорта, игара и детињства“ може се посматрати као кохерентна целина која на најбољи начин показује значај „малих“ , некада запостављаних тема хуманистике, попут спорта, игара и детињства, за осветљавање културне и друштвене стварности у прошлости и садашњости.

Све радове у зборнику (као и њихове ауторе и уреднике), поред тематике, повезује и нит пријатељства и поштовања према колеги др Александру Крелу и његовом научном раду, чији је допринос антрополошком и етнолошком проучавању тема игре, детињства и идентитета у многим сегментима био пионирски. Зборник радова „Антропологија спорта, игара и детињства“ настао је и као израз жеље да Александра Крела сачувамо присутним у нашим животима и као научника и као пријатеља. И сваки је од радова у овом зборнику обележен истовременим жаљењем што сада није овде, захвалношћу што је био са нама и жељом да са нама на неки начин остане.

Поред тога што зборник обједињује теме којима се Александар Крел бавио, он повезује и институције које су битно обележиле његову научну активност, пре свега – Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду и Етнографски институт САНУ.

Осим тога, као што у раду „Колективни идентитети у делу Александра Крела: Недеструктивни конструктивизам“, примећује Милош Миленковић, научни рад Александра Крела обележен је још једном врстом повезивања, а то је помирење научног метода и друштвене корисности „тако да резултати његовог рада буду и унутаракадемски и изванакадемски легитимни. Негде тачно на половини две код нас доминантне стратегије – једна која настоји да се што више измести ауторитет науке и очува сложеност аналитичког апарата, удаљавајући је тиме потпуно од друштва и друге – која свесно жртвује научни апарат да би комуницирала са било ким ко жели да буде просветљен, удаљавајући је потпуно од академије“. Стога Миленковић препоручује Крелов стил, приступ или средњи пут као нешто што вреди размотрити као инспирацију савременицима и узор млађим ауторима.

Научни опус Александра Крела био је обележен темама игре и идентитета, али се он у својим радовима, као и у животу, обазриво чувао оног тренутка када игре, идентитети и идентитетске игре почињу да прелазе у игре моћи, непрекидно одржавајући добар баланс између научне зрелости и једног благог, готово дечји ведрога погледа на свет. Стога он у нашем свету остаје и узор и инспирација научничке озбиљности и интелектуалног поштења, живе заинтересованости за реалност, али и ведрине коју доноси само искрена и истински, дубоко проживљена хуманост и посвећеност људима.

Стога овај зборник посвећен Александру Крелу треба читати и као успомену на његову личност и научни рад и као инспирацију за будућа научна промишљања разноликих тема.

Ивана Башић

## Маја Стокин, *Терминологија зимског циклуса обичаја и веровања у Новом Саду*

Градска библиотека Нови Сад, Алмашани,  
Нови Сад 2022, стр. 470.

У време када инвеститорски урбанизам убрзано брише стара језгра великих градова у Србији, страдају и многе локалне дијалекатске особености српског језика, заједно с културним обрасцима кодираним у њима. Процеси економских миграција, центрификација, велике промене друштвене структуре нарочито у центрима градова – све се то нужно одражава и на језик и начин живота становништва градских четврти захваћених променама. У том контексту, етнолингвистичка студија др Маје Стокин *Терминологија зимског циклуса обичаја и веровања у Новом Саду* важан је научни допринос очувању сећања на обичаје и језик који убрзано ишчезавају из историјског језгра Новог Сада. Та студија објављена је исте године кад и ауторкина претходна књига, *Свадбена терминологија Новог Сада* (Алмашани, 2022), и с њом, у једном ширем смислу, твори тематску целину: истраживање лексике војвођанског простора у вези с његовим обичајима и веровањима.

Студија коју представљамо посвећена је етнолингвистичким аспектима обичаја и веровања у вези са предбожићним и божићним празницима. Ауторки је за истраживање послужио лексички корпус прикупљен међу староседелачким становништвом Новог Сада, тачније из неколико његових најстаријих делова – Салајке, Подбаре и Роткварије – који се помињу још у другој половини 17. века у путописима Евлије Челебије. Славни путописац описује их као релативно развијене хришћанске квартове са пространим кућама на спрат, баштама, хамамима и школама. Током векова, Нови Сад се развијао и пролазио кроз различите фазе, а наведене квартове савремено доба је затекло као повртарско-паорски крај са ушореним улицама и старим породичним кућама. Стари Нови Сад, како исти-

че ауторка, налик је на село унутар града и то представља његову највећу посебност вредну историјских, етнолошких и лингвистичких истраживања.

За Божић и предбожићне празнике везани су многи обичаји са живописним обредима, који данас, као и обичаји у вези са другим календарским празницима, живе махом у сећању аутохтоног становништва Новог Сада (при чему ту аутохтоност треба схватити условно, јер је реч о становништву досељеном из околних војвођанских села). Према ауторкиној процени, заснованој на раду с информаторима, таквог становништва данас је свега око 20%. Циљ лексичког истраживања Маје Стокин био је да забележи његову архаичну обредну терминологију и тиме допринесе очувању аутентичног језичког израза Салајке, Подбаре и Роткварије. Предмет истраживања био је однос између језика и културе, односно узајамна условљеност датог културног и одговарајућег језичког типа. О остварености постављеног циља сведочи обимна лексичко-семантичка анализа релевантних термина (на скоро 150 страна), као и исцрпан речник (на отприлике истом броју страна, са преко хиљаду лексикографски и акцентолошки обрађених одредница).

У уводном делу студије (стр. 7–50) ауторка излаже предмет, задатке и циљ истраживања, уз детаљан осврт на историјски развој старог Новог Сада и досадашња (нажалост невелика) етнолингвистичка истраживања посвећена тој теми. Такође излаже основне дијалекатске црте говора старог Новог Сада, у који спада и говор Салајчана, Подбараца и Ротквара, а који припада бачким екавским говорима типичним за Војводину. Посебно исцрпан део увода чини разматрање методологије научног истраживања, у којем се ауторка детаљно осврће на различите фазе истраживања: сакупљање грађе, одабир одредница, конструисање одредница и, коначно, њихово уређење. Полазећи од тога да језик чини нераскидиву целину с културом коју изражава, ауторка је на испитивани лексички корпус применила методолошке алате етнолингвистике и лингвокултурологије (при чему разлику између те две дисциплине види пре свега у временском аспекту: прва је дијахронијска дисциплина, друга синхронијска), уз повремену неопходну помоћ историјских наука и теологије (јер је реч о обичајима сакралног типа). После расправе о методологији следи и сажето теоријско разматрање примењене лексичко-семантичке анализе, у којем Маја Стокин разматра кључну аналитичку категорију лексичко-семантичких поља и, на фону постојећих лексикографских приступа, одређује свој сопствени.

Вреди се још мало задржати на одељку о методологији и поближе размотрити појединости које би могле бити од већег интересовања за етнологе и антропологе. Грађа за студију прикупљана је више од једне деценије, у периоду од 1998. до 2011. године. Пошто је ауторка и сама пореклом из краја који је истраживала, била је у могућности да на аудио-уређајима снима разговоре са својим старијим суграђанима, суседима, па и рођацима. Захваљујући тој „емској“ позицији, могла је да оствари дуготрајну и квалитетну везу са својим информаторима: била је радо примана у њихове домове и лако с њима ступала у конверзацију. Тако је на уређајима био бележен спонтан, континуиран разговор са информаторима, што је ауторки обезбедило адекватан лексикографски контекст. Тај задатак знатно јој је олакшала употреба *Уџишника за бележење обредне штерминологије* проф. др Љиљане Недељков, заснованог на ономасиолошком принципу (кретање од значења /семеме/ ка називу /лексем/). Међу приручницима који су јој били од користи ауторка наводи и *Основна уџиштва за бележење дијалекајске лексике у Војводини* Драгољуба Петровића и *Мисли о њикуљану дијалекајској материјала* Александра Белића.

Целокупно истраживање обављено је уз помоћ шеснаест информатора, које ауторка у уводу (стр. 37–38) наводи поименце, са годинама рођења и понеком биографском појединошћу. (Видети и интегрални списак информатора на стр. 385.) Годишта највећег броја информатора крећу се од 1913. до 1942. године, премда је мањи број рођен и после 1950. Сви информатори били су веома предусретљиви и вољни да испричају све што знају о предбожићним и божићним обичајима (нпр. *вијање Божића, коринђање* итд.), а притом су чували аутентичан начин изговора, чак и они релативно млађи. Нажалост, један део тог драгоценог материјала остао је изван студије из техничких разлога: наиме, део снимљеног материјала забележен је техником и на уређајима који су давно изашли из употребе, па се конверзија у дигитални запис показала неизводљивом.

Средишњи део студије представља лексичко-семантичка анализа (стр. 51–212), која обухвата неколико тематских целина разврстаних по семантичким пољима: то су православни празници, обичаји и веровања; период пре поста; период за време поста; предбожићни празник – Бадњи дан; божићни празници и, на крају, период после Божића. Лексичко-семантичка поља обележена су децимално како би указала на хијерархијски редослед диференцијалних знакова, као на следећем примеру:

## 2.2. Припрема за пост:

### 2.2.1. Назив ритуалне радње: *ојосџиџи, ојраџи*

2.2.1.1. Предмет обухваћен ритуалном радњом: *суг*

2.2.1.2. Радње у оквиру ритуала: *искуваваџи, искуваџи, ојраџи*

2.2.1.3. Предмет у којем се искувава посуђе: *оранија*

2.2.1.4. Материја која се користи при искувавању: *џејо, цеђ*

Ако је, дакле, „припрема за пост“ назив једног општег лексичко-семантичког поља, њему је хијерархијски подређен низ диференцијалних знакова опадајуће семантичке класе. Таквих општих лексичко-семантичких поља има укупно нешто мање од тридесет, али свако за собом повлачи богат низ подређених диференцијалних знакова. Након што уз свако лексичко-семантичко поље наведе његову хијерархијску схему (као у горњем примеру), ауторка свакој јединици у оквиру схеме посвећује мање или више детаљан дескриптивни коментар у којем до изражаја долазе њена лингвистичка и етнографска запажања. Дobar број одредница пропраћен је (нажалост црnobелим) фотографијама, попут фасцинантних слика јахача у ритуалу вијања Божића (стр. 189–192) или оркестра салајачких коринђаша (стр. 144–145). Фотографије оплемењују понешто једнолично дескриптивно излагање и подстичу активније имагинативно учешће читаоца. Не можемо се ипак отети утиску да је децимални систем обележавања одредница визуелно напоран и гломазан (поједине одреднице носе чак шест цифара), али у оквирима одабране методолошке процедуре другачије није могло бити.

Још један од кључних делова студије јесте њен речник (стр. 223–384), који, како смо рекли, садржи преко хиљаду тематски релевантних, акценатованих одредница, пробраних из разговорâ са информаторима. Опремљене уобичајеним лексикографским метаподацима, одреднице су семантички исцрпно дефинисане, уз повремено наведене синонине. Посебну вредност речнику дају цитати из аутентичних разговорâ придодати уз сваку одредницу; тако нпр. уз одредницу *гуша* и њену дефиницију налазимо пример из живог језика: *Поџило се га се гуша оџисџи од џреџа га мџ га се џриџеџи* (стр. 252). Поједини цитати су и много дужи, те код читаоца изазвају упечатљив, непосредан доживљај језика и конкретних ситуација који превазилази уобичајену лексикографску сувопарност.

Следи мала етнолингвистичка ризница: одељак са интегралним текстовима информаторâ (под насловом *Дијалекаџски џекџови*, стр. 387–443), где су, у дужој или краћој форми, забележене и дослед-

но акцентоване приче једанаест информатора. У њима они, аутентичним говором свога краја, приповедају о својим предбожићним и божићним обичајима. Поменимо као изузетан пример приповедање Тоше Гавриловића Милушкова (1942) на готово 24 стране (стр. 387–410)!

Списак употребљене литературе конципиран је дводелно (А. лингвистички радови и Б. етнолошки, теолошки и други радови), док на самом крају студије налазимо одељак са прилозима (стр. 463–470), којих је укупно пет: текст вертепа (путујуће момачке драмске представе која се изводи на Бадње вече); коринђашке и божићне деције песме; песме које се певају о Материцама и Оцевима; божићне песме; уобичајени поздрави.

Ова богата, минуциозно израђена етнолингвистичка студија др Маје Стокин, чији су рецензенти проф. др Љиљана Недељков, проф. др Исидора Бјелаковић и др Душко Бабић, представља значајан допринос напору да се, барем на једном малом простору, научним средствима ублажи или успори општи процес културне ерозије с којом се суочавамо. Уједно, она представља занимљив пример конструктивног „емског“ приступа предмету истраживања, подстакнутог љубављу према родном крају, при чему, како то истиче Ладислав Згуста, истраживач неретко постаје и властити информатор.

Ноел Путник

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

ГЛАСНИК Етнографског института САНУ = Bulletin of the  
Institute of Ethnography / главни и одговорни уредник Драгана  
Радојичић. - [Штампано изд.] - Књ. 1, бр. 1/2 (1952)- . - Београд :  
Етнографски институт САНУ, 1952- (Београд : Финеграф). - 24 cm

Доступно и на: <http://www.ei.sanu.ac.rs/index.php/gei/about>. - Три пута  
годишње. - Текст на срп. и енгл. језику. - Друго издање на другом  
медијуму: Гласник Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259  
ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института  
COBISS.SR-ID 15882242