

MONITORISH

XI/2 • 2009

Revija za humanistične in družbene vede
Journal for the Humanities and Social Sciences

IZDAJA:

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

PUBLISHED BY:

Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities

Monitor ISH

Revija za humanistične in družbene vede / *Journal for the Humanities and Social Sciences*

ISSN 1580-688X, številka vpisa v razvid medijev: 272

Revija je vključena v bazo dLib.si – Digitalna knjižnica Slovenije.

Uredniški odbor / *Editorial Board*

NADA GROŠELJ (jezikoslovje), MATEJ HRIBERŠEK (antični študiji), JANEZ JUSTIN (lingvistika), KARMEN MEDICA (socialna antropologija), JURE MIKUŽ (zgodovinska antropologija), SVETLANA SLAPŠAK (antropologija spolov), TONE SMOLEJ (imagologija), JOŽE VOGRINC (medijski študiji)

Mednarodni uredniški svet / *International Advisory Board*

ROSI BRAIDOTTI (University Utrecht), MARIA-CECILIA D'ERCOLE (Université de Paris I – Sorbonne, Pariz), MARIE-ÉLIZABETH DUCROUX (EHESS, Pariz), DAŠA DUHAČEK (Centar za ženske studije, FPN, Beograd), FRANÇOIS LISSARRAGUE (EHESS, Centre Louis Gernet, Pariz), LISA PARKS (UC Santa Barbara)

Glavna urednica / *Editor-in-Chief*

MAJA SUNČIČ

Lektor za slovenščino / *Reader for Slovene*

MILAN ŽLOF

Lektorja za angleščino / *Readers for English*

NADA GROŠELJ, JASON BLAKE

Oblikovanje in stavek / *Design and Typeset*

MARJAN BOŽIČ

Naslov uredništva / *Editorial Office Address*

MONITOR ISH, Knafljev prehod 11, 1000 Ljubljana

Tel.: + 386 1 425 18 45

Založnik / *Publisher*

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana / *Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities*

Direktorica / *Director*

ALJA BRGLEZ

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / *Editorial correspondence, enquiries and books for review should be addressed to Editorial Office.*

Revija izhaja dvakrat letno. / *The journal is published twice annually.*

Naročanje / *Ordering*

ISH, Knafljev prehod 11, SI-1000 Ljubljana, Slovenija

Tel.: (01) 425 18 45

E-naslov / *E-mail*: maja.suncic@gmail.com

Cena posamezne številke / *Single issue price*: 6,30 EUR

Letna naročnina / *Annual Subscription*: 12,50 EUR

Naklada: 400

<http://www.ish.si/publikacije-ish/monitor-ish/>

© *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana
Revija je izšla s podporo Javne agencije za knjigo RS in Študentske organizacije Univerze v Ljubljani.

Tisk / *Printed by*

Littera picta d. o. o., Ljubljana

KAZALO / CONTENTS

JEZIK MANJŠIN

- KARMEN MEDICA 7–18
Identitete in identifikacije: od socialnega priznanja do socialne pripadnosti /
Identity vs. Identification and the Dialogical Processes of (Not) Belonging
- SAŠA ŠAVEL-BURKART 19–35
Manjšinska kinematografija: turško-nemški film / *Minority Cinema:
The Turkish-German Film*
- AHMED PAŠIĆ 37–54
Perspektive in dileme muslimanskih skupnosti / *The Perspectives and Dilemmas
of Muslim Communities*

ZGODOVINSKA ANTROPOLOGIJA LIKOVNEGA

- JURE MIKUŽ 57–104
Razvoj in dosežki zgodovinske antropologije likovnega / *The Genesis
and Achievements of the Historical Anthropology of Images*
- SLAĐANA MITROVIĆ 105–118
Kako seksi so *Sex pictures*? / *How Sexy Are Sex Pictures?*

ČLANKI

- PATRICK SERIOT 121–146
Kateri tradiciji pripada ruska slovničarska tradicija? / *What Tradition Does
the Russian Tradition in Grammar Belong To?*
- SVJETLANA JANKOVIĆ-PAUS 147–163
Theory, Practice and Research on Academic Writing in Europe and outside
Europe / *Teorija, praksa in raziskovanje znanstvenega sloga pisanja v Evropi
in izven nje*

DRAŽEN ŠUMIGA 165–183
Struktura fenomenalnega sveta in koncept nejaza v delu *Vprašanja kralja Milinde / The Structure of the Phenomenal World and the Concept of the No-Self in the Questions of King Milinda*

MAJA SUNČIČ 185–201
Makiavelizem v Plutarhových političnih spisih / *Machiavellism in Plutarch's Political Treatises*

POJMOVNI FANTOMI

Pojmovni fantomi IX / *Phantom Concepts IX* 205–210

DIALOG Z ANTIKO

MAJA SUNČIČ 213–229
Plutarh in Delfi / *Plutarch and Delphi*

JEZIK
MANJŠIN

KARMEN MEDICA¹

Identitete in identifikacije: od socialnega priznanja do socialne pripadnosti

Izveček: Vse kulturno heterogene družbe se soočajo z identitetnimi krizami, nedoločljivo multikulturno realnostjo, političnimi koncepti, s katerimi se skušajo opredeliti sodobni načini urejanja kulturnih razlik. Razlogi različnosti oz. vztrajanja na posebnih identitetah so kompleksni: od postkolonializma, globalizacije, mednarodnih migracijskih tokov, reafirmacije etničnih manjšin, ozaveščanja staroselskih ljudstev, razmaha in razvoja identitetnih gibanj žensk, homoseksualcev, starejših, invalidov in drugih. Za sodobne identitete je značilno, da so v večji ali manjši meri derivirane, so dialoške, liminalne, prehodne, vendarle pa odpirajo nove moduse identificiranja in razumevanja kulture.

Ključne besede: societalna kultura, liminalen, rekognicija, identitetna dialoškost, migracije

UDK: 316.72

Identity vs. Identification and the Dialogical Processes of (Not) Belonging

Abstract: All culturally heterogeneous societies face identity crises, an indefinable multicultural reality, and political concepts seeking to identify the modern methods of managing cultural differences. The complex reasons for diversity and for insistence on specific identities include postcolonialism, globalisation, international migration flows, re-affirmation of ethnic minorities, native peoples' awareness-raising, as well as the expansion and development of the identity movements of women, homosexuals, the elderly, the disabled, and others. Modern identities tend to be derived and dialogical, liminal, transient, but they do open up new modes of identifying and understanding culture.

Key words: societal culture, liminality, recognition, dialogical identity, migration

¹ Dr. Karmen Medica je koordinatorica študijske smeri socialna antropologija na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani in predavateljica na Fakulteti za humanistične študije v Kopru. E-naslov: karmen.medica@guest.arnes.si.

UVOD

Ljudje se znotraj identitetnega konteksta nenehno odločajo, s kom ali s čim, kdaj, kje in kako se bodo identificirali. Še več, celo odločajo se, kdaj bodo sprejeli in uporabili potrditveni diskurz kulture in kdaj procesualnega. V etnografskih študijah tako prihajajo do zaključkov, da se ljudje v splošnem radi držijo tiste prve možnosti kulturnega diskurza, toda v vsakdanjem življenju pogosto živijo procesualno različico, in sicer identifikacijo, s katero se presekajo stari obrazci življenja in obnašanja ter uvajajo novosti. Zlasti so to nanaša na tiste, ki živijo v izrazito multikulturnem okolju, saj morejo le na tak način uresničevati svoje družinske, osebne in profesionalne cilje. Posledično v takem okolju usvojijo sposobnost dvojnega diskurza, znotraj kulturnih diferenciacij, s katerimi se neposredno soočajo.

SODOBNE IDENTITETE KOT KULTURNI DERIVATI

Vse sodobne družbe, ki so praviloma tudi kulturno heterogena okolja, se soočajo z identitetnimi krizami, z nedoločljivo multikulturno realnostjo in različnimi političnimi koncepti, s katerimi se skušajo opredeliti sodobni načini urejanja kulturnih razlik. Razlogi različnosti oz. vztrajanja na posebnih identitetah so kompleksni: od postkolonializma, globalizacije, mednarodnih migracijskih tokov, reafirmacije etničnih manjšin, ozaveščanja staroselskih ljudstev, razmaha in razvoja identitetnih gibanj žensk, homoseksualcev, starejših, invalidov in drugih. Vsa realnost je v osnovi pluralna, vendarle v času t. i. 'tekoče moderne', po padcu velikih ideologij, doživljamo krizo modernosti, nestabilnost socialne države ter ekonomsko, ekološko in tudi idejno brezperspektivnost sodobne družbe.² Pluralnost sodobnih družb vsaj v ožjem pomenu lahko sistematiziramo v tri skupine: etnokulturne različnosti, ki vključujejo staroselska ljudstva, etnične manjšine in migrante, potem različnosti, ki izhajajo iz spolne identitete, tretje pa so fizične značilnosti (starejši, hendikepirani). Večina sodobnih teoretikov je mnenja, da v problematiko multikulturalizma sodi samo prva skupina, vse druge uvrščajo v širše pojmovanje družbenega pluralizma.³ Sodobno kulturno diferenciranost torej analiziramo z etnokulturno različnostjo posamezne družbe ne glede na to, ali gre za indigena ljudstva, etnične manjšine ali migrante. Za njihovo kulturno deriviranost so značilne kompleksne in nestanovitne identitetne oblike, za katere je značilna težnja po ustvarjanju stabilnosti. Priznavanje tovrstne različno-

² Bauman, 2000.

³ Mesić, 2006.

sti, družbene diferenciranosti, legitimnih in relevantnih družbenih razlik že v samem izhodišču ustvarja možnosti za razvoj in družbeno kohezivnost, če so seveda navedene različnosti diferenciranosti priznane, percipiranje pa večsmerno, relacijsko in povezovalno.

Kako doseči enakopravnost med vsemi kulturnimi diferenciacijami? Na neki način naj bi razlike med ljudmi brisale ali vsaj uravnavale različne pravice. Poznamo vsaj tri glavne vrste: človekove (*human*) pravice, civilne (*civil*) in pravice skupin (*community rights*). Nobene od teh skupin pravic pa ni možno aplicirati na najširšo skupnost ljudi. Vsaka izmed njih je namreč nekoliko omejena s kategorijo, katero zajema, pokriva, ščiti. Prve po mnenju Baumanna zajemajo najširši krog ljudi, a jih je obenem najtežje uresničiti, tako znotraj posameznih držav kot na mednarodni ravni. Po drugi strani je druge, civilne pravice lažje predpisati, a so vedno omejene na posamezne države in le na njene državljane, obenem pa zgodovina preseganja diskriminacije⁴ ni najbolj bleščeča. Zadnja, tretja skupina pravic po besedah Baumanna v zadnjih dveh desetletjih sicer močno pridobiva veljavo, a se ob njih vendarle porajajo številna vprašanja, npr. katere skupine pravzaprav ščiti in katere posameznike znotraj skupine privilegira, katere pa ne. Kot pravi Baumann, smo do sedaj kulturo videli kot nekaj, kar imamo oz. česar del smo, zdaj pa si jo lahko zamislimo kot nekaj, kar ustvarjamo, oblikujemo in preoblikujemo. S tem bi esencialistično razumevanje kulture (nacionalistično, etnicistično ali religiozno ortodoksno) lahko postalo procesualno oz. celo diskurzivno razumevanje kulture.⁵ Prevladujoče identitete (nacionalna, etnična, verska) bi lahko postale del procesa identifikacije, ki bi bila predvsem dialoška.

SITUACIJSKE IDENTITETE IN IDENTIFIKACIJE

Zaradi splošne mobilnosti, večplastnosti bivanja in nestanovitnosti percipiranja postajajo identitete pogosto stvar socialne izbire. Situacijsko spreminjanje identitet spremlja ameriška antropologinja Katrin Verdery.⁶ Začetna točka razumevanja identitete ni analiza kulture, ampak analize etnije oz. vpogled v etnijo kot obliko družbene organizacije. Slednja je utemeljena na dihotomizaciji, prisotnosti meja, ki ločujejo skupine in jih postavljajo v obrazce identifikacije. V tovrstnem kontekstu so predvsem etnične identitete opredeljene kot fleksibilne, spre-

⁴ Baumann, 1999, 136.

⁵ Baumann, 1999, 137.

⁶ Verdery, 1994.

menljive in situacijsko prilagodljive. Pravzaprav ni enotne etnične identitete, ki bi bila sprejeta od vseh pripadnikov etnične skupine. Posameznik ima na voljo več identitet in o njih situacijsko odloča. Situacionalizem Verderyjeve pojasnjuje identitetno imperativnost, ki ima svoja lastna izhodišča, izhaja iz lastne zgodovinske izkušnje. Nasproti situacijskemu opredeljevanju identitet pa so se tako postavili tudi protiargumenti, ki opozarjajo, da vse situacije ne dopuščajo manipulacije identitetami in izbiri oz. sprememb med njimi. Izbira lahko postane ovira, npr. za pripadnike rasnih skupin. Nobena rasa se ne da spremeniti, medtem ko je etnično pripadnost mogoče, tako da posameznik sprejme potrebne kulturne in vedenjske attribute. Slednje še najbolj pride do izraza v kontekstu splošne mobilnosti sodobne družbe, predvsem v povezavi s sodobnimi, turbulentnimi migracijskimi procesi. V takih situacijah večkrat govorimo o premakljivih (*shifting*) identitetah. Za migrante je značilno, da ima njihova identiteta v novem okolju toliko opcij, kolikor je razlik (rasnih, etničnih, kulturnih, profesionalnih itd.) med njimi in domačini. Družbenopolitične ovire, ki določajo neki prostor, določajo tudi identiteto. Ravno zaradi tega so v migracijskem kontekstu identitetne spremembe toliko občutljivejše. Oblikujejo in spreminjajo se s postavitvijo meja, ki ločujejo 'nas' od 'njih', kar niso 'oni', smo pa 'mi'. Od prehodne, liminalne identitete migranta, tujca se praviloma pričakuje ali čimprejšnja integracija ali vrnitev domov. Vedno večja mobilnost prebivalstva, restrikcije v naselitvah in soočanje različnih kulturnih vzorcev dinamizirajo oblikovanje sodobnih identitet tako posameznikov kakor tudi družbenih skupin. Ko se identiteta na neki stopnji izkristalizira, jo družbena razmerja vzdržujejo, spreminjajo in celo preoblikujejo. Velja tudi obratno, identiteta namreč v enakem vrstnem redu vpliva na družbo. Da bi jo sploh razumeli, jo moramo umestiti v tisto družbeno realnost, v kateri je. V njej se posameznik poistoveti z družbenimi skupinami, ki jim pripada ali bi jim želel pripadati.⁷

IDENTITETA V POLJU INTERESNEGA DISKURZA

Družba in prostor sta po mnenju Doreen Massey neločljiva ter medsebojno vplivata drug na drugega.⁸ Prostorske ureditve se kažejo v družbeni delitvi rase, razreda in spola, poleg tega pa je koncept prostora pogosto predstavljen s spolnim razlikovanjem, kar je sprožilo feministične poglede na dualizem prostora in

⁷ Medica, 2004.

⁸ Massey, 1994.

časa. Koncept prostora in ženske je pogosto v podrejenem položaju do dinamičnega koncepta časa in moškega. Avtorica pravi, da je ta dihotomija povezana z mnogimi razlikami med spoloma v naši družbi in karakteristikami, povezanimi s spoloma ter dojemanjem medsebojnih odnosov. V tem kontekstu moramo še omeniti, da so vse identitete formirane v razdelitvah prostora, in to, da identiteta ne more biti polarizirana oz. omejena.

V migracijskih zgodbah ženske praviloma niso bile prikazane kot aktivne udeležence, ampak so bile postranskega pomena. Bistvenega pomena so bile migracije in prezentacije moških udeležencev ter nove spremembe v času in prostoru. Omenjena perspektiva je zasenčila prisotnost žensk in prezrla naravo sprememb.

Migracija je bila opredeljena kot kritična sila v klasični socialni teoriji, razumevanje pa je bilo omejeno z dvema faktorjema: restrikcija identitete migrantov s strani moških udeležencev in dejstvo, da je migracija proces, omejen z binarnimi opozicijami, npr. tradicija : modernizacija, podeželje : mesto ali geografija posamezne regije v nasprotju z državnimi mejami.

Regulacija selitev se je stopnjevala v 18. in 19. stoletju, ko so se spreminjale tudi mnoge nacionalne meje. Poleg tega pa je izum potnega lista po 1. svetovni vojni selitve še dodatno zakompliciral. Politični mehanizem migriranja ljudi v iskanju zaposlitve in zaslužka je postal podoben vojaškim operacijam. Migranti so se nenadoma znašli v kontradikciji nacionalnih ideologij. Tradicionalna predstava vdanosti in pripadnosti se je preoblikovala, ko so se področja definirala glede na državne meje, osebe pa identificirale v skladu z državljanstvom. Vse države so vsaj poskušale omejiti migracijske tokove preko svojih meja in nobena ni odprto izjavila, da je migracija prosta in nenadzorovana. Te omejitve so bile formulirane v skladu z načelom, da državna skupnost potrebuje zaščito. V obdobju nacionalnih držav je bila migracija razumljena kot človeški proces gibanja preko meja nacije. Državljanstvo in izgnanstvo sta postali kategoriji, ki določata bodisi vključitev ali izključitev iz nacionalne države. Fleksibilnost na trgih ne pomeni večje prepustnosti na državnih mejah. Zaposlovanje migrantov ima za posledico tudi nove etnične stratifikacije posameznih družb, etnične koncentracije in ustvarjanje novih nižjih slojev. Etnizacije na nekaterih področjih zakonitega ali nezakonitega zaposlovanja so razvidne npr. pri zaposlovanju žensk iz vzhodne Evrope in Filipinov v Italiji, kjer delajo kot hišne pomočnice in čistilke v hotelih, potem Tunizijcev na Sardiniji v industriji predelave rib, Turkov in Maročanov v Amsterdamu in Rotterdamu v pristaniščih itd.

Migracijske državne strategije in integracijske politike se skladajo z ekonomskimi interesi skupnosti, kar je nepravilno in tudi nekoristno. Pogoje za gostoljubnost danes prijazno imenujemo integracija tujca. Ta pa ne bi smela temeljiti na njegovi prejšnji identiteti niti na potencialni koristnosti. Morala bi biti neodvisna od našega pričakovanja o prilagoditvi tujca v skupnost ali upanja, da gre le za začasnega gosta (*Gastarbeiter*). Čedalje večjo težo pridobiva instrument krožnih migracij. Bistvo slednjih je pokriti potrebe na trgu dela, predvsem v EU, prispevati k razvoju držav izvora in preprečevati spreminjanja krožne migracije v trajno. Rotacijski koncept krožnih migracij (tako kot v 70. letih koncept gostujočih delavcev) se je v teoriji pokazal kot kontradiktoren, v praksi kot dolgoročno neuporaben, etično pa nesprejemljiv. Najem delavcev za določen čas s predpostavko njihove vrnitve v matično državo je kratkoročna rešitev, namesto tega bi kazalo bolj ali manj kratkoročne in nekontinuirane migracijske politike in integracijske strategije, modele in koncepte usmerjati v kontinuirane in aplikativne. Tudi številni dokumenti EU, med prvimi lizbonska strategija,⁹ potrjujejo, da integracija migrantov v kulturno in družbeno življenje zvišuje potencial evropske družbe glede konkurenčnosti, trajnostne ekonomske rasti in socialne kohezije.

KANAK SPRAK – IDENTITETA SOCIALNE REKOGNICIJE

Vsaka država ima svojo zgodovino in kulturo, ki vplivata na odnose do priseljencev. V vsaki državi imajo politika in vzorci priseljevanja svoje posebne lastnosti in ozadje.

S pomanjkljivostjo, neenakostjo in diskriminacijo se evropske države soočajo s triplastno politiko. Migracijski elaborati ponazarjajo najboljše integracijske ukrepe z vzpostavljanjem enakosti, in sicer najprej v smislu ravnanja, potem možnosti, to pa naj bi omogočilo tudi enakost rezultatov. Integracijo kot interaktiven proces, ki zadeva tako priseljence kot tudi večinsko družbo, poudarja tudi deklaracija Sveta Evrope. V praksi pa se hitro pokaže, da je vprašanje integracije, sploh t. i. druge generacije priseljencev, še vedno dokaj marginalizirano v vseh sferah socialnega življenja, v medijskih in tudi v političnih krogih. Dosedanje raziskave kažejo, da večina priseljencev imigrantsko državo doživlja kot svojo domovino, identificirajo pa se tudi s tradicijo, običaji, jezikom in religijo svojih staršev. Razpeti med 'domovino', v kateri živijo, in izvorno 'domovino' svojih staršev, neredko izpadejo iz obeh svetov. Prvi jim s številnimi negativnimi poime-

⁹ Splet: <http://www.evropa.gov.si/si/lizbonska-strategija/cilji-lizbone-2000/#c57> (marec 2000).

novanji da vedeti, da so drugačni, izvorna domovina pa jih obravnava kot izseljence oz. tujce. Njihove socialne mreže in socialni stiki so večinoma omejeni na zasebno sfero (ožji družinski in prijateljski stiki s sonarodnjaki).

Charles Taylor meni, da identiteto posameznika določajo kulturne skupnosti, v katerih odrašča, da se vsi člani obnašajo do kolektivne pripadnosti na podoben način, kakor da to pomeni danost in avtentičnost.¹⁰ Identiteta posameznika in skupnosti ima dialoški značaj in se (re)konstituira s stiki in izmenjavami z drugimi. Distinktivno identiteto bi predvsem manjšinske skupnosti lahko razvijale z lastnim angažiranjem s politiko priznavanja (rekognicije). Pogoj je, da posamezne skupine (v prvi vrsti staroselci, potem migranti) pridobijo dodatne pravice, ki bi jim omogočile ohranitev lastne kulture in načina življenja. Ob tem Taylor poudarja dialoški pomen identitete, pri čemer je ključni dejavnik v procesu oblikovanja identitete njeno priznavanje (uresničuje pa se v interakciji z drugimi in znotraj samega sebe). V primeru nepriznavanja pa lahko pride do podcenjevanja v širši družbi ali tudi do internalizacije občutka nepripadnosti, manjvrednosti in avtostigmatizacije. S politiko rekognicije se odpirajo realne možnosti za transformacijo dvojne kulturne in identitetne pripadnosti, ki se lahko razvija v pozitivno identifikacijo ter socialno priznan in uveljavljen status.

Če pogledamo nemški primer in t. i. tretjo generacijo turških migrantov, lahko pridobimo pozitivna integracijska znamenja, usmerjena k vzpostavljanju socialnega prepoznavanja in družbenega priznavanja. Vsekakor se najboljši integracijski učinki razvijajo z učenjem jezika imigrantskega in emigrantskega okolja. V Nemčiji se v zadnjih letih prakticira nov jezik v vsakdanji komunikaciji, predvsem pri mladi generaciji nemških Turkov. Ta je vse privlačnejši tudi za mladostnike večinske družbe. *Lingua franca* imenovana *Kanak Sprak*, *Kanakisch* ali *Türken-Deutsch* ponazarja živi ulični idiom, sploh pa s svojo melodičnostjo, ritmičnostjo in živostjo pride do izraza v repovski glasbi.¹¹ Z glasbo postaja način in slog izražanja za vse mlade ne glede na poreklo. *Kanak Sprak* izraža pravzaprav hibridno identiteto v nastajanju, ki pomeni dvojno pripadnost, a tudi dvojno nepripadnost turški in nemški kulturi.

Podobnosti z identiteto, ki jo izraža *Kanak Sprak*, lahko najdemo v trenutno zelo priljubljeni knjigi Gorana Vojnovića *Čefurji raus*. Dvojna pripadnost še bolj

¹⁰ Taylor, 1994.

¹¹ Zaimoglu, 1995. Primerjamo lahko s situacijo v Sloveniji v delih: Dekleva, Razpotnik, 2002; Vojnović, 2008.

pa dvojna nepripadnost, kjer se tradicionalno, konzervativno, patriarhalno okolje sooča z nekoliko manj tradicionalnim, vendarle precej zaprtim okoljem večinskega prebivalstva in superiornega jezika. Rezultat je neasimilacija na eni strani in neintegracija, ki je približno enakomerno dvosmerno razporejena. Slednje nam ilustrira odlomek iz Vojnovičeve knjige:

‘Mene stalno jebejo v šoli s temi skloni, pa sklanjatvami pa gospa, gospe pa te fore, a oni ne znajo napisat enega priimka. Đorđić. A je težko? Šest črk. Dva đ pa mehki ć. Na vsaki kurčevi tipkovnici jih imaš. Zanalašč se delajo da ne najdejo đ pa ć na tipkovnici. Ker ko pa bereš črno kroniko v časopisu,, pa ropi pa pljačke pa to, so vsi Hadžihafisbegovići pa Đukići pa vsi čefurji imajo lepo đ pa ć. Še podebljali bi radi te naše črke, da se ja ve, da so samo čefurji lopovi. Če pa bereš športno stran, potem imajo vsi Nesterovići lepo trdi ć. Pa Bečirovići pa Lakovići pa Ačimovići pa Cimerotići.’¹²

In v tem medprostoru dvojne napetosti se odpirajo možnosti za pretok iz kulturne alienacije v pozitivno identifikacijo in v socialno rekognicijo.¹³

SOCIETALNOST IN IDENTITETNA DIALOŠKOST

Will Kymlicka v svoji teoriji liberalnega multikulturalizma izhaja iz domneve, da spoštovanje individualne avtonomije ne omogoča političnega priznavanja kulturnih identitet. Priznavanje skupinskih pravic negira enakost posameznika do države, spoštovanje skupinskih pravic pa gre v škodo spoštovanja pravic posameznika. Kymlicka skuša odgovoriti na navedeno izključevanje. Po liberalni teoriji je možno hkratno vključevanje posameznika kot pripadnika kulturne skupine in posameznika kot člana politične skupnosti, pri čemer sta poudarjena dva načina inkorporiranja posameznika v družbo. Prvi je univerzalen način, kar pomeni, da so vsi posamezniki v enako neposrednem odnosu do države. Drugi je konsocialen način, s katerim pojasnjuje, da so pravice posameznika odvisne od njegovega kulturnega pripadništva. Za manjšinske skupnosti, kot so na primer Inuiti, bi to pomenilo, da lahko samo oni najamejo ali kupijo zemljo od drugih Inuitov ipd.). Kymlicka izhaja pri tem iz kulture kot societalne domene, ki svojim pripadnikom omogoča vključevanje v družbeno, ekonomsko, izobraževalno, versko in rekreacijsko življenje enako kot večinskemu prebivalstvu, vključuje pa

¹² Vojnović, 2008, 67.

¹³ Več o tem: Mesić, 2006, 253–254.

javno in zasebno sfero.¹⁴ Pri tem gre za kulture, ki so teritorialno skoncentrirane in utemeljene na skupnem jeziku, povezane s procesom modernizacije. Nacionalne manjšine, etnične skupine se bistveno razlikujejo glede na svojo socialno kulturo. Od priseljencev se npr. ne pričakuje več, da se popolnoma prilagodijo običajem večinske družbe. Njihova prostovoljna integracija v večinsko družbo že pomeni, da ne želijo ustvarjati institucionalno dovršene in paralelne socialne kulture. Za tretjo generacijo je pogosto učenje materinščine enako učenju tujega jezika. Ta pristop je vendarle skoncentriran na staroselske skupnosti, izključuje v večji ali manjši meri širšo multikulturno dinamiko, katere deli so homoseksualci, hendikepirani, ženske, starejši, v posameznih primerih tudi migranti.

Tretji avtor, ki ga kaže omeniti v tem kontekstu, je Bikhu Parekh. Za Parekha so človeška bitja kulturno 'usidrana', saj živijo in odraščajo znotraj kulturno strukturiranega sveta; različne kulture predstavljajo različne pomene in vizije tistega, kar percipiramo kot boljše življenje. Vse kulture po Parekhu, razen najelementarnejših, so pluralne in omogočajo nenehno konverzacijo med različnimi tradicijami, mišljenji, kar oblikujejo pluralno in fluidno identiteto. Ta izhaja iz multikulturne perspektive kot kreativne interakcije kulturne ukoreninjenosti posameznika in pluralnosti vsake družbe. Osrednje mesto pripada po Parekhu dialogu med kulturami, različnimi normami, načeli in institucionalnimi strukturami. Njegov civilni model dovoljuje različnost, varieteto znotraj kulturnih skupnosti, izhaja pa iz domneve, da nekateri običaji lahko prenehajo biti koristni v nekem času in prostoru; tudi interpretacije prakse se spreminjajo. Kateri vidiki kulture so vredni zaščite, je stvar pregovora in dogovora in ne vnaprej zastavljenih stališč. Problem nastane, če ljudje ne morejo ali ne želijo vstopiti v dialog. V situacijah, ko so ljudje bolj povezani in odvisni, manj različni, kot so bili v preteklosti, se je začel potrjevati strog občutek pripadnosti, lastne identitete, samega sebe. Parekh opozarja, da se s tem odpirajo možnosti za strateški primordializem. Identiteta ene kulture oz. družbe nikoli ni stabilna ali statična, prej ali slej se pojavi kakšen kulturni konflikt, sploh v situacijah, ko so posamezniki soočeni z različnimi kulturnimi sistemi in poskušajo živeti v soglasju z njimi. Izključujoče pozicije možnih izhodov oz. neponujanje kompromisnih rešitev v širšem družbenem kontekstu lahko povzročijo začasno ali dolgoročno neodločnost glede kulturne pripadnosti, kar vodi v družbeno izključitev posameznika. Posameznik postaja ranljiv in dovzetnejši za (avto)destruktivno vedenje. Če ne pride do kon-

¹⁴ Kymlicka, 2003, 113.

struktivnih rešitev nastanejo globoki notranji konflikti, moralna konfuzija, shizofrenija, samodestrukcija, kar potrjujejo izsledki iz življenja aboriginov, ameriških staroselcev, pa tudi psihološki problemi pri drugi generaciji priseljencev.

Dialektična ali pluralistična oblika minimalnega univerzalizma, ki jo kot rešitev ali perspektivo v prihodnosti predlaga Parekh, naj bi vključevala upoštevanje kulturne konfliktnosti in kulturne različnosti, nujno evalvacijo vseh kultur, tako da kulturo ocenjujemo in vrednotimo od zunaj, pri čemer jo poznamo od znotraj. Kajti če na vrednote gledamo kot na odprt sistem, se zavedamo njihove spremenljivosti; kakor vrednote se namreč spreminjajo tudi kulture. Spoštovati pravico skupnosti do lastne kulture in identitete vključuje tudi možnosti njene kritike, predvsem nekaterih tradicionalnih verovanj in praks, ki zajemajo nasilje nad ženskami, prisilne poroke otrok, poligamijo, klitoridektomijo itd. Prilagoditev ni samo pasivno odobravanje in strinjanje s kulturnim pluralizmom, temveč aktivna sodelovanje pri spremembah v manjšinskih skupnostih in dominantni kulturi. Parekh pravi, da obstajajo univerzalne moralne vrednote, vendar tudi kreativna igra med njimi. Namesto iskanja univerzalnih vrednot svetuje analizo človekove narave. Vse to naj bi usmerjal medkulturni dialog.

NAMESTO SKLEPA – LIMINALNOST IN DIALOŠKOST SODOBNIH IDENTITET
Nove realnosti prinašajo nove koncepte, od deteritorializacije kulture, translacije, transkulturacije in globalizacije do mestizacije, kreolizacije, sinkretizmov, hibridnosti, liminalnosti, multikulturalnosti. Vsem je skupno izpodbijanje kulturne izoliranosti, nedotakljivosti in samozadostnosti ter odpiranje novih identitetnih možnosti in tudi nestabilnosti.

Za sodobne identitete lahko ugotovimo, da so bolj ali manj derivirane, dialoške, liminalne in prehodne, odpirajo pa nove moduse identificiranja in razumevanja kulture. Kot pravi Baumann, smo do sedaj kulturo videli kot nekaj, kar imamo oz. česar del smo, zdaj pa si jo lahko zamislimo kot nekaj, kar ustvarjamo, oblikujemo in preoblikujemo.¹⁵ V interakciji, stikih, predvsem pa v dialogu s t. i. *drugimi* se naše identitete utrdijo ali spremenijo, omehčajo oz. prilagodijo. Vse identitete so torej identifikacije v kontekstu ter so tako situacijske, fleksibilne, inovativne in iznajdljive tudi, kadar sploh ne nameravajo biti take. Ena od novih možnosti izražanja bi lahko bila identitetna sprememba, če bi namesto identitet razvijali in živeli identifikacije (vsaj kot prvi pomembni osvobajajoči analitični

¹⁵ Baumann, 1999.

korak). Pri tem se nobena identiteta ne bi več kazala kot fiksna in nespremenljiva, ampak prav nasprotno.

Na osnovi tega bi lahko sklenili, da je vsaka identiteta svojevrsten obred prehoda, liminalno stanje vmesnosti, napredek iz ene oblike v drugo, drugačno, popolnejšo. Tovrstna identitetna percepcija je, tudi če jo opredelimo kot začasno, omejeno, 'tekočo', vendarle etično neizogibna, saj odpira nove možnosti za nastanek naravno pravičnejše skupnosti in hipotetično tiho transformacijo sodobne sfere delovanja in mišljenja.

BIBLIOGRAFIJA

- BAUMAN, Z. (2000): *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- BAUMANN, G. (1999): *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, Routledge, New York, London.
- DEKLEVA, B., RAZPOTNIK, Š. (2002): *Čefurji so bili rojeni tu: življenje mladih priseljencev druge generacije v Ljubljani*, Pedagoška fakulteta, Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti, Ljubljana.
- MASSEY, D. (1994): *Space, Place and Gender*, Cambridge: Polity Press.
- MEDICA, K. (2004): "Identitetna pojmovanja – med lokalnim in globalnim", *Monitor ISH*, VI/1, 139–151.
- MESIĆ, M. (2006): *Multikulturalizam – društveni i teorijski izazovi*, Zagreb: Školska knjiga.
- PAPASTERGIADIS, N. (2000): *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, Cambridge: Polity Press.
- TAYLOR, Ch. (1994): The Politics of Recognition, v: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. A. Gutman, Princeton, NJ: Princeton University Press, 25–74.
- VERDERY, K. (1994): "Ethnicity, Nationalism and State-Making. Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future", v: Vermeulen, H., Govers, C., ur., *The Anthropology of Ethnicity, Beyond 'The Ethnic Groups and Boundaries'*, Amsterdam: Spinhaus, 33–58.
- VOJNOVIĆ, G. (2008): *Čefurji raus!*, Ljubljana, Beletrina.
- ZAIMOGLU, F. (1995): *Kanak Sprak: 24 Misstöne von Rande der Gesellschaft*, Rotbuch-Verl., Hamburg.

SPLETNI VIRI:

<http://www.evropa.gov.si/si/lizbonska-strategija/cilji-lizbone-2000/#c57> (marec 2000).

SAŠA ŠAVEL-BURKART¹

Manjšinska kinematografija: turško-nemški film

Izvleček: Mladi turško-nemški režiserji (večinoma pripadniki tretje generacije Turkov v Nemčiji) upodabljajo v svojih filmih zgodbe, ki niso tipično nemške in s katerimi so izkristalizirali zgodovino in posledice turških migracij v Nemčijo. Zadnje čase se v nemškem prostoru v filmski in literarni teoriji postavlja vprašanje, kakšne nacionalnosti je delo izpod peresa oz. kamere ustvarjalca, ki ima turške korenine in je narejeno v večinskem jeziku. Da je tudi "manjšinska kinematografija" (kot smo definirali turško-nemški film na podlagi definicije "manjšinske književnosti", kakor sta jo podala Deleuze in Guattari) del nacionalne kulture, smo pojasnili s pregledom zgodovine turško-nemškega filma in njegovih značilnosti.

Ključne besede: turško-nemški film, migracije, manjšinska kinematografija, jezik, odtujenost, vrednote, Fatih Akin

UDK: 791.45:323.1(430)(560)

Minority Cinema: Turkish-German Film

Abstract: Young Turkish-German film directors (mostly the third generation of the Turkish minority living in Germany) present stories which are not typically German, crystallising the history and consequences of Turkish migrations to Germany. The theory of film and literature in Germany has recently raised the question whether a text by a German artist with Turkish roots is German or Turkish. As shown by this survey of the history and features of the Turkish-German film, "minority cinema" (a concept based on Deleuze and Guattari's definition of "minority literature") is part of the national culture as well.

Key words: Turkish-German cinema, migrations, minority cinema, deterritorialisation of language, alienation, traditional values, Fatih Akin

¹ Mag. Saša Šavel-Burkart je novinarka, urednica oddaje Osmi dan ter urednica oddaje Platforma in zaposlena na RTV Slovenija. E-naslov: sasa.savel@rtvslo.si.

Aktualno vprašanje med teoretiki v Nemčiji je v zadnjih nekaj letih postalo vprašanje, v katero nacionalno kategorijo se uvršča delo izpod peresa oz. kamere ustvarjalca, ki ima turške korenine in je napisano oz. producirano v večinskem jeziku. Je tekst, ki ga je napisal turški avtor v nemščini turški ali nemški, se vprašuje Hendrik Blumentrath.²

Ko so s prihodom filmov nemškega režiserja turškega porekla Fatiha Akina v nemške in mednarodne kinodvorane turško-nemški filmi začeli postajati priljubljeni, so se nemški novinarji začeli vpraševati, ali je novi nemški film turški. Tuncay Kulaoglu³ meni, da so tovrstna vprašanja odveč, res pa je, da govorimo o novem avtorskem filmu. "Ni naključje, da mladi filmski ustvarjalci turškega porekla brez izjeme pišejo scenarije sami. Mislijo po nemško, a pripovedujejo zgodbe, ki niso tipično nemške in v katerih se kristalizira zgodovina turških migracij."⁴

Zanimalo nas je, kakšna je zgodovina teh zgodb, kako reflektirajo migrantsko politično realnost Nemčije in kakšne so značilnosti reprezentacije kolektivne zavesti turške manjšine, ki se najbolje kaže v reprezentaciji družine, ženske in poroke. Mladi režiserji turškega porekla so s pomočjo filmske umetnosti izkristalizirali zgodovino turških migrantov v Nemčiji.⁵ "Kino je najprimernejši medij za pripovedovanje zgodb o priseljencih, o odhodih in prihodih, o življenju v več kulturah. Kino naredi migracijske procese vidne."⁶ Filmi reflektirajo tudi integracijo Turkov v Nemčiji in so za državo zaradi podeljevanja denarja filmskim producentom za prikazovanje določenih vsebin (t. i. *cinema of duty*) instrument za integracijo.

Fenomen sodobne manjšinske kinematografije je treba brati večplastno v globalnem družbenem in političnem kontekstu, v katerem nastaja. Ker smo se odločili za definicijo turško-nemškega filma kot manjšinske kinematografije, jo bomo podrobneje definirali s tem, da opredelimo značilnosti te kinematografije, pri čemer se bomo nanašali na tekst Deleuza in Guattarija "Kaj je manjšinska književnost?". Deleuze in Guattari sta opredelila tri značilnosti majhne oz. manjšinske literature: deteritorializacijo jezika, navezavo individualnega na trenutno politiko in kolektivni ustroj izjavljanja.

² Blumentrath, 2003, 7.

³ Tuncay Kolaoglu je turško-nemški filmski ustvarjalec in kritik. Leta 1992 je soustanovil takratne Filmske dneve v Nürnbergu, ki so se pozneje razvili v Turško-nemški filmski festival. Trenutno dela kot dramaturg v berlinskem "Ballhaus Naunynstrasse".

⁴ Kulaoglu, 1999.

⁵ Kulaoglu, 1999, 11.

⁶ Priessner, 2005.

KRATKA ZGODOVINA TURŠKO-NEMŠKEGA FILMA

Po "novem nemškem kinu", ki ga je v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja zaznamoval Rainer Werner Fassbinder z eksperimentalnim, minimalističnim in samorefleksivnim filmskim jezikom ter teatraličnim stilom, so z nastopom konservativne nemške vlade konec 70. let, ki eksperimentalne in družbene kritične kinematografije ni več podpirala, sodobni nemški filmski ustvarjalci začeli iskati koproducente v tujini. Nastala je serija uspešnih mednarodnih koprodukcij in serija mednarodno uspešnih filmskih obrtnikov, ki so močno zaznamovali tudi hollywoodsko filmsko industrijo: Wim Wenders, Volker Schlöndorff, Werner Herzog in kasneje Wolfgang Petersen. V tem času so v Nemčiji, ki je zaradi potreb po delovni sili na stečaj odprla svoja vrata "gastarbajterjem", iskali ustvarjalno zavetje tudi doma preganjani in cenzurirani turški režiserji. Medtem ko so bili nemški filmi 60. in 70. let tematsko zaznamovani z iskanjem nemške identitete, pa večina sodobne nemške kinematografije skorajda ni brez Turkov. Tudi v enem najodmevnejših filmov Wima Wendersa s konca 80. let prejšnjega stoletja "Nebo nad Berlinom" začitimo prisotnost največje manjšine, ko kamera ošvrkne turško družino, ki se pelje v avtomobilu, ali pa, ko se z glavnim protagonistom sprehodi po berlinskem Kreuzbergu, nemškem Istanbulu, ki je bil zaradi bližine berlinskega zidu marginalizirana mestna četrt, rezervirana za revne, levičarje in predvsem turške migrante.

Turško-nemško kinematografijo lahko razdelimo na tri sklope. Gre lahko za filme nemških režiserjev, ki tematsko obravnavajo turško manjšino, tu so tudi filmi, ki so produkt turških režiserjev in govorijo o turški manjšini v Nemčiji, pravi fenomen pa so v zadnjem času postali filmi, ki so plod nemških režiserjev (oz. nemških Turkov, kot so Nemci poimenovali pripadnike tretje generacije turške manjšine) s turškimi koreninami.

Turška kinematografija je v primerjavi z velikimi kinematografijami, kot so francoska, angleška in italijanska, razmeroma mlada,⁷ a že v svojih koreninah izjemno povezana s tujino, predvsem z Nemčijo, saj so se režiserji zaradi pomanjkanja znanja na domačem terenu s kinematografsko prakso morali spoznavati v deželah, kjer je ta že cvetela.

Prvi turški režiser, ki se je obrti učil v Nemčiji, je bil Muhsin Ertugrul, avtor prvega turškega barvnega filma; med 1. svetovno vojno je delal kot režiser v nekem berlinskem gledališču. Tudi prodor turške kinematografije v mednarodni

⁷ Ekkehard, Kerem, 2007, 574.

prostor se je zgodil v Nemčiji, in sicer na Berlinalu leta 1964, ko je Metin Erksan za tragikomično ljubezensko zgodbo, ki se dogaja na turškem podeželju, "Susuz Yaz", prejel zlatega medveda za najboljšo režijo. To je bila prelomna točka za turško kinematografijo in njene avtorje, ki od takrat uživajo mednarodni ugled. Prepoznavnost se je povečala tudi zaradi novih strategij promocije turškega filma v tujini, predvsem v Nemčiji. Ko je revolucionarni duh 60. let prejšnjega stoletja dosegel Turčijo, so turško kinematografijo preplavile teme, kot so boj proti avtoriteti, tradicionalnim vrednotam in reprezentaciji pasivne ženske, vendar so bile problematične zaradi stroge cenzure. Tako se je zgodilo, da sta bila v času vojaške diktature dva takrat najpomembnejša družbenokritična avtorja režiserja, Metin Erksan in Yilmaz Güney, aretirana. Ta dogodek in prepoved predvajanja Güneyevih, Görenovih⁸ in Kiralovih filmov v Turčiji pa sta okrepila vezi z Nemčijo na področju kinematografije. Erden Kiral se npr., potem ko je prejel nagrado za najboljši film na berlinskem filmskem festivalu, ni več vrnil v Turčijo, temveč je ostal v Nemčiji, kjer je prejel finančno pomoč za produkcijo dveh filmov: *Ayna* (1984) in *Dilan* (1987).

Tradicija uspešnih koprodukcij se je nadaljevala v 90. letih. Ko je povsod, torej tudi v Turčiji, na filmskem trgu močno prevladovala ameriška produkcija in ni bilo interesa za domačo produkcijo, je v Nemčiji nastala uspešnica turškega režiserja Sinana Cetina *Berlin in Berlin* (1992). Gre za film, katerega tema je migracija, kar je postal sociopolitični trend turško-nemške kinematografije od sredine 80. let vse do danes.

MANJŠINSKI FILM

Kam spada turško-nemški film in kako bi ga lahko definirali? Filmski kritiki in teoretiki še vedno niso enotni glede označevanja takšne kinematografije, saj obstaja precej terminov. Hamid Naficy je uporabil termin *accented cinema*, "naglašena kinematografija", in jo razdelil v tri skupine: kinematografija v eksilu, diasporična kinematografija⁹ in etnična kinematografija, pri čemer je opozo-

⁸ Serif Gören je leta 1982 v turško, nemško, francoski in švicarski koprodukciji posnel kultni film "Yol", ki je bil v Turčiji prepovedan.

⁹ "Diaspora, like exile, often begins with trauma, rupture, and coercion, and it involves the scattering of populations to places outside their homeland..." "Diasporized filmmakers tend to be centered less than the exiled filmmakers on a catheted relationship with a single homeland and on a claim that they represent it and its people." (Naficy, 2001, 14.)

ril, da ne spadajo vsi filmi z naglasom med diasporično kinematografijo ali kinematografijo v eksilu, medtem ko spadata kinematografija v eksilu in diasporična kinematografija v kinematografijo z naglasom.¹⁰

Priznana teoretičarka Deniz Göktürk piše o tem, kako so iskali novo žanrsko kategorijo, "ki raziskuje meje pristnih nacionalnih in tudi filmskih kultur in je raznoliko definirana kot neodvisna transnacionalna kinematografija, postkolonialni hibridni filmi ali preprosto kot svetovna kinematografija. To so definicije, ki v nasprotju s starimi separatističnimi kategorijami, kot so bile kinematografija tretjega sveta ali subdržavna kinematografija, odsevajo univerzalnost, mobilnost in raznolikost.¹¹ Nekateri označujejo novi val migrantske kinematografije s terminom "transnacionalna", drugi pa pri definiciji izhajajo iz literarnih teorij. V Nemčiji na področju literature uporabljajo tudi termin "medkulturna" ali "gastarbajterska" literatura. Iz te literature izhajajo pogosto tudi dela filmskih avtorjev s turškimi koreninami, ki se manifestirajo v turško-nemški kinematografiji.

"Manjšinska književnost ni književnost napisana v majhnem jeziku, ampak tista, ki jo ustvarja manjšina v večjem jeziku."¹² Tako sta majhno oz. manjšinsko književnost definirala filozofa Gilles Deleuze in Felix Guattari, ko sta na podlagi analize literarnih besedil Franza Kafke razmišljala o značilnostih manjšinske književnosti ter se vpraševala, zakaj je v prednosti pred dominantno književnostjo in zakaj ima tak revolucionarni naboj.

Če definicijo prenesemo na filmske tekste, bi lahko rekli, da manjšinska kinematografija ni kinematografija, posneta v majhnem jeziku, ampak tista, ki jo ustvarja manjšina v večjem jeziku in je posledica deteritorializacije¹³ – nekoč kot kreativna posledica kolonializma, danes pa kot posledica sodobnih migracijskih tokov.

DETERITORIALIZACIJA JEZIKA

Delleuze in Guattari sta prepričana, da če je manjšinski, obrobni način pisanja mogoč tudi v večjem jeziku, omogoča definicijo popularne, marginalne idr. literature. "Samo za to ceno postane literatura zares kolektivni stroj izraza, šele tako je

¹⁰ Naficy, 2001, 23. Če prenesemo na nemški prostor, to pomeni, da med filme z naglasom spadajo tudi tisti, ki so jih posneli nemški avtorji (Naficy, 2001, 14).

¹¹ Göktürk, 1999, 249.

¹² Deleuze, Guattari, 1995, 24.

¹³ Deleuze in Guattari pravita (Deleuze, Guattari, 1995, 25), da je prva značilnost manjšinske književnosti, da je njen jezik prizadet z visoko stopnjo deteritorializacije.

sposobna obravnavati vsebine in jih potegniti za sabo. Kafka je rekel točno to, da je manjšinska literatura veliko sposobnejša predelovati neko snov.¹⁴ V tem je revolucionarnost take literature. Deleuze in Guattari menita, da je vprašanje manjšinske književnosti, kako iz svojega lastnega jezika izsiliti manjšinsko revolucionarno linijo. "Samo manjšinsko je lahko veliko in revolucionarno."¹⁵ Že označba majhna oz. manjšinska daje tekstu poseben, revolucionarni naboj oz. revolucionarne možnosti znotraj vsake tiste, ki ji rečemo velika; ali kot pravita Deleuze in Guattari: "Tudi tisti, ki ima smolo, da se je rodil v deželi velike književnosti, mora pisati v njenem jeziku, kakor piše češki Jud v nemščini ali Uzbek v ruščini."¹⁶

V Nemčiji živi trenutno okrog 3 milijone Turkov, od tega jih ima okrog 700.000 nemško državljanstvo. "Druga generacija Turkov ne obvlada ne turščine ne nemščine. Ta generacija uporablja neke vrste mešani jezik, ki je sestavljen iz turških in nemških besed. Tretja generacija, ki jo je sooblikovala nemška kultura, pa slabo obvlada turščino."¹⁷ V turško-nemških filmih primarno vlada nemščina. Turščina se pojavlja predvsem v dialogih med otroki in starši. V filmu *Happy Birthday Turke* režiserke Doris Dorrie Kemal Kayankaya, zasebni detektiv, nemški državljan, sirota in pripadnik druge generacije turških priseljencev, zastopa pozicijo turškega Nemca, ki ga na domovino staršev veže le ime. Vse se spremeni, ko na vrata njegove pisarne potrka stranka – Turkinja, ki kasneje v njem prebudi zamrta domovinska čustva. Ko ga sprva samoumevno nagovori v turščini, ji Kemal odgovori: "Sem Turek, ampak ne govorim turško. Vse, kar je na meni turškega, sta le moje ime in moj obraz."

Fatih Akin je v filmu *Gegen die Wand* želel z uporabo jezika prikazati težavno situacijo, v kateri so se znašli mladi, že integrirani Turki, rojeni v Nemčiji, med drugim zaradi še vedno delno neurejene zakonodaje glede državljanstva (o tem bomo govorili pozneje) in možnosti izгона iz države tudi tistih, ki so se v Nemčiji rodili ali tam živeli od otroštva naprej. Ko Cahit, glavni junak, prispe v Istanbul, da bi poiskal svojo izgubljeno ljubezen, se s taksistom pogovarja v turščini.

Taksist ga najprej nagovori v turščini. Ko Cahit na vprašanje, od kod prihaja, odgovori, da iz Hamburga, taksist navdušen preklopi na nemščino in spregovori z avtentičnim bavarskim naglasom: "Aus Hamburg oder was? Ich bin

¹⁴ Deleuze, Guattari, 1995, 27.

¹⁵ Deleuze, Guattari, 1995, 38.

¹⁶ Deleuze, Guattari, 1995, 27.

¹⁷ Özata, 1993, 100.

aus München!” (“Iz Hamburga ali kaj, jaz sem iz Munchna!”) Dialog se nadaljuje takole:

Cahit: Bist du Bayer oder was? (Torej Bavarec ali kaj?)

Taksist: Die haben mich abgeschoben, Schweine. Raus geschmissen. (Izgnali so me. Svinje.)

Cahit: Weswegen denn? (Zakaj pa?)

Taksist: Drogen. (Droge.)

In kaj se zgodi, ko manjšinski jezik postane priljubljen?¹⁸ Zadnje čase to uspeva kopici turških pisateljev in režiserjev. Mednarodno priznanemu turško-nemškemu pisatelju Feridunu Zaimoglouju je uspelo revolucionizirati nemški jezik in ga začiniti z jezikom priseljencev, “kanakov”, kakor so jih poimenovali v Nemčiji, s t. i. *Kanak Sprach*. Režiserju Fatihu Akinu pa je s pridobitvijo zlatega medveda na Berlinalu l. 2004 uspelo nemško kinematografijo ponovno dvigniti na piedestal, ki se ji je nekaj desetletij izmikal.

NAVEZAVA INDIVIDUALNEGA NA TRENUTNO POLITIKO

Če nadaljujemo z navezavo na Deleuzov in Guattarijev tekst “Kaj je manjšinska književnost?”, je druga značilnost manjšinskih književnosti, da je v njih vse politika. “V ‘velikih’ književnostih se, nasprotno, individualne zadeve (družine, zakoncev itd.) povezujejo z drugimi, prav tako individualnimi zadevami, družbeno okolje pa rabi za okvir ali ozadje; nobena od teh ojdipovskih zadev ni nepogrešljiva, ni absolutno potrebna, toda vse so v nekem širšem prostoru nekako povezane. Manjšinska književnost je popolnoma drugačna: zaradi njenega omejenega prostora je vsaka individualna zadeva nemudoma povezana neposredno s politiko.”¹⁹ Poglejmo, kako sta povezani zgodovina turških migrantov, nemška migracijska politika in turško-nemški film.

Atatürkova modernizacija se je na dobri poti nekoliko izgubila v političnih razprtijah, prežetih z religioznim pridihom in militarizmom. Prvo televizijsko postajo so po dolgoročni prepovedi radia in televizije v Turčiji ustanovili šele l. 1968, ko so v Evropi že veli študentski upori in seksualna revolucija. V barvah so začeli oddajati šele na začetku 80. let. Povojna Nemčija je bila fizično, politično in gospodarsko porušena. Še desetletje po vojni je v Nemčiji primanjkovalo

¹⁸ Kulaoglu, 1999, 11.

¹⁹ Deleuze, Guattari, 1995, 25.

delavske moči, tako da je Nemčija začela novačiti delavce izven svojih meja, od tam, kjer je bil presežek delavske moči. L. 1961 je Nemčija začela podpisovati prve pogodbe s turškimi delavci. Sprva so to bile pogodbe za določen čas, saj v Nemčiji niso želeli, da bi delavci ostajali več kot dve leti. Takšna politika, ki je zahtevala vedno znova novačenje novih delavcev, pa je bila le strošek za delodajalce, zato so se odločili, da bodo pogodbe podaljševali. V 60. in 70. so delavci živeli v slabih razmerah (predvsem v barakah in samskih domovih). Ker pa so začeli ostajati dlje časa, so v Nemčijo pričeli prihajati tudi družinski člani. Nastajala so prva turška združenja, odpirati so se začele turške trgovine in graditi mošeje. Na začetku 70. let prejšnjega stoletja je v Berlinu živelo že več kot 70.000 Turkov. Turške družine so se začele naseljevati v delavske četrti in v neadaptirane stare meščanske hiše. V zahodnem Berlinu predvsem v Kreuzberg, Tiergarten in Wedding. Takšne razmere so ustvarjale popolno odtujenost turških priseljencev – fizično odtujenost od domovine in popolno govorno, fizično in emocionalno odtujenost od nove kulture in družbe. Odtujen migrant je žalosten in osamljen. Takšno razpoloženje je začel reflektirati film. “V skladu z družbeno realnostjo se je podoba “gastarbajterja” v nemški televizijski igri prvič pojavila konec šestdesetih let. Upodobljen je bil predvsem brez družine, sodržavljan brez pravic ...”²⁰

Konec 60. in v začetku 70. let so se s fenomenom “gastarbajterjev” začeli ukvarjati predvsem nemški režiserji oz. režiserke. Najprej mojster socialnega realizma R. W. Fassbinder v filmih *Katzelmacher* (1969) in *Angst essen Seele auf* (1973), Helma Sanders-Brahms pa je l. 1975 posnela film *Shirin's Hochzeit*. Prvi turški film, ki se je ukvarjal z “gastarbajterji”, je bil *Otobüs/Avtobus* (1973) turškega režiserja Tünca Ökana, govori pa o naivnih migrantih, ki so za to, da bi prišli v obljubljeni deželo Nemčijo, plačali vse premoženje, na koncu pa jih šofer avtobusa, ki je Turek, opehari in jih prepuščene same sebi zapusti v avtobusu na glavnem trgu v Stockholmu. Zunaj je tuj, moderniziran svet, svet sprememb, ki ga niso vajeni, varne se počutijo le znotraj avtobusa, ki jim še vedno pomeni domovino. V primeru Fassbinderja gre za pomemben prispevek k manjšinski kinematografiji na začetku 70. let, ko je bil odnos do priseljencev zaznamovan z nestrpnostjo in ko o integraciji ni bilo ne duha ne sluha. Protagonistka filma *Angst essen Seele auf* Emma, 60-letna gospa, se zaljubi v 20 let mlajšega Maročana Salema, čigar figura je utelešenje položaja in percepcije “gastarbajterjev” v Nemčiji 70. let. Fassbinder je sovražen odnos do tujcev upodobil neposredno v dialogih. Tale

²⁰ Brandt, 2003, 26.

dialog poteka v "gastarbajterskem" lokalu, kamor na začetku filma zaide Emma in spozna Salema.

Salem: Deutsch mit Arabisch nicht gut. (Nemško z arabskim ni dobro.)

Emmi: Warum? (Zakaj?)

Salem: Weiß nicht. Deutsch mit Arabisch nicht gleiche Mensch. (Ne vem. Nemško z arabskim ni isti človek.)

Emmi: Aber am Arbeitsplatz? (Tudi na delovnem mestu?)

Salem: Nicht gleich. Deutsche Herr, Arabisch Hund. (Ne enako. Nemško gospod, arabsko pes.)

Salemove izjave potrjuje Emmine sodelavke.

Frieda pravi: "Umazani prasci. In kako živijo? Cele družine v eni sobi." Die sind bloß scharf aufs Geld. Paula, druga sodelavka, meni podobno: "Tukaj živijo na naše stroške. Poglej v časopis.²¹ Vsak dan pišejo o zlorabah." Hedwig je še kritičnejša: "V naši četrti živi ena, sigurno jih ima petdeset. Hodi z nekim Turkom, ki je veliko mlajši. Ampak z njo se zdaj ne pogovarja živa duša. To ima od tega."

V tem času je v filmski in televizijski produkciji prevladoval fenomen *cinema of duty*, ki je narekoval vrsto reprezentacije, npr. muslimanke kot žrtve. Metafore, ki reflektirajo družbeni in politični kontekst tedanje Nemčije, so: nemi tujec, ki ni zmožen komunikacije v novi družbi, in lahke nemške ženske, ki so utelešenje nemoralne industrijske družbe nasproti tradicionalnim vrednotam.

V tem času so najodmevnejši filmi *40m² Deutschland* (1986), *Abschied vom falschen Paradies* (1989) *Alemanya Aci Vatan* (1980), *Yasemin* (1987). *40m² Deutschland* je bil težko pričakovan ravno zaradi tega, ker gre za prvi nemški film, ki ga je režiral turški režiser – Tevfik Baser. Film pripoveduje tragično zgodbo o Turkinji Turni, ki jo je njen mož, "gastarbajter", pripeljal v Nemčijo, v Hamburg, in jo zaprl v stanovanje. Brez kakršnega koli stika z zunanjim svetom je Turna obupala v žalostnem vsakdanjiku zaradi neizpolnjene strasti za družinskim življenjem v svobodi. Kljub temu da naj bi ta film, ki so ga nagradili z državno nagrado, vzbudil zanimanje in razumevanje do drugega v multikulturni družbi, je, če se ozremo nazaj, imel v bistvu obraten učinek na gledalca in ustvaril pred-

²¹ V tem času smo bili v Nemčiji priča družbeni marginalizaciji, diskriminaciji in medijskemu linču gastarbajterjev. Fassbinderjev realizem je v tem primeru dosegel svoj vrhunec.

sodke proti migrantom, češ da jim manjka volje za integracijo v večinsko družbo. Vse do konca prejšnjega tisočletja nemška politika ni posvečala pozornosti migrantom in njihovim otrokom, kljub temu da je turško prebivalstvo strmo naraščalo. Šele padec Kohlove vlade l. 1999 pomeni prelomnico v integracijski politiki. Pred tem si je nemška vlada zatiskala oči pred realnostjo in še 40 let po prihodu prvih migrantov zatrjevala, da Nemčija ni dežela priseljencev. Šele l. 2000, ko je vladala rdeče-zelena koalicija s Schröderjem na čelu, so dobili pravico do nemškega državljanstva v Nemčiji rojeni. razširili na princip izvora skozi elemente rojstva.

V 90. letih 20. stoletja je v Turčiji rojeni nemški režiser Husi Kutlucan posnel film o problematiki azilantov *Ich Schef, Du Turnschuh* (1998), konec 90. so nastali tudi prvi filmi turško-nemških avtorjev druge in tretje generacije, predvsem Thomasa Arslana – *Geschwister* (1997), *Dealer* (1998) und *Der schöne Tag* (1999) – in Fatiha Akina, ki je v tem času posnel dva kratka filma (*Sensin in Geturkt*) ter svoj prvi celovečerec *Kurz und Schmerzlos* (1998). Iste leta je turški režiser Kutlug Ataman posnel film *Lola and Bilidikid*, ki prevprašuje dvojno marginalizacijo svojih junakov – etnično in istospolno usmerjeno. Drugi pomembni filmski prispevki so: *Berlin in Berlin* (Sinan Cetin, 1993), *Aprilkinder* (Yuksel Yavuz, 1998) in *Auslandstournee* (Ayse Polat, 1998). Turško-nemški filmi 90. let so že produkt tretje generacije nemških Turkov. Manjšinske gibljive slike so v 90. postale ostrejšje, v zadnjem desetletju pa so se dokončno izostrile. In če nekateri govorijo o tretji generaciji kot o izgubljeni generaciji,²² bi se s to tezo na kreativnem področju težko strinjali. Iz druge in tretje generacije so se razvili umetniki, ki so postali etabliran del mednarodne filmske elite.

Zadnje desetletje je eden glavnih ciljev nemške politike integracija Turkov. Angela Merkel, ki je nastopila svoj prvi mandat l. 2005, je bila prva kanclerka, ki je integracijo institucionalizirala. Nemški Turki naj bi bili po nekaterih podatkih najslabše integrirani in najslabše izobraženi. Turško-nemški intelektualci menijo, da je integracija problematičen termin. “Vsi govorijo o integraciji, ampak te ni. Grobovi so vedno globji,” je v nekem intervjuju izjavil režiser Fatih Akin, najprepoznavnejši nemški Turek. Nemška Turkinja Shermin Langhoff, direktorica kulturnega centra in gledališča Ballhaus Naunystasse, ki je v zadnjem letu postal ena najpomembnejših produkcijskih točk sodobnega kulturno-umetniškega

²² “Tretji generaciji ne pravijo zaman izgubljena generacija. Na tej generaciji se kažejo katastrofalne posledice manjkajoče integracijske politike.” (Ates, 2009, 33.)

ustvarjanja v Berlinu, meni, da gre pri integracijski politiki za ekonomski in strukturni rasizem. Skoraj 30 let v nemški politiki praktično ni bilo govora o integraciji, nemška država je do priseljencev vodila ignorantsko politiko, v zadnjih nekaj letih pa želi zamujeno nadoknaditi s "fast food" in birokratsko integracijsko politiko. "Zdaj se morajo 55-letnice učiti nemščine, prej pa so desetletja garale in pomagale graditi Nemčijo," meni Langhoffova.

Tretja generacija turško-nemških režiserjev v zadnjem desetletju pripoveduje o življenju in pripadnosti v dveh kulturah. Reprezentacija žrtve se transformira v aktivni politični in družbeni subjekt, ki je sam sposoben sprejemati odločitve. Priča smo številnim ambicioznim prvencem, predvsem Fatiha Akina.²³ Seyhan Derin je l. 2002 debitirala z ljubezensko dramo *Zwischen die Sternen* (*Med zvezdami*), Ozgur Yildirim je l. 2008 posnel akcijski film *Chicko*, Sinan Akkus pa l. 2009 komedijo *Evet, ich will*. Avtorji so v svojih sporočilih subtilno politični, v zgodbah se upirajo avtoriteti, ki jo na eni strani utelešajo starši, na drugi strani pa država. Odnos do Turčije se spremeni. Turčija ni več dežela, po kateri se hrepeni in kamor bi se ljudje želeli vrniti. Turčija postane vmesni prostor, ki je povezan s starši, je prostor, kjer junaki iščejo del svoje identitete in kamor se vedno lahko zatečejo. Medtem ko so v 80. in 90. letih ključne scene potekale na železniških postajah, so zdaj kraj dogajanja letališča. Turki niso več reprezentirani kot zelenjavarji. Nemčija, kakršno v svojih mojstrovinah prikazuje Fatih Akin, je država, ki je polna možnosti. Vendar ni le od države odvisno, da se ljudje integrirajo – sami morajo poskrbeti za to. Nejat Aksu v *Auf der anderen Seite* je profesor germanistike in kasneje lastnik nemške knjigarne v Istanbulu. V *Gegen die Wand* vrnitev Sibel in Cahita v Turčijo ni rezultat zavestne odločitve. "Njegovega (Cahitovega) potovanja v Mersin niti Sibelinega bega v Istanbul ne moremo brati kot zavestno vrnitev h koreninam. Za nobenega življenje v Turčiji ni bilo nikoli alternativa tistemu v Nemčiji."²⁴

²³ Še pred kratkim marginalizirana kinematografija je z obrobja stopila v center. Zahvala gre predvsem Fatihi Akinu, ki je deset let od začetka svoje poti svojo bibliografijo zapolnil s štirimi celovečernimi igranimi filmi, pri katerih je bil tudi scenarist (leta 2000 *Im Juli*, leta 2002 *Solino*, leta 2004 *Gegen die Wand*, leta 2007 *Auf der anderen Seite*), dvema celovečernima dokumentarnima filmoma (leta 2001 *Wir haben vergessen zurückzukehren* in 2005 *Crossing the bridge*), ustanovil je svojo produkcijsko podjetje Corazon in v tem času sproduciral še dva celovečerna filma (leta 2006 *Takva* in 2008 *Chicko*).

²⁴ Blumentrath, 2008, 115.

KOLEKTIVNA VREDNOST V FILMIH FATIHA AKINA

Tretja značilnost manjšinske književnosti je po opredelitvi Deleuza in Guattarija, da ima vse kolektivno vrednost. "Pravi razlog je, da v manjšinski književnosti ni veliko nadarjenih, zato ni možnosti za individualno izjavo, ki bi bila izjava tega ali onega mojstra in bi bila ločena od kolektivne izjave."²⁵ Večina muslimanov, predvsem Turkov v Nemčiji, naj bi živela v t. i. paralelnem svetu s svojimi lastnimi kolektivnimi pravili. In kako te teme obravnavajo turško-nemški režiserji?

Fatih Akin skoraj vse svoje zgodbe postavi v družinsko okolje. V njegovem prvem celovečercu *Kurz und Schmerzlos* imata glavni protagonist Gabriel in njegova sestra izjemno liberalen odnos. Je Akin želel posredno spregovoriti, kako zelo pomembno je ozaveščanje o teh temah? V berlinskem Neukolnu je pred leti potekala kampanja s sloganom: "Častno se je boriti za svobodo moje sestre." Ehre ist, für die Freiheit meiner Schwester zu kämpfen."

Tretja generacija filmskih ustvarjalcev se posredno ukvarja s problemom umorov zaradi časti²⁶ in prisilnih porok, ki so glavni vir polemik in razkola med turškim oz. muslimanskim radikalnim tradicionalizmom, liberalnimi Turki in nemško družbo. Fatih Akin se obeh tem previdno in posredno dotakne v *Gegen die Wand*. Srečamo se z relativno liberalno turško družino, kar sklepamo po tem, da mati in Sibel ne nosita rute, pa tudi oblečeni sta sodobno. Po bratovem zaščitniškem vedenju pa lahko sklepamo, da vendarle gre za družino, ki temelji na izrazito patriarhalnih in tradicionalnih vzorcih. Ko je Cahit obtožen uboja, se Sibel tudi odrečejo in na koncu ji ne preostane drugega, kot da se zateče k svoji sestrični v Istanbul. "Gre za konflikt med drugo in tretjo generacijo Turkov v Nemčiji, med starši in hčerami. Dekletova družina ni radikalno muslimanska – dekle se šminka, ne nosi naglavne rute, izučila se je za poklic, ampak to dekletu ni dovolj. Vidi, kako živijo Nemke, in želi si takšnega življenja. Gre za svobodo," je v nekem intervjuju izjavila glavna protagonistka Sibel Kekilli.²⁷ "Hočem živeti, plesati in fukati – in ne samo z enim tipom!" zakriči Sibel vzame steklenico, z njo udari ob mizo in si prereže žile. To je prelomna točka v filmu *Gegen die Wand* Fatiha Akina. V tem stavku tiči globoka želja mlade turške Nemke, da bi se osvobodila restriktivnega okolja, ki ga predstavlja njena družina. Poroka je na eni stra-

²⁵ Deleuze, Guattari, 1976, 25.

²⁶ Samo leta 2008 je v Nemčiji dokumentiranih 18 umorov iz časti, ki so jih zagrešili člani družine (največkrat bratje) nad hčerjo oz. sestro, ki se odloči živeti po liberalnih nazorih.

²⁷ Adorjan, 2004, 249.

ni zapor, na drugi pobeg. "Da bi se rešila patriarhalne družine, se mora poročiti s Turkom."²⁸ Pobeg je možen le, če se poroči z "Antiturkom",²⁹ ki ni del paralelnega sveta, temveč je popolnoma integriran oz. zavrača turško; na ta način ne izgubi družine, le osvobodi se njenih restrikcij. Tak lik je Cahit, panker in alkoholik, ki se požvižga na vrednote starega sveta in zaradi zasebne tragedije živi v svojem lastnem svetu.

Poroka pomeni idealno narativno rešitev za upodobitev situacije, v kateri so se znašli številni mladi nemški Turki tretje generacije, razpeti med dvema kultura, med tradicijo, ki jo uteleša zahteva družine, da se poročajo med sabo, in možnostjo svobodne odločitve, ki jo uteleša okolje, v katerem živijo. Fatih Akin v *Gegen die Wand* podre mit o svetosti poroke. Sibel in Cahit se na svoji poroki omamljata s kokainom.

V zadnjih 30 letih se je spremenila tudi reprezentacija ženske v turško-nemškem filmu, predvsem pa predalčkanje ženske na kategorije – muslimanka je bila večinoma prikazana kot žrtev, zahodna ženska pa kot "slaba ženska", "lovača" in "seksbomba". Podobno reprezentacijo je parodiral tudi Fassbinder že desetletje pred tem v *Angst essen Seele auf* (1973), ko Salema, potem ko je že poročen z Emmo, spelje v skušnjava natakarka Barbara v "gastarbajterskem klubu". Fassbinder je Salema zreduciral v pasivni seksualni objekt, da bi upodobil prikrit razizem in diskriminacijo v povojni Nemčiji.

EMMI: Das ist Ali. Zu ihm Sag mal schön guten Tag. (To je Ali. Njemu reci lepo dober dan.)

SALEM: Guten Tag. (Dober dan.)

HEDWIG: Guten Tag. Der sieht aber gut aus, Emmi, wirklich. Und so sauber. (Dober dan. Saj dobro izgleda. Res. In tako čist je.)

EMMI: Wieso sauber? (Zakaj čist?)

HEDWIG: Naja, entschuldige, aber ich hab immer gedacht, die waschen sich nicht. (No ja, oprost, ampak vedno sem mislila, da se ne umivajo.)

EMMI: Der ja. Der wäscht sich, der duscht sogar – jeden Tag. (On ja. Umiva, celo prha se vsak dan.)

HEDWIG: Und die Muskeln, die der hat. (In kakšne mišice ima!)

²⁸ Blumentrath, 2007, 115.

²⁹ Blumentrath, 2007, 115.

Stereotipnih reprezentacij se je dokončno znebil Fatih Akin. Njegovi filmski junaki so emancipirani, filmske junakinje pa seksualno aktivne in samostojne. Akin je prepletel realnost in fikcijo s tem, da je glavno vlogo v *Gegen die Wand* dodelil Sibel Kekilli, ki je pred tem nastopila v nekaj pornografskih filmih, kar je povzročilo pravi medijski škandal, tako v Nemčiji kot v Turčiji.

Nemke, upodobljene kot prostitutke, so utelešale nemoralno nemško družbo. V filmu *Alemanya Ici Vatan*, ki je zgodba o mladih turških priseljencih v Berlinu iz l. 1980, je prostitutka Nemka, ki glavni junakinji Guldane zapelje moža. V zadnjem desetletju doživimo popoln preobrat v takšni reprezentaciji. V filmih *Auf der anderen Seite* (Fatih Akin, 2006) in *Chico* (Ozgun Yildirim, 2008) v vlogi prostitutke nastopi Turkinja. V *Auf der anderen Seite* Yeter, ki v Nemčiji služi denar s prostitucijo, da bi se njena hči v Turčiji lahko izobraževala, neke noči naleti na "turško stražo" po rdeči četrti.

Sentürk: (v turščini) Friede sei mit dir. (Mir s teboj.)

Celal: Friede sei mit dir. Warum erwidert du nicht den Gruß gottes? (Mir s teboj. Zakaj ne odgovoriš na božji pozdrav?)

Yeter: Nix verstehen. (Ne razumem.)

Celal: Lüg mich nicht an! Ich habe dich schon Türkisch reden hören. Oder schämst du dich dafür, dass du Türkin bist? (Ne laži! Slišal sem te govoriti turško! Se sramuješ, da si Turkinja?)

Du bist sowohl Türkin als auch Muslimin, hast du verstanden? (Si Turkinja in muslimanka, si razumela?)

Sentürk: Hast du verstanden? (Si razumela?)

Yeter: Ich bin ja nicht taub. (Ja, saj nisem gluha.)

Celal: Dein Fleisch ist unrein. Es wird knisternd in der Hölle brennen. Es sei denn, du bereust. (Tvoje meso je nečisto. Prasketajoče bo gorelo v peklu. Razen, če se ne pokesaš.)

Celal: Eine Muslimin prostituiert sich nicht. Bereue! (Muslimanka se ne prostituira! Pokesaj se!)

Senetürk: Bereue, Mensch! (Pokesaj se, človek!)

Yeter: Ich bereue. (Kesam se.)

Celal: Wenn wir dich noch einmal auf dem Strich sehen, bringen wir dich um. (Če te še enkrat vidim, da se prodajaš, te bom ubil.)³⁰

³⁰ Akin Fatih, *Auf der anderen Seite*, Berlin: Deutsche Filmakademie, 2008.

A Aliju, očetu glavnega protagonista Neyata, je vseeno. Zaljubi se v Yeter in kmalu v zameno za plačilo ta začne živeti z njim.

Ko se v filmu *Aprilkinder* glavni protagonist Cem, potem ko mu mati iz Turčije pripelje nevesto, iz žalosti odpelje v rdečo četrt, ga taksist, domnevno Turek, vpraša: "Was machst du in diesem Gottverlassenen Gegend?" A Cem se odpravi na avanturo in se zaljubi v prostitutko, v Nemko, v Kim. Turški režiser Kutlug Ataman v filmu *Lola and Bilidikid* upodobi največjo nočno moro turških konservativnih staršev – istospolna razmerja med v Berlinu živečimi Turki, ki ne samo, da so homoseksualci, ampak svoje storitve tudi prodajajo. So oboje – moški in ženske. "Film, ki je prejel številna priznanja, velja za prvi neodvisni turški film, ki odprto spregovori o homoseksualnosti."³¹

Za evropsko kinematografijo je nekoč veljalo, da je skupek posameznih nacionalnih kinematografij. Integrirani nemški Turki, med katere sodijo tudi filmski ustvarjalci, pravijo, da so Nemci. Ali je torej film, ki ga posname v Nemčiji rojen režiser turškega porekla, turški ali nemški? Problematično je le sprejemanje takšnega teksta kot nemškega v večinski družbi. Za primer lahko navedemo tiskovno konferenco o filmu *Gegen die Wand* Fatiha Akina v času Berlinala, ko ga je novinar vprašal, kdaj pa bo končno naredil tudi kak nemški film. Ali ni samoumevno, da so filmi Fatiha Akina in drugih režiserjev turškega porekla, ki so rojeni v Nemčiji, del sodobne nemške kinematografije in s tem nemške kulture? Turško-nemški režiserji pripovedujejo pomembne zgodbe o sodobni, povojni zgodovini Nemčije, ki so jo zaznamovali in soustvarjali ter spreminjali priseljenci. Vse dokler bo tudi financiranje filmov turško-nemških režiserjev le del integrativne politike, ki jo v rokah držijo veliki nacionalni producenti in narekujejo vsebine takih filmov, in vse dokler si bo Nemčija zatiskala oči pred tem, da je multikulturna država priseljencev.

BIBLIOGRAFIJA

ADORJAN, J. (2004): *Gegen die Wand. Es ist mein Leben*. Köln: K & W.

AKIN, F. (2004): *Gegen die Wand*. Köln: K & W.

ATES, S. (2008): *Der Multikulti-Irrtum*. Berlin: Ullstein.

³¹ Blumentrath, 2007, 99.

- BLUMENTRATH, H., BODENBURG, J., HILLMAN, R., WAGNER EGELHAF, M. (2007): *Transkulturalität. Türkisch-deutsche Konstellationen in Literatur und Film*. Münster: Aschendorff Verlag.
- BRANDT, K. (2007): *Weiblichkeitsentwürfe und Kulturkonflikte im deutsch-türkischen Film*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1995): *Kafka. Kaj je manjšinska književnost?* Ljubljana: Literatura.
- DÖNMEZ-COLIN, G. (2008): *Turkish Cinema*. Chicago: The University of Chicago Press.
- EKKEHARD, E., KAYI, K. (2008): *Turkish Cinema 1970–2007*. Berlin: Peter Lang.
- GÖKTÜRK, D. (2000): *Migration und Kino – Subnationale Mitleidskultur oder transnationale Rollenspiele?. Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- GÖKTÜRK, D. (2002): *Beyond Paternalism: Turkish German Traffic in Cinema*. The German Cinema Book. London: BFI.
- GÖKTÜRK, D. (2004): *Spectacles of Multi-Culturalism in the New Berlin*. The New History of German Literature. Harvard University Press: forthcoming.
- GREVE, M., KALBIYE, N. O. (2008): *Berlin deutsch-türkisch*. Berlin: *Der Beauftragte des senats für Integration und Migration*, Berlin.
- HICKETHIER, K., KÜHN, H. (1995): *Mein Türke ist Gemüsehandler. Getürkte Bilder*. Marburg: Schüren Presseverlag.
- KELEK, N. (2006): *Die fremde Braut*. Köln: Kiepenhauer & Witsch.
- KULAOGLU, T. (1999): *Der neue deutsche Film ist "türkisch"?*. Berlin: FILM.
- NAFICY, H. (2001): *An Accented Cinema*. Princeton: Princeton University Press.
- NICODEMUS, K. (2004): *Gegen die Wand. Ankunft in der Wirklichkeit*. Köln. K & W.
- NOVELL-SMITH, G. (2006): *Geschichte des internationalen Films*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- ÖZATA, M. (1993): *Eingewanderte ArbeiterInnen in Berlin 1961–1993. Die türkische Sprache in Berlin*. Berlin: Berliner geschichtswerkstatt e.V.
- ÖZCAN, E. (1993): *Eingewanderte ArbeiterInnen in Berlin 1961–1993. Selbstorganisation der türkischen Einwandererminderheit*. Berlin: Berliner geschichtswerkstatt e.V.
- REINECKE, S. (1995): *Projektive Übermalungen. Getürkte Bilder*. Marburg: Schüren Presseverlag.
- SEESSLEN, G. (2003): *Getürkt-heimatfilme aus Deutschland*. München: Goethe-Institut.

STAHR, H. (1993): *Eingewanderte ArbeiterInnen in Berlin 1961–1993*. Wohnheim, Samierungsviertel, Kiez. Berlin: Berliner geschichtswerkstatt e.V.

TÖTENBERG, M.: *Alle Türken heißen Ali*. Getürkte Bilder.

PRIESSNER, M. (2005): *Verworfenne Realitäten. Widerstandsbewegungen-Antirassismus zwischen Alltag und Aktion*. Berlin: Assoziation A.

FILMOGRAFIJA

- AKIN FATIH: *Kurz und schmerzloss* (Kratko in neboleče), 1997/1998
Getürkt (Poturčen), 1997
Im Juli (V juliju), 1999
Wir haben vergessen zurückzukehren (Pozabili smo se vrniti), 2000
Solino, 2001/2002
Gegen die Wand (Z glavo ob zid), 2003/2004
Crossing the bridge, The sound of Istanbul (Prečkati most, Zvok Istanbula), 2004/2005
Auf der andere Seite (Na drugi strani), 2006/2007
- ATAMAN KUTLUG: *Lola and Bilidikid* (Lola in Bilidikid), 1999
- BASER TEVFIK: *40m² Deutschland* (40m² Nemčije), 1986
- BOHM HARK: *Yasemin*, 1988
- R. W. FASSBINDER: *Katzelmacher*, 1969
Angst essen Seele auf (Strah požre dušo), 1973
- GÖREN SHERIF: *Almanya, Aci Vatan*, 1979
- KUTLUCAN HUSSI: *Ich Chef, du Turnschuh* (Jaz šef, ti superg), 1998
- YILDIZ EDRALE: *Aprilkinder* (Aprilski otroci), 1999
- WIM WENDERS: *Der Himmel über Berlin* (Nebo nad Belinom), 1988

INTERVJU

Saskia Sassen, november 2008, Berlin

AHMED PAŠIĆ¹

Perspektive in dileme muslimanskih skupnosti

Izveček: Odnos med zahodom in vzhodom je na splošno obremenjen z negativnimi podobami in lekcijami iz preteklosti, ki se po množičnih medijih, izobraževalnem sistemu in centrih moči prenašajo tudi v sedanost. Dominantni diskurz na obeh straneh obremenjuje medsebojno komunikacijo z bolj ali manj konfliktnimi zgodbami iz preteklosti, v večini primerov pa zanemarja stoletja miroljubne koeksistence ter sodelovanja na področju znanosti, filozofije, literature itd. Delitev na zahod in vzhod je nenaravna, saj drug drugega konstruirata in posamično nobeden izmed njiju ne bi obstajal. Navsezadnje je zahod podaljšek t. i. bližnjevzhodnega civilizacijskega sklopa, saj je krščanstvo kot versko-kulturni temelj zahodne civilizacije korenine "pognal" na Bližnjem vzhodu.

Ključne besede: integracija, evropska večinska družba, muslimanske skupnosti, zahod – vzhod, drugi, drugačni

UDK: 297:316.35(4-011)

The Perspectives and Dilemmas of Muslim Communities

Abstract: The West-East relationship is burdened by negative images and lessons from the past, which are being transferred into the present through the mass media, the education systems, and the power centres. The dominant discourse on both sides is hampering communication with negative stereotypes from the past, while ignoring centuries of peaceful coexistence and cooperation in science, philosophy, literature, etc. The West and East construe each other; indeed, the existence of each depends on the existence of the Other. After all, Christianity as the religious and cultural pillar of Western civilisation is actually derived from the Middle East.

Key words: integration, European mainstream society, Muslim communities, West-East, the Others, the Different

¹ Dr. Ahmed Pašić je specialist za islamsko vprašanje. Trenutno živi in dela v Singapurju. E-naslov: pasic.ahmed@yahoo.com.

Eno glavnih vprašanj današnje evropske družbe, ko govorimo o njenem odnosu do drugačnih, je, kako priznati in sprejeti muslimanske skupnosti, ki so se oblikovale na zahodu in integrirale v evropsko družbo kot celota, čeprav tega množični mediji in politiki ne bodo priznali v javnosti. Prioriteta prvih muslimanskih skupin na zahodu je bila stabilizacija skupnosti in vzpostavitev verske in družbene infrastrukture. Sedaj so njihovi otroci in vnuki uspešnejši v vseh pogledih, imajo drugačne prioritete od prve generacije in so postali "vidnejši" v družbi. Njihov najpomembnejši cilj je ugotoviti, kako živeti in "preživeti" kot musliman v evropski družbi. Islam njihovih staršev je bil bolj lokalno določen: islamska tradicija Pakistana, Alžirije, Indije, Bosne, Turčije in arabskih dežel se je prepletala s tradicijo etnične skupine, včasih celo z načeli, ki so (bili) kontradiktorni izvornemu islamskemu nauku. Nova generacija, ki se je izobraževala v Evropi, želi razbremeniti vero in "sneti kulturološki jarem" prejšnjih generacij ter slediti univerzalnim islamskim principom, ki niso obremenjeni z različnimi tradicijami, kulturami in neislamskimi praksami. Pri tem pridno "izkoriščajo" pojav globalizacije in s pomočjo interneta ter modernih tehnologij poskušajo "umestiti" islam v evropski okvir. Pri tem je treba izpostaviti vprašanje institucionalizacije islama v Evropi kot enega osrednjih ciljev sedanjih generacij. Samo če bodo evropske vlade priznale muslimanske institucije, lahko pričakujemo eliminacijo številnih ovir v procesu integracije muslimanov v evropsko ciljno kulturo.

Institucionalizirano predstavljanje muslimanov v Evropi je proces, ki bo trajal vsaj tri do štiri generacije. Treba je razumeti, da muslimani v Evropi živijo v ambientu, ki je posledica stoletnih bojov za moč, oblast in prevlado med različnimi političnimi dejavniki (kralj, država, plemiči, interesne skupine itd.) na eni strani in verskimi skupnostmi (zlasti rimskokatoliško cerkvijo) na drugi. Konec 19. stoletja in v začetku 20. stoletju so dosegli kompromis. Tako so v Franciji leta 1905 sprejeli zakon o ločitvi cerkve in države, vendar obstajajo skupine znotraj francoske katoliške cerkve, ki omenjeni zakon obravnavajo kot začasno rešitev. V drugih evropskih državah so sprejeli drugačne zakone in ureditve. Judje so bili ravno tako del razvoja sekularizacije in so si neposredno zagotovili mesto v celotnem procesu. Lahko bi rekli, da je odnos država – cerkev rezultat stoletij zgodovine, ki je bila včasih tudi krvava. Islam je v ta proces prinesel novo dimenzijo, ki je mnoge že ustaljene prakse postavil pod vprašaj. Evropske vlade imajo pogosto težave pri iskanju ustreznih rešitev za integracijo muslimanske skupnosti v večinsko družbo. Če upoštevamo dejstvo, da muslimanske skupnosti ne poznajo hierarhije, je stvar še bolj zapletena, saj evropske vlade

praviloma na drugi strani nimajo enakovrednega partnerja, hkrati pa ne vedo, s kom se pogovarjati o aktualnih vprašanjih znotraj muslimanskih skupnosti. Tudi aktivisti muslimanskih skupnosti so mi zatrtili, da je pomanjkanje reprezentativnih organov muslimanskih skupnosti v Evropi največja ovira pri njihovem razvoju in napredku.

Stiki med evropskimi vladami in muslimansko skupnostjo so obremenjeni s preteklostjo, ki je bila skozi zgodovino bolj zaznamovana s tekmovanjem in konflikti kot s sožitjem in vzajemnim spoštovanjem. Odnos je dodatno "obtežilo" tekmovanje med teološkimi zahtevami in političnimi interesi. Konfrontacija in spopadi so proizvedli slike o "islamski nevarnosti". Prihod islama v Evropo v 7. in 8. stoletju je prestrašil številne evropske vladarje, kar je kasneje sprožilo križarske vojne in okupacijo Palestine v 11. stoletju. Ko so kristjani izgnali muslimane in Jude iz Španije v 15. stoletju in se je otomanski imperij skoraj hkrati vzdignil na vzhodu, so imeli islam in muslimani že trdno oblikovano negativno percepcijo v očeh evropske javnosti. Slike iz srednjega veka so se prenesle v sedanost. Ko se je zgodila kolonizacija muslimanskih dežel v 18., 19. in 20. stoletju, so muslimani prihod osvajalcev razumeli kot neposreden vdor v njihovo družbo in življenje. Tudi potem, ko je islamski svet doživel stagnacijo in so evropske sile nadzorovale svetovno trgovino in politiko, je strah pred muslimani ostal. Islam je ostal "neprijetno" blizu Evropi in kot je takšen pomenil "neporaženega sovražnika", ki je nazadnje blokiral zahod leta 1973 z naftnim bojkotom.

Današnji odnos med zahodom in muslimanskim svetom otežujeta vojna v Iraku in nerešeno palestinsko vprašanje. Številni muslimani vidijo okupacijo Iraka kot ekonomsko izkoriščanje na račun iraškega ljudstva. Bela hiša je 23. septembra 2006 objavila dokument, ki ga je pripravil odbor za obveščevalno dejavnost. Dokument ugotavlja, da vojna v Iraku sproža nastanek novih terorističnih skupin, pri čemer ima pomembno vlogo internet, po katerem se širijo informacije s skrajnimi vsebinami.² Problem Palestine je eden glavnih vzrokov za napet odnos med zahodom in muslimani, ki Palestince obravnavajo kot "brate", okupacijo Jeruzalema pa kot "bogokletje". S tem se strinja tudi malezijski premier Abdullah Ahmad Badawi, ki je ob obisku Londona 23. januarja 2007 izjavil, da "bo boj proti terorizmu učinkovitejši in uspešnejši, če mednarodna skupnost reši palestinsko vprašanje in stabilizira Irak".³ Skrajne skupine pogosto uporabljajo

² Mazzetti, 2006.

³ Več o tem si lahko preberete na povezavi <http://sg.news.yahoo.com/070123/1/4650h.html>.

vprašanje Palestine za mobilizacijo novih članov. Ideja o islamu in muslimanih v Evropi kot izziv za Evropo in evropske vrednosti ima močno zasidrano stališče v evropskem političnem diskurzu, ki ohranja status strahu in grožnje. V Evropi ne obstaja enotna muslimanska skupnost. Prav tako Evropa nima izoblikovane enotne strategije v procesu reševanja statusa članov muslimanske skupnosti kot svojih državljanov. Lahko domnevamo, da v prihodnosti ne bo mogoče razumeti evropske družbene evolucije brez muslimanske komponente.

V medijih in akademskih krogih se o muslimanih v Evropi praviloma govori kot o skupini, ki je prišla na zahod po koncu 2. svetovne vojne. Pri tem se zane-marja dejstvo, da lokalne muslimanske skupnosti v nekaterih evropskih državah in pokrajinah živijo več kot tisočletje. Balkanska, zlasti pa bosanska izkušnja islama je sporočilo evropski skupnosti, da islam in muslimani lahko razvijejo "evropski obraz". Bosna je dokaz, da so muslimani lahko konstruktivni udeleženci v evropskih integracijah, v družbenem in političnem procesu. Na tej poti jim lahko pomagajo evropske vlade in institucije z implementacijo učinkovitih in praktičnih integracijskih politik.

INSTITUCIONALIZACIJA ISLAMA

Legalni status islama v Evropi je različen od države do države, hkrati pa odvisen od samega odnosa med državo in verskimi skupnostmi na splošno. Čeprav je verska svoboda muslimanom zagotovljena v vseh evropskih državah, sta samo Avstrija (1912) in Hrvaška (1916) priznali islam kot eno od državnih religij. Medtem ko ima islamska skupnost v RS status predstavnika vseh muslimanov v državi in njihov zastopnik sodeluje na pogovorih s slovensko vlado, se v vseh večjih evropskih državah ubadajo s težavami, kako najti rešitev, ki bo zadovoljila obe strani. Muslimanske skupnosti zaradi različnih razlogov (notranji razkoli v muslimanski skupnosti, vlade nimajo interesa, da bi muslimansko skupnost obravnavale kot enakovrednega partnerja, itd.) nimajo reprezentativnih organov oz. predstavnih teles, ki bi jih v pogovorih in dogovorih z državo zastopali na enakovredni ravni. Francija tako sledi principu *laïcité* in vse verske skupnosti obravnava enako. Vsi poskusi francoske vlade, da bi ustanovili telo, ki bi predstavljalo vse muslimane v državi, so se končali neuspešno. Nič uspešnejši niso bili niti muslimani. Ko so l. 1985 sami ustanovili Nacionalno federacijo muslimanov v Franciji (*Federation Nationale des Musulmans en France*), so Alžirci in muslimani iz zahodne Afrike bojkotirali organizacijo, saj so jo ustanovili muslimani iz

Tunizije in Maroka. Etnične razlike so ena največjih preprek pri delovanju organizacije, ki bi enotno predstavljala vse muslimane v državi. Včasih vlada ni pripravljena pomagati in sodelovati pri ustanovitvi enotne organizacije, ki bi predstavljala muslimane na pogovorih z vlado. Takšen primer imamo na Danskem. Muslimanske skupnosti so nekajkrat pozvale dansko vlado, da podpre ustanovitev in delovanje krovne muslimanske organizacije, kar bi izboljšalo odnos med muslimansko skupnostjo v državi na eni strani in vlado na drugi, vendar danska vlada ni pozitivno odgovorila na iniciativo.⁴ Tudi raziskava o diskriminaciji in islamofobiji v Evropi, ki jo je opravil *European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia* in objavil decembra 2006, je prišla do istega zaključka:

*V Evropi obstajajo in delujejo številne muslimanske organizacije, vendar mnogi muslimani, zlasti tisti, ki so bolj sekularno usmerjeni, niso aktivni v njih. Sodelovanje muslimanskih organizacij v družbenem in političnem življenju je pomembno za družbeno kohezijo. Kulturne, etnične in teološke razlike med muslimani pomenijo veliko težavo pri oblikovanju krovne organizacije.*⁵

Evropske vlade bi lahko sledile zgledu Avstrije, Hrvaške, Španije itd., ki s pomočjo muslimanske krovne organizacije rešujejo potencialne težave muslimanske skupnosti hitreje in bolj kakovostno.

TEŽAVE MUSLIMANOV NA ZAHODU

Diskriminacija in ksenofobični napadi na priseljence so ena glavnih težav pri učinkoviti integraciji muslimanov v večinsko družbo. Diskriminacijske prakse na podlagi vere, etnične in rasne pripadnosti ter predsodki so razlog, zakaj se del muslimanske skupnosti v Evropi, zlasti mladi, počuti marginalizirano in izključeno iz družbe, kar lahko vodi v odtujenost in radikalizacijo. Alienacija preprečuje učinkovito integracijo in zavira razvoj občutka pripadnosti evropski *mainstream* družbi. Visok delež brezposelnosti med priseljenci v Evropi (katerih pomemben del tvorijo muslimani) posredno prikazuje njihovo izključenost in ekonomsko diskriminacijo. To je rezultat spodletelih integracijskih politik, slabše povprečne izobraženosti muslimanov in subtilne diskriminacije do njih. V večini evropskih držav imajo muslimani večjo stopnjo brezposelnosti od drugih, kar

⁴ Quraishy, 2005.

⁵ *Muslims in the European Union – Discrimination and Islamophobia*. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Dunaj, december 2006, str. 9.

dokazuje, da takšno stanje ni samo posledica slabega delavskega kapitala. Poleg težje zaposljivosti se muslimani soočajo z diskriminacijo na delovnem mestu. Raziskava v Nemčiji l. 2004, v katero je bilo vključenih 1000 oseb turškega rodu, je pokazala, da je 56,5 odstotka anketiranih doživelo diskriminacijo v službi, 48,4 odstotka pa jih je izjavilo, da so doživeli diskriminacijo pri iskanju službe.⁶ Muslimanke so najbolj izpostavljene delovni diskriminaciji zaradi versko-etnične in spolne pripadnosti. Problematično je zlasti nošenje naglavne rute. Lahko rečemo, da muslimanke v Evropi v procesu iskanja službe ali na delovnem mestu doživljajo dvojno diskriminacijo.

Menimo, da bi bilo dobro in zaželeno, če bi evropske vlade dodatno analizirale zaščito delavcev pred diskriminacijo na delovnem mestu ali pri iskanju službe. Skupaj z muslimansko skupnostjo in nevladnimi organizacijami bi lahko organizirali različne projekte z namenom spodbujanja zaposlitve migrantov, kar bi posredno izboljšalo možnosti za njihovo integracijo. Dansko ministrstvo za begunce, priseljevanje in integracijo je l. 2005 organiziralo zanimiv projekt. Na skupno srečanje so povabili velika danska podjetja in priseljence, ki so iskali službo. Predstavniki podjetij so na seminarju predstavili službe, za katere so potrebovali delavce, in prisotne povabili k delu. Službo je v enem dnevu dobilo 200 ljudi. Intervencija vlade oz. države poveča zaupanje podjetij, kar se posredno pokaže v boljši integraciji priseljencev, zlasti dolgoročno.

Raziskava o muslimanih v EU, ki jo je opravil *European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia*, je izpostavila stanovanjsko problematiko kot enega najbolj žgočih problemov, ki zavira proces integracije muslimanov v evropsko družbo. Muslimani v Evropi imajo v povprečju višjo stopnjo brezdomcev in slabšo kakovost bivalnih razmer. Resni stanovanjski problemi vključujejo omejen dostop do osnovnih potreb oz. njihovo pomanjkanje (npr. pitna voda ali kopalnica, večje število stanujočih v stanovanju, kot je priporočeno), najemnine in nakupne cene nepremičnin so zanje pogosto višje, kar dodatno povečuje njihovo ranljivost na stanovanjskem področju. Naseljevanje velikega števila migrantov v ista predmestja ustvarja geta, v katerih se prebivalci soočajo z družbeno odtujenostjo in stigmatizacijo. Prebivalci geta se v javnosti velikokrat prikazujejo kot neodgovorni državljani s pomanjkljivimi delovnimi navadami in nagnjenostjo h kriminalu in drogam. Stanovanjska segregacija je pogosto izenačena s spodletelo integracijo, vendar pri tem ne smemo pozabiti na dejstvo,

⁶ Goldberg, 2004.

da pripadniki iste etnične ali verske skupnosti težijo k bivanju v istih soseskah, kar se lahko izkaže kot dvorezen meč.

Integracija je dinamičen in dvosmeren proces, ki vključuje vzajemno spoštovanje obeh strani. Priporočljivo bi bilo organizirati interkulturni in interreligijski dialog na evropski, državni in lokalni ravni. Poleg tega bi sodelovanje z verskimi in družbenimi organizacijami s posebnim poudarkom na razvoju politik in iniciativ spodbudilo hitrejši razvoj in izvajanje integracijske politike. Navarro opisuje "dominantno javno filozofijo inkorporiranja" kot idealen model za družbeno integracijo priseljencev. Dominantna javna filozofija inkorporiranja bi lahko vodila vlade k oblikovanju ustreznih politik in institucij za družbeno integracijo priseljencev, ki bodo na dolgi rok vplivale na odnos med priseljenci in preostalim delom družbe.⁷ Kot zgled bom navedel zvezni komisariat za priseljevanje, begunce in integracijo v Nemčiji, ki aktivno promovira integracijo muslimanske skupnosti v tej državi.⁸ Drug primer se je zgodil 20. marca 2005, ko je francoski minister za notranje zadeve pozval k ustanovitvi *Conseil francais du culte musulman* "francoskega islama". Tedanji premier francoske vlade Dominique de Villepin je izjavil, da "je to najlažja pot pri oblikovanju pravega francoskega islama". Naslednji dan, tj. 21. marca 2005, se je minister srečal s štirimi predstavniki največjih muslimanskih organizacij v Franciji in podpisali so pismo o nameri za ustanovitev sklada. Denar, ki se zbere v skladu, omogoča gradnjo džamij oz. molilnic in izobraževanje *imamov* v Franciji.⁹

Število diskriminacijskih dejanj, utemeljenih na rasizmu in islamofobiji, v Evropi narašča. Ko je *The European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia* opravil raziskavo o diskriminaciji muslimanov med letoma 2002 in 2005, so rezultati raziskave pokazali, da se priseljenci v Evropi soočajo z rasizmom in ksenofobijo pri iskanju službe ter na področju finančnih transakcij. Skoraj tretjina anketiranih je izkusila diskriminacijo pri iskanju službe in na delovnem mestu. Četrtnina vprašanih je doživela zavrnitev posojila za nakup nepremičnine.¹⁰ Spremljanje islamofobije in zbiranje uradnih podatkov o tej najnovejši obliki

⁷ Navarro, 2005, 13.

⁸ Več o tem si lahko preberete na povezavi <http://www.integrationsbeauftragte.de/gra/themen/826.php>.

⁹ *Muslims in the European Union – Discrimination and Islamophobia*, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Dunaj, december 2006, str. 94.

¹⁰ Prav tam, 32.

diskriminacije zadnjih let v Evropi bi zagotovilo natančnejše podatke o diskriminaciji muslimanov, hkrati pa bi omogočilo njihovo boljšo zaščito v družbi. Trenutno na tem področju nobena evropska država nima podatkovne baze ali evidence. Zbiranje takšnih informacij bi v sodelovanju z muslimansko skupnostjo omogočilo bolj kakovosten razvoj ustreznih strategij za preprečevanje verske diskriminacije. Islamofobija je v zadnjem obdobju v Evropi čedalje pogostejša in s tem se je treba spoprijeti. Nekatere evropske države, kot je Švedska, poskušajo preventivno in proaktivno razvijati mehanizem, ki bo preprečeval ali vsaj uradno zabeležil incidente s predznakom islamofobije. Odbor za integracijo je od švedske vlade prejel nalogo, da analizira stanje islamofobije na Švedskem. Leta 2003 je vlada sprejela odlok, s katerim so odboru za integracijo namenili 500.000 kron za ozaveščanje državljanov o islamofobiji in antisemitizmu v državi.¹¹ Pri tem ne smemo pozabiti na pomembno vlogo, ki jo imajo množični mediji v boju proti islamofobiji.

MULTIKULTURNI TRIKOTNIK IN INTEGRACIJSKE STRATEGIJE

Baumannova teorija multikulturnega trikotnika, v katerem se prepletata nacionalna država in ideja o enakosti med etničnostjo in kulturno identiteto ter religijo, je zanimiv splet dejavnikov, ki vplivajo na življenje in integracijo manjšinskih skupnosti v evropsko večinsko kulturo. Še večji je vpliv zgoraj omenjenih dejavnikov na identiteto migrantov, saj so migranti in njihovi potomci pod močnim vplivom hegemonističnih medijev in dominantne družbene kulture. Velikokrat se zgodi, da potomci priseljencev, ki so rojeni v "drugi" domovini, doživljajo krizo identitete, saj pripadajo vsaj dvema različnima kulturama. Imajo komponente večinske kulture, hkrati pa prevzemajo kulturne vzorce svojih staršev, ki so prišli iz "prvotne" domovine. V Franciji je vpliv republikanskih vrednot izrazilo močan, saj želi država ustvariti okolje, v katerem bi bili politična in etnična kultura izenačeni. Strnjeno: priseljenci in njihovi potomci naj bi bili Francozi. Kultura in etnična identiteta so vitalni viri v procesu priseljevanja, ki ne bodo izginiti, če se pripadnikom posamezne skupnosti dodelijo polne državljanske pravice. Imigranti ne morejo postati popolni državljanji, dokler država in nacionalna skupnost nista pripravljena sprejeti, vsaj do neke mere, pravice do kulturne različnosti.¹² Evropske vlade morajo upoštevati dejstvo, da imajo muslimani na zaho-

¹¹ Prav tam, 97.

¹² Mesić, 2006, 65.

du več vidikov identitete, ki se stalno dopolnjujejo z novimi vsebinami in elementi. Medtem ko se manjši del muslimanske skupnosti asimilira ali izolira samoiniciativno ali pa je takšno dogajanje rezultat državne politike, lahko rečemo, da si večina muslimanov želi integracije v evropsko družbo. Večina muslimanskih organizacij in društev spodbuja svoje člane, da se aktivno vključijo v družbeno in politično življenje tako lokalne kot tudi širše skupnosti.

Je britanski multikulturalizem resnično "mrtev", kot pravi Brownova? Menimo, da je še prezgodaj oceniti, ali gre za neuspeh britanskega modela pri vključevanju manjšinskih skupnosti v večinsko družbo. Kljub vedno številnejšim pomislekom in dvomu, da je multikulturalizem najboljša rešitev za integracijo muslimanov v evropsko družbo, se zdi, da na tem področju ne bo prišlo do večjih sprememb v bližnji prihodnosti. Evropske vlade, zlasti britanska, vztrajajo pri svoji politiki in iščejo dodatne strategije, kako še bolje integrirati priseljence v večinsko družbo, vendar bo multikulturalizem ostal jedro integracijskih praks tudi v bodoče. Multikulturalistične razprave se bolj ali manj osredotočajo na razumevanje kulture. Zagovorniki multikulturalizma se strinjajo, da je kultura pomembna za identiteto vsake skupnosti in njenih članov. Kulture so tradicionalno zamišljene kot vseobsegajoč in močan duhovni okvir, ki svojim pripadnikom tako rekoč določa pogled na svet in druge kulture. Kulture so predstavljene kot družbene formacije z edinstvenimi strukturami in specifičnimi verovanji. Konstitutivni elementi kulture so (tradicionalne) družbene norme: jezik, miti, tradicija, obredi, običaji in samorazumevanje posamezne skupnosti.¹³ Muslimani na zahodu, zlasti druga in tretja generacija "priseljencev", doživljajo tudi krizo razvoja identitete. Medtem ko se nekateri odločijo za popolno asimilacijo v večinsko družbo in pri tem skušajo "zabrisati" vse lastnosti, ki jih "vežejo" na prvotno identiteto, se drugi zavestno ali pa tudi neprostoovoljno odločijo za izolacijo od *mainstream* družbe. Tako naj bi ohranili "svojo" tradicijo. Prva skupina nima močnih stikov s svojo versko oz. etnično skupnostjo in njihovi obiski v "prvotni domovini" so redki. Posvečajo se novemu življenju in poskušajo vertikalno napredovati na družbeni in ekonomski lestvici *mainstream* družbe. Spoštujejo državo, v kateri živijo, in imajo na splošno pozitivno mnenje o svojem statusu. Druga skupina je tisti segment muslimanske skupnosti, ki je razočarana nad življenjem na zahodu. Menijo, da je zahod nemoralen, sovražen do islama in diskriminacijski. Živijo v ozkih, zaprtih lokalnih skupnostih, medtem ko so nji-

¹³ Mesić, 2006, 233–234.

hovi stiki s "prvotno domovino" močni. Kljub razočaranju nadaljujejo življenje v Evropi, saj se zavedajo dejstva, da so politične, življenjske in ekonomske razmere v "prvotni domovini" slabe in neustrezne, včasih celo nevarne (Irak, Palestina, Afganistan). Potencialna "vrnitev" oz. "selitev" bi njihovo življenje spremenila v negativnem smislu, lahko bi ga celo ogrozila.

Večina muslimanov na zahodu je izbrala srednjo pot, ki spominja na "vodenje ladje med čermi". Spoštovanje tradicije "prvotne kulture" ali vere je lahko včasih nerazumljivo in čudno za člane večinske družbe. Takšna primera sta nošenje naglavne rute pri muslimankah ali obredni zakol. Nekatere države nimajo urejenih zakonov na tem področju ali pa so prepovedale posamezne verske oz. kulturne prakse, kar pri muslimanih vzbuja občutke diskriminacije. Francija je npr. prepovedala nošenje naglavne rute za muslimanske učenke v javnih šolah in te so bile prisiljene sneti *hidžab* ali pa zapustiti šolo, vendar pa nobena reakcija ni naredila pozitivnega vtisa na muslimansko skupnost. Po drugi strani so teroristični napadi, ki so se zgodili v Evropi v zadnjih petih letih, spremenili pogoje za pridobitev državljanstva, potovanje (strožji in številnejši pregledi na letališčih), vstop v države schengenskega sporazuma, delovanje muslimanskih humanitarnih organizacij itd. Z drugimi besedami, evropske vlade so posredno otežile življenje pripadnikom muslimanske skupnosti na zahodu, čeprav je teroristične napade zagrešilo nekaj posameznikov, hkrati pa je tovrstna dejanja obsodila tudi večina muslimanov.

Pomembno je poudariti, da je (ne)uspeh integracijske politike in modelov v veliki meri odvisen od mobilizacije virov muslimanske skupnosti, političnih zmožnosti in politične ideologije v posamezni državi. Ko govorimo o svobodi prakticiranja islamske vere in islamskem verouku v javnih šolah ter delovanju islamskih verskih šol, lahko rečemo, da imajo najboljše razmere muslimani v Veliki Britaniji. Politična ideologija v tej državi je pozitivno usmerjena do verskega izobraževanja, zato so muslimani odprli 108 islamskih verskih šol, ki jih priznava tudi država, hkrati pa vlada nekatere med njimi sofinancira iz državnega proračuna. Nasprotno situacijo imamo v Franciji, kjer politična ideologija v duhu republikanskega sekularizma ne dovoli islamskih verskih šol, še manj pa jih je pripravljena (so)financirati. Podobno je v Nemčiji, kjer muslimanske skupnosti ne morejo ustanoviti islamskih verskih šol, ker nobena izmed njih nima statusa javne korporacije. Muslimanski skupnosti v Franciji in Nemčiji poskušata organizirati lasten verouk v džamijah in molilnicah, kar je bolj improvizacija kot

učinkovita metoda. Neugodna politična ideologija v Franciji in Nemčiji ne dovoljuje realizacije in izkoristka političnih možnosti ter mobilizacije finančnih resursov. Pričakovati je, da se stanje v Franciji in Nemčiji ne bo spremenilo v bližnji prihodnosti, medtem ko bo muslimanska skupnost v Veliki Britaniji odprla še več islamskih verskih šol, tako javnih kot tudi zasebnih.

PRIMERI DOBRE PRAKSE

Javnost in mediji bi se morali izogibati sovražni in negativno obremenjeni jezikovni simboliki. Učinkovita zakonodaja proti diskriminaciji raznih oblik bi dodatno zagotovila varnost drugačnih v evropski družbi, hkrati pa bi promovirala enakopravnost in enakost, ne glede na raso, etnično ali versko prepričanje.¹⁴ Trenutno je Velika Britanija edina država v Evropi, ki je sprejela zakon proti verski diskriminaciji (11. junija 2005), medtem ko so se pravosodni ministri članic EU 15. februarja 2007 zbrali v Bruslju, kjer so analizirali možnost oblikovanja zakonov, ki bodo zaščitili državljane pred rasizmom in ksenofobijo.

Regulativa gradnje džamij oz. molilnic je po 11. septembru postala predmet sprememb in javnih razprav v številnih evropskih državah. Na splošno so postali pogoji za gradnjo džamije ali molilnice težji in strožji. Najugodnejši pogoji za gradnjo islamskih verskih objektov so še vedno v Veliki Britaniji, saj politična ideologija dovoljuje verskim skupnostim gradnjo verskih objektov brez političnih pritiskov in "ponudb za spremembo videza", kot se to dogaja v Franciji. Lokalna oblast v Strasbourgju je denimo za sofinanciranje gradnje džamije postavila pogoj: iz načrta bi moral "izginiti" minaret, kar je muslimanska skupnost zavrnila in s tem tudi izgubila sredstva lokalne oblasti. Nemčija je pred kratkim ustavila proces gradnje džamije v Münchnu, vendar drugod po državi ni večjih težav, saj o gradnjah džamij odloča lokalna in ne zvezna oblast. Z učinkovito mobilizacijo različnih virov se lahko zgradijo islamski verski objekti v večini evropskih držav. Specifičen primer imamo v Sloveniji, kjer islamska skupnost v RS že 39 let neuspešno poskuša zgraditi džamijo v Ljubljani. Vzrok je v negativni politični atmosferi, saj so lokalni predstavniki Mestne občine Ljubljana spretno preprečevali kakršen koli napredek glede gradnje džamije, hkrati pa so množični mediji v Sloveniji gradnjo džamije predstavili kot politično zadevo, zlasti po božični poslanici bivšega nadškofa Franca Rodeta, ko je leta 2002 izjavil, da "džamija ni enako cerkev" in "da je džamija političen objekt". Mestna občina Ljubljana je julija

¹⁴ Prav tam, 111.

2008 v Uradnem listu RS objavila informacijo o zbiranju ponudb za odkup zemljišča v velikosti 11.000 kvadratnih metrov med Parmovo in Kurilniško. Po odkupu parcele naj bi se v tem delu Ljubljane zgradila prva džamija v zgodovini mesta. Čeprav se je v Evropi velikokrat zgodilo, da je mestna oblast muslimanski skupnosti podarila zemljišče za džamijo ali pa prodala za simbolično vsoto, je ljubljanska oblast za zemljišče postavila ceno 4,5 milijona evrov. Osebnostno menim, da bo izgradnja islamskega centra v Ljubljani v tem primeru neuspešna, če se ne spremeni lokalna (ljubljska) politična ideologija.

Islamsko bančništvo in poslovanje sta novost na evropskem finančnem področju. Kljub nepoznavanju islamskega bančništva in poslovanja pri evropskih finančnih institucijah se organizira vedno več konferenc in seminarjev, ki poskušajo ustvariti prostor za islamsko bančništvo. Rezultat tega je ustanovitev nekaterih islamskih bank in institucij, ki si počasi pridobivajo prve kliente in uveljavljajo nove načine finančnega poslovanja na stari celini. Pri tem imajo podporo močnih finančnih združb z bližnjega vzhoda, ki želijo investirati na evropski trg, zlasti ko govorimo o nakupu nepremičnin. Takšen pristop bo omogočil učinkovito mobilizacijo finančnih virov. Atmosfera za razvoj islamskega bančništva v Evropi je ugodna in pričakovati je, da bo število institucij, ki bodo promovirale razvoj islamskega finančnega poslovanja v Evropi in aktivno sodelovale v njem, naraščalo.

Islamsko družinsko in nasledstveno pravo sta ravno tako v povezavi s pojavom "stalno naseljene" muslimanske skupnosti. Nastanek in razvoj muslimanskih družin s stalnim bivanjem v Evropi je povzročil nastanek javnega diskurza o tem, kako reševati družinske in nasledstvene težave muslimanskih pripadnikov evropske družbe, saj sta si evropsko in šeriatsko pravo na tem področju različni. Politična ideologija v Evropi ni naklonjena šeriatskemu pravu in sodniki bodo v večini primerov upoštevali samo zakonsko pravo, veljavno v državi, kjer družina živi. Težava se pojavi pri tistih zakonskih parih, ki spor v zakonski zvezi rešujejo mimo sodišč. Nekatere muslimanske skupnosti ne priznajo porok pri civilnem organu in bodo sprejele samo (versko) poroko, sklenjeno pri *imamu*. Če se v takšnem primeru zgodi ločitev, država ne bo priznala zakona, saj se poroka ni zabeležila v javnem registru. Pogosto se zgodi, da skušajo takšni pari rešiti nastale težave v "prvotni domovini", kar dodatno oteži položaj. Kako specifičen je pomen šeriatskega prava pri muslimanih, govori podatek o muslimanih iz Turčije, ki živijo v Avstriji. Raziskave so pokazale, da se zelo redko pojavijo na avstrijskih sodiščih, ko nastopijo težave v zakonu, saj ne priznavajo sodnic. Z drugimi bese-

dami, ne dopuščajo, da bi ženska urejala njihove družinske težave.¹⁵ Isto velja za družinsko pravo. Evropske vlade bi morale vložiti več truda, energije in sredstev v reševanje problematike na področju islamskega družinskega in nasledstvenega prava, zlasti če upoštevamo dejstvo, da se število pripadnikov muslimanske skupnosti povečuje, hkrati pa se povečuje tudi število muslimanskih šeriatskih porok.

Obredni zakol in prehrana *halal* sta občutljivi temi v evropskem javnem prostoru. Čeprav je judovska prehrana (*košer*) dokaj podobna muslimanskemu konceptu prehrane *halal* in so evropske vlade ustrezno uredile zakonodajo o judovski prehrani, prehrana *halal* še vedno "buri duhove". Zakonsko gledano je obredni zakol dovoljen v večini evropskih držav in hrano *halal* je možno kupiti v vseh mestih, kjer je osredotočena muslimanska skupnost, vendar je izvajanje zakona pogosto nejasno in dvoumno. Takšen primer imamo v Sloveniji, kjer večina muslimanov ne pozna zakonov o obrednem zakolu in za kurban bajram žrtvujejo žival "ilegalno" ali pa se odločijo za nakup hrane *halal* v Italiji in Avstriji, saj je njena ponudba v Sloveniji zanemarljiva. 19. junija 2008 se je na tržnici v Šiški odprla prva mesnica *halal* v Ljubljani, ki jo je v sodelovanju z islamsko skupnostjo v RS odprla Litijska mesarija iz Šmartnega pri Litiji, vendar v Ljubljani ni niti ene restavracije *halal*. Slovensko glavno mesto ima številne eksotične restavracije, kot so tajska, indijska, mehiška, japonska itd., vendar bo na prvo restavracijo *halal* treba še počakati. Pomanjkanje zasebne poslovne iniciative med muslimani je hkrati "pripomoglo", da tovrstnih restavracij še vedno ni.

Če analiziramo splošno stanje prehrane *halal* v Sloveniji, lahko ugotovimo, da muslimanska skupnost nezadostno izkorišča prosti trg, zasebni kapital, številno muslimansko skupnost v mestu in okolici ipd.

Muslimanska pokopališča so postala predmet javne razprave tistega trenutka, ko se je muslimanska skupnost v Evropi iz migrantske "preobrazila" v stalno. Stalno bivanje v nemuslimanski družbi je porajalo vprašanja o tem, kaj storiti, če musliman umre v kraju, ki nima muslimanskega pokopališča. Večina muslimanov na zahodu si želi biti pokopana na muslimanskem pokopališču. Takšno mnenje je iniciiralo pogovore z državnimi in lokalnimi oblastmi zaradi ustanovitve lokalnih muslimanskih pokopališč, popolnoma ločenih od drugih, ali pa zagotoviti ločeno parcelo znotraj javnega pokopališča. Pozitivna politična ideologija v Veliki Britaniji je muslimanom omogočila boljšo in hitrejšo integracijo v večinsko družbo, kot je to uspelo muslimanskim skupnostim v Franciji in Nemčiji. Izkoristili so

¹⁵ Muckel, 2003.

dane (z)možnosti in lokalne muslimanske skupnosti so v številnih krajih ustanovile muslimanska pokopališča. Situacija je drugačna v Franciji in Nemčiji, kjer po zakonu ni dovoljeno ustanoviti muslimanskega pokopališča. V Franciji sicer imajo nekaj muslimanskih pokopališč, vendar govorimo o pokopališčih iz 1. svetovne vojne, kjer so pokopali muslimanske vojake francoske armade, ki so bili po rodu iz Afrike ali drugih francoskih kolonij. Dejstvo je, da se večina muslimanov iz Francije in Nemčije (pa tudi drugih evropskih držav) odloči pokopati svojega umrlega v prvotni domovini. To zlasti velja za turško in bošnjaško etnično skupnost. Muslimani v Sloveniji imajo dve pokopališči: na Jesenicah (v sklopu mestnega pokopališča, vendar na ločeni parceli) in v Mariboru (ločena parcela). V tem primeru so muslimani v sklopu lokalne politične ideologije uspešno izkoristili svoje možnosti in mobilizirali ustrezne institucije pri reševanju svojih težav.

Izobraževanje in medkulturni vzgojni programi so najboljša investicija za vlado, ko govorimo o sožitju med drugačnimi v družbi. Boljši dostop do enakopravnega izobraževanja za vse prebivalce bi zmanjšal razlike med pripadniki različnih etničnih skupin, manjšino in večino. Razne delavnice in tečaji oz. seminarji z medkulturnimi in medverskimi vsebinami za učitelje in profesorje bi pripomogli k boljšemu razumevanju drugačnih. Temu je sledilo luksemburško ministrstvo za šolstvo, ki je odločilo, da se morajo vsi učenci zaključnih letnikov srednje šole udeležiti tečaja o veri in morali. Tečaj se osredotoča na medverski dialog in razlaga vrednote nekrščanskih religij.¹⁶

Evropske vlade morajo pri oblikovanju integracijske politike upoštevati dejstvo, da muslimani v Evropi pripadajo različnim etničnim, teološkim, kulturnim in jezikovnim skupinam, ki bi lahko vsaka posebej zahtevala drugačen integracijski pristop. Vzpostavitev učinkovitih antidiskriminacijskih mehanizmov in njihovo polno delovanje bo zavrlo rast diskriminacijskih dejanj, hkrati pa bo spodbudilo promocijo enakopravnosti. Integracijske strategije ne bi smele temeljiti samo na holističnem pristopu, všteti vse vidike družbenega, ekonomskega in političnega življenja, ampak bi morale biti ustrezno prirejene različnim oblikam priseljevanja v vsaki članici Evropske unije, zlasti sedaj, ko znotraj "schengenskega obroča" ni več notranjih meja in se lahko ljudje prosto gibljejo. Pri tem bi rad poudaril, da je sodelovanje z muslimansko skupnostjo ključnega pomena, saj bo integracija muslimanov v *mainstream* družbo lažja, če bodo v njen proces vključeni tudi njihovi predlogi in ideje.

¹⁶ Prav tam, 94.

Muslimani v Evropi so v povprečju mlada populacija in njihovo število narašča zaradi natalitete, spreobračanja in prihoda novih migrantov muslimanske vere. Skoncentrirani so predvsem v velikih mestih, kjer lažje dobijo službo, hkrati pa so bližje svojim etničnim skupinam, ki na posreden način zapolnijo občutek praznine, ko govorimo o t. i. prvotni domovini. Treba je omeniti, da je pri ohranjanju stikov s "prvotno domovino" pomembna bližina mednarodnih letališč. Z drugimi besedami, musliman arabskega rodu v Parizu lahko hitreje in ceneje obiše svoje sorodnike v severni Afriki kakor musliman arabskega rodu, ki živi na francoskem podeželju. Kako močne so vezi med muslimansko skupnostjo v Evropi in "prvotno domovino", govori podatek, da je večina verskega kadra v muslimanski skupnosti na stari celini prišla iz tujine. Pričakovati je, da bo tako tudi v bodoče kljub poskusom evropskih vlad, da izobražujejo lastni verski kader.

Zdi se, da množični mediji v Evropi in muslimanskih državah ustvarjajo bolj negativno kot pozitivno ozračje, ko govorimo o sožitju, sodelovanju in strpnosti do drugačnih. V novicah prevladujejo subtilne obtožbe in opozorila o "nasprotni nevarnosti". V komunikaciji se pogosto uporabljajo simbolični izrazi, ki so povezani z dogodki v preteklosti (križarski pohodi, turška osvajanja), s čimer se otežuje razvoj normalnih družbenih odnosov. Pri tem se uporabljajo dvojni standardi. Kriza s "karikaturami" se je zgodila v istem obdobju, ko so Davida Irwina v Avstriji obtožili za krivega, ker je zanikal holokavst. Na eni strani imamo "svobodo govora" (karikature) in na drugi strani sankcijo, ko govorimo o negaciji holokavsta. Radikalne organizacije z obeh strani prilivajo olje na ogenj. Desničarske stranke v Evropi povečujejo medijsko napetost s sovražno retoriko in z iniciativami strožjih zakonov,¹⁷ ki vplivajo na življenje muslimanov in na приход novih priseljencev (med njimi je večina muslimanov), po drugi strani pa delovanje radikalnih organizacij iz muslimanskega sveta povečuje odpor in nezaupanje muslimanov do evropske družbe in njenih vrednot. Tukaj lahko vidimo, kako pomembno je za muslimane in evropske vlade izobraževati domač verski kader in kako pomembno je vzpostaviti komunikacijo med vlado in reprezentativnimi organi muslimanskih skupnosti.

¹⁷ Švicarsko ministrstvo za notranje zadeve je julija 2008 obvestilo javnost, da sta Švicarska narodna stranka in Federalna demokratska unija zbrali več kot sto tisoč podpisov, kar je dovolj za razpis referendumu o prepovedi gradnje minaretov v tej državi. Datum referendumu do tega trenutka ni znan (3. avgust 2008). Švica ima trenutno eno džamijo z minaretom, in sicer v Ženevi. Vir: "Munare na referendumu u Švicarskoj", *Preporod*, št. 14/880, str. 42, 15. julij 2008.

Kljub občutku marginalizacije, odtujenosti, diskriminacije in islamofobije je treba omeniti tudi uspešne muslimane v Evropi, ki so ne glede na navedene ovire uspeli v družbi in si ustvarili bogate kariere. To so npr. Tariq Ramadan (profesor na univerzi v Švici), Frank Ribery (nogometaš nemškega Bayerna in član francoske nogometne reprezentance), Mohammad Dodey (poslovnež v Londonu in lastnik znamenite veleblagovnice Harrods), Adnan Čatić (profesionalni boksar v Nemčiji), Youssu N'Dour (francoski pevec popglasbe) idr.

Tudi ti so dokaz, da lahko skupaj ustvarimo še boljšo in lepšo evropsko družbo za vse njene prebivalce. Naj bo ta članek moj skromni prispevek na tej poti.

BIBLIOGRAFIJA

Annual Report (2006): European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Dunaj.

BENHABIB, S. (1996): *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton University Press, Princeton.

BROWN, Y. A. (2000): *Who Do We Think We Are? Imagining the New Britain* Yasmin Alibhai-Brown. Penguin Books Ltd, London.

CERIĆ, M. (2004): *Deklaracija evropskih muslimana*. Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo.

DEBELJAK, A. (2004): *Evropa brez Evropejcev*. Zbirka Spekter, Sophia, Ljubljana.

DITTRICH, M. (2006): *Muslims in Europe: addressing the challenges of radicalization*. European Policy Centre, Bruselj.

DRAGOŠ, S. (2004): "Islamofobija na Slovenskem", *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti*, št. 3, Mirovni inštitut, Ljubljana.

ESPOSITO, L. J. (1992): *The Islamic Threat – Myth or Reality?*. Oxford University Press, New York.

FETZER, J., SOPER, Ch. (2005): *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge University Press, Cambridge.

FOBLETS, M. C. (2003): *Islam in Belgium: The search for a Legal Status of a new religious minority*. Konferenca evropskih znanstvenikov in islamskih učenjakov, Dunaj.

GOLDBERG, A. (2004): *Die Lebenssituation von Frauen und Männern türkischer Herkunft in Nordrhein-Westfalen*. Ergebnisse der 6. Mehrthemenbefragung, Duisburg-Essen.

- HADŽIJAHIĆ, M. (1994): *Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini*. Islamska skupnost v BIH, Urad Rijasetu v Carigradu.
- HUNTINGTON, S. P. (1993): "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72, št. 3, 22–49.
- Integracijski pristopi* (2004): Mednarodna organizacija za migracije, Ljubljana.
- KOMAC, M., MEDVEŠEK, M. (2005): *Percepcije slovenske integracijske politike*. Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana.
- KRŽIŠNIK-BUKIĆ, V., KOMAC, M., KLOPČIČ, V. (2004): *Položaj in status pripadnikov narodov nekdanje Jugoslavije v Republiki Sloveniji*. Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana.
- KUHAR, R. (2006): *Manjšine v medijih. Statistična in diskurzivna analiza*. Media Watch, Ljubljana.
- MALCOLM, N. (1994): *Bosnia. A Short History*. New York University Press, New York.
- MAZZETTI, M. (2006): "War in Iraq fuels Islamic radicalism, report says", *The New York Times*, 24. september.
- MEDICA, K. (2006): "Večkulturnost in diskriminacija v evropskem kulturnem okolju in medijskih diskurzih", *Monitor ISH*, VIII/1, 117–131.
- MEDICA, K. (2007): "Integracijski multikulturalizem ali multikulturnost integracije", *Monitor ISH*, IX/2, 77–90.
- MESIĆ, M. (2006): *Multikulturalizam. Društveni i teorijski izazovi*. Školska knjiga, Zagreb.
- MEŽNARIĆ, S. (1986): *Bosanci. A kuda idu Slovenci nedeljom?* Založba Krt, Ljubljana.
- MUCKEL, S. (2003): *Islam and the European Union. Muslims in Germany*. Konferenca evropskih znanstvenikov in islamskih učenjakov, Dunaj.
- Munare na referendumu u Švicarskoj (2008): *Preporod*, št. 14/880, str. 42, 15. julij.
- Muslims in the European Union – Discrimination and Islamophobia* (2006): European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Dunaj, december.
- NAVARRO, L. (2005): *Muslim Communities in Europe – Recognition of Religious Difference in Britain, Germany and France*. Complutense University, Madrid.
- NIELSEN, J. (1995): *Muslims in Western Europe*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- PAŠIĆ, A. (2002): *Islam in muslimani v Sloveniji*. Emanet, Sarajevo.

- QURAIŠHY, B. (2005): "Media's role in cementing Islamophobia", prispevek na konferenci ODIHR o islamofobiji, 27. september, Varšava.
- RAMADAN, T. (2002): *Biti evropski musliman*. Udruženje Ilmije Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
- RAMADAN, T. (2000): *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. The Islamic Foundation, Leicestershire.
- SAID, W. E. (1981): *Covering islam – How the Media and the Experts determine how we see the rest of the World*. Pantheon Books, New York.
- SCHMIED, M., WIESHAIDER, W. (2003): *Islam and the European Union. The Austrian Way*. Konferenca evropskih znanstvenikov in islamskih učenjakov, Dunaj.
- ŠAVIJA VALHA, N. (2008): *Pragmatični identiteti u BiH. Slučaj etniciteta*. Magistrsko delo, ISH, Ljubljana.

**ZGODOVINSKA
ANTROPOLOGIJA
LIKOVNEGA**

JURE MIKUŽ¹

Razvoj in dosežki zgodovinske antropologije likovnega

Izveček: V zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja so se v humanističnih in družboslovnih znanostih odločilno uveljavili novi epistemološki pristopi, kot so strukturalizem, semiotika, poststrukturalizem, dekonstrukcija, pofreudovska psihoanaliza, novo branje Marxa in druge. V zgodovinopisju sta odpirali nova obzorja predvsem nova zgodovina in zgodovinska antropologija. Zadnja disciplina, ki je posodobila raziskovalne postopke, je bila tradicionalna umetnostna zgodovina. Na osnovi vizualnih in kulturnih študij, socialne zgodovine umetnosti, hermenevtike, recepcijske estetike, francoske semiotike vizualnega, nevroumetnostne zgodovine idr. se je razvila zgodovinska antropologija likovnega.

Ključne besede: zgodovinska antropologija likovnega, zgodovinska antropologija, zgodovina, umetnostna zgodovina, zgodovina umetnostne zgodovine

UDK: 7.072.2

The Genesis and Achievements of the Historical Anthropology of Images

Abstract: The last decades of the 20th century witnessed new epistemological approaches in the humanities, based on structuralism, post-structuralism, deconstruction, post-Freudian psychoanalysis, semiotics, New Marxism, etc. In the field of historical studies, new scientific horizons opened especially with new history and historical anthropology, while the last discipline to modernise its approaches was traditional art history. Based on visual and cultural studies, social art history, hermeneutics, aesthetics of reception, French semiotics of the visual, neuro-art-history and others, a new interdisciplinary method emerged: the historical anthropology of images.

Key words: historical anthropology of images, historical anthropology, history, art history, history of art history

¹ Dr. Jure Mikuz je redni profesor in vodja programa Zgodovinska antropologija in smeri Zgodovinska antropologija likovnega na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: jure.mikuz@guest.arnes.si.

“Zgodovina ni samo tisto, kar je bilo,
ampak tudi tisto, kar smo iz nje naredili.”

Marc Bloch

V zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja so se v humanističnih in družboslovnih znanostih odločilno uveljavili novi epistemološki pristopi, kot so strukturalizem, semiotika, poststrukturalizem, dekonstrukcija, pofreudovska psihoanaliza, novo branje Marxa in druge, na njih utemeljene in z njimi povezane, predvsem materialistično osnovane metodologije. Avtorji kot Jacques Lacan, Roland Barthes, Michel Foucault in Jacques Derrida so dokazali, da so bile predstave humanistične tradicije o samostojnem subjektu, sposobnem vedeti vse o svetu in o sebi, uveljavljene v razsvetljenstvu, utopične.* Opozorili so na pomen nezavednega védenja, na nezanesljivost neposrednega razumetja izjavljanja in na vlogo diskurzivnih praks v razširjanju družbene moči. Nova spoznanja so počasi upoštevali celo nekateri znanstveniki ene izmed najkonzervativnejših strok – umetnostne zgodovine. Spoznali so, da je nujno ponovno premisliti vse uveljavljene pristope – od slogovnih preko ikonografskih do kulturnozgodovinskih. Opredeliti je treba specifične podobne kot vizualnih nosilk izkušenj in pomenov, ki jih ne moremo prevesti v govorico, so pa strukturirane podobno kot govorica.

ART JOURNAL 1982

Prvo resno opozorilo, da je umetnostna zgodovina skoraj poldrugo desetletje v krizi, ker se ni zavedla vseh potresnih premikov, ki so jih v druge stroke vnesli omenjeni pristopi, je bilo zelo odmevno, saj je izšlo l. 1982 v četrtletniku, ki ga izdaja *College Art Association of America*. V ameriško društvo je včlanjen vsak spodoben umetnostni zgodovinar v svetu in glasnik redno prejema. Gostujoči urednik Henri Zerner je povabil nekaj kolegov, ki naj v prispevkih ne bi kritizirali stanja, ampak nakazali smeri, kako ga razrešiti. Pri tem ga ni vodila želja po ustanavljanju nove “šole”, ampak je izbral “neuvrščene” avtorje, da bi preinterpretirali obstoječa dognanja, analizirali ideologijo in opozarjali na nujnost preseganja ozkih, specialnih nazorov. Izbrani so bili res ugledni profesorji: Oleg Grabar, O.

* Da ne bi bil prispevek preobložen, so navedena dela posameznih avtorjev samo, kadar se nanje neposredno sklicujemo. Vsi v prispevku omenjeni avtorji so danes dovolj znani, da njihovih bibliografij, naslovov in celo oznak posameznih del ni težko najti (tudi na medmrežju), mnoga so celo prevedena v slovenščino.

K. Werckmeister, Joan Hart, David Summers, Rosalind Krauss in Donald Preziosi. Urednik je prispeval uvodne ugotovitve: umetnostna zgodovina je v službi vladajoče ideologije, ki določa predmet njenih študij. Zato mora svoj objekt ponovno premisliti, kar pa je nemogoče ob sedanji, izključno zahodni usmerjenosti in trmoglavi delitvi na visoko in nizko umetnost (uporabljamo kot uveljavljajoči se prevod terminov "high" in "low"). Druga obremenjujoča postavka je prepričanje, da je umetnost popolnoma samostojna vrednota, ki presega zgodovinskost in torej ne pripada času in prostoru. Zato stroka meni, da jo lahko z naivnim pozitivizmom do kraja razloži. Novi pristopi bi se morali zgledovati po antropologiji, kakršno sta razvila Claude Lévi-Strauss in Barthes ali zgodovinopisje Marca Blocha ter francoske revije *Annales* (odslej *Anali*). Na srečo se že pojavljajo nekateri strokovnjaki, ki ne verjamejo več v dokončne interpretacije in permanentne univerzalne resnice: "Nova umetnostna zgodovina obljublja, da bo bolj zgodovinska, kot je bila stara, saj verjame, da umetnost ni samo estetska, ampak da ima mnogo funkcij, npr. uporabnih in obrednih, ki niso samo obrobne ali zanemarljive, ampak so bistveni del njene narave in pomenov."²

KONEC ZGODOVINE UMETNOSTI?

Hansa Beltinga so izkušnje lastnega ukvarjanja tako s srednjeveško in renesančno kakor tudi z moderno umetnostjo ter praksa nekaterih kolegov s kontekstualnim razlaganjem umetniških del, njihovih funkcij in okolja, ki jih je pogojevalo, spodbudile, da je l. 1983 na nastopnem predavanju na Münchenski univerzi izzivalno postavil tezo o koncu tradicionalnega, akademskega zgodovinopisja umetnosti in hkrati o koncu umetnosti. Konec umetnostne zgodovine je predvsem konec umetnosti kot zgodovine. Stroka namreč obvladuje znanstveno pisanje o umetnosti z okostenelimi pristopi, ki niso sposobni zaznati značilnosti sodobnega ustvarjanja. Pozval je na revizijo metodologije, na nujnost interdisciplinarnosti in med vedami posebej poudaril antropologijo.³ Še istega leta so se na osrednjem inštitutu za umetnostno zgodovino iste univerze sestali najuglednejši nemški umetnostni zgodovinarji in se obvezali, da bodo pripravili skripta, ki naj bi odgovorila, kaj je umetnostna zgodovina, kaj je njen predmet, s kakšnimi sredstvi umetnine opredeljujemo in jih ohranjamo ter prikazala glavne metodološke pristope, s katerimi jih interpretiramo. L. 1985 so njihovi prispevki izšli v knjigi, kot uredniki pa so bili

² Zerner, 1982.

³ Belting, 1983.

navedeni najpomembnejši nemški strokovnjaki: Belting, Heinrich Dilly, Wolfgang Kemp, Willibald Sauerländer in Martin Warnke. Belting je napisal poglavje *Likovno delo v kontekstu*, ki ga je začel takole: "Nenavadno je, da se še vedno pojavljajo debate o edino pravilnem pogledu na umetnost, edino pravilnem načinu umetnostnozgodovinskega početja. Takega načina ni."⁴

Po nekaterih temeljnih knjigah, o katerih bomo govorili pozneje, je Belting l. 2001 izdal delo *Antropologija podobe*.⁵ V uvodu je zapisal, da se članki v njej "trenutno nahajajo na stopnji eksperimenta in priprav. V tem smislu je treba *Antropologijo podobe* razumeti kot temelj za razprave in kot vmesni rezultat ... Vprašanje je, ali je 'antropologija podobe' že dokončen pojem za tisto, k čemur teži vizija knjige." Njegovo opozorilo kaže vzeti resno, saj je bralec – zlasti tisti, ki pozna vsa njegova druga dela – nad knjigo, prevedeno tudi v slovenščino, lahko razočaran.⁶ Tak občutek še okrepi njen ambiciozni podnaslov: *Osnutki znanosti o podobi* in avtorjev omalovažujoči odnos do večine aktualnega diskurza, ki ga po njegovem prepričanju ne glede na področje in čas nastanka obravnavanih del še naprej določa ozko novoveško pojmovanje umetnosti.⁷ Vendar je delo doslej edino, ki manifestativno odgovarja na vprašanje, kaj sploh je zgodovinska antropologija likovnega. Ker smo se to namenili osvetliti z našim pregledom, si oglejmo njegove glavne teze. Belting opozarja, da se vse, kar se pojavi pred pogledom ali pred notranjim očesom, lahko izčisti v podobo ali vanjo spremeni. Zato obstajajo mentalne, notranje podobe, npr. sanje in fizične podobe (recimo ikone). Zgodovina podobe je bila vedno tudi zgodovina vizualnih medijev, kajti ker podoba sama po sebi nima telesa, potrebuje medij, v katerem se utelesi. Danes se vprašanja podobe ne zastavljajo ob umetnosti, ampak ob množičnih medijih, saj so vse, torej tudi digitalne podobe sestavni del upodobitvene tradicije. Potemtakem bi bilo treba razviti teorijo podob in teorijo medijev ter tehnik. Tega se lahko lotevamo samo interdisciplinarno, antropološko in v medkulturnem horizontu, pri čemer ostaja problem, da je pojem antropologije rabil zelo različnim disciplinam in je bil v zgo-

⁴ *Kunstgeschichte*, 1985. Leta 1996 je izšla tretja izdaja, razširjena s prispevki Oskarja Bätschmanna, Hartmuta Krafta in z izpopolnjenim besedilom Norberta Schneiderja. Ta izdaja je prevedena tudi v slovenščino in iz nje je tudi navedek, *Uvod v umetnostno zgodovino*, 1998, 214.

⁵ Belting, 2001.

⁶ Slov. prev. (po drugi izdaji 2002), Belting, 2004, 8.

⁷ Gl. precej kritično oceno Wood, 2004.

dovini pogosto ideološko obarvan. “Toda ‘zgodovinska antropologija’, ki išče svojo snov v preteklosti in v sedanosti lastne kulture, se je kljub temu uveljavila kot moderna oblika znanosti o kulturi. In če raziskuje medije in simbole, ki jih kultura uporablja pri produkciji smisla, je zanjo pomembna tema tudi podoba.”⁸

KULTURNE IN VIZUALNE ŠTUDIJE – ZDA

Poskusi revizije tradicionalne umetnostne zgodovine so se v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja pojavljale po vsem zahodnem svetu. V ZDA so se razvijala obsežna polja splošnih kulturnih študij, ki pojmujejo kulturo v najširšem smislu človeškega življenja, mišljenja in delovanja. Njihova področja so študije spolov (deljene na starejše in novejšje feministične, gejevske in *queer* študije), raziskave postkolonializma in globalizacije, razne izpeljanke sodobne antropologije, lingvistične in literarne študije, etnične študije itd. Na vzpostavljanja novih raziskovalnih področij je močno vplivala francoska teorija, ki se v ZDA ni uveljavila, dokler ni bila prevedena v angleščino. Zato je bil izredno pomemben zbornik angleških prevodov francoskih avtorjev, kot so Julia Kristeva, Louis Marin, Foucault, Barthes, Jean-Claude Lebensztejn, Michel Serres in Jan Mukařovský, ki ga je pripravil Norman Bryson leta 1988.⁹ Predvsem je ta seveda vplival na razvoj tedaj še vzpostavljaljočega se polja, imenovanega študije vizualne kulture. Nastajalo je na presečišču psihoanalitičnih in medijskih diskurzov in se širilo na razne manifestacije optičnih izkušenj ter na vse različice vizualnih praks. Na njegovo oblikovanje so vplivali jezikoslovje v najširšem smislu ter novi filozofski, sociološki in antropološki pogledi na problematiko reprezentacije (v najširšem, diskurzivnem smislu prikaza, predstavitve), prav tako pa tudi nova umetnostna zgodovina. Poleg ožje likovne umetnosti so raziskave zajele še arhitekturo, fotografijo, film, televizijo, video, nove medije, reproduktivnost, virtualnost, digitalnost, muzeje, galerije in druge arhive oz. načine hranjenja podob, hipertekstualnost, medmrežje, digitalnost, multimedialnost, instalacije, performans. Tako se je uveljavilo tudi obravnavanje podob, ki izgubljajo telesno konkretnost nekdanjih podob objektov z vsemi posledicami, ki jih to prinaša, od trženja in hranjenja do fetišizma in čaščenja. Z epistemološko nujno interdisciplinarnostjo so nove študije prispevale k ukinjanju tradicionalne delitve na visoko in nizko umetnost ter vzpostavile drugačna pojmovanja odnosov med podobo in besedilom. To se je zdelo

⁸ Belting, 2004, 5–64, 30.

⁹ Bryson, 1988.

spolitiziranemu uredništvu revije *October* sporno, saj študije vizualne kulture s tem, da odvrtačajo pozornost od umetnosti na podobo, ogrožajo bistvene vrednote umetnostne zgodovine.¹⁰

Termin “vizualna kultura” je prvi uporabil Michael Baxandall l. 1972,¹¹ takrat profesor za zgodovino klasične tradicije na Warburgovem inštitutu londonske univerze. Študiral je v Münchnu pri Hansu Sedlmayrju in strukturalna analiza, ki jo je vzpostavil, razvil in s pridom uporabljal njegov učitelj, je ostala podstat njegove metodologije. Študije, od začetne o odnosu med Giottovim ustvarjanjem in govorništvom do zadnje o pojmovanju sence v času razsvetljenstva, se posvečajo umetniškemu delu kot celovitemu sklopu indecev; ti nakazujejo poti raziskave v vse smeri zgodovinskih dejstev, ki delo pogojujejo. Baxandall je razgrnil ob vsaki umetnini zgodovinski, družbeni, ideološki in materialni kontekst časa, v katerem je nastala, ugotavljal njene odnose do sočasnih besedil vseh vrst, od popolnoma praktičnih, kot so pogodbe, računi in naročila, do estetskih in filozofskih. Posvetil se je tako njenim uporabnim kot simbolnim funkcijam, umetnikovim in naročnikovim nameram, materialom, trgu in vsem drugim detajlom. Je daleč najbolj navajan umetnostni zgodovinar med antropologi, katerim je posebej koristen njegov termin “oko obdobja (*period eye*)”.

Istega leta, tj. 1972, je Svetlana Alpers, prvič zapisala termin “nova umetnostna zgodovina”, l. 1983 pa po Baxandallovm zgledu oznako “vizualna kultura”. Oba izraza sta izhodišči za eno njenih najvplivnejših del, knjigo o nizozemski kulturi in družbi 17. stoletja, v kateri so bile podobe, ločene od besedila, osrednjega pomena za reprezentacijo sveta. Zato se je posvetila mehanizmu videnja in novo izumljenim pripomočkom, kot so daljnogled, mikroskop, kamera obskura, ki so tehnično omogočali izpopolnjene načine gledanja in hkrati vplivali tudi na nastanek podob.¹² Njen vzornik Baxandall, s katerim sta l. 1994 skupaj napisala monografijo z značilnim naslovom *Tiepolova slikarska inteligenca*, se ji je l. 1986 pridružil na kalifornijski univerzi v Berkeleyju, ki je postala ena prvih in nosilnih središč nove angloameriške umetnostne zgodovine. Tu so delovali in se formirali literarni zgodovinar Stephen Greenblatt, z Alpersovo sourednik revije *Representations*, ki je uveljavil izraz “poetika kulture”, Martin Jay, Joseph Leo Koerner idr.

¹⁰ *Visual Culture Questionnaire*, 1996.

¹¹ Baxandall, 1972 in 1996.

¹² Alpers, 1983.

Pomembno vlogo pri diskusijah o študijah vizualne kulture so imeli v tem času revije, kot je *October*, ter strokovna srečanja in delovne skupine, npr. *Faculty Working Group on Visual Culture* na čikaški univerzi, kjer izhaja tudi pomembna interdisciplinarna revija *Critical Inquiry*. Njen urednik W. J. T. Mitchell je takrat skrbel za tematske številke, ki so predstavljale teorije psihoanalize, feminizma, pluralizma, sociologije literature, analize kánonov, postkolonializma, rasne identitete idr. Tudi v svojih delih se kot profesor angleškega jezika in umetnostne zgodovine posveča odnosom med vizualnim in besednim ter njune značilnosti analizira v kontekstu političnih in družbenih dejavnikov. Zanj so podobe znaki, ki pretendirajo ne biti znaki. Reprezentacija ni prepis vidne resničnosti, ampak proces, s katerim družbeni in kulturni svet izoblikuje videenje samega sebe.¹³ L. 2005 je Mitchell strnil svoje glavne prispevke v knjigi s pomenljivim naslovnim vprašanjem *Kaj slike želijo?*¹⁴ V njih ga je predvsem zanimalo, zakaj se ljudje pred slikami in podobnimi objekti obnašajo, kakor da bi bili živi, kakor da bi imeli lastno mišljenje, da bi vplivali na ljudi, jih prepričevali, osvajali in zavajali, čeprav vedo, da niso živa bitja, ampak nemočni predmeti. Antropologi pripisujejo tako vero otrokom, ljudem z mentalno motnjo, gorečim vernikom, domorodcem in drugim "drugačnim", ki jih očara paradoks podob. Te so hkrati žive in nežive, močne in šibke, polne pomenov in hkrati brez njih, in ker so tudi žive, imajo svoje želje, zahteve in nagone. Prav ti izzivajo ikonoklaste, da jih uničujejo; s tem napadajo idolatrijo drugih, ki so jim te podobe svete. Vsi vzvodi človeškega ravnanja s podobami in odnosov do njih v zgodovini in danes izvirajo iz starodobne magije, fetišizma, malikovalstva, totemizma, fascinacije, prepričljivosti urokov in animizma.

Mitchell je kritičen do ikonologije Panofskega, ki podobe navezuje na besedila, medtem ko jih on strogo ločuje, podobno kot Baxandall, ki pravi, da sta vizualno in verbalno neprimerljiva diskurza.¹⁵ Take in podobne pripombe so spodbudile novega duha tudi v pojmovanju ikonografije in to v njenem samem središču, na univerzi v Princetonu, kjer je Charles Rufus Morey že l. 1917 ustanovil *Index of Christian Art*. L. 1990 so priredili pogovor s preko 350 prisotnimi z značilnim naslovom *Iconografija na razpotju*,¹⁶ ob osemdesetletnici *Indeksa* pa

¹³ Mitchell, 1986.

¹⁴ Mitchell, 2005.

¹⁵ Baxandall, 1993.

¹⁶ *Iconography at the Crossroads*, 1993.

kot njegovo nadaljevanje posvetovanje *Ikonografija na indeksu*.¹⁷ Seveda ni bilo mogoče obiti dejstva, da je večina pomislekov "nove" ikonografije naperjena proti glavnemu utemeljitelju discipline Erwinu Panofskemu, ki mu je posvečen poseben zbornik, naslovljen po njegovem najbolj znanem teoretičnem delu.¹⁸ K tej navdušujoči seriji prištevamo vsaj še posvet, ponovno z ugledno mednarodno udeležbo na temo odnosov med umetnostjo, teologijo, eksegezo in literaturo v srednjem veku.¹⁹

VELIKA BRITANIJA – SOCIALNA ZGODOVINA UMETNOSTI

Potreba po novih pristopih k preučevanju umetniških del se je v tem času uveljavila tudi v Veliki Britaniji. Najuglednejša umetnostnozgodovinska inštituta pri londonski univerzi, Warburgov (z avtoriteto Ernsta H. Gombricha) in Courtauldov, sta omogočila mnogim znanstvenikom, da so na osnovi odlične izobrazbe širili meje stroke predvsem s študijem antične tradicije. Številni emigranti, npr. Karel Mannheim, Frederic Antal in Arnold Hauser, pa so uveljavili močno sociološko smer umetnostne zgodovine, ki so ji sledili Francis D. Klingender, John Berger, Francis Haskell in mnogi drugi. Najudarnejše sta proti tradicionalni, izključno slogovni in ikonografski analizi naravnani stroki učinkovali l. 1973 po disertaciji prirejeni knjigi T. J. Clarka. Obe obravnavata vpliv političnega in družbenega dogajanja v Franciji okoli l. 1848 na družbeno ikonografijo umetniških del in na njihovo soustvarjanje razmer za moderno življenje.²⁰ Clark je izpričan marksist in je bil, dokler ga niso izključili, član Situacionistične internacionale; njegov poznejši prihod v ZDA je povzročil pretrese tudi tam, tožarjenje z zagrizenim pristašem slogovne analize Sydneyjem Freedbergom na Harvardu in polemiko z Michaelom Friedom zaradi prevrednotenja formalističnega modernizma Clementa Greenberga. Ob njegovi naslednji veliki knjigi, o Manetu, pa je bilo mogoče opaziti tudi pomemben vpliv Lacanovih teorij.²¹ Čeprav je Clark pisal o obdobju, ki so ga v tistem času "pravi" umetnostni zgodovinarji imeli za robnega, saj se z njim začenja moderno ustvarjanje in to mnogim ni bilo blizu, so on in omenjeni angleški kolegi veliko prispevali k formiranju

¹⁷ *Image and Belief*, 1999.

¹⁸ *Meaning in the Visual Arts*, 1995.

¹⁹ *The Mind's Eye*, 2006.

²⁰ Clark, 1973; Clark, 1973a.

²¹ Clark, 1985. Gl. Carrier, 1990.

sodobne zgodovinske antropologije, predvsem z zglednimi družbenozgodovinskimi študijami mecenstva, naročništva in okusa, opredelili pa so tudi, kako lahko raziskovanje podob koristi zgodovinarju.²²

Britanci so se intenzivno navezovali na dogajanje drugod, predvsem v ZDA, kamor so nekateri najpomembnejši tudi odšli in se bolj poredko vračali: poleg Clarka tudi Robert L. Herbert, Baxandall, Michael Camille, David Freedberg, Bryson, John Shearman idr. L. 1978 je začel izhajati četrtnik *Art History*, ki ga je prvi urejal John Onians. Onians se je uspešno loteval obravnave različnih umetnostnih obdobij (od antike do renesanse), pisal je o lingvističnih in psiholoških pristopih, prav v zadnjem času pa je utemeljil novo zvrst, nevrozgodovino umetnosti, o kateri bomo še govorili. Ker je torej sam odprt za najrazličnejše teme in sodobne metodologije, je tako usmerjena tudi revija: interdisciplinarno, sociološko, multikulturno in inovativno. Že od začetka je spodbujala pomembne študije primerov in metodološke razprave in je, kljub temu da je *Art History* dosti mlajša od takrat že dodobra uveljavljene, precej starejše umetnostnozgodovinske periodike po svetu, kmalu pridobila izjemen ugled, predvsem zato, ker med avtorji niso samo umetnostni zgodovinarji, ampak pisci s številnih drugih področij. Tudi sam termin "New Art History" z vsemi interesnimi implikacijami se je hitro udomačil, kar dokazujejo številni zborniki in knjige, ki so z njim naslovljene, od antologije, ki sta jo uredila A. L. Rees in Frances Borzello l. 1986, do preglednih poglavij najpomembnejših obravnavanih tem, ki jih je zbral v knjigo Jonathan P. Harris l. 2001: kapitalistični modernizem, nacionalna država in vizualna reprezentacija, feminizem, subjekti, identitete in vizualna ideologija, strukture in pomeni v umetnosti in družbi, reprezentacije spolnosti.

HERMENEVTIKA IN RECEPCIJSKA ESTETIKA: NEMČIJA

Povedali smo že, da je l. 1983 nemško stroko razburkala Beltingova teza o koncu tradicionalne umetnostne zgodovine. Prva reakcija sta bila že omenjeni učbenik, ki je v marsičem koristen še danes, in ustanovitev dopisne šole za umetnost na univerzi v Tübingenu, ki je po l. 1984 izdajala tekste avtorjev, kot so Werner Busch, Tillmann Buddensieg, Wolfgang Kemp idr. Ponovno se je intenzivno razvnela diskusija *Umetnostna zgodovina brez umetnosti* ali *Umetnost brez zgodovine z izhodiščem*: Ali moramo gledati umetniško ustvarjanje v časovnem sosledju ali pa ga moramo razumeti po različnih funkcijah njegovih izdelkov, ki se med seboj prežemajo in včasih

²² Gl. npr. Haskell 1993 in druga njegova dela.

druga drugo nadomeščajo? Novo pojmovanje ne sme sprejemati nastajanja umetniških del kot nekaj danega, ampak mora razložiti pojavljanje potreb po njih, kakor jih lahko razberemo iz zgodovinskega konteksta. Če jih hočemo pravilno dojeti, moramo podobe in druge eksponate iz muzejev vrniti v njihovo prvotno dejansko in idejno okolje, ki omogoča stike z gledalcem in razumevanje njihovih sporočil.²³

V Nemčiji sta se uveljavili predvsem dve smeri. Receptijska estetika je na osnovi posredovanja in dojetanja literarnih del (Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser, Hans-Georg Gadamer, Roman Ingarden) pod vplivom ruskih formalistov razvila študije zgodovine sprejemanja tudi vizualnih del in nadaljevala raziskave psihologije dojetanja (gestalt psihologija, Rudolf Arnheim, Gombrich). Zbornik besedil iz l. 1985, ki ga je uredil Wolfgang Kemp, je imel pomenljiv naslov: *Gledalec je v sliki*. V njem so zbrani celotni ali delni prispevki vseh najpomembnejših avtorjev z vsega sveta (Jean Paris, Thomas Puttfarcken, Alpersova, Marin, Fried, Oskar Bätschmann idr.).²⁴ Receptijski pristop je postal zelo priljubljen in je spodbudil vrsto koristnih študij, ki so jih nadaljevali v zborniku nastopajoči avtorji in prispevali še drugi, predvsem v Nemčiji. Od nenemških avtorjev naj omenimo na področju kulturnih študij velik vpliv Stuarta Halla, vodje centra za sodobne kulturne študije na birminghamski univerzi.

Predvsem v nemški domeni je ostala tudi hermenevtika. Prvotno razlaganje besedil, ki so ga utemeljile literarne vede, je preraslo v interpretacijo vseh področij materialnega in duhovnega, narativnega in metaforičnega ustvarjanja, med njimi tudi spomenikov in izdelkov likovnega oz. širše vizualnega. Njeni najvidnejši predstavniki so Bätschmann, Gottfried Boehm, Francoz Paul Ricœur in drugi, med katerimi se npr. Max Imdahl ukvarja tudi z moderno umetnostjo. V študijskih letih 1985/86 in 1986/87 je skupnost študentov umetnostne zgodovine na Münchenski univerzi povabila glavne zastopnike stroke, naj predstavijo svoje metodološke pristope v ciklih *Novi zasnutki v umetnostni zgodovini* in *Umetnostna zgodovina, toda kakšna?*. Poleg večine v tem odstavku že omenjenih strokovnjakov so predavali še: Michael Bockemühl, Lorenz Dittmann, Horst Bredekamp idr.²⁵

L. 1995 je Belting dopolnil svojo knjigo o koncu umetnostne zgodovine in za naslovom izpustil vprašaj.²⁶ Še bolj je problematiziral pisanje o sodobni umetnosti,

²³ Boehm, 1984.

²⁴ *Der Betrachter ist im Bild*, 1985.

²⁵ *Kunstgeschichte – aber wie?*, 1989.

²⁶ Gl. drugo izdajo Belting, 2002².

o njeni vpetosti v družbo, v ustanove, predvsem v moderne muzeje in v politični okvir, ki je ostal po nekdanji blokovski delitvi sveta. Zanj je konec razvojne univerzalne zgodovine umetnosti in njenih velikih zgodb; postmoderna doba in novi mediji zahtevajo od ustvarjalca vpraševanje o bistvu umetnosti in njenih družbenih, političnih in ideoloških implikacijah. Belting je sodeloval pri izoblikovanju (1989) in uveljavitvi Centra za umetnost in medijsko tehnologijo (*Zentrum für Kunst und Medientechnologie*) v Karlsruheju z obsežno zbirko, ki je še danes edinstven v svetu. L. 2000 je bil v njem ustanovljen podiplomski kolegij, ki je povezal deset visokošolskih učiteljev z različnih področij in s treh različnih univerz, da bi skupaj, interdisciplinarno obravnavali diskurz moderne podobe. Dileme in ugotovitve je Belting objavil v razpravah v že omenjeni *Antropologiji podobe*, kjer obravnava tudi sodobne umetnike, kot so Gary Hill, Nam June Paik, Cindy Sherman, Jeff Wall idr.²⁷

FRANCIJA: VLOGA EHESS

V Franciji je v času strukturalizma in poststrukturalizma večina njenih pomembnih nosilcev preizkusila svoja metodološka izhodišča tudi na vizualnih področjih filma, televizije in ožje likovne umetnosti: Lévi-Strauss (o Françoisu Clouetu), Barthes (fotografija), Foucault (Velázquezove *Spletične*, Magrittova *Pipa*), Jean-François Lyotard (problem figuralike in nefiguralike, postmodernizem, Marcel Duchamp), Gilles Deleuze (film, Francis Bacon), Tzvetan Todorov (holandsko slikarstvo 17. stoletja), Lacan (Holbeinova *Poslanika*) itd. Sočasno se je med umetnostnimi zgodovinarji zavzemal za interdisciplinarnost ugledni profesor na Sorboni in nato na *Collège de France André Chastel*. Zlasti semiotika je spodbudila vrsto izvirnih pristopov posameznih avtorjev naslednje generacije, ki so delovali na različnih francoskih univerzah ali pa ostajali samostojni: Lebensztejn, Jean-Marie Pontévia, Jean-Louis Schefer, Jean Clair, sodelavci revije za sodobno umetnost in teorijo *Macula* idr. Prava metodološka šola pa je začela nastajati na pariški podiplomski fakulteti za družbene vede EHESS (*École des hautes études en sciences sociales*), katere ustanovitelji so bili uredniki in sodelavci revije *Anali*, s profesorji, kot so Marin, Hubert Damisch in Georges Didi-Huberman; njihove zgodnje knjige lahko štejejo h ključnim delom uvajanja semiotike in psihoanalize na področje vizualnih umetnosti in so temeljno oblikovale zgodovinsko antropologijo likovnega.²⁸ Pod vplivom in vodstvom karizmatičnega zgodovinar-

²⁷ Belting, 2004, 7 in *passim*.

²⁸ Damisch, 1972; Marin, 1977; Didi-Huberman, 1982.

ja Jacquesa Le Goffa, ki ga zanimajo vsa področja človeškega obnašanja, se na EHESS najbolj sistematično ukvarjajo s teorijo zgodovinske antropologije podobe francoski medievisti Michel Pastoureau, Jean-Claude Schmitt, Jérôme Baschet idr., združeni v skupino GAHOM (*Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval*), ki že od začetka intenzivno sodelujejo tudi z drugimi kolegi iz Francije in tujine, kot so Camille, Belting, Jeffrey F. Hamburger, Herbert L. Kessler, Jean Wirth idr.²⁹

PRVI POMEMBNI DOSEŽKI L. 1990

O tem, kako nujna je bila revizija tradicionalnih umetnostnozgodovinskih pristopov, ki so jo zahtevali avtorji v 80. letih, priča hitra reakcija: že okoli l. 1990 je izšla vrsta metodološko izredno profiliranih del, katerih skupni imenovalac je bil snovanje nove umetnostne zgodovine. L. 1991 je izšla knjiga, v kateri se je filozof David Carrier podobno kot Belting skoraj desetletje pred njim vprašal, ali je konec tradicionalnega umetnostnega zgodovinopisja.³⁰ Opazil je, da o naslikani zavesi na Rafaelovi *Sikstinski madoni* v 19. stoletju ni pisal nihče, do konca 80. let 20. stoletja pa je naštel kar 87 interpretacij. Zanimalo ga je, kako naj umetnostni zgodovinarji sploh kaj dokažejo, če je ob taki debati, ki ji ni videti konca, jasno, da se med seboj ne bodo nikoli sporazumeli. Analitično in interpretativno pisanje prikazuje umetniško delo takó, kot naturalistična umetnina prikazuje svet. Kakor reprezentacija sveta v umetnini nikoli ne more biti resnično transparentna, tako tudi pisanje o njej ne more biti transparentno, saj ga vodijo pravila zgodovinopisja, ne pa zaveza nujnosti odgovora, kaj umetnina zares je (kaj predstavlja, hoče povedati itd.). V analizah študij nekaterih znanih del iz preteklosti je pokazal na različne dosežke interpretativnih pristopov in opozoril, da so podobe pomensko, prostorsko in tudi časovno večznačne, zato ostajajo diskusije o njihovem branju odprte. Vprašal se je, ali lahko govorimo o napredku v razlaganju in ali je kateri umetnik danes še vedno enak, kot je bil za Giorgia Vasarija, za Giovannija Pietra Bellorija ali za pisca s konca 19. stoletja. Ker interpretacija ne pripoveduje samo zgodbe s slike, ampak jo nadgrajuje, vsaka pobudi novo interpretacijo in sproži neskončen proces. Ko je na kakšni podobi kdo odkril globoko pomensko strukturo, ki je doslej ni nihče opazil, celo kritiki, ki se z njegovo ugotovitvijo ne strinjajo, gledajo to podobo drugače. Če kakšno delo nakazuje zago-

²⁹ *L' image*, 1996.

³⁰ Carrier, 1991.

netne probleme, s tem dokazuje, da je pred nami umetnina. Seveda ne obstaja samo en pravilen pristop, saj je tako kot v umetnosti tudi v umetnostnem zgodovinopisju napredek. Pri načinih interpretacije je treba upoštevati tudi subjektivnost pisca, kar zaostri vprašanje, ali je objektivnost sploh možna. Interpretacija pomeni pokazati smisel podobe s konstruiranjem pripovedi, ki razlaga njene poteze, mora pa biti izvirna, sugestivna in verjetna. Ker je mogočih več takih pripovedi, so možne tudi različne interpretacije, zato je nujno napisati zgodovino umetnostne zgodovine in izoblikovati njeno teorijo.

Prav tako vlogo kot Beltingovo pisanje za nemški prostor in Carrierjevo za angleško govoreči je v Franciji odigrala knjiga, ki jo je napisal danes že karizmatični profesor na EHESS Didi-Huberman, *Pred podobo: vprašanje, zastavljeno ciljem neke umetnostne zgodovine*.³¹ Prepričan je, tako kot je bil že pred njim Chastelov sodelavec Robert Klein, da je vir vsega epistemološkega zla razumevanje umetniškega dela, kakršno je vzpostavila italijanska renesansa. To je zatrlo vsako drugačno pojmovanje podobe, predvsem tiste, katere namen ni bil biti umetnina v renesančnem smislu. Avtor je, kakor je nakazal že Belting, kritično premislil temeljne koncepte stroke z nadrobno analizo in prevrednotenjem osnovnih tekstov, od Vasarija do Panofskega. Opozarja, da je Panofsky s kantovsko metodo sicer res kritiziral Vasarijevo zgodovino umetnosti kot zgodovino razvoja ideje proti njeni popolnosti v (neo)platonističnem smislu, da pa jo je po drugi strani rehabilitiral v imenu humanizma in klasičnega renesančnega koncepta reprezentacije. Zato so umetnostni zgodovinarji, ne da bi se tega zavedali, po svojem zgodovinskem pristopu neohegeljanci, po filozofskem spoznanju pa neokantovci, kar vodi v aporijo med normativnim presojanjem v imenu mimezis in poudarjanjem izvirne estetske ideje, torej med težnjo k popolnosti posnemanja narave na eni strani in subjektivnim hotenjem genija, da izrazi in ljudem približa neizrazljivo na drugi. Didi-Huberman je istega leta izdal obsežno študijo o Fra Angelicovih freskah v florentinskem San Marcu. V njej je na osnovi lastnih kritičnih misli iz zgoraj omenjene teoretične knjige na izviren način razložil, kako je lahko slikar z doslej neupoštevanimi likovnimi prijemi upodobil mistiko, dvoumnost in neupodobljivost eksegeze biblijskih resnic, besed in podob.

Fra Angelicov imaginarij je pripadal še "dolgemu srednjemu veku" (Le Goffov termin) in prav temu obdobju je posvečena glavnina študij, napisanih okoli l. 1990. Eno temeljnih je ponovno prispeval Belting, ki je že s podnaslovom knjige

³¹ Didi-Huberman 1990.

Podoba in kult: zgodovina podobe pred obdobjem umetnosti nakazal, zakaj.³² Delo je nastajalo v istem času kot pravkar omenjeni knjigi Didi-Hubermana. Belting prav tako obravnava srednjeveške podobe, v katerih so verski, obredni in drugi, doslej zapostavljeni zunajumetnostni dejavniki v družbenem in idejnem kontekstu časa določali tako nastanek kot obliko in vsebino podob. Tudi on je začrtal ločnico z deli, ki so nastala po renesansi, ko je srednjeveške naloge preglasila estetska oz. umetniška komponenta in sama postala glavna funkcija umetniškega dela, o čemer je pisal v revidirani knjigi o koncu umetnostne zgodovine in tudi drugje.³³ Sprva je umetnost kanoniziralo predvsem plemstvo, v 18. in 19. stoletju pa jo je privzdignilo meščanstvo in njegove ustanove; postala je sestavni del njegovega kulturnega življenja, izobraževanja in elitizma. Umetnikov položaj je bil vedno bolj samostojen, manj odvisen od naročnikov, vendar še vedno vpet v kontekst kulturnih in družbenih konvencij.

Belting je zapisal, da je, ko je pripravljal to delo, David Freedberg v sosednji pisarni na kolumbijski univerzi v New Yorku pisal svojo *Moč podob*.³⁴ Ta knjiga je v njem zbudila dvom o linearni "zgodovini podob", saj se podoba kot predstava in produkt s svojim dvojnimi smislom upira zgodovinski urejevalni shemi.³⁵ Freedberg zajema obdobje antike, ko se je izoblikovalo veliko verovanj v moč podobe, ki jih je prevzel srednji vek, nato pa sledijo srednjeveška in nova prepričanja o njeni moči do danes. Kakor pove podnaslov, *Študije o zgodovini in teoriji odziva*, so ga zanimale moč podobe, izražena v njeni pragmatiki, in reakcije, ki jih ta vzbudi v gledalcih. Ni se osredotočil na prevladujoči esteticizem; podoba zanj ni predvsem reprezentacija sveta, ampak ga zanima njeno učinkovanje nanj. Analiza izkušenj, investiranih v podobo, čutnih in čustvenih odzivov nanjo in vseh njenih drugih rab na področju verskega obredja, prava, ljubezni, spolnosti, vraževerja, urokov, magije, zdravilstva itd. je vodila njegovo z gledno antropološko študijo, ki je spodbudila precej reakcij, zaradi katerih še danes vpliva na razvoj stroke.³⁶

V isti sklop problematike sodi knjiga *Gotski idol*, ki jo je izdal l. 1989 Camille.³⁷ V nasprotju s splošno sprejetim gledanjem Émila Mâla, da se v gotških katedra-

³² Belting, 1990; ob tej knjigi navedimo še sočasno Wolf, 1990.

³³ Belting 2002²; Belting, 1998.

³⁴ Freedberg, 1989.

³⁵ Belting, 2004, 5–6.

³⁶ Gl. npr. *The Mind's Eye*, 2006, 13; Prévost, 2003.

³⁷ Camille, 1989.

lah in njihovi likovni opremi zrcalijo besedila učene verske in filozofske srednjeveške misli, je Camille prepričan, da umetniška dela ta besedila po svoje, pogosto zelo nepravoverno komentirajo, se jim posmehujejo in spreminjajo njihov pomen. Ta zavest ga je vodila vseskozi (ko je l. 2002 umrl, star 44 let, je zapustil izjemno obsežen, a tudi kvaliteten opus), ko je pisal o srednjeveških podobah ljubezni in spolnosti ali pa o smrti. Intenzivno se je ukvarjal s prizori na robovih srednjeveških rokopisov, kjer je odkrival vsakdanje življenje preprostih pisarjev, risarjev in njihovih pomočnikov ter njihov realistični in fantastični imaginarij. L. 2000 se je pridružil Guggenheimovemu projektu *Znaki in vsakodnevno življenje v srednjeveški Franciji*, katerega cilj je, kakor sta to počela Mihail Bahtin ali Foucault v literaturi, odkrivati posvetno plat v vizualnosti tistega časa. Umrl je, preden je uspel dokončati obsežen, v več delih zasnovan korpus o homoseksualnosti, kakor jo je mogoče razbirati iz srednjeveških umetniških del. Šest let po njegovi smrti je izšla knjiga o bruhalnikih in drugih fantastičnih spakah na osrednji francoski katedrali, pariški Notre Dame, ki v nasprotju s splošnim prepričanjem niso gotski, ampak jih je kot simbole nostalgije za srednjeveškim časom zasnoval francoski teoretik, arhitekt in "restavrator" Viollet-le-Duc.³⁸

Revizija pogledov skoraj stoletje avtoritativnega Émila Mâla je prav tako življenjski načrt Jeana Wirtha. Tudi njegova izhodiščna študija o nujnosti drugačnih pristopov k srednjeveški umetnosti je izšla leta 1989.³⁹ V tem in v naslednjih delih posveča pozornost statusu podobe tako v spisih največjih teologov kakor tudi v ljudski pobožnosti. Osvetljuje temeljne dileme krščanstva, zakaj sploh podobe, če jih Stara zaveza prepoveduje, koga v njih častiti, upodobljenega ali njegovo podobo, kako ga častiti itd. Cikel umetnosti velikih obdobij pa bo – tako kot Mâle – po knjigi o romaniki in pravkar objavljeni knjigi o gotiki končal z delom o poznosrednjeveški umetnosti. Naslednji pomembni medievist, ki je leta 1990 nakazal kot svoje zanimanje odnos med različnimi vrstami srednjeveškega bogoslovja in bogoslužja ter umetnostjo, je Hamburger.⁴⁰ Preučuje razne manifestacije videnj in najradikalnejše mistike, ki se je razvila v severni Nemčiji in v Flandriji. Pri tem poudarja likovne izdelke v ženskih samostanih, ki so s stališča normativne estetike popolnoma diletantska. Enako monumentalno delo pa je posvečeno problemu pobožanstvenja najljubšega Jezusovega učenca, evangelista

³⁸ Camille, 2008.

³⁹ Wirth, 1989; gl. tudi Mikuž, 2009.

⁴⁰ Hamburger, 1990.

Janeza, v umetnosti in teologiji. Na Hamburgerjevo zgodovinsko antropologijo likovnega je zelo vplivala ameriška zgodovinarica Caroline Walker Bynum, ki je predavala oz. še predava na najpomembnejših univerzah v ZDA. Njeno raziskovanje virov za žensko pobožnost na severu Evrope, ki je v tesni povezavi z likovnostjo, je pobudilo veliko zanimanje za tipične ženske manifestacije prikazovanj, bolezni in drugih psihofizičnih pojavov. L. 1991 je objavila zbirko esejev, v katerih je razgrnila svoje pojmovanje znanstvenih pristopov.⁴¹ V uvodu poudarja, da so vsi pojavi v zgodovini konstruirani kot kulturni, zato so za študij srednjega veka najpomembnejše Blochove metode in *Anali*, Foucaultev novi historicizem in dekonstrukcija ter kulturna antropologija. Samo tako je mogoče spoznati stvari, ki jih preteklost o sami sebi ni razumela.

NOVA POIMENOVANJA ZGODOVINSKIH METOD

Veliko doslej omenjenih avtorjev deluje v Parizu oz. v njem preživi del svojega časa in aktivno posega v njegovo intelektualno življenje. Tudi tisti, ki ne, pa med viri za svojo metodologijo, kot smo že videli, s spoštovanjem omenjajo Blocha, Luciena Febvra in revijo *Anali*, saj se zgodovinska antropologija likovnega nezdružljivo prepleta s sodobno občo zgodovino. To so v polju, ki ga je teoretično začrtala francoska misel, imenovali “nova zgodovina”, pa tudi “zgodovina drobcev”, “mikrozgodovina” (“nouvelle histoire”, “histoire en miettes”, “microstoria”). Njeni pristaši pri svojih raziskavah uporabljajo izraze, kot so “civilizacija”, “kolektivne mentalitete” ali “reprezentacije”, “družbeni imaginarij” itd. V ZDA se je za nove pristope uveljavil pojem “zgodovina idej”, predvsem z interdisciplinarno zasnovano revijo *Journal of the History of Ideas*, v Evropi pa se po zgledu Freudove kritike Junga zaradi njegovih konceptov kolektivnega nezavednega od “zgodovine idej” ločuje “zgodovina mentalitet”, saj prva preučuje samo uradno deklarirane ideologije. Danes se po vsem svetu pojavlja predvsem izraz “zgodovinska antropologija” oz. “antropološka zgodovina”.⁴² Za razvoj “zgodovinske antropologije likovnega” ali “zgodovinske antropologije podobe” pa sta pomembna tudi “kulturna zgodovina” oz. “nova kulturna zgodovina” ter uporaba pojma “kultura”, posebej priljubljena v ZDA, Veliki Britaniji in v Nemčiji. Iz “kulturnih” in “vizualnih študij” in “kulturne antropologije” se je zlasti ob novih modernisti-

⁴¹ Bynum, 1991.

⁴² *Historische Anthropologie* 1989; *Zgodovina historične misli*, 2006, 653–677, predlaga “historična antropologija”.

čnih in postmodernističnih ustvarjalnih praksah izoblikovala “vizualna antropologija”, ki pokriva “antropologijo umetnosti in estetike”, zajema pa najširše pojmovanje načinov gledanja v različnih družbah in raziskuje, kako ti vplivajo na svet in njegovo konceptualizacijo.⁴³

ZGODOVINOPISJE KOT IDEOLOGIJA

Ko je skušal Herodot razložiti spore med Heleni in drugimi plemeni, barbari, je “oče zgodovine” (kot ga je poimenoval Cicero), opisoval njihove navade in nakažal, da je treba poiskati v preteklosti tisto, kar razumnika zanima v sodobni družbi, in tako slediti glavnim postajam na poti civilizacije. V 5. stoletju pr. n. št. sta se s Tukididom trudila izviti predvsem Homerjevemu mitičnemu izročilu. Toda s prevlado krščanstva je v evropski civilizaciji od Avguština do 17. stoletja spet obveljala kot edina, neizpodbitna zgodovina mitološka, tokrat svetopi-semska zgodba, ki poteka od nastanka sveta in človeka do napovedi njegovega odrešenja. Šele z nastopom racionalizma jo začnejo popravljati in spodbijati pozitivistična posvetna dejstva, ki jih vedno zanesljiveje odkriva zmagoslavje razuma in napredka. Ko nastajajo v Evropi nacionalne države, se zgodovinopisje podreja narodnobuditeljskim in državotvornim interesom. V podatkih iz preteklosti, v zgodovinskem spominu in v ljudskem izročilu išče velike politične osebnosti, prilizovalno piše njihove življenjepise in opisuje zmagovite bitke, razkriva in (so)vzpostavlja nacionalne mite. S tem upravičuje obstoječe ozemlje in pravice do njega ter možnosti in nujnosti ekspanzije in ustoličuje družbeno ureditev nove državne tvorbe ter njenih vodij. Istemu namenu služijo vse stroke, iz katerih so se razvile današnje družboslovne in humanistične znanosti, kakor tudi vse vrste umetnosti, tako literatura in glasba kot likovnost.⁴⁴ Izrazito pripovedno in pozitivistično zgodovinopisje poskuša izenačiti družbeni spomin z narodovim in tega z državnim. Vodi ga prepričanje, da poteka razvoj družbe po globalizirajočih modelih, ki jih narekuje vera v ideološko determiniranost s krščanstvom, vulgarnim materializmom ali nacionalnostjo. Večkrat je bilo ugotovljeno, da je imelo zgodovinopisje v 19. stoletju enako pomembno vlogo kot v naslednjem stoletju ideologija.

⁴³ *Rethinking Visual Anthropology*, 1997.

⁴⁴ Npr. zgodovinsko slikarstvo 19. stol.: Jacques-Louis David, Mihály Munkácsy, Jan Matejko, Louis Boulanger, Paul Delaroché, Benjamin West, Wilhelm von Kaulbach, Karl von Piloty in *Pilotyschule* itd.

Proti premočrtnemu zgodovinopisju, ki se je uveljavilo z razsvetljenstvom, so se prvi ugovori pojavili že sočasno: Voltaire v *Premišljevanjih o zgodovini* (1744) upa, da bo po zgledu razvoja naravoslovnih znanosti, ki ga je vpeljal enciklopedizem, mogoče spoznati človeški rod do podrobnosti, ne le velike dogodke, ampak tudi, kako so ti vplivali na demografske, gospodarske, umetnostne in druge spremembe. Te potankosti zgodovinarji zamolčijo, saj nihče ne upošteva Terencijevega reka: "Homo sum: humani nihil a me alienum puto (Človek sem, nič človeškega mi ni tuje)". L. 1782 Legrand d'Aussy v treh zvezkih *Zgodovine zasebnega življenja Francozov* piše o težavah zgodovinarja, ki je "dolžan pripovedovati o velikih dogodkih, ubogati mora samo tisto, kar mu je ponujeno kot najpomembnejše, zato je pozoren samo na kralje, ministre, generale in ves tisti razred slavnih mož, katerih nadarjenost in napake, posli ali intrige so povzročili nesrečo ali napredek države. Ne more pa pokazati meščana v mestih, kmeta v njegovi koči, plemiča v njegovem gradu in končno Francoza pri njegovem delu, njegove radosti v okrilju družine in otrok." Pisec je imel v načrtu zgodovino družbenih navad, vendar je končal samo prve tri zvezke zgodovine prehranjevanja, v katerih ne niza dogodkov premočrtno, ampak jih zajema strukturalno.⁴⁵ L. 1831 se zavzema za zgodovino celotne človeške dejavnosti René de Chateaubriand in za njim Jules Michelet, ki l. 1869 v svoji monumentalni *Zgodovini Francije*, "zgodovini od spodaj", zavrača velike dogodke, opozarja pa na materialno kulturo, klimo in druge fizične okoliščine ter na kolektivne duhovne, tudi mistične pojave, kot so verski fanatizem ob mariolatiji, čarovništvu itd. Čeprav so njegova mnenja za mnoge sporna (Barthes, Lionel Gossman), so zelo vplivala na novo zgodovino.

"LA NOUVELLE HISTOIRE"⁴⁶

Nova zgodovina se je začela pojavljati v času naraščajočega dvoma o znanstvenem in tehničnem napredku oz. o njegovi izključni koristnosti. Postala je nezaupljiva do razlag o absolutni resnici, ki se dogaja sama od sebe, po lastnih zakonih. Od l. 1929 naprej je francoska šola okrog revije *Anali*, ki jo je družila levičarska usmerjenost sodelavcev z najrazličnejših področij in narodnosti, zgodovinarja odtegnila od vladarskih in uradniških arhivov in ga napolnila v neposredni študij najglobljih detajlov družbenih skupin in ekonomskih formacij, predvsem revolucionarnih vrenj. Bloch (med drugo svetovno vojno so ga kot pripadnika odporni-

⁴⁵ Burguière, 1988, 137–165, gl. tudi urednikov uvod.

⁴⁶ Burke, 1990; Carrard, 1992; Burguière, 2006.

škega gibanja nacisti ustrelili) je postavil zahtevo po "vzratnem branju zgodovine". Poimenoval se je zgodovinar družbenih struktur, ki vidi dogajanja iz preteklosti kot zaporedje posledic psiholoških dejstev. Zanj so civilizacijske danosti v svojem globokem bistvu razumske danosti kolektivnih občutij. Družba je kot duh, je večni splet dinamičnega medsebojnega učinkovanja, v njej ni enega vzroka, marveč se vse večplastno prepleta in obvladuje: politična in socialna ureditev, ekonomija, verovanja in tako najosnovnejše kakor najbolj vzvišene manifestacije miselnosti. Nova zgodovina se ne odvrne od dogodkov, da jim nov pomen, bere jih kot simptome slojevitosti, ki je v neki družbi moralna in psihološka, verska in civilna, politična, vojaška in ekonomska. Zanimajo jo ponavljajoči se pojavi in tisto, kar v nekem časovnem razdobju postane stalnica; pozornost se preusmeri od izjemnega k rednemu in ustaljenemu, od izrednega k vsakdanjemu in njegovim zakonitostim. Tradicionalno zgodovinopisje je dvojno transparentno, prvič neposredno odslukuje opisovano preteklost, drugič pa v celoti ustreza piščevim nameram in pogledom. Nova zgodovina je transparentna metodološko, raziskuje pa netransparentnosti, kot so spornosti, obotavljanja, dvoumnosti, večplastnosti, saj lahko le tako odkriva sedeže moči v drugem (Drugem), v simbolnem ali v imaginarnem. Skratka, je odprta, radovedna zgodovina, ki skuša razumeti, zato se ne zapira v avtomatična spoznanja, ampak si nenehno zastavlja vprašanja, razpira obzorja in problematizira svoje koncepte. Ne skriva pa seveda želje postati celovita zgodovina, ki bi dosegla zgodovinopisno resničnost oz. "učinek resničnosti", o katerem govori Barthes.

Članki v reviji *Rethinking History*, objavljeni *Manifest zgodovinopisja* kot rezultat srečavanj najpomembnejših svetovnih zgodovinarjev okoli l. 2000 in metodološka dela avtorjev, kot sta Hyden White, Frank Ankersmit, in številnih drugih, pričajo, da je nova zgodovina osnova sodobne zgodovinske antropologije. Njene značilnosti bi strnil takole: kot humanistična veda je za osrednji predmet svojega raziskovanja postavila celovitega človeka in celotno mrežo medčloveških odnosov v družbi. S svojim antropocentrizmom skuša preseči nasprotje med posameznikom in družbenim bitjem v interakciji z družbenim sistemom: človek je subjekt družbenega dogajanja z vsemi navadami, običaji, čustvi, željami in miselnim aparatom. Hoče biti kritična, podlaga sleherne kritike pa je primerjava, zato je primerjalna zgodovina, ki je tradicionalno kronološko pripovedovanje o zaporednih dogodkih, rekonstruirano po virih, nadomestila s problemsko usmerjeno analizo. S primerjanjem pojavov in sistemov se približa splošnostim,

iz katerih je sestavljeno okostje zgodovine, sicer polne naključij in posebnosti, obenem pa spoznava izvirnosti in posameznosti sleherne družbe, dobe in civilizacije. Zato ni negibna, ampak dinamično prehaja iz sedanjosti v preteklost in obratno. Vzpostavila je zgodovino najrazličnejših človeških dejavnosti in z njimi nadomestila prevladujočo politično zgodovino bitk in pomembnih osebnosti. Plodno sodeluje z drugimi vedami, predvsem z zemljepisom, sociologijo, psihologijo, ekonomijo, lingvistiko itd.⁴⁷

ANTROPOLOGIJA IN ZGODOVINA

Slavni britanski antropolog Edward Evans-Pritchard je večkrat zapisal, da je dobra zgodovina dobra antropologija in obratno ter hvalil Blocha in angleškega zgodovinarja in pravnika Williama F. Maitlanda kot najboljša izmed vseh antropologov.⁴⁸ Na dela antropologov, kot so Marcel Mauss, Mary Douglas, Aaron Gurevič, Lévi-Strauss, njegov kritik Clifford Geertz in drugi, so se navezali najprej tisti zgodovinarji, ki so se zanimali za ljudsko kulturo, in vsi, ki so spoštovali Marxova izhodišča. Izhajali so iz dejstva, da Karl Marx pri iskanju temeljnih vzrokov sprememb, ki jih je zaznal v napetosti znotraj družbenih in ekonomskih struktur, ni bil vulgarni pozitivist in materialist, čeprav sta redukcijem in dogmatizem pozneje obremenila pretežni del marksističnega zgodovinopisja. Za sodobne humanistične vede ostaja ključna Marxova misel, ki ga navezuje na Sigmunda Freuda, češ da ljudje delajo zgodovino, vendar ne vedo, da jo delajo. Nezavedna zgodovina je v dolgih razdobjih prekrita z očitno in razpoznavno povrhnjico, izpod katere je sistematično organizirana v zaporedne in vzporedne strukture. Da bi čim popolneje in z najrazličnejših zornih kotov osvetlili polje svojega raziskovanja, sodobni zgodovinarji interdisciplinarno združujejo vsa vedenja o človeku, ki so jih razvile različne humanistične znanosti. Enako kot antropologi so se pri tem oprli na strukturalno lingvistiko Ferdinanda de Saussurja, iz katere sta se med vojnoma razvila krožka v Pragi (Nikolaj Sergejevič Trubeckoj in v tej tradiciji Émile Benveniste) ter v Kopenhagnu (Roman Jakobson, L. T. Hjelmslev) s čedalje bolj razvijajočo se semiotiko. Lingvistika je ključna tudi pri primerjalnem proučevanju verstev, mitov (Georges Dumézil, Bronisław Malinowski) in prvobitnih družb, v Lévi-Straussovi antropologiji postavljena na binarnih sistemih. Vse avtorje s humanističnih področij, ki se danes vprašujejo o zgodovini, zanimajo

⁴⁷ Marc Bloch, 2006, gl. tudi spremno besedo Janeza Šumrade.

⁴⁸ Evans-Pritchard, 1962, 13–65.

odnosi med strukturalnim in razvojnim, diahronim in sinhronim, zato ne vzpostavljajo preprostega zaporedja dogodkov, ampak ugotavljajo njihovo vpetost v celovite družbene strukture. Na osnovi lingvistike in antropologije je nova zgodovina temeljito spremenila osnovne znanstvene pristope tradicionalnega zgodovinopisja, predvsem njegovo metafizično podstat.

HEGELJANSTVO IN NJEGOVA KRITIKA

Giambattista Vico (1668–1744) je spoznal, da je zgodovina človeško in ne božje delo, s čimer se je začela sekularizacija zgodovinopisja. Bil je prepričan, da zgodovinar lahko odkrije splošne zakone preteklih procesov; ti potekajo po božji previdnosti, ki pa ni čudežna in transcendentna. S tem je osnoval idealistično teorijo zgodovine, ki jo je razvil G. W. F. Hegel, izpopolnjevali pa mnogi, npr. Thomas Carlyle, Oswald Spengler, Benedetto Croce, Hippolyte Taine, Arnold Toynbee idr. Njihovi koncepti temeljijo na prepričanju o cikličnem ali premočrtnem, človeškemu življenju podobnem razvoju – nastanku, rasti oz. zrelosti in zatonu – civilizacij, ki ga žene metafizični in od konteksta neodvisni, abstraktni vitalizem. Zgodovinar iz zaporedja dogodkov potegne kot kakšen zbiralec samo najpomembnejše, zanimanje vzbujajoče in enkratne stvari: izpostavi največje osebnosti, zane-mari pa vse navadno, ponavljajoče se, dolgotrajno, obrobno, vsakodnevno in ljudsko, saj je zanj manjvredno in nepomembno.

Ne smemo prezreti, da je večina teh avtorjev razpravljala tudi o estetiki, zato je njihovo gledanje za umetnostno zgodovino odločilno. Poleg estetike je vezana na idealistične temeljne pojme napredka, evolucije, cikličnosti in duha časa tudi klasična “Kulturgeschichte”, saj Johann Gottfried Herder opaža v kulturi “višji značaj”, Hegel pa jo imenuje uresničitev duha. Velika utemeljitelja kulturne zgodovine sta Jacob Burckhardt s knjigo *Renesančna kultura v Italiji* (1860) in Johan Huizinga s knjigo *Jesen srednjega veka* (1919). Oba sta z analizo največjih pričevanj časa, tj. kanoničnih mojstrov in umetnosti, znanosti, filozofije in literature, slikala portret dobe oz. njenega duha.⁴⁹ Že pred Heglom je uporabil v 16. stol. trisopenjski razvojni vzorec “oče umetnostne zgodovine” Vasari; ta je poznal njegovo priljubljenost v srednjem veku, ki jo je prevzel iz antike, predvsem od Plinija. Govori o treh dobah: v prvi, najstarejši, so bile vse tri umetnostne panoge (slikarstvo, kiparstvo in arhitektura, kot manjvredne pa izloči vse druge izdelke, kot so umetna obrt, votivi, relikvije itd.) še zelo daleč od popolnosti, so pa bile izhodišče,

⁴⁹ Burke, 2007.

nakazovale so poti. V drugi dobi so okornosti izginile, stvaritve so se izboljšale. V tretji pa je umetnost dosegla višek v posnemanju narave in antike in to do take mere, da se je bati njenega zamiranja. Ta shema, vzpostavljena na modelu zgodnje, visoke in pozne renesanse, je zelo vplivala na nadaljnji tok umetnostne zgodovine (Johann Joachim Winckelmann, Heinrich Wölfflin, pri nas Izidor Cankar).

Metafizična izhodišča so bila deležna mnogih avtoritativnih kritik in prav te so v temeljih spremenila tradicionalno zgodovinopisje. Gombrich je na odmevnem predavanju l. 1967 poudaril, da je v Heglovem sistemu razvoja znanosti in umetnosti nadindividualni absolutni duh tisti, ki usmerja med seboj ujemajoče se ideje ustvarjalnih posameznikov. Kaže se v obliki duha časa ali duha naroda ("Zeitgeist" ali "Volksgeist"), podobno kot sta judovsko in krščansko izročilo pojmovala zgodovino kot del božjega načrta, v katerem so bila dejanja ljudi in narodov manifestacije božje previdnosti oz. volje.⁵⁰ Približno v istem času je Heglov teleološki pristop v smislu višjih ciljev, kot so napredek, evolucija ter naraščanje svobode in individualizma, kritiziral tudi Foucault. Njegove pripombe so temeljile na utemeljevanju diskurzivnih praks, ki konstruirajo ali konstituirajo objekte, o katerih govorijo, v zadnji instanci pa tudi celotno civilizacijo, saj odsevajo najširše družbeno-kulturne in politične procese. Heglovemu videanju je postavil nasproti po Nietzscheju povzeti genealoški pristop raziskovanja naključij, diskontinuitet in prelomov, ki tvorijo klasifikacijske sisteme epistemov (nezavednih splošnih predpostavk, skupnih najrazličnejšim miselnim teorijam dobe) oz. "režimov resnic".⁵¹

Najizčrpnjeje so ugovarjali hegeljanstvu tisti zgodovinarji, ki so bodisi samo izhajali iz marksističnih izhodišč ali pa so pri njih vseskozi vztrajali. Očitali so mu neupoštevanje ekonomske in družbene baze, precenjevanje kulturne homogenosti, spregled nasprotij ter zanemarjanje posebnosti raznih družbenih razredov in slojev. Pomemben je prispevek začetnika "celovite zgodovine" in po Febvru urednika *Analov* Fernanda Braudela, ki je preučeval zapletena medsebojna učinkovanja med okoljem, ekonomijo, politiko, družbo, kulturo in posameznimi dogodki. Po njegovi zaslugi je nova zgodovina namesto hegeljanskih obrazcev hitrih ciklov uvedla strukturalistično analizo obdobja dolgega trajanja in znotraj tega spremljanja rasti in propada posameznih civilizacij. Dolga razvojna

⁵⁰ Gombrich, pos. 6–14.

⁵¹ Foucault, 1966; gl. tudi kritiko pojma "epistem" v Piaget, 1968, 108–115, in komentar La Capre, 1985.

obdobja (suženjstvo > fevdalizem > kapitalizem) je vpeljal že Marx z interdisciplinarnim problematiziranjem pojavov, ki z obravnavanjem vsakdanjosti človeka ter njegove družbene in ekonomske pogojenosti razkrivajo zgodovinska razmerja, kar je povežalo zgodovino z demografijo in statistiko. Na tej osnovi Braudel v obsežni geozgodovinski študiji sredozemskega področja govori o organizaciji dokaj trdnih koherentnih odnosov med resničnostjo in družbenimi množicami, katerih presečni skupek je skladje, ki se izkaže skozi dolga razdobja organizirano kot arhitektura. Pri obravnavi dogajanj v konkretnem prostoru v preteklosti se zgodovinar ne zadovolji samo z naštevanjem zaznanih nasprotij in problemov. Ureja jih po hierarhiji, ki se vzpostavlja med lokalnim in globalnim ter deluje v mreži razvejenosti in razcepljenosti kot množica nevralgičnih in konfliktnih točk. Te so postavljene na različnih ravneh, okoli njih se kristalizirajo nasprotujoče in dopolnjujoče se silnice, vsaka od teh pa skuša vzpostaviti trajno ravnovesje. Da bi bilo to doseženo, pa potekajo nenehni boji, izmenjave, oddaljevanja in približevanja, skratka gibanja, ki so ciklična, dokler se ne uspejo vzpostaviti, in premočrtna, kadar neka sila izloči ali oslabi drugo.

Neciklično obravnavanje preteklega časa je seglo v vse pore zgodovinopisja. Zgodovinska antropologija je z analizo animističnih predkrščanskih kultov in poljedelskih obredij dokazala, da je vpetost v ljudsko pobožnost obvladovala krščanstvo še dolgo po srednjem veku, ponekod prav do danes (že omenjeni Le Goffov "dolgi srednji vek"). Pokazala se je nujnost vzpostaviti koncept pluralnosti družbenih časov, ki se med seboj začnejo prepletati, zato opozarja Louis Althusser na neenako hitri ekonomski in družbeni čas. V tega je vpleten tudi čas mentalnih struktur; sociologa Maurice Halbwachs in Georges Gurvitch obravnavata posamezne zgodovinske pojave glede na trajanje njihovega učinkovanja in ne na datume njihovega dejanskega obstajanja. Pri tem so pomembne zasnove osebne in kolektivnega spomina, za kar je nujna tudi analiza institucij njegovega hranjenja ter raziskovanje govorjenega izročila (Pierre Nora, Mary Carruthers). Zgodovinarjevi viri torej niso več samo pisni, ampak so tudi realija, odkritja arheologije, tudi srednjeveške, etnološki predmeti (Alain Schnapp, Franz Boas), umetna obrt, oprema, orodja, votivi in podobe.

TEKST/KONTEKST, DOKUMENT/MONUMENT

Nasprotniki zgodovinske antropologije menijo, da ta zavrača tradicionalno analizo vira. To ne drži, v resnici ga spoštuje morda celo bolj, saj ga ne pojmuje samo

kot skupek danih in dokazanih pozitivističnih podatkov. Zaveda se, da spregovori, četudi proti svoji volji, samo tedaj, kadar ga znamo vprašati, vprašamo pa ga na osnovi sedanjih izkušenj, vedenj in znanj. Sedanjost je namreč mogoče razumeti le s pomočjo preteklosti, preteklosti pa ni mogoče razumeti drugače kot iz sedanjosti. Viri postanejo dokumenti šele s pomenom in obdelavo, ki jim jo nakloni zgodovinar, zgodovinska dejstva postanejo zgodovina šele z zgodovinarjevim pojasnilom. Njegova obravnava temelji na kritičnem branju pričevanj in na prepričanju, da nobeno ni nevtralnno in neobremenjeno. Izbor vira in način njegove uporabe sta odvisna od posameznika, ki ga vodijo osebna zanimanja, pa tudi naloge časa in okolja, v katerem deluje. Vsak dokument je nastal v nekem obdobju in zavestno in nezavedno ustvarja njegovo podobo ter sporoča "resnico" o njem; prav o tej resnici se mora znanstvenik natančno vprašati in jo poskušati rekonstruirati iz celotnega konteksta, katerega sestavni del je. Vir zahteva branje "med vrsticami", saj je tu prehodno mesto (recimo Barthesov *punctum*), kjer se besedilo ali delo izražata s tem, da s svojimi notranjimi možnostmi vzpostavi dialog z okolico in naslovnikom. Šele tako se pokažejo mehanizmi, ki izjavljanje pogojujejo in razkrivajo, kaj je za neko govorico skrito, kaj je potlačeno. V protislovjih in ironiji, ki jih kot take presojava po naših kriterijih, se vzpostavijo intelektualne mrežne strukture, ki neke informacije prepuščajo, drugih pa ne. Tako branje virov razkrije tudi tisto, česar njihovi avtorji niso niti vedeli, da vedo.

Foucault je svoj način dela primerjal z arheologovim; izhajal je iz dejstva, da tekstu posreduje lastne značilnosti prav kontekst. Opozarjal je, da je treba vsak dokument obravnavati kot monument, ki ga ne moremo brati in razčlenjevati samo enoplastno, transparentno, saj nikoli ne vemo, kaj je avtor z njim v resnici mislil, ampak vedno v kontekstu z drugimi sočasnimi ali poznejšimi viri oz. s tistimi, na katere se nanaša ali sklicuje ali je v kakršnemkoli odnosu. Naj gre torej za pisni ali kak drug vir, nikoli ga ni mogoče pojmovati kot zrcalo, kot neproblematičen odsev dobe, saj izraža tudi čustva avtorjev, propagando, ideologijo, skratka material celovitega diskurza. Ali, kot ugotavlja Bryson, označevalca nekega znaka ne moremo ločevati od njegovega utelešenja v kontekstu.⁵² S pomočjo Foucaultevih in Derridajevih filozofskih ter Lacanovih psihoanalitičnih konceptov je mogoče govorico vira dekonstruirati, nato analizirati in reinterpreterirati njegove materialne in duhovne razsežnosti v luči splošnih zakonov in posebnih okoliščin časa in prostora. Ti niso ne premočrtni, ne homogeni in ne enotni, predvsem pa nikoli

⁵² Bryson, 1992.

zaprti, zlasti ko so strukturirani nezavedno. Derridajevo razpravljanje o parergónu dokazuje, da v tem svetu ne moremo določiti, kaj je znotraj slikovnega polja in kaj je zunaj, saj oba povezuje formalna in vsebinska medbesedilnost.⁵³

INTERDISCIPLINARNOST

Nove celovite interdisciplinarne smeri se že gibljejo v dolgem braudelovskem razdobju, v katerem preučujejo položaj človeka; zanimajo jih vsa rojstva in smrti v časovno-prostorskem prerezu. Pojave, kakršne obravnava nova zgodovina v preteklosti, je že od 19. stoletja raziskovala sociologija. Émile Durkheim je osamosvojil novo sociologijo na temeljih primerjalne metode proučevanja družbenih pojavov, ki jo je razvijal Pierre Bourdieu s teorijo socialne reprodukcije; ta razkriva načine, kako neka družbena skupina s kulturnimi pravili ohranja svoj položaj. Ob njej sta se krepili nova geografija in demografija (Jack Goody), ki izhajata s stališča človeka ter kartografije časa in prostora. Uveljavijo se biosociologija (André Leroi-Gourhan), behaviorizem in etologija (Desmond Morris, Konrad Lorenz), politična zgodovina (Lynn Hunt, Murray Edelman, Georges Balandier, François Furet, Mona Ozouf), zgodovina vzgoje in represivnih postopkov (Lawrence Stone, Foucault), ekologija, semiologija, futurologija, nova ekonomska zgodovina, zgodovina prava ter celo matematike in drugih eksaktnih ved. K temu je treba dodati tudi širše polje zapisov o situacionizmu in spektakelski družbi (Guy Debord), o mediologiji (Régis Debray), o vsakodnevnih ritualih, mimezis, izraznosti in performansih (Christoph Wulf, Gunter Gebauer, Helmuth Plessner, Victor Turner) itd.

Interdisciplinarni pristopi so razkrili, da moč ni vedno in povsem tam, kjer se razglaša, zato lahko njene značilnosti razberemo tudi iz reprezentacijskih sistemov kulture, mitov, mentalitet in imaginarija, tako antičnega (Jean-Pierre Vernant, Françoise Frontisi Ducroux, E. R. Dodds, Paul Veyne, Pierre Vidal-Naquet) kot tudi vseh drugih kultur in časov (Dumézil, Le Goff, Bahtin, Jurgis Baltrušaitis, Julio Caro Baroja, Ricœur, Mario Praz, Eugenio Garin). Poleg kulture izobražencev in elit v mestih (Carl Schorske) se je uveljavil pojem ljudske kulture v najširšem smislu (glasbe, medicine), njenih izdelkov (orodij, bivališč) in praks, torej uporabe stvari, pravil, zapovedi, teorij (branje, igre, obredje, vse vrste uprizarjanj) (Michel de Certeau, Hall, Roger Chartier, Jacques Revel, Peter Burke). Razmahnilo so se študije odzivov posameznika in skupine ob posebnih stanjih, obnašanja v obdobjih strahu, kaznovanja in vseh vrst nasilja, pojavov

⁵³ Derrida, 1978.

obrobnežev in čarovnic, njihovih združevanj ter povsod priljubljenih zanimanj za strukture narobe sveta od antičnih saturnalij prek karnevala, mačje glasbe, dvorskih norcev do ironije in satire, navad ljudske kulture delavskega razreda in drugih revnih slojev, kot so iniciacijski obredi obrtnikov, sejmi, nemiri, skratka vse, kar razkriva drugo resnico sveta (Jean Delumeau, Edward Thompson, Keith Thomas, Natalie Zemon Davies, Gilbert Durand, Schmitt, Claude Gaignebet, Carlo Ginzburg, Bronisław Geremek). Razpon se vedno bolj širi tudi do še zadnjih neobdelanih pojavov in pojmov, kot so čustva, čuti, dojenje, hrup, metafore, vonj, dojemanje, srečevanje kultur (Simon Schama, Anne Hollander, Marilyn Yalom, Daniel Roche, Robert Darnton, Alain Corbin). Tako je zgodovinska antropologija podobno kot antropologija sodobnosti segla in še sega v vse pore človeškega. To lepo dokazujejo velike in obsežne kompilacije prispevkov, ki posamezne probleme osvetlujejo z vseh možnih vidikov, tako npr. *Zgodovina zasebnega življenja* (uredili Peter Brown, Georges Duby in Philippe Ariès), *Zgodovina žensk* (uredila Georges Duby in Michelle Perrot) itd. Kljub temu pa lahko izluščimo nekaj celovitih tem, ki so bile še posebej pogosto obravnavane in so nedeljive tudi s problematiko vizualnega in ožje likovnega.

TELO

Ko Febvre piše o Rabelaisu, omenja arabski pregovor "Ljudje so podobnejši svojemu času kot svojim očetom" in tako zavrača pretiravanja o vplivu izvorov. Bloch pa govori o fevdalni družbi kot o pustolovščini telesa. Tako sta povezala biologijo in psihologijo v problematiki, ki jo je za dolgo zaznamovala kartezijska ločitev telesa in duha. Ponovno ju je združil v svojem razpravljanju kmalu po drugi svetovni vojni zgodaj umrli filozof Maurice Merleau-Ponty. Veliko spodbudo so pomenila tudi dela Norberta Eliasa o videzu človeške obstoja in o procesu njegovega civiliziranja v vseh življenjskih podrobnostih ter Maussa, ki razkriva telesne tehnike, strukture razvoja modelov obnašanja in bontona. Kmalu so nastale izredno pomembne in vplivne študije o vlogi in položaju telesa v družbi, npr. l. 1988 Brownova knjiga o asketstvu zgodnjega krščanstva, Foucaulteva dela o kaznovanju in seksualnosti in o zadnji temi še dela Thomas Laqueurja, Bynumove o Jezusu kot materi ter o svetem postu in svetih pojedinah, pozneje pa še o zveličanem telesu in sveti krvi. Zadnji dve knjigi sta le del velikega zanimanja za utelešenje, za pojmovanje Kristusovega telesa kot živega in mrtvega hkrati (Kristus trpin) in preobraženega v evharistijo ter njenih in drugih svetih prikazovanj. Nič

manjša pozornost ne velja relikvijam, stigmam in vsem krščanskim čudežem, povezanim s telesi (Miri Rubin, Anton Legner, David F. Appleby). Objavljena je tudi vrsta pomembnih zbornikov s prispevki najvidnejših poznavalcev, ki obravnavajo problem celovitega telesa⁵⁴ ali njegove posamezne funkcije in prakse,⁵⁵ od l. 1995 pa izhaja revija *Body and Society*.

Osrednje teme postajajo načini intimnega življenja, zdravje in bolezen, ohranjanje rodu in koncepti, ki si jih človek o tem zastavlja, različne spolne prakse, promiskuiteta, zoofilija, istospolna usmerjenost, razkosanje telesa, prepovedi, tetoviranje, anatomija, iniciacijski obredi, kastracija, devišstvo, celibat, svetniška telesa, higiena, ples, incest, prostitucija, represija, kaznovanje, šport in telovadba, kontracepcija, hrana, anoreksija in bulimija (Jean-Louis Flandrin, Danielle Jacquart, Claude Thomasset, Mirko Grmek, John Bugge, Robert Muchembled, Hans Peter Duerr, John Boswell, John Baldwin, James Brundage, Georges Devereux, Richard Trexler, Piero Camporesi, Mitchell B. Merback, Paul Binski, Massimo Montanari itd.). Študije teh pojavov v daljšem razdobju pokažejo, kako so telesne prakse v nekem času in kulturi dovoljene, celo stimulirane, ponekod drugače razumljene, kako so uporabljene kot sredstvo za uveljavljanje moške moči nad žensko, otrokom, sužnjem. Zgodovina družinske celice, krvno sorodstvo in predvsem poroka se izkažejo kot spolno in družbeno nadzorovanje ekonomije nasledstva in premoženja ter regulatorji kroženja moči. Te raziskave so načele tudi doslej prezrte teme otrok, žensk in mizoginije (Georges Duby, Elaine Pagels, Julia Kristeva, Howard Bloch, Chiara Frugoni, Joan Caden, Mary Wack, Carla Casagrande, Jack Goody, Silvana Vecchio) ali pa tabuizirane pojave, kot so smrt in z njo povezane rekonstrukcije občutkov, navad in struktur obnašanja tako ob zasebni izgubi kot ob velikih epidemijah in drugih nesrečah (Ariès, Edgar Morin, Alberto Tenenti, Michel Vovelle).

Seveda je motiv telesa v najožji povezavi z umetnostjo, tudi modernimi manifestacijami *body arta*, v katerih akterji pogosto kar dobesedno uprizarjajo nekatere telesne prakse, ki jih analizirajo zgodovinarji.⁵⁶ Bynumova, Thomas Lentes, Hamburger in številni drugi so npr. ugotovili, da se je predstava globokega telesnega in slikovnega obeležja v srednjeveški pobožnosti tako spojila, da moramo

⁵⁴ *The Female Body*, 1985; *Fragments for a History of the Human Body*, 1989; *Framing Medieval Bodies*, 1994.

⁵⁵ *A Cultural History of Gesture*, 1991; *The Invention of Pornography*, 1996.

⁵⁶ Jones, 1998.

podobe tega časa umestiti bolj v polje telesa kot umetnosti oz. umetniške veščine.⁵⁷ Schmitt pa je že v naslovu dveh zbirk svojih antropoloških besedil o srednjeveški podobi in kulturnih pojavih uporabil besedo telo. Podobno tudi Belting, ki je uvodno poglavje svoje knjige o zgodovinski antropologiji podobe naslovil *Medij – podoba – telo*: “Govor o antropologiji ni vezan na določeno stroko, temveč izraža željo po odprtem, interdisciplinarnem razumevanju podobe. Ravno tako se navezuje na drugačno časovnost, kot je pripuščena evolucionističnim modelom zgodovine. Telo se vedno znova sooča z istimi izkušnjami, kot so čas, prostor, smrt, ki jih že *a priori* zaobjemamo v podobah. V antropološkem pogledu se človek ne pojavlja kot gospodar svojih podob, ampak – kar je povsem nekaj drugega – kot ‘kraj podob’, ki zasedajo njegovo telo: prepuščen je podobam, ki jih ustvari sam in jih poskuša vedno znova obvladati.”⁵⁸ Namnožili so se zborniki zgodovinskih razprav, v katerih – večkrat tudi isti avtorji – obravnavajo z najrazličnejših vidikov sorodne problemske sklope, kot so umetnikovo telo, moška in/ali ženska telesa, telo kot govornica, predstave o telesu itd.⁵⁹ Izšla je vrsta pregledov položaja akta v družbi skozi zgodovino in v sodobnosti,⁶⁰ tematika pa je odmevala tudi pri nas.⁶¹

POGLED

Še neposredneje kot telo je na likovno umetnost vezan pogled, ki je od nekdaj veljal za najodličnejši čut. Tudi zanimanje zanj je okrepil Merleau-Ponty, ki je v začetku 60. let objavil svoj zadnji esej *Oko in duh*, posthumno pa je l. 1964 izšlo njegovo nedokončano delo *Vidno in nevidno*, ki se poleg knjige *Fenomenologija dojetanja* posveča očesu in subjektovemu pogledu. Kmalu zatem je izšel Lacanov enajsti seminar *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, v katerem avtor razvija ideje umrlega prijatelja. Merleau-Ponty je postavil koncept skopičnega polja: v njem človek vidi samo iz ene točke, v življenju pa ga drugi gledajo od povsod. Zavest, da je neprestano viden oz. opazovan, je vgrajena v njegovo najzgodnejšo izkušnjo dojetanja. Lacan je v to polje vnesel notacije razkola med očesom in pogledom in razložil, da je točka, iz katere človek gleda, znotraj subjekta, v čigar pogledu se vzpostavlja želja. Kljub temu da je teorija odnosa med

⁵⁷ Tammen, 2006, 87.

⁵⁸ Belting, 2004, 13.

⁵⁹ Samo za primer: *The Body Imaged*, 1997.

⁶⁰ Gill, 1989; Nead, 1992.

⁶¹ Mikuž, 1995; *Body and the East*, 1998; Kunst, 1999.

pogledom in subjektom zelo zapletena, je spodbudila številne študije piscev raznih strok in tudi sodobne likovne ustvarjalce. Iz poplave zvečine modnih razglabljanj je danes že skoraj nemogoče izločiti zanesljiva besedila avtorjev, ki so se lotili problemov z vso potrebno epistemološko resnostjo. Pomembne celostne obravnave najuglednejših znanstvenikov so zbrane v problemskih zbornikih,⁶² revijah⁶³ in seveda monografskih študijah. Med temi je spet ena začetnih Foucaulteva knjiga *Nadzorovanje in kaznovanje*, v kateri je avtor kot zgled najpopolnejšega nadzora navedel Benthamov model *panoptikona*, v katerem lahko pogled iz ene, središčne točke zajame vse. Druga najpomembnejša dela se posvečajo predvsem problemom okulocentrizma od Platona do moderne filozofije, pri čemer opozarjajo, da so zgodovinska pojmovanja pogleda drugačna od problematike reprezentacije v likovnih delih (Jonathan Crary, Stephen Melville, Jay). Novo pojmovanje, tokrat moškega pogleda, je razvila feministična teorija (Laura Mulvey, Kaja Silverman, Joan Copjec).

Ukvarjanje s pogledom je veliko prispevalo k razumevanju srednjeveške umetnosti. Medievisti so se lotili temeljnih vprašanj, ki so od nekdaj vznemirljiva teologe, saj je vsak znal naštet in utemeljiti kar nekaj vrst pogledov od dejanskega do notranjega zrenja: Bodo izbrani videli Boga s telesnimi ali duhovnimi očmi? Kako je mogoče prek vidnega uzreti nevidno? Ali videti pomeni tudi verovati? (Alain Boureau, Roland Recht, Lentès). Najbolj sistematične odgovore pri naša Camillova knjiga o gotski umetnosti s podnaslovom *Veličastno videnje*. Avtor je poglavja značilno naslovil: *Novi načini videnja gotske umetnosti, Nova videnja prostora, Nova videnja časa, Nova videnja Boga, Nova videnja narave, Nova videnja jaza*.⁶⁴ Pomembno vlogo pri raziskavah pogleda na novoveško umetnino ima Friedovo razglabljanje, ali je upodobljeno nekaj, kar je postavljeno na ogled, ali nekaj, kar se navidez obrne navznoter, k sebi samemu.⁶⁵ S pogledom je seveda povezano vse, kar se nanaša na likovno in širše vizualno, zato so raziskovalna področja neizčrpna: sanjarjenja, videnja (Bynum, Schmitt, Hamburger), anamorfoze in popačene perspektive (Baltrušaitis), fetiš in simulaker (Jean Baudrillard), erotizirani pogled (Pascal Quignard), prikazni, duhovi (Schmitt), ženski pogled (Laura Mulvey), Lacanovo pojmovanje pogleda (Slavoj Žižek,

⁶² *Vision and Visuality*, 1988.

⁶³ *Le champ visuel*, 1987.

⁶⁴ Camille, 1996.

⁶⁵ Fried, 1980.

Silverman), skopični režimi in film (Christian Metz, Stephen Heath), odsevi, ogledala (Baltrušaitis, Rolf Haubl), perspektiva (Damisch, Kelly Smith, James Elkins), gledati in strmeti (Bryson, Debray), fotografija (Victor Burgin), neretinalno, optično nezavedno (Krauss).⁶⁶

PODOBA

V premišljevanjih o novih možnostih umetnostnozgodovinskih pristopov je postajalo vedno jasneje, da je njihov temeljni ključ (ponovna) opredelitev samega pojma in objekta, ki ga obsega latinska beseda *imago*, podoba. Zaradi enakega etimološkega izvora besed podoba in slika – oba, sličnost in podobnost, sta vezana na mimezo – je v slovenščini zagata podobna kot v večini drugih jezikov, razen v angleščini, kjer lahko ločimo “image” od “picture” ali “sculpture”, kar pomeni, da ima “image” več predstavnih, predvsem nematerialnih oblik.⁶⁷ Temu problemu je bilo okoli l. 1990 posvečenih veliko monografij, zbornikov, razstav in posvetov. Moshe Barasch je izdal pomembne vire za pojmovanje ikone,⁶⁸ od l. 1985 pa je izhajala njegova zbirka virov za likovno teorijo v štirih delih od Platona do Kandinskega. L. 1989 je bil v Strasbourgu pogovor na temo *Teorija in praksa obredne podobe*, ki so se ga udeležili Staale Sinding-Larsen, Richard Trexler, Cécile Dupeux idr.⁶⁹ L. 1990 je izšel pomemben zbornik člankov o mimezis.⁷⁰ Na srečanjih na *École du Louvre* so Pierre Georgel, Marin, Guy Rosolato, Schnapp in drugi razpravljali o vprašanih idolatrije v vseh časih.⁷¹ O Freudovem pojmu “mišljenje v podobah”, ki je bližje nezavednemu kakor mišljenje z besedami, so pisali Didi-Huberman, Camille, Jean-Michel Hirt, Vernant, Clair in drugi v posebni številki *Revije za psihoanalizo*, naslovljeni *Usode podobe*.⁷² L. 1992 je bila na Siciliji 6. mednarodna delavnica o srednjeveških družbah, ki so se je med drugimi udeležili Pastoureau, Baschet, Dominique Rigaux in Kessler; razpravljali so o funkcijah in rabah podobe v srednjem veku na zahodu.⁷³ Med pomembnejšimi študijami te problematike iz istega časa omenimo še Shearmanovo, ki se ukvarja

⁶⁶ Pri nas: Mikuž, 1997; *Podoba pogled pomen*, 2000.

⁶⁷ Mitchell 2005, 84 sl.

⁶⁸ Barasch, 1992.

⁶⁹ *L'image et la production du sacré*, Pariz, 1991.

⁷⁰ *Die Trauben des Zeuxis*, 1990.

⁷¹ *L'idolâtrie*, 1990.

⁷² *Destins de l'image*, 1991.

⁷³ *L'image: fonctions et usages*, 1996.

z recepcijo podob v renesansi,⁷⁴ Arassovo o pomembnosti detajla za celotno sporočilnost podobe⁷⁵ ter razstavo in katalog, ki ju je o pomenu ljudskega imaginarija nizke kulture za sodobno umetnost v newyorškem Muzeju moderne umetnosti pripravil l. 1990 Kirk Varnedoe.⁷⁶

Vsaka podoba je dvojni vir: zgodovinska antropologija se ukvarja predvsem z njeno preteklostjo, kontekstualizacijo, pomeni, učinki in spremembami, skratka z njeno družbeno, gospodarsko in politično razsežnostjo ter vlogami. Zgodovinska antropologija likovnega upošteva njeno celovito zgodovinsko antropološko strukturo, zanimajo pa jo tudi podobotvorni in estetski elementi, ki veljajo za nadzgodovinske, saj so ti prav tako vplivali na njeno zasnovo, sprejem in usodo. Raziskovanje izhaja iz načela, da je telo vedno vpeto v kontekst izkušenj nekega časa in prostora, ki ga določata trajanje življenja z umrljivostjo in prirojeno hotenje po preživetju z razmnoževanjem. Zato se človek na razne načine nenehno vprašuje o svetu, o lastnem položaju in o navzočnosti v njem, kar odsevajo vsa njegova dela, tudi likovna oz. umetniška. Ker je pri tem negotov in celo dvomi o sebi, hoče videti samega sebe kot drugega in v drugem kakor v zrcalu in v podobi. Zato je to treba razumeti v širšem smislu, kot prisodobno, ki ni samo avtorjev portret, ampak delo, ki prevzame vlogo potomca, s čimer simbolizira prokreacijo, nadaljevanje življenja. Kakor smo že opozorili, zgodovinsko antropologijo zanimajo vse podobe, tudi tiste, ki se ne zdijo izvirne ali estetske, zato se ne ukvarja samo z njihovo pojavnostjo v času nastanka, ampak tudi z njihovim poznejšim obstajanjem. Vsaka podoba ima razlog nastanka in obstanka in kot taka ima navadno tudi velik simbolni naboj, saj ne izpolnjuje le verske, ideološke, politične in pedagoške naloge, ampak jo uporabljajo tudi v sodnih ali medicinskih praksah, v ljudskem obredju, čarovniških zaklinjalskih formulah ali v apotropijskih vražah. To pa pomeni, da sodeluje v širši strukturi dogajanja neke družbe, bodisi pretekle ali sedanje, ali pa celo, da iz zgodovine živi svoje življenje v sedanjost. To so v zadnjem času dokazale tudi študije o uničevanju podob in njihova etična, politična, ekonomska, verska in druga ozadja (Alain Besançon, Marie-José Mondzain, Olivier Christin, Koerner).

Zgodovinska antropologija likovnega danes enakopravno obravnava problematiko podobe ne glede na to kje, kdaj in v kakšni kulturi je nastala. O tem pričajo npr. prispevki s posveta na *Sterling in Francine Clark Art Institute* v

⁷⁴ Shearman, 1992.

⁷⁵ Arasse, 1992.

⁷⁶ High & Low, 1990.

Williamstownu l. 2003, kjer so se poleg Beltinga in D. Freedberga zbrali tudi znanstveniki, ki so govorili o mehiški, kitajski, aboriginski, perujski in umetnosti drugih kultur. Temeljni problem, ki so si ga zastavili, je bil status objektov v umetnostni zgodovini in antropologiji. Ugotovili so, da je medkulturna, transzgodovinska in antropološka stalnica objektov njihova nadomestna funkcija, zapolnitev neke izgube ali zavržka, skratka nenavzočnosti. Objekti so posredniki, po katerih je mogoče ugotoviti mehanizme družbene ureditve, mitičnih struktur in njihovih reprezentacij. Obe stroki povezuje razkrivanje bistvenih struktur človeškega duha, njegovih imaginativnih in intelektualnih sposobnosti ter čustvenih in družbenih potreb. Te vzpostavljajo vizualne sisteme, ki pričajo o tem, kako so stvari videne in kako je tisto, kar je videno, razumljeno.⁷⁷

Podoba, tudi antropomorfna ali antropocentrična, obstaja v različnih materialnih in nematerialnih pojavnih oblikah, saj je treba, kot smo videli, pojem *imago* razumeti v vseh njegovih izpeljankah, kot so sanje, duhovi, sence, onirične podobe, fantazme, simulaker, imaginarij kot predstavi svet, podoba človeka po božji podobi, maske, mumije, sledovi itd. Zato od Svetega pisma in antične misli naprej tekmuje z besedo za osrednjo vlogo v civilizaciji, v njenih načinih razmišljanja in delovanja. Materialne podobe razkrivajo namen naročnika, umetnika, krajevne značilnosti, interaktivno igro pogledov, recepcijo, verska prepričanja in družbeni prestiž. Zgodovinar opazuje premene, jih raziskuje v daljšem trajanju in skuša sklepati iz njih. Pogosto pa so za raziskovalca zanimivejši manj manifestativni in nezavedni pojavi, simptomi, zavržki opazovanja, indici, sledi – "vestigium", saj ti, če jih znamo razvozlati, najzgovorneje ilustrirajo vpetost podobe v vsakdanje življenje in v človekovo nezavedno. Zgodovinska antropologija likovnega seveda dvomi o linearnem poteku oz. razvoju umetnosti (kot tudi zgodovine nasploh), saj je podoba hkrati predstava in njen produkt; tako dojemanje kakor reprezentacija pa sta tudi družbena procesa. Za analizo podobe kot teksta z lastno govorico v kontekstu obče predstavnice so najpomembnejši metodološki pristopi semiotike, strukturalizma in poststrukturalizma in konkretna dela filozofov, kot so Derrida, Deleuze, Barthes, Kristeva, Todorov. Človekova ustvarjalna gibalna, ki vodijo in usmerjajo kreativno dejanje, so pomagala osvetliti dognanja vseh vej psihologije (gestalt, vedenjske, percepcijske) in so se uspešno strnila s psihoanalitičnimi in psihiobiografskimi raziskavami tako freudovske kot lacanovske smeri (Dominique

⁷⁷ *Anthropologies of Art*, 2005.

Fernandez, Robert Liebert, Laurie Schneider, Sarah Kofman, Anton Ehrenzweig, Jack J. Spector, Peter Fuller, Janine Chasseguet-Smirgel, Gérard Wajeman, Gérard Wajcman, Murielle Gagnebin, Didier Anzieu).

Vse omenjene raziskave se gibljejo tako v okviru tistih podob, ki imajo zlasti svete in obredne funkcije (evropske do konca srednjega veka in izdelki vseh drugih kultur), kakor tistih s porenasničnimi, estetskimi funkcijami. Tem je dodal Elkins še tretjo vrsto: podobe, ki niso umetnost. To so informacijske podobe, s katerimi se ukvarjajo razna polja znanosti in njene zgodovine, kot so arheologija, spoznavna psihologija, vizualne komunikacije, grafični dizajn, medicina, matematika, astronomija, fizika idr. Tudi te podobe, denimo grafi, modeli, posnetki z zdravstvenimi aparati, fraktali, množice, atraktorji, imajo svojo periodizacijo, slog, pomen, zgodovino idej, kritične koncepte, družbene vplive. Bolj kot umetnost se nanašajo na probleme reprezentacije, medijev, produkcije, interpretacije in recepcije in so zelo izrazne in sporočilne. Naj nastanejo na kakršenkoli tehnični način, nikoli niso nevtralne ali objektivne, ampak so kulturni konstrukti, ki jih je mogoče analizirati enako kakor umetniške izdelke.⁷⁸

PREDHODNIKI ZGODOVINSKE ANTROPOLOGIJE LIKOVNEGA

Enako kot zgodovinska antropologija ima tudi zgodovinska antropologija likovnega svoje teoretične predhodnike. Alois Riegel ni raziskoval le visoke umetnosti, ampak tudi izdelke poznoantične umetne obrti. Razvil je koncept umetnostnega hotenja, ki je splošno in se kaže tako v delih največjih mojstrov kot tudi preprostih posnemovalcev, v vseh primerih pa odseva umetnostno voljo svojega časa. Že v razpravi o *Holandskem skupinskem portretu* je l. 1902 poudaril učinek podobe, ki ga je slikar predpostavljal z namero nagovoriti občinstvo, pri čemer nastane zunanja enotnost, ko slika nagovarja gledalca, in notranja med osebami znotraj prizora. Njegove ugotovitve razvijata predvsem recepcijska teorija in raziskovanje pojma diegeza, ki ga je vzpostavilo filmsko pisanje. To obravnava razporeditev akterjev podobe oz. prizora na površini in v prostoru, položaje, ki jih zavzemajo drug do drugega in proti gledalcu, načine prikazovanja in usmeritev s pogledi, položaji telesa in z gestami, vse to pa v celovitem kontekstu, ki omogoča razumevanje zgodbe. L. 1911 je Julius von Schlosser pisal o voščeni portretih in antropološko obdelal magične načine in čudežne moči podobe. Opozoril je na drugačno snovnost (vosek, lasje, tkanina), ki ohranja podobnost drugače kot

⁷⁸ Elkins, 1996.

kamen ali les. Uporaba za tradicionalno pojmovanje kiparstva "neplemenitih" materialov se ni ujemala s pojmovanjem (visoke) umetnosti, tako da je ostala prezrta vse do študij Didi-Hubermana in razstave *Odtis*, ki jo je pripravil l. 1997 za Pompidoujev center v Parizu.

Na začetku 20. stoletja si je za interdisciplinarno preučevanje kulture, v katerem ni meja med znanstvenimi disciplinami in civilizacijami, prizadeval Aby Warburg. Ni pristajal na pojmovanje umetnosti kot samostojne panoge z lastnim, od zunanjih dejavnikov neodvisnim razvojem, ampak je opozarjal na njeno družbeno pogojenost. Prehajal je prek vseh meja, zajemal je celotno človeško kulturo kot skupek slik in simbolov, zato je bil pozoren na vizualna sporočila vseh vrst. V teh ni razbiral samo vizualnih, pojavnih oblik, ampak načine, kako izražajo ideje, odsevajoče družbene mehanizme in njihove učinke na ljudi. Opozarjal je, da se je treba opreti na zgodovino filozofije, ideologije, religij in družbenopolitičnih situacij. Preučiti je hotel vse vire, ki bi prispevali, da bi lahko razumel prvotno besedilo izraznosti telesnih položajev in gestualne govornice ter določil vidne "obrazce patosa" ("Pathosformel"). V albumu reprodukcij *Mnemosyne* je zbiral podobe vseh vizualnih sledi človeške dejavnosti. Ni se omejeval niti z estetskimi normami niti s slogovnimi konstrukti, ampak je segel do vsakdanjih in na videz nepomembnih izdelkov, kot so razglednice, plakati, znamke itd., pri čemer se je odrekal tudi evropocentričnosti. L. 1912, ko je pisal o freski Francesca Cosse v palači Scifanoia v Ferrari, je prvič uporabil termin ikonologija. Njen astrološki program je razvozlal s pomočjo arabske, ptolomejske in celo indijske tradicije pri čemer je upošteval njeno družbeno in duhovno funkcijo ter vlogo mecenstva. Pozval je, naj umetnostna zgodovina prestopi zaporo mejne policije, ki jo je osamila od drugih humanističnih strok, in zajel ves ideološki in družbeni kontekst, v katerem je slika nastala, ter povezal raziskave čaščenja, drame, poezije, prava itd.⁷⁹

Podobno kot Warburgovo pisanje je deležen vedno večje pozornosti in vzbuja nova in nova prevrednotenja tudi intelektualni prispevek Walterja Benjamina (umrl l. 1940 na begu pred gestapom). Spoštoval je Warburgove kolaže ikonografske imaginacije in namesto razlage vodilne univerzalne ideje umetnine, ki v celoti temelji na koherentnem besedilu, kakršno je uvajal Panofsky, predlagal ikonografijo, ki bi upoštevala sociološki in zgodovinski kontekst. Zanimalo ga je

⁷⁹ Preučevanje Warburgovega prispevka je danes eno ključnih za sodobne antropologe likovnega, tako da je bibliografija v zadnjem času postala nepregledna. Prim. npr. Didi-Huberman, 2002.

omrežje neprestanih iskanj in nikakršnih dokončnih zaključkov. Raziskovati je treba dialektične, nasprotujoče si ideje, utelešene v konkretnem zgodovinskem trenutku. Podoba je berljiva v njenih lastnih terminih in se ne mora nanašati na neko besedilo ali vir zunaj sebe. Zato je ne beremo od začetka do konca, asociativna svoboda pa dopušča, da so nekateri simboli dvoumni, zamenljivi in alegorično pomenijo vedno nekaj drugega, kot se kažejo, da so, kar je odvisno od specifičnih aplikacij in kontekstov, v katerih se pojavljajo: lev je lahko v baroku Kristus, ker spi z odprtimi očmi Satan in pohoten, heretik, ker mu smrdi iz gobca, pokončen kristjan, ker je hraber.⁸⁰ Danes so njegova dela posebej dobrodošla teoretikom postmodernizma, saj so vsestranska, segajo na področja estetike, jezikoslovja, literature, glasbe, politike itd. Tudi Benjamin je med drugim pripomogel k razumevanju odnosa med izvirnim likovnim delom in reprodukcijo, k celovitemu dojetju urbanizacije in k temeljnemu pojmovanju podobe, ki ga je priznala šele zgodovinska antropologija, ko je zapisal, da sprejemanje umetnin spremljata različna, nasprotujoča si poudarka: "Prvi je v kulturni vrednosti umetnine, drugi pa v njeni razstavnih vrednosti."⁸¹

Za prizemljitev "visoke" umetnostne zgodovine, ki načrtuje razvoj po vrhunskih izdelkih največjih mojstrov, se je zavzemal tudi Kubler v knjigi o razvoju oblik skozi čas, ki sledi zgodovinskim slogovnim premenam s predpostavko, da je treba kot umetnost enako pozorno obravnavati vse stvari, ki jih je naredil človek, tako koristna orodja kot "nekoristne" umetnine.⁸² Temeljna za razvoj zgodovinske antropologije likovnega so tudi vsa dela Mayerja Schapira, ne samo spisi s področja semiotike vizualnega in njegova pogosta uporaba psihoanalitičnih prijemov, ampak tudi razprave o srednjeveški umetnosti, saj opozarjajo na relevantnost estetskih vrednosti in na simbolne vsebine tistih del, ki jih pisci radi obravnavajo kot neumetniške, ker ne ustrezajo klasičnim kanonom.

ŠTUDIJE 19. STOLETJA

Omenili smo že Clarkove interdisciplinarne raziskave začetkov modernizma v 19. stoletju. Odtlej je bilo o tem času in njegovi likovni tvornosti napisanih veliko izvrstnih študij s širokim kontekstualnim razponom. Podobno kot Clark je tudi Robert L. Herbert izhajal iz lastnega družbenega statusa in socialističnega

⁸⁰ Camille, 1986.

⁸¹ Benjamin, 1998, 155.

⁸² Kubler, 1962.

nazora ter spoštovanja Schapirovih spisov o tem obdobju, zato je poudarjal, da mora material vsakdanjega življenja postati študijski predmet umetnostne zgodovine. Njegovo ključno epistemološko izhodišče je bilo, da največji mojstri impresionizma in postimpresionizma niso odslikavali družbe, v kateri so živeli, ne da bi podrobno in prizadeto analizirali njenih lastnosti. Nasprotno, njihova dela so bila tesno in zapleteno povezana z vsemi platmi tedanjega kulturnega, družbenega in političnega življenja, kar se kaže tudi v vsebini. Odločilni čas za rojstvo modernizma so s stališča socialne zgodovine, intelektualnih stališč, literature, filozofije, pa tudi ljudskega imaginarija izvrstno interpretirali tudi drugi (Kermit S. Champa, Albert Boime). Za paradigmatičnega velja članek o priljubljeni van Goghovi sliki *Zvezdnata noč* (1889), v kateri je Boime s historično astronomsko rekonstrukcijo ugotovil, da se položaj Meseca in Venere tiste noči, ko je bilo platno končano, ujema s konstelacijo ozvezdja na sliki.

FEMINIZEM

Med specialisti za probleme, nakazane v prejšnjem odstavku, moramo navesti tudi nekatere raziskovalke, za Courbeta in realizem Lindo Nochlin, za potrošništvo v odnosu do modernizma, za Maneta in Degasa Carol Armstrong in za Jeana-Françoisa Milleta ter Vincenta van Gogha Griseldo Pollock. Vendar so te avtorice enako pomembne ali morda še bolj za razvoj feminističnega diskurza v (novi) umetnostni zgodovini. Najodmevneje je njegove postavke formulirala Nochlinova l. 1971 s pionirskim besedilom *Zakaj ni bilo velikih umetnic?*, v katerem se sprašuje, zakaj je bila umetniška veličina zagotovljena samo moškim ustvarjalcem.⁸³ Vzroki, ki jih je Nochlinova takrat navajala, so bili v zadnjih desetletjih odpravljeni. K temu je prispevalo feministično pisanje, h kateremu je prav Nochlinova dodala ključne študije na temo žensk in moči, politike in tudi samega pristranskega bistva umetnostnozgodovinskega in kritičnega razpravljanja. Zato je 30 let pozneje ista avtorica lahko pokazala na pomembne umetnice, kot so Louise Bourgeois, Eva Hesse, Mona Hatoum idr., ki jim je v tem času novo razumevanje umetnostne zgodovine pripisalo ustrezno vlogo.⁸⁴ Tudi Pollockova je teoretično utemeljevala postkolonialne študije, feministično zgodovino in teorijo, študije spolov in je pisala o 19. stoletju, poleg tega pa še o avantgardi, modernizmu in postmodernizmu. Njen pristop k odnosom med moškim in žen-

⁸³ Nochlin, 1971.

⁸⁴ Nochlin, 2006.

skim v družbi in v ustvarjanju je kritičen do tradicionalnih načinov razmišljanja in temelji na freudovski in lacanovski psihoanalizi, marksizmu in semiotiki.⁸⁵

MODERNA IN SODOBNA UMETNOST

Poleg Schapira so bili tudi Leo Steinberg, Giulio Carlo Argan, Pierre Francastel, Chastel in nekateri drugi profesorji vrhunske avtoritete za področja starejše in novejše umetnostne zgodovine in so tradicionalno metodologijo bogatili z vedno novimi prijemi. Prepričani so bili, da je treba razumeti sedanost s pomočjo preteklosti, pa tudi preteklost s pomočjo sedanosti, da je nujno dopolnjevanje zvestobe historičnim virom z imaginacijo, ki se razvija ob nepredvidljivosti moderne umetnosti, zato so se enako natančno in uspešno kot s staro umetnostjo ukvarjali tudi s sodobno. Metodologija zgodovinske antropologije likovnega je kritična do vse večje specializacije, ki pa je danes neizpodbitno dejstvo. Je nujna posledica sodobnega izobraževanja, katerega rezultat so tudi neobvladljiva množica objav o vsakem, še tako malenkostnem problemu ter postmodernistične ohlapnosti v usmeritvi in racionalizaciji diskurza. Kakorkoli, danes je globljih, kontekstualnih in interdisciplinarnih interpretacij moderne tvornosti malo. Morda je eden najzanimivejših Summersov obširni pregled svetovne umetnosti, ki ni zasnovan kronološko in sega do modernizma. Je strukturirano nizanje konceptualiziranih dejavnikov, problemsko vezanih na različne pojavnosti prostora, kot so faktura, položaj, središče, ploskovnost in virtualnost, ki jih je mogoče aplicirati na umetniške izdelke vseh kultur in časov. Avtor jih skuša medkulturno združiti in raziskati, kako jih človek dojema.⁸⁶ Demokratizacija umetnostne prakse, ki jo je prinesla moderna in postmoderna tvornost ter opredelila sodobna teorija, se zrcali v popolni enakopravnosti uporabe medijev, ki podobo omogočajo. Kakor je pokazal filozof Arthur Danto, v tem ne smemo gledati prekinitve tradicije, ampak se moramo zavedati, da je zahodna umetnost od renesanse skušala izbrani videz resničnega sveta nadomestiti z njemu enakovrednim prikazom, ustvarjenim z iluzionističnim in prepričljivim posnetkom narave in stvari v njej. Tako so tudi na videz banalni izdelki moderne umetnosti, kot so "ready-mades" Marcela Duchampa, *Brillo škatle* Andyja Warhola ali *Zastave* Jasperja Johnsa skrajne reprezentacije, ki se navezujejo na vsakdanjo predmetnost.⁸⁷

⁸⁵ Prim. *The Sacred and the Feminine*, 2008.

⁸⁶ Summers, 2003.

⁸⁷ Danto, 1986.

Veliko sodobnih umetnikov se ustvarjalno in kritično odziva na vsa področja današnje civilizacije, zato so njihova dela, prikazana v najrazličnejših medijih, sama po sebi artefakti antropologije današnjega življenja. Sodobne razstave, publikacije in druge akcije so mnogokrat preplet vizualnih in tekstualnih reprezentacij obravnavanih problemov, ki zasedajo sodobno polje estetike in družbenokulturnega življenja. Seveda ima tudi to ustvarjanje bogato modernistično predzgodovino: Marcel Duchamp, Josef Beuys, John Cage, Fluxus (Naum June Paik, Wolf Vostel idr.), Allan Kaprow, skupina Gutai, dunajski akcionisti, Laurie Anderson idr. Romantični koncept celovitega umetniškega dela se danes uresničuje v intermedijski sintezi likovnega s filmom, gledališčem oz. vsemi vrstami performansa, zvokom, videom, digitalnostjo, hipertekstom, interaktivnostjo, omrežjem itd. Literatura o teh pojavih je izredno obsežna (Lev Manovich, Gianni Vattimo, Paul Virilio, Oliver Grau, Marc Augé).⁸⁸

NEVROZNANOST

V zadnjem času so nova dognanja nevroznanosti, predvsem s podpodročij nevropsihologije in vedenjskih nevroznanosti, segla tudi v polje zgodovinske antropologije. Nekateri doslej vneti zagovorniki poststrukturalizma, npr. Bryson, so nenadoma spoznali, da besede, diskurz in druge simbolne kode razkrivajo samo tekstualne pomene, ne morejo pa seči onkraj teh. Tu je pomembno spoznati naravne danosti in mentalne aktivnosti, odvisne od lastnosti človekovega živčnega sistema. Možgani, odgovorni za vse dejavnosti, čustva in misli, so odvisni od vseh naših zavednih in nezavednih čutnih izkušenj. Zato je treba upoštevati spoj možganov s telesom, razuma s čustvi. Onians je v temeljni knjigi, ki uvaja novo nevroumetnostno zgodovino, opozoril na mislece, na Platona in predvsem na Aristotela, ki se je prvi zavedal pomena biologije za razumevanje človeškega obnašanja, zatorej tudi delanja in dojemanja umetnosti, preko Freuda, ki je odkril, da lahko tako razumevanje omogoči samo poznavanje možganske strukture, do neuroanatomista Semirja Zekija, ki je svoje poznavanje možganov apliciral na umetnost. Zadnji s svojimi odkritji rekonstruira nezavedne intelektualne formacije ustvarjalcev, uporabnikov in gledalcev po njihovi vizualni in neverbalni izkušnji. Tudi mnogi drugi umetniki in misleci, npr. Alhazen, Leon Battista Alberti, Leonardo da Vinci, William Hogarth, Johann Joachim Winckelmann,

⁸⁸ Med številnimi pregledi je morda najobjektivnejši in najizčrpnjši *Le arti multimediali digitali*, 2004.

Baxandall, in predvsem pripadniki gestalt psihologije so že poudarjali prirojene biološke lastnosti ustvarjalnih in percepcijskih modelov. Nova znanost pa jih s spoznavanjem živčnih celic tudi pojasnjuje.⁸⁹

ŠTUDIJE PRIMEROV

Veliko odličnih študij zgodovinskih in likovnih primerov so napisali že navedeni avtorji, veliko tudi drugi, ki jih nismo omenili, npr. Salvatore Settis, Christiane Klapisch-Zuber, Stephen Bann, Eddy de Jongh, Martin Kemp in seveda številni drugi. Za konec si jih oglejmo nekaj, ki dokazujejo, kako široka so zanimanja zgodovinske antropologije in kako se zgodovinska antropologija likovnega vanjo organsko vključuje. Vrsta jih je izjemnih in osupljivo pronicljivih, tu izbrane so samo ilustracija tega. V knjigi Emmanuela Le Roy Ladurieja *Montaillou, okcitanška vas* navaden človek, vaški župnik, ni nič manj pomemben pričevalec od vodilnih politikov.⁹⁰ Avtor je v mikrozgodovinski študiji okcitanske vasice iz 14. stoletja iz zapiskov inkvizicijskega zasliševanja krivovercev, izluščil tako materialne strukture kmečke družbe kot tudi najbolj zapletene kolektivne mentalitete vaščanov, njihovo pojmovanje otroštva, smrti, spolnosti, boga in narave. V knjigi Carla Ginzburga *Sir in črvi* je osrednja osebnost preprosti mlinar. Inkvizitorskim zasliševalcem razloži svoje videnje vesolja, ki se je zgostilo kot sir, v katerega so zavrtali črvi, angeli. Njegovo krivoversko videnje kozmosa razkriva družbene in duhovne silnice 16. stoletja.⁹¹ Junak Schmittove knjige *Sveti hrt* je plemeniti pes, ki so ga ljudje zaradi krive obtožbe in usmrtitve imeli za svetnika.⁹² Knjiga Zemon-Davisove *Povratek Martina Guerre* opisuje premetenega sleparja, ki mu je uspelo vrsto let prepričljivo igrati lažno vlogo resničnega soproga.⁹³ Ta je za osem let izginil, prevarant pa je prevzel njegovo mesto. Robert Darnton je v knjigi *Velik pokol mačk in druge epizode iz francoske kulturne zgodovine* analiziral velik pokol mačk, ki se je zgodil sredi 18. stoletja v okolju pariških tiskarjev. Ker so mojstri imeli radi mačke, so jih morali delavci sovražiti. Iz tega je nastala šala, z njeno

⁸⁹ Onians, 2008.

⁹⁰ Le Roy Ladurie, 1975.

⁹¹ Ginzburg, 1976.

⁹² Schmitt, 1979.

⁹³ Zemon-Davis, 1983; zdaj tudi slov. prev. *Vrnitev Martina Guerra*, Ljubljana 2009, kjer je objavljena utemeljena kritična recenzija Roberta Finlaya in odgovor avtorice, prav tam, 155–240.

razlago pa je avtor pojasnil osnovne sestavine cehovske kulture tistega časa.⁹⁴ Mnogo del pomeni most med zgodovinsko antropologijo in antropologijo likovnega, saj podobe podpirajo z dejstvi iz vsakdanjega življenja in obratno, npr. študija o vseh slojih umrlih, ki delajo še v peklju, kakor to prikazujejo srednjeveške stenske poslikave.⁹⁵ Veliko jih je seveda nastalo tudi na ožjem področju zgodovine likovnega. L. 1996 je Camille napisal knjigo *Mojster smrti*, v kateri je rekonstruiral življenje pariškega rokopisnega iluminatorja Pierra Remieta, ki ga – zaradi nižje likovne kvalitete njegovega dela – umetnostni zgodovinarji nikoli niso uvrščali v svoje preglede. Avtor pa je na njegovem primeru pokazal širok razpon poznosrednjeveških odzivanj na smrt.⁹⁶ Victor I. Stoichita, avtor zanimivih likovnoantropoloških del o podobi in o senci, je pred nedavnim v knjigi *Pigmalionov efekt: od Ovidija do Hitchcocka* pokazal, da lahko z antropološko metodo uspešno analizira zasnove in nastanek mita ter njegove premene do danes.⁹⁷ Zgodovinska antropologija se enako uspešno loteva tudi političnega in umetniškega konteksta največjih umetnin, kot je npr. Velázquezova *Rokeby Venus*.⁹⁸ Metodološko posebej ilustrativni so zborniki besedil, ki z različnih stališč osvetlijo eno samo umetnino,⁹⁹ umetnika¹⁰⁰ ali obdobje.¹⁰¹

RAZSTAVE

Zgodovinska antropologija na splošno in njeno ukvarjanje s podobo sta veliko prispevala k strokovni modernizaciji muzejskega dela, saj je prav muzealstvo eno od pomembnih polj obravnave vizualne kulture.¹⁰² Sodobne zbirke in razstave morajo, če hočejo biti obiskane, pokazati obravnavani pojav v vseh antropoloških razsežnostih, tako z eksponati kakor tudi s prispevki v katalogu. Na področju likovnega so pionirsko vlogo opravile razstave Pompidoujevega centra v Parizu – takrat ga je vodil Pontus Hulten –, ki so okoli l. 1980 prikazovale

⁹⁴ Darnton, 1984.

⁹⁵ *Lavorare all'inferno*, 2004.

⁹⁶ Camille, 1996.

⁹⁷ Stoichita, 2008.

⁹⁸ Prater, 2002.

⁹⁹ *12 Views of Manet's Bar*, 1996.

¹⁰⁰ *David contre David*, 1993 (kljub neprijaznemu urednikovemu uvodu do nove umetnostne zgodovine, gl. 1, XIII–LXII).

¹⁰¹ *Critical readings in Impressionism and Post-Impressionism*, 2007.

¹⁰² Prim. npr. Crimp, 1997.

medkulturne vplive Pariza in drugih prestolnic (*Pariz – Moskva, Pariz – Berlin, Pariz – Pariz*). Postavile so normative za vsestranskost in problematiziranje prikaza in za visoko znanstveno kakovost katalognih besedil. Za njimi se je zvrstilo veliko enako privlačnih in znanstveno brezhibno dokumentiranih razstav, med katerimi navedimo vsaj *Ogledalo in dvojnik* v Torinu,¹⁰³ *Telo in duša* v Parizu,¹⁰⁴ *Nebo, pekel, vice* v Zürichu,¹⁰⁵ *Čar in anatomija prsi* v Padovi,¹⁰⁶ *Beneška renesansa in severno slikarstvo* v Benetkah,¹⁰⁷ *Kristusova podoba* v Londonu,¹⁰⁸ *O krvi* v *Museum für angewandte Kunst* in v *Schirn Kunsthalle* v Frankfurtu na Majni,¹⁰⁹ *Iconoklazem* v Bernu in Strasbourgu,¹¹⁰ *Pariz, prestolnica umetnosti* v Londonu,¹¹¹ *Melanholija* v Parizu,¹¹² o vplivu Azije na ameriško moderno umetnost v New Yorku,¹¹³ o senci v Madridu,¹¹⁴ pri nas pa *Slovenski impresionisti* v lju-bljanski Narodni galeriji.¹¹⁵

Nujnost ponovnega preverjanja statusa umetnostne zgodovine, njenih smislov in namenov je, kot smo videli, sprožila v 80. letih teze o njenem koncu. Ob koncu prejšnjega stoletja so se na osnovi številnih vej lingvistike, retorike, postfenomenologije in poststrukturalizma razvili do neverjetnih razsežnosti razni multidisciplinarni, interdisciplinarni, postdisciplinarni, subdisciplinarni in transdisciplinarni pristopi k reprezentaciji, medijem in drugim, tudi najbolj robnim oblikam (vizualnih) kulturnih formacij. Torej hibridne zvrsti, ki tudi umetnostno zgodovino povezujejo z literaturo, psihologijo, psihoanalizo, s filmskimi in medijskimi študijami, preučevanjem vseh vrst kulture od množične do multikulturne, s kritično teorijo, študijami spolov, etničnimi gibanji in antropologijo. Ogleddvanje, opisovanje, analizo in interpretacijo nadgrajujejo novi

¹⁰³ *Lo specchio e il doppio*, 1987.

¹⁰⁴ *L'âme au corps*, 1993.

¹⁰⁵ *Himmel, Hölle, Fegefeuer*, 1994.

¹⁰⁶ *Incanto e anatomie del seno*, 1997.

¹⁰⁷ *Il Rinascimento a Venezia*, 1999.

¹⁰⁸ *The Image of Christ*, 2000.

¹⁰⁹ *Blut*, 2001.

¹¹⁰ *Iconoclasm*, 2001.

¹¹¹ *Paris: Capital of the Arts*, 2002.

¹¹² *Mélancolie*, 2005.

¹¹³ *The Third Mind*, 2009.

¹¹⁴ *La sombra*, 2009.

¹¹⁵ *Slovenski impresionisti*, 2007.

posegi, ki temeljijo na razbiranju: dekodiranje, prevajanje, dešifriranje.¹¹⁶ Še najmanj v njih sodeluje mystificirajoča tradicionalna umetnostna zgodovina. Zato naj ta pregled končamo z opozorili tistih, ki trdijo, da lahko umetnostna zgodovina kot disciplina izgine in postane samo del raziskovanja širše vizualne kulture in (likovne) antropologije.¹¹⁷

BIBLIOGRAFIJA

ADLER, K., POINTON, M., ur. (1993): *The Body Imaged: the Human Form and Visual Culture since the Renaissance*, Cambridge.

AIKEMA, B., BROWN, B. R., ur. (1999): *Il Rinascimento a Venezia e la pittura del Nord ai tempi di Bellini, Dürer, Tziano*, Beverly Louise Brown, Palazzo Grassi Benetke, Milano.

ALPERS, S. (1983): *The Art of Describing: Dutch Art in the Seventeenth Century*, Chicago.

ALPERS, S. idr. (1996): "Visual Culture Questionnaire", *October*, 77, 1996, 25–70.

ARASSE, Daniel, *Le détail: pour une histoire rapprochée de la peinture*, Pariz 1992.

BALZOLA, A., MONTEVERDI, A. M., ur. (2004): *Le arti multimediali digitali: storia, tecniche, linguaggi, etiche ed estetiche delle arti del nuovo millennio*, Milano.

BANKS, M., MORPHY, H., ur. (1997): *Rethinking Visual Anthropology*, New Haven, London.

BARASCH, M. (1992): *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York, London.

BASCHET, J., SCHMITT, J.-C., ur. (1996): *L' image: fonctions et usages des images dans l' Occident médiéval: actes du 6^e International Workshop on Medieval Societies*, Pariz.

BAXANDALL, M. (1972): *Painting & Experience in Fifteenth-Century Italy: a Primer in the Social History of Pictorial Style*, Oxford, slov. prev. po 2. izdaji iz 1988, *Slikarstvo in izkušnja v Italiji 15. stoletja: začetnica iz socialne zgodovine slikovnega stila*, Ljubljana, 1996.

BAXANDALL, M. (1993): "Pictorially Enforced Signification: St. Anthonius, Fra Angelico and the Annunciation", v: Beyer, A., Lampugnani, V., ur., *Hülle und Fülle: Festschrift für Tilman Buddensieg*, Gunter Schweikharr, Weimar, 31–39.

¹¹⁶ *Inter/disciplinarity*, 1995.

¹¹⁷ Prim. oceno Summersove knjige *The Real Spaces*, Elkins, 2004.

- BELTING, H. (1983): *Das Ende der Kunstgeschichte?*, München.
- BELTING, Hans, *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.
- BELTING, H. (1998): *Das unsichtbare Meisterwerk: die modernen Mythen der Kunst*, München.
- BELTING, H. (2001): *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2001, slov. prev. *Antropologija podobe: osnutki znanosti o podobi*, Ljubljana, 2004.
- BELTING, H. (2002²): *Das Ende der Kunstgeschichte: eine Revision nach zehn Jahren*, München.
- BELTING, H. idr., ur. (1985): *Kunstgeschichte: eine Einführung*, Berlin.
- BELTING, H. idr., ur. (1998): *Uvod v umetnostno zgodovino*, Ljubljana.
- BENJAMIN, W. (1998): *Izbrani spisi*, Ljubljana.
- BLOCH, M. (1993): *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Pariz, slov. prev. Marc Bloch, *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic* (kritična izdaja Étienne Blocha s predgovorom Jacquesa Le Goffa), Ljubljana, 2006.
- Body and the East: od šestdesetih let do danes*, Moderna galerija, Ljubljana 1998.
- BOEHM, G. (1984): "Kunstgeschichte ohne Kunst: Anmerkungen zum Funkkolleg 'Kunstgeschichte'", *Merkur*, 38, , 959–963.
- BRADBURN, J. M., ur. (2001): *Blut, Kunst, Macht, Politik, Pathologie*, Museum für angewandte Kunst, Schirn Kunsthalle Frankfurt na Majni, München.
- BREMMER, Y., ROODENBURG, H., ur. (1991): *A Cultural History of Gesture: from Antiquity to the Present Day*, Cambridge.
- BRYSON, N. (1988): *Calligram: Essays in New Art History from France*, Cambridge, New York.
- BRYSON, N. (1992): "Art in Context", v: Cohen, R. ur., *Studies in Historical Change*, Charlottesville, 18–42.
- BURGUIÈRE, A. (1988): "L'anthropologie historique", v: Le Goff, J., ur., *La nouvelle histoire*, Pariz, 137–165.
- BURGUIÈRE, A. (2006): *L'école des Annales: une histoire intellectuelle*, Pariz.
- BURKE, P. (1990): *The French Historical Revolution: the Annales School, 1929–89*, Stanford, slov. prev. *Revolucija v francoskem zgodovinopisju: Anali 1929–89*, Ljubljana, 1993.
- BURKE, P. (2004): *What is cultural history?*, Cambridge, slov. prev. *Kaj je kulturna zgodovina*, Ljubljana, 2007.

- BYNUM, C. W. (1991): *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York.
- CAMILLE, M. (1986): "Walter Benjamin and Dürer's Melencolia I: the Dialectics of Allegory and the Limits of Iconology", *Ideas and Production*, 5, 58–79.
- CAMILLE, M. (1989): *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge.
- CAMILLE, M. (1996): *Gothic Art: Glorious Visions*, New York.
- CAMILLE, M. (1996): *Master of Death: the Lifeless Art of Pierre Remiet Illuminator*, New Haven, London.
- CAMILLE, M. (2008): *The Gargoyles of Notre-Dame: Medievalism and the Monsters of Modernity*, Chicago.
- CARRARD, Ph. (1992): *Poetics of the New History: French Historical Discourse from Braudel to Chartier*, Baltimore.
- CARRIER, D. (1990): "Art History in the Mirror Stage: Interpreting 'Un Bar aux Folies-Bergère'", *History and Theory*, 29, 297–320.
- CARRIER, D. (1991): *Principles of Art History Writing*, University Park.
- Le champ visuel, *Nouvelle revue de psychanalyse*, 35, 1987.
- CASSIDY, B., ur. (1993): *Iconography at the Crossroads: Papers from the Colloquium sponsored by the Index of Christian Art*, Princeton.
- CLAIR, J., ur. (1993): *L'âme au corps: arts et sciences 1793–1993*, Grand Palais, Pariz.
- CLAIR, J., ur. (2005): *Mélancolie: génie et folie en Occident*, Grand Palais, Pariz.
- CLARK, T. J. (1973): *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution*, London.
- CLARK, T. J. (1973a): *The Absolute Bourgeois: Artists and Politics in France, 1848–1851*, London.
- CLARK, T. J. (1985): *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and his Followers*, New York.
- COLLINS, B. R., ur. (1996): *12 Views of Manet's Bar*, Princeton.
- CRIMP, D. (1997): *On the Museum's Ruins*, Cambridge.
- DAMISCH, H. (1972): *Théorie du nuage: pour une histoire de la peinture*, Pariz.
- DANTO, A. C. (1986): *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York.
- DARNTON, R. (1984): *The Great Cat massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, slov. prev. *Veliki pokol mačk in druge epizode iz franco-ske kulturne zgodovine*, Ljubljana, 2005.
- DERRIDA, J. (1978): *La vérité en peinture*, Pariz.

- Destins de l'image, *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1991, 44.
- DIDI-HUBERMAN, G. (1982): *Invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Pariz.
- DIDI-HUBERMAN, G. (1990): *Devant l'image: question posée aux fins d'une histoire de l'art*, Pariz; gl. tudi slov. prev. uvoda "Zastavljeno vprašanje", *Umetnostna kronika*, 10, 2006, 29–33.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2002): *L'image survivante: histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Pariz.
- DUNAND, F., SPIESER, J.-M., WIRTH, J., ur. (1991): *L'image et la production du sacré*, Pariz.
- DUPEUX, C., JEZLER, P., WIRTH, J., ur. (2001): *Iconoclisme: vie et mort de l'image médiévale*, Musée d'histoire Bern, Musées de Strasbourg, Zürich.
- ELKINS, J. (1996): "Art History and Images that Are Not Art", *Art Bulletin*, 553–572.
- ELKINS, J. (2004): "Rec. Summers, *The Real Spaces*", *Art Bulletin*, 86, 373–381.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1962): *Essays in Social Anthropology*, London.
- FEHER, M., NADDAFF, R., TAZI, N., ur. (1989): *Fragments for a History of the Human Body*, 3 zv., New York.
- FINALDI, G., ur. (2000): *The Image of Christ*, National Gallery London.
- FOSTER, H., ur. (1988): *Vision and Visuality*, Seattle.
- FOUCAULT, M. (1966): *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Pariz.
- FREEDBERG, D. (1989): *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, London.
- FRIED, M. (1980): *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*, Berkeley, Los Angeles, London.
- FRUGONI, Ch., ur. (2004): *Lavorare all'inferno: gli affreschi di Sant'Agata de'Goti*, Rim, Bari.
- FRUH, C. idr., ur. (1989): *Kunstgeschichte – aber wie?: zehn Themen und Beispiele*, Berlin.
- GEBAUER, G. KAMPER, D. idr., ur. (1989): *Historische Anthropologie: zum Problem der Humanwissenschaften heute oder einer Neubegründung*, Hamburg.
- GILL, M. (1989): *Image of the Body: Aspects of the Nude*, New York.
- GINZBURG, C. (1976): *Il formaggio e i vermi*, Torino.
- GOMBRICH, E. H. (1969): *In Search of Cultural History*, Oxford.

- HAMBURGER, J. F. (1990): *The Rothschild Canticles: Art and Mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300*, New Haven, London.
- HAMBURGER, J. F., BOUCHE, A.-M., ur. (2006): *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton.
- HASKELL, F. (1993): *History and its Images: Art and the Interpretation of the Past*, New Haven, London.
- HOURIHANE, C., ur. (1999): *Image and Belief: Studies in Celebration of the Eightieth Anniversary of the Index of Christian Art*, Princeton.
- HUNT, L., ur. (1996): *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500–1800*, New York.
- Inter/disciplinarity*, *Art Bulletin*, 1995, 77, 534–552.
- JAKI, B., ur. (2007): *Slovenski impresionisti in njihov čas 1890–1920*, Narodna galerija Ljubljana.
- JEZLER, P., ur. (1994): *Himmel, Hölle, Fegefeuer: das Jenseits im Mittelalter*, Schweizerische Landesmuseum, Zürich.
- JOHNSON, G. A., MATTHEWS GRIECO, S. F., ur. (1997): *Picturing Women in Renaissance and Baroque Italy*, Cambridge.
- JONES, A. (1998): *Body Art: Performing the Subject*, Minnesota; slov. prev. *Body art: uprizarjanje subjekta*, Ljubljana, 2002.
- KAY, S., RUBIN, M., ur. (1994): *Framing Medieval Bodies*, Manchester, New York.
- KEMP, W., ur. (1985): *Der Betrachter ist im Bild: Kunstwissenschaft und Rezeptionsästhetik*, Köln.
- KÖRNER, H., PERES, C., STEINER, R., ur. (1990): *Die Trauben des Zeuxis*, Hildesheim.
- KUBLER, G. (1962): *The Shape of Time*, New Haven.
- KUNST, B. (1999): *Nemogoče telo: telo in stroj: gledališče, reprezentacija telesa in razmerje do umetnega*, Ljubljana.
- LA CAPRA, D. (1985): *History and Criticism*, Ithaca.
- LAVIN, I. ur. (1995): *Meaning in the Visual Arts: Views from outside: a Centennial Commemoration of Erwin Panofsky*, Princeton.
- LE ROY LADURIE, E. (1975): *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Pariz.
- L'idolâtrie, Rencontres de l'Ecole du Louvre*, Pariz, 1990.
- LUTHAR, O. idr., ur. (2006): *Zgodovina historične misli*, Ljubljana.
- MACCHI, G., VITALE, M., ur. (1987): *Lo specchio e il doppio: dallo stagno di Narciso allo schermo televisivo*, Mole Antonelliana Torino, Milano.

- MARIN, L. (1977): *Détruire la peinture*, Pariz.
- MIKUŽ, J. (1995): *Nema zgovornost podobe: telo in slovenska umetnost*, Ljubljana.
- MIKUŽ, J. (1997): *Zrcaljena podoba: ogledalo in zunanost polja*, Ljubljana.
- MIKUŽ, J. (2009): "Pomeni in antropološke funkcije poznosrednjeveške podobe: ikonografija in ikonologija (tudi) za našo rabo", *Acta historiae artis Slovenica*, 13,5–18.
- MITCHELL, W. J. T. (1986): *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago.
- MITCHELL, W. J. T. (2005): *What do Pictures Want?*, Chicago.
- MUNROE, A., ur. (2009): *The Third Mind: American Artists Contemplate Asia, 1860 -1989*, Guggenheim Museum New York.
- NEAD, L. (1992): *The Female Nude: Art, Obscenity and Sexuality*, London, New York.
- NOCHLIN, L. (1971): "Why Have There Been No Great Women Artists?", *Art News*, 69, 9, 22–39, 67–71.
- NOCHLIN, L. (2006): "Why Have There Been No Great Women Artists?, Thirty Years After", v: Armstrong, C., Zegher, C. De, ur., *Women Artists at the Millennium*, Cambridge, Mas., London., 21–32.
- ONIANS, J. (2008): *Neuroarthistory: From Aristotle and Pliny to Baxandall and Zeki*, New Haven.
- PIAGET, J. (1968): *Le structuralisme*, Pariz.
- PLUCHINOTTA, A. M., ur. (1997): *Incanto e anatomie del seno*, Palazzo Zabarella Padova, Milano.
- POLLOCK, G., TURVEY-SAURON, V., ur. (2008): *The Sacred and the Feminine*, London.
- PRATER, A. (2002): *Venus at her Mirror: Velázquez and the Art of Nude Painting*, München.
- PRÉVOST, B. (2003): "Pouvoir ou efficacité symbolique des images", *L'homme*, 165, 275–282.
- RÉGIS, M., ur. (1993): *David contre David*, 2 zv., Pariz.
- RUBIN SULEIMAN, S. (1985): *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*, Cambridge, London.
- SCHMITT, J.-Cl. (1979): *Le saint lévrier*, Pariz.
- SHEARMAN, J. (1992): *Only Connect: Art and the Spectator in the Italian Renaissance*, Washington.
- SLAPŠAK, S., ŠTERBENC, D., ur. (2000): *Podoba pogled pomen: zbornik tekstov iz Antropologije antičnih svetov*, Ljubljana.
- STOICHITA, V. I. (2008): *The Pygmalion Effect: From Ovid to Hitchcock*, Chicago.

- STOICHITA, V. I., ur. (2009): *La sombra*, Museo Thyssen-Bornemisza, Fundación Caja Madrid.
- SUMMERS, D. (2003): *Real Spaces: World Art History and the Rise of Western Modernism*, London.
- TAMMEN, S. (2006): “Blick und Wunde, Blick und Form: zur Deutungsproblematik der Seitenwunde Christi in der spätmittelalterlichen Buchmalerei”, v: Marek, K., ur., *Bild und Körper im Mittelalter*, München, 85–114.
- TOMPKINS LEWIS, M., ur. (2007): *Critical readings in Impressionism and Post-Impressionism: an Anthology*, Berkeley, Los Angeles.
- VARNEDO, K., GOPNIK, A., ur. (1990): *High & Low: Modern Art, Popular Culture*, Museum of Modern Art New York.
- WESTERMANN, M., ur. (2005): *Anthropologies of Art*, Williamstown.
- WILSON, S., ur. (2002): *Paris: Capital of the Arts 1900–1968*, Royal Academy London.
- WIRTH, J. (1989): *L’image médiévale: naissance et développements (VI^e–XV^e siècle)*, Pariz.
- WOLF, G. (1990): *Salus populi Romani: die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim.
- WOOD, Ch. (2004): “Rec. Belting, *Bild-Anthropologie*”, *Art Bulletin*, 86, 370–373.
- ZEMON-DAVIS, N. (1983): *The Return of Martin Guerre*, Cambridge.
- ZERNER, H. (1982): “Editor’s Statement: the Crisis in the Discipline”, *Art Journal*, 42, 4, 279.

SLADANA MITROVIĆ¹

Kako seksi so *Sex pictures*?

Izvleček: Serija fotografij *Sex Pictures* ameriške sodobne umetnice Cindy Sherman razkriva svojo hrbtno stran: na pričakovanem mestu erotično vzburljivih prizorov, pornografskega spektakla seksualnosti in poželjivih teles se srečamo z repulzijo amputiranih erotičnih objektov, seksualnostjo lutk in hibridov, ki tvorijo teater grotesknosti in horora. V besedilu skušamo detektirati, kako se obrat seksualnosti pri Cindy Sherman pokaže kot umetniška forma, kjer seksualnost pridobi svojo efektivno moč v razmerju do grotesknosti. Serijo *Sex Pictures* analizira po eni strani kot radikalni odmik od ustaljenega pornografskega imaginarija, tako da izpostavlja način profanacije sodobne *mainstream* pornografske produkcije in na drugi strani preiskuje subverzijo umetniškega zastavka v seksualnem kot mutacijo seksualnega h grotesknemu.

Ključne besede: sodobna umetnost, Cindy Sherman, pornografija, groteska

UDK: 75.071:176.7:159.964.2

How Sexy Are *Sex Pictures*?

Abstract: The series of photographs entitled *Sex Pictures* by the American contemporary artist, Cindy Sherman, reveals its own reverse side: instead of predictable titillating scenes we encounter the repulsiveness of amputated erotic objects and the sexuality of dolls and hybrids – the theatre of the grotesque and horror. The article explores how Sherman's perversion of sexuality emerges as an art form where sexuality acquires its effectiveness in relation to the grotesque. On the one hand, the text analyses the *Sex Pictures* series as a radical distancing from, and profanation of, the established pornographic imaginary; on the other hand, it explores the subversion of artistic formulation as a mutation from the sexual into the grotesque.

Key words: contemporary art, Cindy Sherman, pornography, grotesque

¹ Sladana Mitrović je doktorandka na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer zgodovinska antropologija likovnega in mlada raziskovalka. E-naslov: mitrovic.sladjana@gmail.com.

Cindy Sherman je ameriška umetnica, ki je v 80. letih prejšnjega stoletja zaslovela s serijo črno-belih fotografij *Film Stills* in katere dela izkazujejo populistično posebnost, kajti poleg portretne podobe Andyja Warhola Cindy Sherman v sodobni umetnosti tudi sebe kontinuirano uporablja kot model, s čimer je postala najpomembnejši eksponent v sodobni umetnosti. Srečamo jo v mnogovrstni variaciji preoblek od ženske podobe v duhu nostalgичno-romantizirane filmske atmosfere 60. let, nato v vrsti podob, ki jasno kažejo na klišeje medijske kulture, ter kot upodobljenko na famoznih slikah starih mojstrov ali osrednjo protagonistko v horor spektaklu. Njena podoba zaseda spekter referenc od visoke estetike tradicionalne umetnosti do sodobnega pornografskega žanra, kar zahteva, da se z vsako pretvorbo vprašamo, kdo je Cindy Sherman.² In ravno ob tem vprašanju se zaletimo v bistvo njene umetniške strukture. Cindy Sherman kot umetnica, podoba in model je nam izmuzljivo, nedoločljivo, neopredeljivo, zato se umetnostni strokovnjaki, kritiki in teoretiki srečajo s težavami, ko želijo interpretirati njena dela. Umeščajo jo na sezname feminističnih, psihoanalitičnih, strukturalističnih teorij kot avtorico, ki vedno znova postavlja svoje stališče kot antiteoretično, kot to, kar se upira vsem okvirom teoretiziranja, še več, njeno delo se zajeda s spektrom različnih transformacij v vsako "trdnost" teoretičnih postavk.³

Preveč preprosto bi bilo, da bi Cindy Sherman, ki se pojavlja vedno znova, imeli zgolj za potezo avtoportretiranja, kot neke vrste iskanja lastne podobe ali osebne naracije. Preobrazba, ki jo kontinuirano zaznavamo v njenih fotografijah, je samo končni izdelek in lahko se strinjamo z Arthurjem Dantom, ki pravi *...photography is not her medium. It is rather, a means to her artistic ends. Her medium is herself.* "Ona

² Ko se vprašujemo po identiteti Cindy Sherman, se moramo soočiti z enormno kapaciteto transformacij, skozi katero nas vodi ustvarjalni opus umetnice. Ob njenem opusu je smiselno postavila vprašanje Joan Copject: "How can someone be the same if all her appearances are different?" (J. Copjec, *Imagine there's no woman, Cindy Sherman's Untitled Film stills*, 73).

³ V intervjuju *Ich wollte auch hässliche Bilder so attraktiv erscheinen lassen, dass man Lust hat, sie sich anzusehen* umetnica navaja (prevod je naš): "Večina teorij, zlasti feminističnih, praviloma ne sovpadajo s tistim, kar delam. Mislim, da moje delo ne odseva tako dobro tovrstnih teorij. Teoretični namestitvi rabi moje delo zgolj kot primer, s katerim ilustrirajo svojo misel in zato družijo moje delo z njimi. Ko ustvarjam, razmišljam o tovrstnih teorijah zgolj postransko in občasno, če sploh. Marsikdaj delo nastane kot izraz notranjega občutka, reagiram intuitivno, tako kot so ženske v naši družbi in kulturi predstavljene." (*Ich wollte auch hässliche Bilder so attraktiv erscheinen lassen, dass man Lust hat, sie sich anzusehen*, str. 228)

je sama svoj medij”.⁴ Njeno lastno telo ji je materija za oblikovanje, kjer se vlogi umetnice in modela spleteta v srž kreativnega procesa, dialoško obliko ustvarjanja in pojavljanja, končni izid pa je fotografija, ki ni namenjena identifikaciji upodobljenke, temveč jo lahko obravnavamo kot dokument performativno-umetniške akcije. Shermanova svojo intenco po neidentificiranosti jasno izkazuje že v naslavljanju vseh fotografij z *Untitled* in usmerjenostjo k množičnosti v serijskih produkcijah. Nastale fotografije ne moremo dojemati izolirano, po enotah, eno po eno, izključno v serijski postavitvi se namreč razkriva pomenska vrednost umetniškega dela. Umetniška forma se izkristalizira v zahtevi materialne reproduktivnosti, pluralizma, sosledja podob, varietet, ki jih družijo istorodnost koncepta. Na drugi strani pa lahko opazimo smiselno določenost in dovršenost posamezne kompozicije, premišljenost figuralne in scenske zasnove, kostumografije, ličenja, mask, kjer noben detajl ne ustreza igri naključja, njegova pozicija pa ustreza vnaprej koncipirani postavitvi slikovnega polja in umestitvi v proces serialnosti.

Serijska fotografskih del *Sex Pictures* iz leta 1992 izpostavlja problematiko eksplicitne seksualnosti, kjer osrednje prizorišče zavzema jasna osredotočenost na posamezne anatomije, spolne organe in prakse. Gledalec se sooča z razkosanimi telesninami in kadri spolnosti, ki neprikrito asociirajo na sodobno pornografsko prevladujočo maniro – pogled, ki je zlasti vezan na prikaz spolnega početja. Po navajanju Shermanove je serija zasnovala kot odziv na sistem cenzure v umetniških praksah, ki je v tem obdobju zavzeto preiskoval prisotnost obscenih vsebin v ZDA.⁵ Polemična debata organizacije *National Endowment for the Arts* (NEA) se je vnela predvsem zaradi škandalozno-provokativnih fotografij umetnikov Andresa Serrana in Roberta Mapplethorpa. Toda serija *Sex Pictures* je sama na sebi tako konceptualno kot tudi vizualno večplastna, da se ponujajo iztočnice za iskanje tudi drugih umetnostnozgodovinskih povezav, npr. s fotografijami *Poupée* Hansa Bellmerja, ki jih je ustvaril v 30. letih. *Poupée* sestavljajo spojki lutk, navidezno konfuznih in nelogičnih form, ki s pretiranim poudarjanjem pripojenih vsadkov različnih antropomorfni telesnin ustvarjajo monstrozni občutek. Delo Shermanove kaže tudi korelacijo s fotografom Pierrom Molinierjem, ki prav tako v privatnem studiju fotografira sebe in združuje moč preobleke, maske, podvajanja, fotokolaža s seksualno orientiranimi kadri, zato da ustvarja transve-

⁴ Danto, 1997, 120.

⁵ Intervju s Cindy Sherman, *Ich wollte auch hässliche Bilder so attraktiv erscheinen lassen, dass man Lust hat, sie sich anzusehen*, str. 228.

stitske poteze avtoerotiziranih person.⁶ Časovno koincidira s prvimi umetniškimi deli Jeffa Koonsa *Made in Heaven*, serijo fotografij, slik in skulptur, kjer predstavlja intimno razmerje s svojo ženo Ilono Staller, pornostarletu z vzdevkom Cicciolina, kar nam lahko služi za pripoznavanje različnosti.⁷ Koonsovi umetniški kosi naturalistično jasno v vidno polje pripeljejo bližnje poglede organov, seksualne združitve, ginekološke upodobitve genitalij, trenutke erekcije. V vrsti intervjujev⁸ nam umetnik pojasnjuje, da gre za doživetje novodobnega Adama in Eve in sodobno naracijo seksualnosti, kljub temu pa v njegovem delu ne moremo mimo prepoznavanja polnokrvnih pornografskih sekvenc. Koons dejansko povzema oz. posnema sodobno pornografsko podobo, jo zgolj transplantira v avtorsko delo, umetnino, medtem ko se Cindy Sherman izmakne tovrstni identifikaciji. Čeprav *Sex Pictures* izpričuje seksualno-pornografsko orientiranost, pa serije kljub temu ne moremo analogno uvrstiti k umetniškim izrazom, ki neposredno prevzemajo pornografski imaginarij, njeno delo namreč razkriva subverzivni transformacijski aspekt. Posebna pozornost je posvečena artificialnim atributom, ki so v njenem delu že poprej nadomeščali nekatere partije telesnosti; tokrat se pokažejo v novi luči, nič več kot dodatki, temveč kot sestavni, neločljivi deli korpulence. Serija velikopotezno vpeljuje razstavljene dele lutk, posamezne plastične nežive predmete, proteze, medicinske preparate in konstrukcije, ki ustvarjajo svet hibridov oz. brikolaž heterogenih elementov, posameznih spojkov, kjer vsadek postane organ, spet drugje pa v celoti zamenja prezenco človeškega bitja. Fotografije *Sex Pictures* kažejo na dvojnost: očitno se oprijemajo eksplicitne seksualnosti, sočasno pa toliko zavračajo prepoznavne vzorce reprezentacije golega telesa in spolnih praks v naši družbi, da so ta dela nemalokrat prepoznana kot feministična kritika pornografije, ki se upira razširjenosti medijsko plasirane ženske seksualnosti kot obliki nasilja nad ženskami in vrsti mizoginije. Shermanova jasno nasprotuje deklariranju sebe kot feministke, prav tako zavrača feministične koncepte del, ne moremo pa v njenih delih spregledati način zoperstavljanja klišejskemu načinu priznavanja pornografske seksualnosti. V *Sex Pictures* ugledamo nekaj, kar nima opravka niti s pozitivnim potrjevanjem pornografskega imagina-

⁶ Cruz idr., 2000.

⁷ Tudi umetnica v intervjuju s Terese Lichenstein omenja Koonsa kot referenčno točko za nastanek serije *Sex Pictures*.

⁸ Napotujemo na slovenski prevod intervjuja: Koons, Jeff, Renton, Andrew, Imam prst na večnosti, *Likovne besede*, 17–18, 1991, 17–21.

rija niti s pornografsko reprezentacijo, temveč se pokaže kot novo območje, ki radikalno pretvarja tisto, kar smo običajno prepoznavali pod oznako pornografskega. So podobe, ki subverzivno zasejejo zev popačenosti ustaljenih, obrabljenih vzorcev seksualnosti in razkrivajo hrbtno dimenzijo pornografske seksualnosti: deseksualizacijo objekta. Cindy Sherman ustvarja seksualnost kot paradoks, mesto, ki se nikakor ne more seksualizirati, ker ga vnaprej zasedajo elementi horor spektakla in terorja, zaradi katerih stereotipne medijske reference spodletijo. Umetnica izkorišča prikaze eksplicitne spolnosti, da ustvari tako rekoč antipornografijo, pornografijo, ki se zajeda v lastno meso spodletelosti. Reprezentacije eksplicitne spolnosti, odkritih prizorov genitalij in praks, za katere se nam je zdelo, da so imanentno pornografska dobrina za promocijo užitka, postanejo pri Cindy Sherman udejanjenje nočne more, plesa groze in tesnobe. Ob *Sex Pictures* se potrjuje teza Beverly Brown, da pornografija ni izključno vezana in zavezana tistemu, kar imenujemo razgaljenost telesa do konca, pogled, ki gre predaleč in pokaže preveč. Sodobna pornografija je označena s popolnoma drugačnimi parametri, kjer razkazovanje najintimnejših partij ni ključni faktor za verifikacijo pornografskega. Brownova trdi, da ekstremno razkazovanja telesa ne ločuje zadostno pornografije od drugih oblik reprezentacije seksualnosti. Če bi bilo ekstremno razkazovanje telesa tisto, kar dela pornografijo prepoznavno in njej imanentno, bi po tej logiki medicinski učbeniki in biološki prerezi telesa presegali vse možne stopnje eksplicitnosti. Bolj kot to, kako daleč nas pripelje pogled k razgaljenosti telesa, je pomembna organizacija vidnega polja, poenostavljeno rečeno, ni pomembna samo vsebina reprezentacije, temveč način, kako se gola telesa, spolni akti in seksualne dejavnosti pojavljajo. Pornografijo prepoznavamo skozi notranja razmerja elementov, ki so neodvisna od tega, kaj in koliko je prikazano. Brownova pravi: "Pornografijo delajo prepoznavno njene netransparentne poteze, elementi, ki jo konstruirajo kot distinktivni reprezentacijski žanr – določena retorika telesa, oblike naracije, nameščanje in formuliranje naslovov ter napisov, stilizacije in poze, repertoar miljejev in kostumov, svetlobne tehnike ipd."⁹ Cindy Sherman spodmika pornografijo v točki, za katero se je zdelo, da je to njena prepoznavna in ekskluzivna kategorija, natanko v razmerju do eksplicitne spolnosti.

Dela Shermanove sesujejo perspektivo pornografije, saj pokažejo na nepričakovano srečanje imperativa *Uživaj!* s tesnobo. Prikazujejo obliko seksualnosti, ki subvertira udomačenost, ukročenost *heimlich* sprejetost pornoimaginacije v naši

⁹ Brown, 1998, 115–138.

družbi, kjer ekstremen prikaz spolnosti zaradi množičnega, ekscesivnega reproduciranja in rakave razširjenosti ne more biti nič več ekstremnega, temveč zgolj fabricirana vrsta ponavljanja sprejetega imaginarija. Delo Shermanove uzurpira in pretvarja tisti imaginarij, ki se je toliko inkorporiral v našo kulturo, da ga je po besedah Linde Williams treba misliti kot kulturno formo.¹⁰ Nemara se na istorodnem imaginariju seksualnosti pornografske reprezentacije in Cindy Sherman pokaže tolikšna prikrita polarizacija, da se moramo vprašati, ali je *Sex pictures* možno brati kot obliko rezistence t. i. "kulturalizaciji pornografije", potezi samoumevnega družbenega sprejemanja in prisvajanja pornografske seksualnosti kot vseprisotne in vseh dostopne v prostoru.

Pornografska podoba je v moderni Evropi doživela radikalno pretvorbo, od žanra, ki je še v 19. stoletju pomenil obliko transgresije, bil prepovedan in kriminaliziran od oblasti, k žanru, ki je v 20. stoletju z množičnim reproduciranjem in spremembami v družbenopolitični strukturi zasedel vse niše našega družbenega prostora.¹¹ Danes pornografija ni samo specifična oblika reprezentacije eksplicitne seksualnosti, vezana na žanr medijske potrošnje, temveč je s temeljitim prodiranjem pornografskih elementov v svet reklamne industrije postala nekaj, kar je treba misliti kot del našega vsakdanjika. Govorica, ki je bila nekoč preveč obscena, šokantna, škandalozna, prikrita in nepojmljiva v javni areni, je v sodobnih družbah zdrsnila v "on-stage" spektakel medijske kulture, zavzela je osrednje mesto v javnem prostoru.¹² Linda Williams je radikalni premik pornografije označila z *nascenostjo: on/scenity*, kjer se poigra z besedo obsceno, ki dejansko označuje tisto, kar ni spadalo na oder, ne v javno sceno, temveč je bilo zadržano pred pogledom javnosti.¹³ Danes ekstremni prikazi seksualnosti, ki jih goji pornografija, niso nič več ekstremnega in nič subverzivnega, temveč so samo oblika množične potrošnje, ki je v kapitalistični logiki spremenila ekstremnost v orodje, s katerim se hrani pornografija, da bi se lahko reproducirala in vzpostavljala tržiš-

¹⁰ Williams, 2004, 3.

¹¹ Napotujemo na delo: Hunt, L. (1996): *The invention of pornography: obscenity and the origins of modernity, 1500–1800*, Zone books, New York.

¹² Da je pornografija zavzela osrednje mesto produkcije in potrošnje, še najbolje kažejo statistični podatki. Pornografska industrija danes dosega letno produkcijo od 10.000 do 11.000 filmov, kar daleč prekaša boren hollywoodski register 400 filmov. Z letnim proračunom, ki znaša od 12 do 14 milijard USD, se uvršča med najbolj dobičkonosne posle, daleč pred profesionalnim nogometom in košarko. Povzeto po Williams, 2004.

¹³ Williams, 2004, 3.

če, kar je Giorgio Agamben v delu *Profanazioni*¹⁴ polemično označil z izrazom *absolutno neprofanabilno*. Po Agambenu je sodobni čas sproduciral vrsto podobe, ki kaže seksualnost popolnoma brezsravno in neprizadeto, izbrisala se je vsaka sled človeškega doživljanja, ker je ekstrem pripeljan do dna, da je zmanjkalo prostora za profanacijo. Kot piše Agamben, je pornografija uresničila sanje kapitalistične mašinerije: seksualni objekt je izpraznila do konca, do te mere, da je izgubil avtentično zasnovo uporabljanja. Seksualnost je razpustila vse obvezujoče relacije, tako da je poslej lahko samo še predmet spektakla, konzumacije, trga in dobičkonosnih razmerij. Logika Agambenovega problematiziranja sodobne pornografije temelji na primerjavi z zgodnjimi erotičnimi fotografijami Bruna Braquehaisa, Louis-Camilla d'Oliverja in Augusta Belloca, ki so še ujele človeško bitje odmaknjeno, v stanju stapljanja s prostorom, intimnem sožitju z *boudoirjem* ali zatopljenosti v neko dejavnost. Dovolj velika pozornost je bila namenjena kompoziciji, razmerju figure in ozadja ter tudi dialogu med prostorom in upodobljenim ženskim modelom, ki je v neizrečenosti vsega, z madežem zastrtosti, porajal imaginacijo. V teh fotografijah je prisotna vrsta sublimacije, ki omogoča očesu doživljanje in vživljanje v sceno, seksualizacija ni omejena samo na telo modela, temveč se razprši tudi na druge elemente slikovnega polja, na oblikovanje telesnosti, prostora, kompozicije, proporcev. Prve erotične fotografije so oblikovale dovolj prepusten prostor za gledalčev pristop, empatijo, inscenacijo, fabulo in fantazmo, skratka, imele so dovolj "kreativnega potenciala", da so gledalcu omogočile doživetje celotne erotične napetosti, ki ni zvedena zgolj na genitalije, temveč jo vzdržujejo razmerja med vsemi elementi podobe.

Zaradi tržnih interesov je naš čas sproduciral drugačno obliko erotične podobe, prikazi golega telesa so pripeljeni do ekstremne točke, popolne ekspozicije, kjer so poze nameščene in kadri pozicionirani tako, da se osrednja dejavnost, genitalna, pokaže v svoji najboljši vidljivosti. Sodobna pornografija vpelje brezsravno izraznost popolnoma odprtega početja organov, kjer ne gre več za razgaljenost, temveč govorimo o popolnoma indiferentnem razkazovanju, izpostavljanju telesnosti. Modeli jasno kažejo zavedanje, da objektivu kamere izpostavljajo ekstremne poglede na svoje telo, kot bi intencionalno uprizarjali pretiravanje v obscenosti. Sodobni pornografski kader določa paradokсно sopostavljanje dveh ekstremov: razstavljanje vseh partij golega telesa na eni strani in popolno indife-

¹⁴ Angleški prevod: Giorgio Agamben, *Profanations*, prev. Fort, Jeff, Zone Books, New York, 2007.

renco gestikulacije na drugi strani, tako da v zadnji instanci telo pokaže vso intimnost, ki se daje povsem na pogled, hkrati pa obraz upodobljenih vzdržuje izraz stoične ataraksije. Protagonisti si še v tistih intimnih trenutkih, ko naj bi kazali ekstazo ugodja, nadevajo brezizrazne maske obraza, kar popolnoma izniči vsako življenjsko izkustvo in opremi gledalčevo doživetje z jasnim sporočilom: upodobljenci v pornografiji se ne zanimajo niti za partnerja niti za gledalce na drugi strani. Vse možnosti eroticizma v pornopodobi so splavale po vodi s postavko, da je seksualnost golo sredstvo potrošnje, spektakla, kjer gre samo za dobiček. Kapitalistična religija je namensko pretrgala vezi ločevanja med svetim in profanim,¹⁵ ustvarila je območje absolutne neprofanobilnosti, v logiki katere lahko popolnoma vsak objekt, tudi človeško telo, zdrzne na čisto sredstvo tržnega uporabljanja, izmenjav in konzumacije. Za Agambena je politični projekt prihodnjih generacij odvisen od tega, kako profanirati tisto, kar je v srži neprofanobilno, kar je kreirano kot neprofanobilno, kar je tudi vprašanje, ki se navezuje na naš problem – ali lahko serija *Sex Pictures* umetnice Cindy Sherman ustreza projektu profanacije neprofanobilnega? Ali njena dela radikalno sprevačajo stereotipni imaginarij *mainstream* pornografije ali ustvarjajo novo tipologijo govornice, ki se izmakne kodifikaciji prepoznavnih form množične komunikacije?

¹⁵ Agamben se pri pojmu profanacije nasloni na religijo, kjer je začrtano ostro razlikovanje med svetim in profanim kot temelj religije, ki ločuje reči, prostore, živali in ljudi od splošne, običajne rabe, na sfero nedostopnega in razpoložljivega. Vzpostavi se nedotakljivost, božansko posedovanje, ki za človeka ustvarja nepropustno sfero. Regulacija separacije se je potrjevala z žrtvovanjem, tako da so nekateri deli žrtve (srce, pljuča, jetra, ledvice) bili rezervirani za bogove. Vsak dotik udeležencev obreda je bil temeljna gesta, ki je skazila, okužila sveto reč in jo napravila dostopno potrebam človeka kot predmet vsakega pollaščenja, zato Agamben zavrača ustaljeni etimološki izvor termina *religio*, ki naj bi izhajal iz izraza *religare* in pomeni povezovanje človeške in božanske sfere. Prava srž pomena religije prihaja iz termina *relegare*, ki označuje ločevanje, distinktivno razlikovanje med svetim in profanim, božanstvom in človekom. Sveta reč je bila odtegnjena vsakdanji rabi, ni je bilo možno prodati, konzumirati ali posedovati, posvečena je bila božanstvu in zapisana strogim prepovedim, ki so udeleževalce njeno nedotakljivost. Po Agambenu pomeni vsaka transgresija prepovedi izgubo čistega, nedotakljivega, pobožnega, je izguba mesta, ki je bilo določeno za bogove. Kajti prepoved natančno določa neprekorajljivo mejo za človeka in kršitev je indic brezbrčnosti, neupoštevanja, nepriznavanja in nespoštovanja prepovedanega – Agamben imenuje to *profanacija*. Gre za povrnitev, reapropriacijo, ponovno razpoložljivost za vse tistega, kar je bilo odtujeno splošni rabi, ki nima svoje lokacije v običajnem, ki se je dojemalo kot posebej posvečeno visokemu božanskemu.

Organizacija slikovnega polja *Sex Pictures* je zavezana transformaciji, iz znanih, uveljavljenih elementov pornografskega imaginarija, torej spektra eksplicitno seksualnih form, ustvarja nove relacije. Delo je umetnost, ker tvori novo formo, formo, ki ničesar ne reproducira in ne ponavlja, temveč ustvarja doslej še ne pripoznani načina govorice. Je vrsta novuma, ki sprevrča logiko pornografske podobe, tam, kjer smo pričakovali spektakel poželjivih teles, delovanje spolnih organov, se srečamo samo še z razkosanimi deli neživega telesa, plastificiranimi odlitki, maskami, anatomskimi odtrgninami, pohabami in amputacijami, objekti, ki z nenavadnimi variacijami sklapljanja ustvarjajo stvore, monstrume, pošasti, ki ne kažejo nobenega skupnega zametka s človeško naravo. Ob delu Cindy Sherman si nemara vnovič zasluži branje Freudov koncept *das Unheimliche*. V pojmu prepoznamo vrsto tranzicije, od znanega, domačega, intimnega se ustvari podaljšek k nedomačemu, tujemu, grozljivemu, kjer naletimo na mejo nezmožnosti ločevanja med pojmom in njegovo negacijo; ker v neki točki oba sovpadeta, se spojita. *Das Unheimliche* ni zgolj nasproten pojem, temveč območje stika znanega, domačega z odtujenim in grozljivim. Freud nam pokaže, da koren prave groze tiči v tistem, kar ima obličje prijazne domačnosti, kar se nam zdi od nekdanj dobro znano in doumljivo. Takšen ambivalenten učinek pretvorbe pojma se pokaže kot pomenljiv za interpretacijo del Cindy Sherman, kjer se ob istem objektu lahko uveljavi dvojnost izraza.

Najprej se povezanost del Shermanove s psihoanalitičnim konceptom izkaže kot nezmožnost ločevanja, postavljanja meje med živim in neživim. Sestop animiranega k neanimiranemu, ki jo izziva hiperbolična artificialnost se vpisuje v register *unheimliche*, trenutek, ko ugledamo nelagodno popačenje tistega, kar smo imeli za stereotipen model množične kulture. Freud nam za primer daje lutko Olimpijo iz Hoffmanove zgodbe, ki s svojim mehanskim delovanjem in zunanjim videzom tako dobro oponaša človeškost, da zapelje študenta Nathaniela, da se zaljubi v sam neživi objekt, mehanizem stroja, človeško prikazen. *Das Unheimliche* se izkaže kot "dvom o tem, ali je neko navidezno bitje zares živo, in obratno, ali ni morda kakšen neživ predmet živ"¹⁶ – in ravno v to razpoko se zajeda pornografska razgaljenost *Sex Pictures*, kjer je bitje ostro nadomeščeno z lutkami, avtomati, protezami, anatomskimi spojki, hibridi, ki porajajo "intelektualno negotovost" ob zabrisani meji med fantazijo in resničnostjo, med živim in neživim, eroticizmom in monstruoznostjo. Gledalci zdrsejo v razpetost med

¹⁶ Freud, 1994, 13.

SLIKA 1: CINDY SHERMAN, *UNTITLED 264*, 1992.

razpoznavnim in nerazpoznavnim, kar pokaže, da videz vara, daje prvi vtis običajne pornopodobe iz vsakdanjega življenja, in šele uvid v anatomijo podobe omogoča spoznanje, da slika pred nami nima opravka z živim telesom, to, kar gledamo, ni živa substanca, temveč simulaker, moment nameščenosti.¹⁷ Ekskluzivna, izstopajoča šokantnost spolnih organov se izkaže kot falsifikat, lepota umetnosti artefakta, iluzija, kjer izstopi igra artificialnosti kot živi element, pornografija lutk kaže presenetljivo filiacijo s človeškim početjem, povzroča distorzijo realnosti, ali če si sposodimo Žižkov izraz, upodobljeno se nam pokaže kot “desubjektivizacija živeče smrti”, objekt, ki zamenja živeče telo, sočasno pa je kot substitut toliko depriviran substance, da ga dojemamo kot univer-

¹⁷ V intervjuju s Therese Lichenstein Sherman opisuje reakcijo prevaranih gledalcev ob otvoritvi razstave *Sex Pictures*: “*But what was also very weird was that a few people told me that they thought the downstairs close-ups of genitals were real. They thought that live models were used. Somebody else thought there were living people in the drip piece. I think what I realized from this is that people couldn’t bear to look closely enough to realize that it was fake. That pink vagina – there’s a squer hole there.*” Intervju je dostopen na <http://www.jca-online.com/sherman.html>.



SLIKA 2: CINDY SHERMAN, *UNTITLED 258*, 1992.

zum nočne more, fantazmagorijo, bolj za brezno prepada kot celoto.¹⁸ Za ponazoritev nam lahko rabi fotografija *Untitled 264* (slika 1), kjer so proporci živega in neživega tako dobro zregulirani, ekonomizirani in subverzivno nameščeni, da artificialni objekti, ki se skrivajo za tančicami, niso nikoli zadostno artificialni, da ne bi bili v nekem trenutku privid resnične telesnosti. Na drugi strani pa se živi pogled ne more nikoli potrditi kot živ, ker ga preči brezizrazna moč multiplikacije maske, ki ima od nekdaj paradokсно funkcijo: skriva pravi izraz in sočasno razgalja, da tam spodaj ni ničesar, kar bi bilo možno odkriti; je zgolj izpraznjena enigma. Figure aludirajo na pornografske poze in sočasno kažejo na disfunkcijo ter da nikakor ne morejo doseči pornografskega efekta. Končni izraz stvaritev Cindy Sherman ni pornografski odlitek, temveč rezultanta deerotiziranosti, tota-

¹⁸ Žižek, 2000, 51.

SLIKA 3: CINDY SHERMAN, *UNTITLED 263*, 1992.

litarnosti neerotičnega učinka.¹⁹ V ospredje stopita klinični aspekt in violentna narava plastičnih partij, ki porajata podobe grotesknega telesa in psihične pohabe, da se vzdržujejo v občutenju fascinacije, repulzije in odvratnosti.

Drugič pa slikovno polje pri Cindy Sherman tvorijo odtrgani udje, noge, roke, ki živijo same zase, odrezane glave, razdejane v prostoru, ki sovpadajo z bistvom *unheimliche*. Poteza raztrganja telesa, parcializiranja in odtujevanja posameznih delov telesnin povzročča tesnobno nelagodje, ker po Freudu izvira iz bližine kastracijskega kompleksa. Shermanova vpeljuje amputacije, mutilacije, skaženosti, okrnitve, ki telesnost razdejejo v iluzionistično fragmentarnost, pojavnost *membra disjecta* kot teatralične umeščenosti v prostoru. Hkrati pa se disperzivni organi tudi vežejo, medsebojno ustvarjajo heterogene spojke, brikolaž artificialne unifikacije. Fotografija *Untitled 263* (slika 3) nam prikazuje inherentno zmožnost hermafroditske zmesi simultane in osamosvojene bivajočnosti moških in ženskih spolovil, dizajnirano križanje organov, utelešenih v celovitosti.

¹⁹ V intervjuju s Terese Lichenstein nas umetnica sama opozarja na intencionalno deerotiziranost, na igro premeščanja lutk, plastificiranih objektov, ki ne izzivajo erotizma. Intervju je dostopen na <http://www.jca-online.com/sherman.html>.



SLIKA 4: CINDY SHERMAN, *UNTITLED 259*, 1992.

Navsezadnje imamo opraviti s plastičnim avtomatom, ki ga je možno neskončno dolgo sklapljati ali razstavljati, oblikovati v želene, ubogljive pozicije, pri čemer s svojo antropomorfnostjo definira grozljivo igro podobnosti in razlik med človekom in avtomatom ter razkriva vsebine, ki so globoko vpisane v razmerje človeka, telesa in reprezentacije. So podobe izrodov, anomalij, monstrov, spak, bizarnih amalgamov in simulakrov transverzalne fantazije, kjer ni možno preprosto suspendirati fantazmagoričnih produktov, ker se identificirajo z delovanjem naše imaginacije.²⁰ Zato se podobe Shermanove ne morejo prikazati kot preprosto odslikavanje in prisvajanje pornografskega imaginarija, temveč nosijo v sebi globoko realnost fantazme v nočni mori blodečega subjekta.

²⁰ Slavoj Žižek, 2000, 51.

BIBLIOGRAFIJA

- AGAMBEN, G. (2007): *Profanations*, Zone Books, New York.
- BROWN, B. (1988): "Feministični interes za pornografijo: nekaj skromnih predlogov", *Problemi*, 26, 3, 22–28.
- CRUZ, A., SMITH, E. A. T., JONES, A. (2000): *Cindy Sherman: Retrospective*, Thames & Hudson, New York.
- DANTO, A. C. (1997): *Encounters & reflections: art in the historical present*, University of California Press, Los Angeles, Berkeley.
- DOLAR, M. (1994): "Strah hodi po Evropi", v: Dolar, M., ur., "Das Unheimliche", Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
- FELIX, Z., SCHWANDER, M., BRONFEN, E., ur. (1995): *Cindy Sherman: photographic work 1975–1995*, Schirmer/Mosel, München.
- FREUD, S. (1994): "Das Unheimliche", v: Dolar, M., ur., "Das Unheimliche", Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
- "Intervju s Terese Lichenstein", <http://www.jca-online.com/sherman.html>.
- JOCKS, H.-N., SHERMAN, C. (1996): "Ich wollte auch hässliche Bilder so attraktiv erscheinen lassen, dass man Lust hat, sie sich anzusehen: ein Gespräch von Heinz-Norbert Jocks", *Kunstforum international*, št. 133 (Februar–April 1996), 226–243.
- WILLIAMS, L. (2004): *Porn studies*, Duke University Press, Durham.
- ŽIŽEK, S. (2000): *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*, Verso, London, New York.
- ŽIŽEK, S. (2005): *The metastases of enjoyment: six essays on woman and causality*, Verso, London, New York.

ČLANKI

PATRICK SERIOT¹

Kateri tradiciji pripada ruska slovničarska tradicija?

Izveček: Članek skuša odgovoriti na vprašanje, ali obstaja ruska slovničarska tradicija. V ideoloških interpretacijah je zgodovina ruske slovnice tesno vezana na izročila grške, ne pa tudi rimske antike. Ruske slovničarje naj bi od "zahodnih slovničarjev" ločila njihova privrženost ideji, da je jezik predvsem sredstvo za izražanje čustev in vere. Vendar je danes mogoče podvomiti o tem, da zares obstaja pojav, ki bi ga lahko imenovali "ruska slovničarska tradicija" in bi se razlikoval od domnevne "zahodne tradicije". Takšna shematična razlikovanja med tradicijami imajo več opraviti z ideološkimi razhajaji in razlikami v pojmovanjih zgodovine slovnice kot z dejanskim razvojem slovničarskih idej, ki je v resnici izjemno kompleksen.

Ključne besede: slovansko jezikoslovje, ruska slovničarska tradicija, ideologija

UDK: 811.161.1(091)

What Tradition Does the Russian Tradition in Grammar Belong To?

Abstract: The article examines whether there is such a thing as a "Russian tradition in grammar". Ideological interpretations have associated the history of Russian grammar with the works of ancient Greek grammarians rather than the Latin ones; what supposedly distinguishes Russian grammarians from their "Western" colleagues is the idea that language is primarily an instrument for expressing emotions and faith. Today, however, sharp schematic distinctions between Western and Eastern grammatical traditions are open to scepticism, having more to do with ideological conflicts in, and types of, reflection on the history of grammar-writing than with the highly complex development of grammatical ideas.

Key words: Slavic linguistics, Russian tradition in grammar, Eastern influences, ideology

¹ Patrick Seriot je profesor slovanske lingvistike na Filozofski fakulteti Univerze v Lozani. E-naslov: Patrick.Seriot@unil.ch.

VZHODNE MEJE ZAHODNE TRADICIJE

Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. (Vincent de Lérins, 5. stoletje)²

Kakor v *Ukradenem pismu* Edgarja Alana Poeja je predmet toliko manj viden, kolikor bolj je vsem na očeh.

To velja tudi za zanimivi pojem "ruska slovničarska tradicija". Če gledamo "zahoda", se zdi očitno, da "zahodno jezikoslovje" (*Western linguistics*) izhaja iz grško-latinske tradicije, ki tvori razmeroma homogeno celoto (Auroux,³ Desbordes⁴) s prvotnim grškim izhodiščem (Benveniste,⁵ Law⁶). Le redka so dela, ki poskušajo nakazati razliko med Grčijo in rimskim svetom na področju preučevanja slovnice.⁷

Če gledamo "z vzhoda", pa je slika precej drugačna. Številni ruski jezikoslovci zatrjujejo in učijo, da "ruska tradicija" pomeni kulturo, ki ni ne evropska ne zahodna in izhaja iz grške tradicije, to pa pogosto prikazujejo kot radikalno nasprotje latinske. Tako je za V. Kolesova⁸ latinska slovnična tradicija v svojem bistvu drugačna od grške, v Rusiji vzbuja "sovražne" miselne povezave, obe tradiciji pa sta v konfliktu, predvsem zaradi uniatskega spora.

² "Držimo se tega, kar so povsod in zmeraj vsi imeli za resnično."

³ "...množična gramatizacija, ki izhaja iz ene same izhodiščne jezikoslovne tradicije (grško-latinske tradicije)" (Auroux, 1992, 11).

⁴ "(V tem besedilnem korpusu) najdemo potrdilo za enotnost grško-latinske tradicije" (Desbordes, 1989, 150).

⁵ "Splošno znano je, da se je zahodno jezikoslovje rodilo iz grške filozofije. Vse jasno kaže na ta izvor. Našo jezikoslovno terminologijo večinoma sestavljajo grški izrazi, ki so bili prevzeti bodisi neposredno bodisi prek latinskih prevodov" (Benveniste, 1966, 19).

⁶ "Without the Greeks of the fifth and fourth centuries BC western civilisation as we know it today would be unimaginable. [...] in the space of three generations a small group of people could set the agenda for much of the subsequent intellectual history of the West, and of western linguistics in particular" (Law, 2003, 13).

⁷ "Če se iz Grčije preselimo v Rim, stopimo v zelo drugačen svet. Upravičeno govorimo o grško-rimskem obdobju kot o obdobju enotne civilizacije, vendar sta se pri tem vlogi Grčije in Rima razhajali in hkrati dopolnjevali" (Robins, 1976, 48).

⁸ Kolesov, 1991, 224.

Logično protislovje lahko potemtakem izrazimo takole:

- po mnenju nekaterih zahodna tradicija nadaljuje grško-rimsko tradicijo;
- v nasprotju s tem po mnenju drugih ruska tradicija, ki je drugačna od zahodne, izhaja iz grške tradicije, ta pa je v radikalnem nasprotju z latinsko;
- torej je grška tradicija obravnavana hkrati kot vir istega (na zahodu) in dokaz različnosti (na vzhodu).

Kako naj bi različno izviral iz istega, si lastilo isti izvor, ne da bi bilo mogoče natanko določiti prelomno točko? Če je Grčija za zahod na vzhodu, za Ruse pa na zahodu, je moralo nekje priti do presenetljivega *nesporazuma* glede interpretacije bizantinskega sveta, ki hkrati nadaljuje izročilo antične Grčije in z njim prelamlja.

Logična protislovja pogosto kažejo, da se problem zastavlja na tak način, da onemogoča kakršno koli rešitev. Zato se nameravamo v tem prispevku posvetiti razlikovanju med istim in različnim. Najprej bomo razčlenili kar prepogosto nesporni pojem “tradicija”, ki lahko pomeni epistemološko oviro pri razmišljanju o predmetu raziskave. Mogoče se nam bo potem prikazala v drugi luči slovničarska misel tega “zahodnega sveta”, to “zahodno védenje”, o katerem govori Foucault,⁹ ne da bi ga sploh definiral, in s tem brez osnove, implicitno vzpostavlja neki neimenovani “vzhodni svet”, katerega obstoj si moramo vnaprej zamišljati kot nasprotni pol.

“Zahod” je eden od najbolj nedefiniranih pojmov vseh zgodovin “zahodnega” jezikoslovja. Isto velja za pojem Evropa.

ALI JE POJEM TRADICIJE UPORABEN V ZGODOVINI JEZIKOSLOVNE MISLI?
Predlagam, da pojma “tradicija” ne jemljemo kot vnaprej določeno izhodišče, ampak kot pojem, ki nam “daje zagon za delo”, kot zaključno točko raziskave, in da se pri tem ne zanašamo preveč na pomen vnaprej definiranih izrazov (“tradicija X ali Y”).

Vsekakor je malo verjetno, da bi komu prišlo na misel govoriti o “tradiciji” pri nuklearni fiziki ali molekularni biologiji. V slovarjih in enciklopedijah se beseda “tradicija” običajno pojavlja v povezavi z verskimi dogmami, folkloro, z znanostjo pa, kot se zdi, nikoli. Ta vrzel toliko bolj preseneča, ker ne manjka primerov rabe te besede v jezikoslovju, ko govorimo o kaki “jezikoslovni tradiciji”: kitajski, arabski, hindujski, včasih celo “zahodni”. Naj mimogrede omenimo še, da se izraz “tradicionalno jezikoslovje” uporablja slabšalno, “jezikoslovna tradicija” pa ne.

⁹ Foucault, 1966, 262–263.

Lahko smo presenečeni, da ima po tem, ko je o njem sistematično podvomil Michel Foucault,¹⁰ pojem tradicije še vedno domovinsko pravico v zgodovini jezikoslovja, vsaj v neteoretičnem pomenu, ki se sklicuje na očitnost. Vendar ko je Foucault ostro opozarjal na nedoločenost vsebine pojma “idejna zgodovina”, si verjetno niti ni mislil, da je možno tako nepazljivo obravnavati pojem tradicije, da z njim označimo med seboj ločene kulturne celote in kulturno determinirane (na neko kulturo vezane) pristope k predmetu jezikoslovnega preučevanja. Tudi Georges Mounin¹¹ se sklicuje na “ustaljeno tradicijo ruske misli”, ne da bi zanj ponudil kako definicijo, Jean-Claude Milner¹² pa postavlja “našo tradicijo” nasproti ruski jezikoslovni tradiciji.

Takšna kulturalistična interpretacija jezikoslovnih pristopov navsezadnje niti ne bi presenečala, če ne bi šlo pri njej za popolno nedefiniranost obravnavanih vsebin, za nekakšno prikrito sklicevanje na očitnost, na intuicijo. Če res obstaja “zahodna tradicija” v jezikoslovju, “zahodna misel”, kot piše npr. v *Encyclopédie philosophique universelle* (P.U.F., 1989), potem se odpira vprašanje, ki si ga v taki obliki “pri nas”, se pravi na zahodu, redko zastavljamo: ali je “ruska misel” del te tradicije, kot menijo ruski “okcidentalisti”, ali pa je “svet zase” med evropskimi znanstvenimi tokovi, kot trdijo slavofili?

Gre torej za neki način mišljenja na obrobju Evrope ali morda za neko drugo Evropo? Je šlo za “odcepitev vzhoda od zahodne civilizacije”¹³ ali pa za dve različni civilizaciji? Mogoče bi se pravzaprav morali vrniti v 6. stoletje našega štetja, k prvim zametkom tega, kar se bo po letu 1054 spremenilo v nepremostljivo nasprotje med dvema načinoma razumevanja krščanstva, “zahodnim” in “vzhod-

¹⁰ “Najprej je potrebno dokončati negativno delo: povsem osvoboditi se igre pojmov, ki vsak na svoj način spreminjajo temo kontinuitete. Nedvomno nimajo stroge pojmovne strukture; toda njihova funkcija je točno določena. Takšen je pojem tradicije: teži k temu, da neki celoti fenomenov, ki so hkrati zaporedni in istovetni (ali vsaj analogni), podeli posebni časovni status; omogoča, da se znova premisli disperzijo zgodovine v formi istega; dovoljuje, da se reducira razliko, ki je lastna vsakemu začetku, da bi tako brez diskontinuiranja odkrili nedoločno označitev izvora; po njegovi zaslugi lahko na osnovi trajanja izoliramo novosti ter njihovo zaslužnost transferiramo na izvornost, genialnost ali odločitev, ki je lastna individuom. Takšen je tudi pojem vpliva ...” (Foucault, 1969, 23). (Op. prev: odlomek je naveden v prevodu Uroša Grilca iz dela *Arheologija vednosti*, Ljubljana: Studia humanitatis, 2001.)

¹¹ Mounin, 1972, 149.

¹² Milner 1982, 334.

¹³ Breton, 1991, 107.

nim”, v dve različici iste kulture, dve “redakciji” iste tradicije, ki je hkrati bizantinska in latinska. Dva “svetova”, pri katerih lahko po želji ali glede na tezo, ki jo zagovarjamo, poudarimo bistvene podobnosti ali pa, nasprotno, vztrajamo pri nepremostljivih razlikah. Dva verska, a tudi filozofska, umetnostna, znanstvena svetova, ki sta povezana s tem, da se med seboj privlačita in odbijata.

Na to vprašanje nam lahko pomaga odgovoriti zgodovina slovničarske misli.

“VPRAŠANJE JEZIKA” V VZHODNI EVROPI

Prelom in kontinuiteta sta sicer nasprotni, a preveč poenostavljeni kategoriji, da bi ju lahko uporabili pri razpravljanju o problemih, s katerimi se soočamo ob pojmu “ruska slovničarska tradicija”. Ali ena tradicija prehaja v drugo ali pa so meje med njima popolnoma neprehodne? Možnost, da zaidemo v nerešljivo protislovje je zelo velika. Zato se zdi smiselneje govoriti o “slovničarski misli v Rusiji” kot o “ruski tradiciji”.

Najprej velja opozoriti na obrobno mesto, ki ga evropska zgodovina srednjeveškega jezikoslovja odmerja bizantinski slovničarski misli.¹⁴ Ali je šlo torej v Bizancu za “odsotnost Evrope”?¹⁵

To, kar imenujemo “velika shizma” ali “vzhodni razkol”, v ruščini pa “ločitev cerkva” (1054), je uradni datum prostorske razdelitve. Ta prostorski rez pa je vendarle bil le krinka za mnogo pomembnejši dogodek, za časovno prelomnico, ki jo pomeni zaprtje atenske šole po ukazu cesarja Justinijana leta 529. V tem ideološkem kontekstu, v katerega je krščanstvo vneslo velike spremembe, se je porodilo v vzhodni Evropi “vprašanje jezika”, katerega bistvene značilnosti bomo orisali v nadaljevanju in ki je okvir za preučevanje slovnice pri pravoslavnih Slovanih.

Zdi se, da bizantinski miselni svet pozna dva pristopa k dediščini klasične Grčije. Po eni strani gre za konservativno držo: slovnični opisi in analize so bili predvsem komentarji klasičnih besedil, ki jih je bilo treba ohranjati in posnemati.¹⁶

¹⁴ Drugače Robins, 1993.

¹⁵ “Zahodni pogled” na bizantinsko kulturo vzbuja včasih precej neprijazne komentarje: “Če je Evropa res hči antične Grčije, bi bila Rusija prej hči Bizanca, se pravi tiste Grčije, ki se je okužila z iz Perzije uvoženim vzhodnjaškim despotizmom in ki jo poznamo kot zibelko “cezaropapizma” (Breton, 1991, 104). Ta avtor opozarja, da so zahodnjaki na bizantinsko kulturo gledali kot na “vzhodno” (prav tam, 15). Nasprotno pa je “pogled iz Bizanca” o vdoru zahodnih križarjev, ki so leta 1204 oplenili Konstantinopol, pustil splošni vtis, da gre za barbarske horde, ki napadajo zadnjo trdnjavo civilizacije ...

¹⁶ Prim. Robins, 1976, 46.

Po drugi strani pa je, kakor smo videli, krščanska modrost zavračala pogansko, kar je pripeljalo do preloma.

V slovanskih deželah je položaj drugačen. Ko so se Slovani pridružili krščanskemu svetu, so podedovali spor, ki ga niso sami sprožili, vendar pa so vanj zelo dejavno posegli. Če ne upoštevamo teh izhodiščnih dejstev, ne bomo mogli razumeti razvoja slovničarske misli v pravoslavnem slovanskem svetu. Preverili bomo torej hipotezo, da obstaja v srednjeveški Evropi notranja povezava med "slovničarsko tradicijo" in versko tradicijo.

Pisanje slovnice vsekakor ni samo sebi namen. Skriti razlogi za to dejavnost so vedno zgodovinsko pogojeni. S slovnico se ukvarjamo zato, da bi rešili druge težave, vendar tega ne povemo vedno ali pa se niti ne zavedamo; iščemo pristop, ki bi nas zagotovo pripeljal do resnice, ki bi nam omogočil, da bi se izražali pravilno ali da bi povečali svojo govorniško spretnost, da bi zvesto podali božjo besedo, da bi postavili na noge jezik kakega naroda, se pravi kolektivno zavest, ali da bi podelili legitimnost kaki politični oblasti na nekem območju itd.

Medtem ko je za srednjeveške teoretike v katoliških deželah namen slovnice večinoma oblikovanje *orationis perfectae* (*phrase complète*),¹⁷ pa slovničarska dejavnost v pravoslavnem slovanskem svetu predvsem teži k potrjevanju ugleda slovanščine v grških očeh. Vloga cerkvenega jezika na območju, imenovanem "Slavia orthodoxa", je bila namreč precej drugačna kot vloga latinščine v "Slavia romana".¹⁸

IZPOSOJA, PRILAGAJANJE, ZAVRAČANJE, POSNEMANJE

1.1. Ciril in Metod: četrti evropski cerkveni jezik ali še en tretji?

"Krščeni smo bili v grščini, toda jezik, ki smo ga sprejeli, je bolgarščina. Kaj nam je lahko dal jezik brez kulturne tradicije, literature, zgodovine? Solunska brata sta za Rusijo odigrala usodno vlogo ... Kaj bi se zgodilo, če bi krščanstvo sprejeli v grščini, kakor ga je zahod sprejel v latinščini? Bizanc ni zdržal pritiska neomikanega vzhoda; zahodu je posredoval dediščino svojih zakladov, nam pa zapustil le domače nadomestke, nastale v obdobju nrvstvenega in intelektualnega propada."¹⁹

¹⁷ Prim. Stefanini, 1994, 36

¹⁸ Pojma "Slavia romana" in "Slavia orthodoxa" smo si izposodili iz del R. Picchia in njegovih sodelavcev, ki spadajo med bistvene vire informacij za ta članek. Prim. Picchio, 1972; Picchio & Goldblatt, 1984.

¹⁹ G. Špet, 1922 [1989, 28–29].

Naj na kratko spomnimo, da je leta 863 bizantinski cesar Mihael III. pozval brata Cirila in Metoda, pripadnika grške intelektualne aristokracije iz Soluna, naj vodita poslanstvo evangelizacije srednjeevropskih Slovanov, in sicer na prošnjo velikomoravskega kneza Rostislava,²⁰ ki je bil v skrbeh zaradi napredovanja Germanov proti vzhodu. Da bi izpolnila to poslanstvo, se pravi, da bi iz grščine v slovanščino prevedla temeljna krščanska teološka besedila, sta brata na podlagi bolgarsko-makedonskega govora iz okolice Soluna, ki sta ga dobro poznala, izoblikovala knjižni jezik. Ustvarila sta abecedo (najprej "glagolico", nato še "cirilico") in jo prilagodila govoru, na katerem je temeljil knjižni jezik. Posebnost tega jezika, ki ga imenujemo "stara slovanščina", je v tem, da je že od začetka cerkveni jezik, rezerviran za verske namene, v nasprotju z grščino in latinščino, ki sta bili kulturna jezika, preden sta postali jezika krščanske vere. Vendar pa je ravno ta funkcionalna posebnost postavljena v ospredje v polemikah z Grki in tudi z latinsko govorečimi učenjaki, ki skušajo postavljati pod vprašaj *dignitas*, se pravi sposobnost tega jezika za podajanje vseh subtilnosti v bizantinski teologiji. Toda ta jezik je povezal pravoslavne Slovane, medtem ko so katoliški Slovani, ki so živeli v latinskem kulturnem okolju, poznali popolnoma drugačen vzorec gramatizacije svojih ljudskih jezikov.

Drugače kot latinščina je bila stara slovanščina v visokem srednjem veku še vedno dovolj blizu ljudskim jezikom, da je ljudje sicer niso popolnoma razumeli, vendar so jo občutili kot prestižno, privzdignjeno varianto jezika, ne pa kot tuji jezik. Moralo je priti 18. stoletje, da so Rusi opazili, da cerkveni knjižni jezik ni čista oblika, od katere se je sodobna ruščina oddaljila, ampak jezik na južnoslovanski narečni osnovi, se pravi na osnovi stare bolgarščine oz. makedonščine.

Knjižni jezik je bil v stiku z ljudskimi jeziki in zato lahko dostopen za njihove vplive, ta proces pa je potekal pri izobražencih, ki so v njem pisali, bolj ali manj nezavedno. Ni šlo drugače: mrtev jezik, ki so ga uporabljali živi ljudje, se je sčasoma skvaril. Nastale so krajevne različice knjižnega jezika, pojavile so se različne *cerkvene slovanščine* (ruska, bolgarska, srbska itd.). Taka degeneracija bi lahko pripeljala k nastanku nacionalnih slovanskih jezikov v pravoslavnih deželah od 14. stoletja naprej, vendar je, nasprotno, vzbudila reakcije najprej na Balkanu, nato pa, zaradi priliva beguncev po turškem zavzetju Konstantinopla leta 1453, še v moskovski in rutenski Rusiji. Propadanje jezika se je ustavilo, pravopis in morfologija sta bila ponovno vzpostavljena, izpeljava pa je občutno obo-

²⁰ Ta tvorba je približno ustrezala ozemlju današnjih Madžarske in Slovaške.

gatila besedišče. Zgodovino knjižnega jezika v deželah slovanskega pravoslavja in zgodovino metajezikovnega razmišljanja, ki se razvija ob njej, tako sestavljajo zaporedna obdobja lokalno divergentnega razvoja in centralizirajoče puristične reakcije, ki sloni bolj na verskih kot na izključno jezikovnih temeljih.

KONSTANTIN KOSTENEČKI: FIDEIZEM IN HEZIHAZEM

Kršćanstvo, religija knjige, med načini pristopanja k vsebini (torej k dogmi) daje prednost pisanemu besedilu, vendar pa se do njega v zelo kratkem času izoblikujejo različni odnosi. Kaj kmalu skoraj ni več mogoče govoriti o slovanski "tradiciji" na področju jezika ali slovnice.²¹

Tako se na začetku 10. stoletja v Bolgariji, v generaciji izobražencev, pri katerih so našli zatočišče preživel iz Moravske pregnani člani odposlanstva Cirila in Metoda, že oblikujeta dva centra, dve šoli, zametka dveh "tradicij". V razmišljanjih Ivana Eksarha o prevajanju daje ohridska šola prednost pomenu pred izrazom. Ker si jezika stilistično in slovnično ne ustrežata (neujemanje slovničnih spolov), je potreben svoboden prevod, *po pomenu*. V tem se Ivan Eksarh ni kaj dosti razlikoval od svetega Hieronima (342–420), avtorja latinskega prevoda Biblije (Vulgate), ki se v enem od svojih pisem posveča razmišljanju o teoriji prevajanja in v njem trdi, da je treba prevesti duh, ne pa črko ("pomen s pomenom raje kot besedo z besedo").²²

Vendar pa sta kmalu, ravno tako v Bolgariji, najprej preslavska, nato pa še trnovska šola začeli v nasprotju s tem priporočati, da se je treba v imenu zvestobe kanonski dogmi *dobesedno* ravnati po izhodiščnem besedilu.²³ Tu se je kasneje izoblikoval odnos do pisanega besedila, ki bi ga lahko imenovali *fideističen*.²⁴ Ta odnos je prevzel Bolgar Konstantin Kostenečki, ki se je zatekel v Srbijo v 15. stoletju, ko je bilo bolgarsko ozemlje že pod turško oblastjo. V tem obdobju so se slovanski ljudski govori že občutno oddaljili od originalnih besedil, v rokopisih pa so se pojavljale vedno opaznejše jezikovne spremembe.

²¹ O nespornosti pojma "slovanska tradicija v filozofiji jezika" v pomenu "filozofija jezika v slovansko govorečih deželah" prim. Rudenko & Prokopenko, 1995.

²² Hieronim, *Pisma*, 57, nav. po Robins, 1976, 74.

²³ Kolesov, 1991, 208; Susov, 1999, 74.

²⁴ Izhodišče fideizma je nezaupanje v razum: vera lahko sloni samo na veri. Razum nam ne pove ničesar o pravi naravi stvari, saj se lahko absolutna resnica temelji le na razodetju in na veri.

Za Kostenečkega pojem *konservativna reforma* ni oksimoron. Zagovarja ponovno vzpostavitev čiste in enotne jezikovne norme s sprejemom zelo strogega verskega formalizma, ki pisani jezik vse bolj oddaljuje od govorjenega in sakralizira zapisano besedilo kot tako. To prakso filološkega obnavljanja besedil, ki je dobila velik pomen v razpravi o “ruski slovničarski tradiciji”, lahko razumemo le skozi doktrino *hezihazma*, na kateri temelji.

V svoji *Knjigi o pismenstvu* (*Kniga o pismenax*, 1423–1426) Kostenečki tesno povezuje slovanski pravopis (*pravo-pisanie*) s pravoslavjem (*pravo-slavie*), kar si lahko pojasnimo z načeli *hezihastične* doktrine, ki jo je v začetku 14. stoletja definiriral Grigorij Palamas. Zanj svetloba, ki so jo v svetem strahu opazovali apostoli na gori Tabor v času Kristusovega spreminjenja, ni bila *simbol*, ampak *dejanska energija*, ki jo je izžareval Bog.

Za Kostenečkega, ki se je zavzemal, da se stari slovanščini kljub okoliščinam, v katerih je nastala, prizna izvirna čistost, je tako slovansko slovstvo “božje”, saj ne gre za posredna znamenja, ampak za *neposredno razodetje* božje prisotnosti. Tak splošen odnos do znakov je posredno pomenil, da je treba pisna znamenja, ki jih je navdihnil Bog kot vidni prikaz božje besede, skrbno razlikovati od nepopolnih znamenj, ki jih je oblikoval človek. Cerkvena slovanščina je bila *ikona* resnice, nujno vidno zaznavna ikona, saj je vlogo svete podobe lahko igrala samo pisna oblika jezika.²⁵ Ker pa je bil pojem jezika popolnoma izenačen z “jezikom pisnih besedil”, omejenim na svet znakov, je bilo vsako razmišljanje o jeziku, ki je seglo dlje od pravopisa, npr. ukvarjanje z morfološki paradigmi, nesprijemljivo. Po *hezihastičnem* naziranju je vse izrekljivo omejeno s tem, kar je že zapisano. Pri zvesti pisni reprodukciji kanonskih besedil ni potrebna nikakršna gramatikalizacija. Cerkvena slovanščina pa se definira že s svojo *vsebino*, ki je verska in ne laična.²⁶

Fideistični pristop Kostenečkega k besedilu je koherenten, saj vzpostavi povezavo med pravopisno napako in herezijo, med jezikovno napako in svetoskrunstvom. Pravopis je tisti, ki omogoča formalno razlikovanje med časovnostjo in svetostjo s pomočjo pisnih znakov.

Njegova pravopisna doktrina temelji na idealu jasnosti in enopomenskosti znaka. To velja za rabo *ἀντίστοιχον* oz. para grafemov, ki omogočata razlikova-

²⁵ Prim. Goldblatt, 1987, 348.

²⁶ Zaradi tega ga običajno imenujejo “cerkvena slovanščina” (franc. “slave ecclésiastique” ali “slavon d’Eglise”, angl. Church Slavonic, nem. Kirchenslavisch).

nje homonimov (npr. z ohranjanjem grškega *ipsilon* in *jote* v slovanski pisavi, medtem ko se v tem času glasova v obeh jezikih že izgovarjata enako). Namen tega pristopa je razkrivanje herezije s pomočjo pravopisa, ki onemogoča dvoumnost. Homofonija pogosto nastane z izgubo nekdanje fonološke opozicije, npr. med *i* in *y* (zadnji samoglasnik) v bolgarščini in srbščini, o čemer pričajo negotova uporaba obeh črk in napake v spisih, ki jih obsoja Kostenečki. Ohranjanje pravopisnega razlikovanja pa omogoča, da se izognemo kakršni koli nevarnosti dogmatskega odklona. Če namreč besedno zvezo *edinorodnyi syn* ("edini sin, ki ga je spočel oče") zapišemo kot *edinorodnii* (stara oblika imenovalnika množine), se lahko takoj materialno soočimo z nestorijansko herezijo, ki uči, da obstajata v Kristusu dve osebi (in ne ena in edina oseba z dvema "naravama", božjo in človeško).

Morda še bolj kot pravopis (kombinacije črk) pa se Kostenečkemu zdijo pomembna diakritična znamenja, se pravi tista, ki niso neposredno vezana na govor. Tako je bil hebrejski zapis božjega imena (samo s soglasniki) v Bizancu razumljen drugače, namreč kot skrivni izraz svetega imena. Pod imenom, ki ni vsebovalo soglasnikov, so pisali vodoravno črto, da so ga poudarili. V bizantinskem in slovanskem pismenstvu so nato podčrtane kratice za sveta imena (slovansko "titlo" iz grškega τίτλος 'napis', 'naslov') obravnavali kot svete.²⁷ Ta sistem okrajšav je postal edini možni način zapisovanja svetih imen in torej tudi vidni znak njihovega vzvišenega pomena. Na podlagi številnih rokopisov od 14. do 15. stoletja ugotavljamo, da besede *angel*, *apostol*, *arhiepiskop*, pisane brez okrajšave in brez titla, označujejo Satanove angele in apostole. S titlom označena beseda *Bog* (БОГЪ) se lahko nanaša samo na krščanskega boga, izpisana z vsemi črkami (БОГЪ) pa omogoča *vidno* razlikovanje od poganskih bogov.

To je trenutek, ko je bila *vera* v črko najmočnejša; po Kostenečkem ni nihče več pisal s tako strastjo, tako vneto grozil z izobčenjem iz Cerkve tistim, ki "delajo napake" oz. "ki grešijo pri pisanju" (*pogrešajuščie*), in prerokoval odpadnikom, da se bodo cvrli v peklenškem ognju.

V tem času se je na zahodu slovnica, ki se je ukvarjala s pojmom *sermo congruus*, začela ločevati od logike, ki se je osredinjala na pojem *sermo verus*. Kostenečki ni na nobeni strani te alternative; zanj in za vse hezihastične mislece je spoštovanje do črke poroštvo za zvestobo dogmi. Resnica ne izhaja iz pravilne-

²⁷ Vendar se moramo tu spet varovati interpretacije kulture skozi prizmo geografije. Tudi v tradiciji zgodnjega latinskega krščanstva namreč pogosto zasledimo idejo, da *Nomen Dei non potest litteris explicari*.

ga razmišljanja, gramatikalnost ne iz skladnosti s pravili; materialni videz pisanja je tisto, kar zagotavlja skladnost izjave s pravili, ki jih postavlja dogma. V nekem smislu gre za nadaljevanje prvih začetkov grške slovnice: njen predmet preučevanja je resda *pisano besedilo* kot zaporedje črk, toda analizi sestavnih delov stavka in celo stavčnih členov se pripisuje manjši pomen kot samim *črkam*. V skladu s to jezikoslovno-teološko ideologijo binokostno zahtevo po uporabi ljudskega jezika v bogoslužju iz obdobja Cirila in Metoda nadomesti trditev, da lahko samo pisani jezik, ki je dokončno ustaljen in nespremenljiv, pripelje k odrešenju. Cerkevni jezik postaja mrtev jezik.

Ideje Kostenečkega so se razširile v Rusijo in stale v ozadju teoloških sporov o slovnici in jeziku, zato je še leta 1748 v Rusiji avtor, kot je bil Vasilij Trediakovski, čutil potrebo, da opozori, da je pravopis le drugotni vidik slovnice in da ni povezan s teologijo.

PREVAJANJE SLOVNIC IN SLOVNIČARSKA TRADICIJA

V vzhodni Evropi se razmišljanje o jeziku ne omejuje na gorečo hezihastično privrženost semiotiki nespremenljivega vidnega znaka, kajti tudi tam se je razvila intenzivna slovničarska dejavnost.

Položaj slovnice v srednjeveški katoliški Evropi med 12. in 13. stoletjem opredeljuje dejstvo, da je po Aristotelu predmet vseh znanosti splošen; obstaja razlika med védenjem o poimenovanjih (to je zaradi arbitrarnosti znaka podvrženo domišljiji in iracionalnosti) in védenjem o pravilih, ki je povsod bolj ali manj enako (*paene idem apud omnes*).²⁸ Prevajanje slovnice, na katero naše postrukturalistične oči gledajo kot na čisti nesmisel, je bilo v srednjem veku popolnoma samoumevno. Zato je npr. Roger Bacon lahko izjavil, da je slovnica v vseh jezikih ena in ista in da so površinske razlike med jeziki le plod popolnoma naključnih sprememb: "*Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur.*"²⁹ Zato so prve slovnice ljudskih jezikov v katoliški Evropi priredbe latinskih zgledov (npr. Donata ali Priscijana), ti pa spet posnemajo grške zglede (npr. Dionizija iz Trakije). Ob predstavitvi v drug jezik je bilo dovolj, če so spremenili primere. Enako velja za pravoslavne Slované, pri katerih gre za isti pojav kulturnega transferja, a s to razliko, da: a) so bili vzori, ki so jih posnemali, na začetku izključno grški in da b) jezik, ki ga je bilo treba opisati in

²⁸ Prim. Stefanini, 1994, 37.

²⁹ Nav. po Robins, 1976, 81.

mu določiti pravila, ni bil ljudski, ampak že skoraj izumrli knjižni jezik, tj. cerkvena slovanščina.

Obširne predstavitve prvih cerkvenoslovanskih slovnice, najprej pisanih, nato pa še tiskanih, lahko najdemo v angleškem,³⁰ v nemškem³¹ in francoskem jeziku.³² Na tem mestu se bomo posvetili le nekaterim podrobnostim gramatikalizacije stare cerkvene slovanščine pri vzhodnih Slovanih.

V deželah slovanskega pravoslavja so torej začeli prevajati slovnice. Postavlja pa se vprašanje, iz katerega jezika so jih prevajali in kateri jezik so ti novi izdelki pravzaprav opisovali.

Najstarejši ohranjeni spis o slovnici v katerem od slovanskih jezikov je rokopis kratke, nedokončane cerkvenoslovanske slovnice, ki so jo dolgo imeli za prevod slovničnega spisa Janeza Damaščana, ki pa v resnici ni nikoli obstajal. Danes se o tem besedilu govori kot o "psevdo-Damaščanu", kompilaciji starejših besedil, ki naj bi nastala v Srbiji v 15. stoletju;³³ res gre bolj za kompilacijo kot pa za prevod enega samega dela. V načinu predstavitve snovi, izrazju in v načinu obravnave slovničnih dejstev se spis zelo zvesto ravna po "grški tradiciji". Nekateri strokovnjaki so dokazali, da npr. pri vrstnem redu predstavitve sklonov (IRTDZ tam, kjer pisec govori o samostalniških kategorijah, medtem ko v drugih delih besedila najdemo klasični vrstni red IRDTZ), upošteva skladijsko logiko, ki jo je uvedel Apolonij, ne pa semantične logike, ki jo poznamo že od Dionizija.³⁴

Toda v teh prevodih oz. priredbah klasičnih slovnice so se kmalu pojavile težave pri razlikovanju kategorij pri jeziku, ki ga opisujemo. Koliko sklonov je npr. poznala cerkvena slovanščina? Pravzaprav je vse odvisno od zgleada, po katerem se ravnamo: šest, če se ravnamo po latinščini (če prevajamo latinsko slovnico, se pravi, da predložno zvezo enačimo s sklonsko obliko in jo kratko in malo proglašimo za ablativ), če po grščini, pa pet. Treba je bilo počakati na slovnico Smotrickega (Vilna, 1619), ki ugotavlja obstoj sedmih cerkvenoslovanskih sklonov, med katere se uvrščata orodnik in mestnik, ablativ pa ne. Kar se tiče števil glagolskih časov za preteklost, jih poznajo nekateri avtorji dvakrat več kot drugi,

³⁰ Worth, 1983.

³¹ Jelitte, 1972; Tomelleri, 1999.

³² Archaimbault, 1998; 1999.

³³ Prim. Archaimbault, 1999, 44–45; Worth, 1983, 14 in nasl.

³⁴ Nikolski, 1999.

nerazumljive neskladnosti pa opazimo že pri samih oblikah aoristove paradigme. Kasneje bomo videli, kakšen je bil vzrok za to.

GRŠKA ALI LATINSKA TRADICIJA?

Lahko bi rekli, da se do začetka 15. stoletja v vseh slovničnih razpravah, ki so bili napisane in nato izdane v Rusiji (moskovski ali rutenski), kaže izključni vpliv grških teorij. Rusija spozna latinske zglede leta 1522 s prevodom Donatovega dela *Ars minor*. Če se torej držimo načela, da so latinski vzori posnemali grške, se moramo vprašati, ali se je ohranilo kaj oprijemljivega od spopada “dveh tradicij”, grške in latinske.

Sicer pa je treba priznati, da pri teh dveh smereh ni zaznati razlik, ki se jih ne bi dalo spraviti na skupni imenovalc. Vrstni red osmih stavčnih členov je različen, vendar jih je še vedno osem, to pa je število, ki simbolizira popolnost (imamo sedem življenjskih obdobj, osmo pa je smrt, s katero se krog zaključí). Kakor bi lahko pričakovali, poznajo tiste cerkvenoslovanske slovnice, ki so napisane po grškem vzoru, člen (*različie*), tiste, ki so napisane po latinskem pa medmet (*meždometie*). V vseh primerih pa gre za poskuse, da bi na silo spravili značilnosti stare cerkvene slovanščine v vnaprej določen okvir, kar pripelje do nenavadnih oblik, ki včasih nimajo nikakršne zveze niti z izhodiščno staro slovanščino niti z njenim razvojem v času in prostoru. Če bomo torej prevajali latinsko slovnico, bomo imeli štiri pravilne in dve nepravilna spregatvena vzorca za sedanjik (celo leksemi, ki so uporabljeni kot primeri za paradigme, so takšni kot v latinščini, namreč za 1. spregatev *ljubiti = amare*, za 2. *učiti = docere* itd.),³⁵ če bomo prevajali grško slovnico, pa jih bomo mimogrede našli kar trinajst.³⁶ Vprašanje, ki nas zanima, je, ali se da iz tega *dvojnega skupnega vira* (grškega in latinskega) ugotoviti, kako so lahko v Rusiji nastale tako kategorične trditve o zarezih med latinskim in grškim svetom.

ODNOS DO JEZIKA DOLOČA IDEOLOGIJA, KI STOJI V OZADJU

Moskovska Rusija in Rutenija: kaj je kasnejše in kaj je od drugod?

Če hočemo nadaljevati razmišljanje, se znajdemo pred težavnim problemom *pomenovanja* območja ali območij, ki jih omenjamo v zvezi z “rusko tradicijo”. Dejansko je treba poudariti, da prve starocerkvenoslovanske slovnice pri vzhod-

³⁵ Prim. Archambault, 1999, 62; Worth, 1983, 96.

³⁶ Worth, 1983, 19.

nih Slovanih niso izšle v moskovski Rusiji, ampak v manj znani državi, namreč v Poljsko-litovski zvezi ali *Rzeczpospolita*,³⁷ kjer je bila vladajoča elita sicer katoliška, vendar je tam živela tudi številna vzhodnoslovanska pravoslavna manjšina. Vendar pa to državo, ki z moskovsko Rusijo ni imela dosti skupnega, številni ruski raziskovalci še danes vztrajno imenujejo “jugozahodna Rusija”. Položaj se še bolj zaplete, ko opazimo, da imajo cerkvenoslovanske slovnice, o katerih govorimo, beloruski strokovnjaki za “slovnice starobeloruskega jezika”,³⁸ ukrajinski pa za “slovnice staroukrajinskega jezika”,³⁹ medtem ko I. Susov⁴⁰ o njih govori kot o “prvih natisnjenih ruskih slovnica”. Čeprav je ves ta proces poimenovanja sporen, smo se odločili, da bomo za te vzhodne Slovane, katerih nasledniki so kasneje postali Belorusi in Ukrajinci,⁴¹ uporabljali izraz “Ruteni”.⁴²

Poljsko-litovsko zvezo, ki je bila ustanovljena leta 1569 in je zdržala do razdelitve Poljske konec 18. stoletja, so zaznamovali neprestani verski spopadi, ki so doživeli vrhunec z velikopotezno protireformacijo, posledica katere je bila med drugim tudi ustanovitev uniatske cerkve na cerkvenem zboru v Brest-Litovsku (1596). Številni pripadniki pravoslavne vere so takrat priznali papeževo avtoriteto, pri tem pa ohranili svoje obredje v celoti, tudi cerkvenoslovansko bogoslužje. Na tem stičnem območju med zahodnimi (Poljaki) in vzhodnimi Slovani (Ruteni), med katoliki, pravoslavci, uniati in protestanti (če pustimo ob strani Žide in nekaj muslimanskih Tatarov), ki so ga Poljaki imenovali “vzhodna ozemlja”, Rusi pa “zahodna ozemlja”, so nastala plodna tla za vnete teološke razprave, ki so se vrtele ravno okoli jezika in slovnice. Brez povezave z “vprašanjem rutenskega jezika”, ki je zaznamovalo verske spore v Poljsko-litovski zvezi za časa protireformacije, “ruske slovničarske tradicije” še vedno ne bi mogli dobro razumeti.

³⁷ Prim. Durovic, 1995, Uspenski, 1994a.

³⁸ Jaskevič, 2001.

³⁹ Nimčuk, 1985.

⁴⁰ Susov, 1999, 79.

⁴¹ V XVII. stoletju ni obstajal nobeden od teh dveh izrazov. Pravoslavni vzhodni Slovani na Poljskem in v Litvi so se sami imenovali bodisi “Rus’kye” bodisi “Rusiny”, moskovski Rusi pa so jih imeli za “Russkie”. Nemško ime zanje je bilo “Ruthenen”, latinsko “Rutheni”, za moskovske Ruse pa je bil v rabi izraz “Moscovitae”. Skupnost prebivalcev na obeh straneh meje se je utrdila, ker je imel moskovski patriarh jurisdikcijo nad pravoslavnimi verniki v Poljsko-litovski zvezi. Ruska avtokefalna cerkev je bila naddržavna.

⁴² Prim. Unbegaun, 1953.

Izraz “rutenski jezik” (*idioma ruthenica*) ne glede na to, ali je šlo za pisno različico govornje vzhodne slovanščine, prednico današnjih ukrajinščine in beloruščine, ali za rutensko cerkveno slovanščino, je doživljal napade na različnih frontah in iz različnih razlogov.

Na litovski strani izobraženci poudarjajo podobnosti med latinščino in litovščino in skušajo uveljavljati politiko latinizacije,⁴³ s katero naj bi se borili proti vplivu jezika, imenovanega “ruski”, se pravi knjižne rutenščine.⁴⁴ Ta jezik je bil po njihovem “barbarski”, ker je bil a) jezik večnega sovražnika, se pravi “Moskovčanov”,⁴⁵ b) “brez slovničnih pravil”, kar npr. onemogoča enopomensko razlago zakonskih besedil (tako besedilo iz leta 1615).⁴⁶

Na poljski strani je predmet razprave bolj verska *dignitas* rutenščine oz. rutenske slovanščine. Pomemben dejavnik v tem sporu je polemični spis jezuita Petra Skarge *O enotnosti Božje cerkve pod enim samim pastirjem in o grški apostazi te enotnosti* (Vilna, 1577), ki je bil neposredno usmerjen proti cerkveni slovanščini kot jeziku bogoslužja. Tudi po njegovem mnenju ta jezik ne more posredovati božje besede, ker nima ustaljenih in dokončnih slovničnih in leksikalnih pravil. Samo latinščina (načeloma tudi grščina) sta usposobljeni za to nalogo, in sicer ravno zato, ker sta gramatikalizirani, kar onemogoča kakršno koli spreminjanje, se pravi kakršen koli dogmatski odklon. V nasprotju s tem pa se morata rutenščina in poljščina omejiti na oznanjevalno rabo, torej lahko imata le vlogo jezika za pridigo, ki je namenjena vernikom. Zaradi tega je Peter Skarga kljub vsej svoji verski zagretosti zelo nasprotoval zamisli o prevajanju Biblije tako v ljudski jezik kot tudi v cerkveno slovanščino.

Na Skargov očitek, da cerkveni slovanščini zaradi neobstoja slovničnih in retoričnih pravil (norm) manjka *dignitas*, so pravoslavni Ruteni odgovarjali na dva različna načina.

1. Po mnenju Ivana Višenskega (ok. 1550–ok. 1620), rutenskega meniha z gore Atos, Bog “bolj ceni staro cerkveno slovanščino kot grščino in latinščino” ravno zaradi tega, ker v njej ni najti “poganskih sleparij”, kot sta slovnica in retorika. Cerkev slovanščini daje *dignitas* njeno sveto poreklo.

“Hudič se tako zagrizeno bojuje proti slovanskemu jeziku zato, ker nas ta [...] vodi k Bogu s preprostim in prizadevnim branjem, brez poganskih prevar in

⁴³ Prim. Dini, 1999, 23.

⁴⁴ Prim. Martel, 1937, 51–54.

⁴⁵ Litovski polemiki pogosto povezujejo *idioma Ruthenum* in *literae Moscoviticae*.

⁴⁶ Nav. v : Dini, 1999, 27.

priročnikov, brez vseh teh slovnice, retorik, dialektik in drugih praznih goljufij, ki dejansko prihajajo od Satana; navdaja nas s preprostostjo in ponižnostjo.”⁴⁷

Vendar pa je stališče Višenskega nekoliko protislovno, saj skuša mestoma vzpostaviti *dignitas* stare cerkvene slovanščine ravno na ta način, da njene odlike primerja z odlikami grščine in latinščine. V nekem drugem odlomku se namreč zavzema za pouk slovnice in retorike v okviru programa pravoslavnega izobraževanja.⁴⁸

2. Drugo vrsto odgovorov Skargi pomenijo poskusi, da bi ohranili *dignitas* stare cerkvene slovanščine in ji oblikovali *slovnico normo*. Rutenski izobraženci, ki so se pogosto šolali v katoliških ustanovah, so se lotili gramatikalizacije sporne rutenske cerkvene slovanščine. Te slovnice so tiskale pravoslavne *bratovščine*, laične kulturne organizacije, ki so od papeža iz Konstantinopla dobile pravico do ugovora zoper odločitve cerkvenih dostojanstvenikov. Eno od značilnih protislovij v tem obdobju in na tem območju je bilo, da so bile omenjene bratovščine ustanovljene po vzoru katoliških verskih bratovščin. S sprejemanjem in posnemanjem “zahodnih” struktur so se torej nameravale postaviti v bran ideološkemu in verskemu vplivu, ki se je širil prav s pomočjo enakih struktur. Poleg tega je treba poudariti, da moskovska Rusija bratovščin sploh ni poznala.⁴⁹

Zaradi tega se vprašanje, ali se tri velike starocerkvenoslovanske slovnice, izdane v Poljsko-litovski zvezi konec 16. in v začetku 17. stoletja (*Adelphotes*, Lvov, 1591; slovnica Lavrentija Zizanija, Vilna, 1596, in Meletija Smotrickega, Vilna, 1619), navdihujejo ob grški (Dionizij iz Trakije) ali latinski (Donat) tradiciji, ne zdi tako bistveno. Grške slovnice, ki jih prevajata Zizanij ali Smotricki, niso prišle iz bizantinskih knjižnic (se pravi iz otomanskega cesarstva), ampak ravno z osovraženega latinskega zahoda; gre zlasti za Laskarisovo grško slovnico (Milano, 1476) in slovnico nemškega luteranca Filipa Melanchthona⁵⁰ (1497–1560), ki je izšla v Lyonu leta 1554.

Če spisi o jeziku v moskovski ali rutenski Rusiji posnemajo ali prevajajo grška besedila, potem bi lahko rekli, da do začetka 16. stoletja vir navdiha ni toliko “grška slovničarska tradicija” (namreč izročilo Dionizija iz Trakije) kot zelo zadržano mnenje pravoslavne cerkve o preučevanju slovnice kot takem.

⁴⁷ Višenski, 1955, 23–24, nav. v: Frinck, 1985, 31–32.

⁴⁸ Višenski, 1955, 175–176.

⁴⁹ Prim. Bardach, 1982.

⁵⁰ Njegovo ime *Schwarzerd* je bilo helenizirano v *Melanchton*.

Zaradi svoje stične lege (z latinskim zahodom) in zaradi takratnega spora s privrženci protireformacije je Rutenija postala središče ruske slovničarske misli, ki v celoti počiva na z zahoda uvoženih grško-latinskih vzorih.

Slovnica Smotrickega iz leta 1619 je neposreden in jasen odgovor na Skargove obtožbe. Pisec skuša dati cerkveni slovanščini taka slovnična pravila, s kakršnimi se ponašata klasična jezika:

“Cerkvenoslovanska slovnica gotovo lahko prinese svojemu cerkvenoslovanskemu jeziku vse ugodnosti, kakršne običajno prinašata grška in latinska slovnica.”⁵¹

Celoten uvod temelji na dokazovanju, da imajo grščina, latinščina in cerkvena slovanščina ustaljeno slovnično normo, v nasprotju z rutenščino in poljščino; ta dva jezika sta primerna za uporabo pri prevajanju in razlaganju Svetega pisma neizobraženim ljudem. Namen Smotrickega je ponuditi zbirko pravil, ki bi omogočila “branje v stari cerkveni slovanščini in razumevanje tega, kar beremo”. Toda drugače kot npr. pri delu *Donat françois* (1531), tu ne gre za slovnico ljudskega jezika, ampak knjižnega, cerkvenega, že težko razumljivega in do neke mere pomešanega z govornim jezikom. Te slovnice torej ne moremo enačiti niti s kako latinsko slovnico na zahodu niti s slovnico ljudskega jezika.

Položaj je toliko bolj zapleten, ker jezik, ki ga opisuje Smotricki, niti slučajno ni prava stara cerkvena slovanščina; v njej poleg starih najdemo poznejše oblike, na katere sta vplivali poljščina ali rutenščina, pa tudi docela izmišljene. Gre pravzaprav za tako umeten in neživ jezik, da mu lahko dodamo neizpričane prvine, ne da bi nas zaradi tega kdo grajal ali jih celo sploh opazil.

HEREZIJE IN JEZIK: KAJ SLOVNICA PREUČUJE?

V treh velikih “verstvih, ki temeljijo na knjigi”, stoji napisano nasproti izgovorjeni besedi, ki je “neoprijemljiva”, “spremenljiva”, “nestalna”. Vendar pa se kar nekaj verskih sporov za časa renesanse ukvarja z drugačnim odnosom do oralnosti na eni in do slovnice na drugi strani.

Hude napetosti, povezane z verskimi spopadi, doživijo vrhunec v moskovski Rusiji konec 15. in na začetku 16. stoletja. Na območju Pskova in Novgoroda, ki je blizu meje z vojvodino Litvo, “heretiki” zavračajo uradno vero. Ohranili so popačene ostanke poganskih predstav in v njihovih spisih je čutiti sinkretizem različnih ruskih verskih ločin 14. stoletja, vzhodnoevropskih protestantov in južnoslo-

⁵¹ Smotricki, 2000, 133.

vanskih bogomilov.⁵² Njihove heretične ideje jim vzbudijo zanimanje za znanstvena vprašanja, med katerimi zavzemajo pomembno mesto slovnična in jezikovna. Temeljno besedilo tega gibanja je *Pismo iz Laodiceje*, katerega avtor je moskovski heretik Fedor Kuricin. Gre za kodirano besedilo, ki ga je napisal po vrnitvi iz Evrope, kamor je potoval konec 15. stoletja kot odposlanec Ivana III., vsebuje pa slovnične preglednice s pojasnili s področja besedišča, pravopisa in predvsem glasoslovja. Vsebina besedila je blizu reformatorskim idejam, ki se zoperstavljajo "tradiciji" in poudarjajo pomen znanja, ki "človeku prinaša srečo".⁵³

Načelo fonetične klasifikacije v delih heretikov pskovsko-novgorodskega kroga je v svojem izhodišču binarno in priklicuje v spomin izključevalne opozicije: samoglasnik : soglasnik, moški spol : nemoški spol, množina : nemnožina. Pred nami je miselni sistem, ki je v nasprotju z očaranostjo nad pravopisom, kakršno zaznamo pri Kostenečkem; predmet preučevanja postane "živ" glas.

"Pomen je vsebovan v združitvi telesa in duše z energijo", torej v združitvi soglasnika in samoglasnika v zlogu, ki zaživi v izgovoru. Ob tem prehodu od črke h glasu pa izoblikuje misel, da je pomen učinkovit (začne učinkovati) šele takrat, ko besedilo zaživi, se pravi, ko ga glasno izgovorimo.

Večina evropskih reformatorjev 15. in 16. stoletja je hkrati tudi pisala slovnične spise; zanje je bilo najpomembneje, da se Sveto pismo prevede v sodobne ljudske jezike. Enak nazor najdemo v Rusiji pri Ivanu Kuricinu, ki je pozival, naj se "svete knjige pišejo tekoče in brez okraskov" (*prjamo i gladko*).⁵⁴ Ena od najpogostejših zahtev, ki so jih postavljali ruski reformatorski heretiki, je bila odprava cerkvene slovanščine, ker je zastarela in je bolj ovira pri spoznavanju Boga kot pa edini vzvišeni jezik. Gre za korenito spremembo odnosa do jezika glede na palamitski hezihazem. Druga sprememba pa je v odnosu do učenja pisanja in branja, ki je nujno za zveličanje: "Znanje branja in pisanja je nujno za človekovo omiko in zveličanje" (prav tam).

Tako so heretiki leta 1483 iz hebrejščine prevedli Majmonidovo *Logiko*, znano pod imenom *Logika judovstva*. Prevod vsebuje podroben opis programa reformatorjev, v katerem se zavzemajo za svoboden razvoj znanosti.⁵⁵ Trdijo, da "kdor je

⁵² O bogomilih in manihejskih herezijah pri balkanskih Slovanih prim. Bozoky, 2003.

⁵³ V: Kolesov, 1991, 215.

⁵⁴ V: Kolesov, 1991, 216.

⁵⁵ Majmonid meni, da brezkompromisno preučevanje "znanstvene resnice" še zdaleč ne izključuje Boga, ampak nam pomaga, da bolje spoznamo njegovo popolnost.

neumen, ne more biti pri Bogu”.⁵⁶ *Logiko* sestavlja slovnično gradivo, primeri pa so prevedeni v svojevrstno mešanico cerkvene slovanščine in ljudske ruščine. Obdelane so različne vrste leksikalnih enot (sinonimi, antonimi, homonimi itd.), besedilo tvorijo številne jezikoslovne beležke, zlasti o teoriji stavka, kajti vse je mogoče spoznati skozi besedo. Tako je npr. obravnavano vprašanje različnih tipov presoje in pojavi se za tisti čas skrajno revolucionarna teorija o nasprotju med kategorijama realnega in možnega.⁵⁷

Ruski heretiki so izdelali tudi nov sistem glasoslovnih izrazov in svojo klasifikacijo glasov ter opisali fiziološke osnove fonacije.

Neusmiljeno preganjanje heretikov, ki se je začelo leta 1503, je prekinilo to “tradicijo” preučevanja živega, govorenega jezika, iz katerega bi se lahko izoblikoval ruski nacionalni jezik na osnovi ljudskega jezika, kot se je to zgodilo v številnih evropskih državah. V polemičnih spisih proti heretikom so vsi fonetični zapisi nadomeščeni z razmišljanji o grafemih. Gre ponovno za pisni jezik, ki ga imajo za svetega; le ta lahko omogoči dostop do spoznanja božjega, ne pa “jezik srca”.

Bizantinski izobraženec Maksim Grk, ki so ga povabili v Rusijo na dvor Vasilija III. (16. stoletje), da bi pomagal prevajati svete knjige iz grščine v cerkveno slovanščino, je bil obtožen herezije, ker knjig ni dovolj skrbno korigiral, in je preživel večino življenja po samostanskih zaporih, ne da bi se smel sploh še kdaj vrniti v Grčijo. Ena od glavnih točk obtožbe je bila, da je zamenjal enega od preteklih časov, namreč aorist, z drugim časom, perfektom (to je bilo docela v skladu z razvojem živega jezika, v katerem se aorist ni več rabil, poleg tega je pri tem času prihajalo do sovpada med 2. in 3. osebo ednine). Nespregledljiva napaka, ki jo je s tem zagrešil, je bila, da je o Kristusu govoril kot o časovnem, minljivem, ne pa kot o večnem bitju.

To odklanjanje konvencionalističnega pristopa k znaku, kadar gre za verska besedila, je popolnoma v skladu s pojmom nadčutnosti posredovanega sporočila.

IDEOLOŠKI SPOPADI: ODKLONILEN ODNOS DO SLOVNICE

Prve tiskane slovnice ruske cerkvene slovanščine so sočasne z ideološkim spopadom v zvezi z zedinjenjem cerkva v Poljsko-litovski zvezi (16. stol.), čemur sledi rusko-poljska vojna v “nemirnem obdobju” na začetku 17. stoletja.

⁵⁶ V: Kolesov, 1991, 218.

⁵⁷ V. Kolesov piše, da “ta prevod spada k drugi tradiciji, namreč tradiciji iz latinščine prevedenih besedil” (1991, 219). To pa je ravno teza o geografskem poreklu “tradicij”, ki jo želimo v tem prispevku ovreči.

Dejansko je prav to obdobje, ko se pri vzhodnih Slovanih najbolj razplameni tekmovalnost med katoliško-protestantskim svetom na eni in pravoslavnim na drugi strani. Najprej pri Rutenih v Poljsko-litovski zvezi in navsezadnje tudi v moskovski Rusiji. "Izročilo grško-vzhodne misli"⁵⁸ se je izčrpavalo in postopoma ga je nadomestilo nekaj drugega, nekaj, kar se je izoblikovalo pod "grško-rimskim" (prav tam) vplivom in kar bomo raje imenovali "miselni tok" ali pa bomo uporabili na žalost preveč razvrednoteni izraz "ideologija" – v smislu neeksplicitnih predstav, ki določajo znanstveno ali neznanstveno pisanje in razne vedenjske vzorce.

Izhodiščni ideološki spor je izhajal iz nasprotja med dvema pojmovanjema znanja, ki sta povezana z odnosom do jezika v teologiji, in je povzročil reakcijo med vzhodnoslovanskimi izobraženci, saj naj bi po mnenju nekaterih tamkajšnjih krogov zahodni pristop k izobraževanju ogrožal čistost bizantinske predstave o odnosu človeka do zveličanja.

V takem konfliktnem ozračju je prišlo do presenetljive reinterpretacije klasične grške kulturne dediščine, ki se je kmalu spremenila v simbol "latinske tradicije", saj je zahodni pristop k izobraževanju temeljil predvsem na Aristotelu, medtem ko se je vzhodni opiral na avtoriteto cerkvenih očetov (vzhodne cerkve) in življenja svetnikov.

Šele v tej luči dobi svoj smisel nasprotovanje pouku slovnice. Po mnenju številnih vzhodnoslovanskih učenjakov se predmet spora zastavlja kot retorično vprašanje: "Ali je bolje preučevati slovnico in retoriko ali brez učenja vseh teh prevar živeti preprosto življenje, kakršno je bogu všečno?"⁵⁹ Ob takem sistemu vrednot je razumljivo, da tako slovnico kot retoriko enačijo z "miselno prevaro", saj sta za človekovo zveličanje nepotrebni. Nasproti temu stoji drugačna "modrost", ki jo imajo za višjo, podedovana od očetov asketske in meniške vzhodne cerkve, zato jo lahko imenujemo "grško-orientalska", da nakažemo razliko v primerjavi s klasičnogrškim intelektualnim svetom V. stoletja pr. n. št. Ta bizantinska modrost trdi, da je vera pomembnejša od znanja, duhovna neoporečnost in čistost pa od "prevar razuma". Učenje že v izhodišču zavračajo, češ da je za zveličanje nepotrebno, kajti ponižnost je pomembnejša od preobsežnega znanja in od "oholega" znanja modreca in je nad njima.

⁵⁸ Florovski, 1937, 172.

⁵⁹ Odlomek iz spisa, ki ga je konec 17. stoletja napisal Evfemij, menih iz samostana Čudovo, naveden pa je v Florovski, 1927, 174.

Zaradi nevarnosti, ki je po njihovem mnenju grozila od zahodnega, "latinskega" preveč racionalnega in preveč intelektualnega pristopa k teologiji, so slovanski pravoslavni izobraženci zavzeli obrambno stališče, zato so morali izoblikovati osnovna izhodišča za svoje nasprotovanje kulturi, ki so jo imenovali "zahodna".

Zato razumemo, zakaj je knez Kurbski (1528–1583), ki je emigriral v Litvo v času Ivana Groznega, nasprotoval opuščanju cerkvenoslovanskega besedila Svetega pisma, zakaj je bil proti prevajanju v ljudski jezik in zakaj tudi ni bil naklonjen slovnici, ki evangelijski resnici postavlja nasproti umetne silogizme poganskih filozofov. Zanj je slovnica a) zahodna, se pravi brezbožna iznajdba (klasično Grčijo zaradi njenega poganstva enači z "zahodom", b) nepotrebna za zveličanje.

V zvezi s tem Boris Uspenski⁶⁰ opozarja, da ljudje, ki so nasprotovali slovnici in retoriki, niso bili kaki mračnjaki, lahko so bili zelo izobraženi. Imeli so pač svoje ideološko prepričanje. Podobna stališča lahko zasledimo pri cerkvenih očetih, vendar gre v tem primeru za boj proti poganstvu. V tej polemiki ne gre več za Rusijo 16. in 17. stoletja; v tem spremenjenem kulturnem kontekstu se je polemika uperila proti "latinskosti".⁶¹

Toda vprašajmo se še enkrat, ali je ta teološki spor o slovnici ruska posebnost.

Robins⁶² ugotavlja, da "so v ustanovah, ki so jih vodili krščanski duhovniki obravnavali klasično antično književnost, ki je imela to napako, da je bila poganska, kot sumljivo in nekateri od njih so kazali odkrito sovraštvo do njenih piscev in do jezika, v katerem so jo pisali, ker je drugačen od kasnejše, bolj ljudske latinščine Vulgate in cerkvenega obredja. Papež Gregor Veliki (590–610) je izrazil prezir do uporabe Donatovih slovničnih pravil na jeziku božjega navdahnjenja."

Predmet spora je zelo ideološki: slovnica deluje kot kalup, kot *model* in kot vsak model omogoča tvorjenje besedil, ki nosijo drugačen pomen, prav tako tudi besedil z ideološko zgrešeno vsebino. Zaradi tega so v srednjem veku tudi na zahodu lahko povezovali latinsko slovnico s satanom, ker uči, da je mogoče besedo *bog* sklanjati v množini. Peter Damian (1007–1072) v delu *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda* pojasnjuje odlomek iz Geneze (III), kjer kača pravi Adamu in Evi: "V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega,

⁶⁰ Uspenski, 1994, 14.

⁶¹ Naj poudarimo, da se z nasprotovanjem latinščini kot cerkvenemu jeziku srečamo v istem obdobju tudi v napadih na slovnico v poljskih protestantskih besedilih.

⁶² Robins, 1976, 72.

odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in húdo.” Iz tega Peter Damian potegne sklep o negativnih posledicah pouka slovnice:

“*Ecce, frater, vis grammaticam discere? Disce Deum pluraliter declinare. Artifex enim doctor, dum artem inobædientiae noviter condit, ad colendos etiam plurimos deos inauditam mundo declinationis regulam introducit.*”⁶³ [No, brat, se hočeš učiti slovnice? Uči se torej sklanjati Bog v množini. Res je spreten ta učitelj; medtem ko na novo utemeljuje veščino nepokornosti, uvaja sklanjatveno pravilo, za kakršno še ni slišal svet, ki omogoča tudi čaščenje več bogov.]

ZAKLJUČEK

Tudi v Rusiji (najprej rutenski in nato moskovski) je kot v vseh evropskih deželah prisotno prizadevanje za gramatikalizacijo. Vendar pa zaradi tega še ne moremo govoriti o posebni ruski slovničarski tradiciji. Lokalna zagotovila o obstoju te tradicije imajo zaradi svoje intenzivnosti skoraj že značaj zaklinjanja, zato ne ponujajo dovolj dokazov. Razprave o nasprotju med vero in razumom, ki se ukvarjajo s slovnico, so gotovo pomembne in morali smo pokazati, kako bistveno vlogo je igrala slovnica v hudih srednjeveških in renesančnih teoloških sporih v vzhodni Evropi. Toda to ni naš bistveni sklep. Pojem slovničarske tradicije je uporaben le *ad hoc*, kadar ga pač potrebujemo.

Brž ko se oddaljimo od glavnih kanonskih besedil, ki sestavljajo zaprt korpus “grško-latinskega” nabora klasičnih in srednjeveških tekstov, postane vse drugo nejasno, zlasti pa pojem “zahodna tradicija”, kajti ni ji mogoče določiti vzhodnih meja. Slovničarske tradicije niso števnici, jasno razvidni predmeti, ampak nenehne transformacije različnih besedil, idej, predstav, ciljev in predmetov obravnave.

Ravno tako tudi istost in različnost, prelom in kontinuiteta niso diskretne količine, ampak elementi iste *kompleksnosti*. Opraviti imamo z gibanjem, ki lovi ravnotežje med sprejemanjem in odklanjanjem idej, ki prihajajo z zahoda (gledajoč ga kot absolutno *drugo*, od katerega se želimo odmakniti, smo ves čas pod vtisom njegovega čara), med inovativno in konservativno naravnostjo.

To, na kar pogosto gledamo kot na prostorsko razliko med vzhodom in zahodom (pravoslavljem in katolištvom), je v resnici ideološko razhajanje. Ne gre za razliko med grško in latinsko tradicijo, ampak za dva različna odnosa do jezika, pri čemer eden temelji na razumu, drugi pa na veri, med slovnico, ki je razum-

⁶³ J. P. Migne: *Patrologiae cursus completus*. Series latina, Paris, 1844-64, PL. CXLV, col. 695; nav. po Uspenski, 1994a, 16, op. 41

ljena kot ustalitev BESEDILA na eni strani, in tisto, ki je razumljena kot VZOREC za tvorjenje novega na drugi.⁶⁴

Pravzaprav skupni čas velja več kot prostorska ločenost, tudi če prihaja do razlik. Slovnica je zelo bogata, a malo raziskano področje preučevanja idejnih konfliktov, ki si neprestano sledijo, se preobražajo, se med seboj pobijajo in ponovno razlagajo. Nasprotni pari antični svet : krščanski svet, rimski svet : grški svet; racionalizem : fideizem; cerkveni jezik : ljudski jezik ne sovpadajo, skupno pa jim je to, da na višjem nivoju determinirajo pisanje spisov o slovnici.

Ostane nam še veliko dela, če bomo hoteli ponuditi okvir za analizo, ki bi omogočila prikaz ideoloških vsebin srednjeveških slovnic v slovanskem svetu. Slovničarski metadiskurz nam je pomagal pri odkrivanju resnice.

Prevedla: AGATA ŠEGA

BIBLIOGRAFIJA

- ARCHAIMBAULT, S. (1999): "Grammaires du slavon et du russe", *Histoire Epistémologie Langage*, Corpus représentatifs des grammaires et des traditions linguistiques (t. 1), hors-série, n° 2, p. 423–453.
- ARCHAIMBAULT, S. (1999): *Préhistoire de l'aspect verbal. L'émergence de la notion dans les grammaires russes*, Paris: CNRS Editions.
- AUROUX, S. (1992): "Le processus de grammatisation et ses enjeux", v: Auroux, S., ur., *Histoire des idées linguistiques*, t. 2, Liège: Mardaga.
- BARDACH, J. (1982): "La rencontre des Eglises catholique et orthodoxe sur les territoires orientaux du Royaume de Pologne et de Lithuanie aux XIV-XVIe siècles", *The Common Christian Roots of the European Nations*, Florence: Le Monnier, 817–826.
- BENVENISTE, E. (1966): *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard.
- BOZOKY, E., ur. (2003): *Bogomiles, Patarins et Cathares, Slavica Occitania*, Toulouse, n° 16.
- BRETON, R. (1991): *Géographie des civilisations*, Paris: P.U.F., Que Sais-je?
- BULIČ, S. K. (1904): *Očerk istorii jazykoznanija v Rossii*, t. 1, Sankt-Peterburg: Merkušev. Rééd: München: Otto Sagner, 1989 [Essai d'histoire de la linguistique en Russie].

⁶⁴ Prim. Uspenski, 1994, 16.

- DESBORDES, F. (1989): “La naissance de la réflexion linguistique occidentale”, v: Auroux, S., ur., *Histoire des idées linguistiques*, t. 1, Liège: Mardaga, 149–161.
- DINI, P. (1999): “The Dispute Among Humanists Regarding Latin, Lithuanian and Ruthenian”, *Historiographia Linguistica*, 1–2, 23–36.
- ĐUROVIČ, L. (1995): “Emergence de la pensée grammaticale en Russie ancienne et formation de la grammaire du russe normé”, v: Sériot, P., ur., *Une familière étrangeté: la linguistique russe et soviétique, Histoire Epistémologie Langage*, t. XVII, fasc. 2, 17–32.
- FLOROVSKI, A. (1937): “Le conflit de deux traditions – la latine et la byzantine – dans la vie intellectuelle de l’Europe orientale aux XVI-XVIIèmes siècles”, *Bulletin de l’association russe pour les recherches scientifiques à Prague*, vol. V (X), Section des sciences philosophiques, historiques et sociales, n° 31, Prague: Russkij svobodnyj universitet v Prage, 171–192.
- FRICK, D. (1985): “Meletij Smotryc’kyj and the Ruthenian language Question”, *Harvard Ukrainian Studies*, 9, 1–2, 25–52.
- FOUCAULT, M. (1966): *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1969): *L’archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- JAKOBSON, R. (1968): “The beginning of national selfdetermination in Europe”, v: Fishman, J. A. (ur.): *Readings in the Sociology of Language*, La Haye: Mouton, str. 585–596. (1ère éd.: *The Review of Politics*, 7 (1945), 29–42).
- JASKEVIČ, A. A. (2001): *Starabelarusskija gramatyki*, Minsk: Belaruskaja navuka [Les grammaires vieux-biélorussiennes].
- JELITTE, H. (1972): “Altrussische Traktate über die Sprache (Thematik, Methodik, Terminologie)”, *Die Welt der Slaven*, XVII, H. 1.
- KOLESOV, V. V. (1991): “Razvitie lingvističeskix idej u vostočnyx slavjan”, *Istorija lingvističeskix učenij*, Sankt Peterburg: Nauka, str. 208–254 [L’évolution des idées linguistiques chez les Slaves de l’Est].
- LAW, V. (2003): *The History of Linguistics in Europe, from Plato to 1600*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LIHAČEV, D. S. (1973): *Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov*, Leningrad: Nauka [L’évolution de la littérature russe du Xème au XVIIème siècle].
- MARTEL, A. (1937): *La langue polonaise dans les pays ruthènes (1569-1667)*, Lille: Travaux et Mémoires de l’Université de Lille.
- MEČKOVSKAJA, N. B. (1998): *Jazyk i religija*, Moskva: Grand [Langue et religion].

- MILNER, J.-Cl. (1982): "A R. Jakobson, ou le bonheur par la symétrie", *Ordres et raisons de langue*, Paris: Seuil, 329–337.
- MOUNIN, Georges (1972): *La linguistique du XXème siècle*, Paris: P.U.F.
- NIKOLSKI, B. M. (1999): "O vos'mi častjax slova: problema istočnikov", v: *Evoljucija grammatičeskoj mysli slavjan*, Moskva: In-t slavjanovedenija [Sur les Huit parties du discours : un problème de sources].
- NIMČUK, V. V. (1967): *Movoznavstvo na Ukraïni v XIV-XVII st.*, Kyïv: Naukova dumaka [La linguistique en Ukraine aux XIV-XVIIe siècle].
- PICCHIO, R. (1972): *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- PICCHIO, R., GOLDBLATT, H., ur. (1984): *Aspects of the Slavic Language Question*, New Haven: Yale Concilium on International and Area Studies (2 vol.).
- ROBINS, R. H. (1976): *Brève histoire de la linguistique, de Platon à Chomsky*, Paris: Seuil.
- ROBINS, R. H. (1993): *The Byzantine Grammarians, their place in History*, Berlin: De Gruyter.
- RUDENKO, D., PROKOPENKO, V. (1995): "G. Skovoroda et la tradition slave de philosophie du langage", v: Sériot, P., ur., *Une familière étrangeté: la linguistique russe et soviétique, Histoire Epistémologie Langage*, t. XVII, fasc. 2, 33–52.
- SEROT, P., ur. (1995): *Une familière étrangeté: la linguistique russe et soviétique, Histoire Epistémologie Langage*, t. XVII, fasc. 2.
- SMOTRICKI, M. (1619): *Grammatiky Slavenskija pravilnoe Syntagma*, rééd. Moscou: M.G.U., 2000 [Structure correcte de la grammaire slave].
- STEFANINI, J. (1994): *Histoire de la grammaire*, Paris: CNRS Editions.
- ŠPET, G. (1922, [1989]): "Očerk razvitija ruskoj filosofii", *Sočinenija*, Moscou: Pravda [Essai sur l'évolution de la philosophie russe].
- TOMELLERI, V. S. (1999): *Die pravila gramatichnije der erste syntaktische Traktat in Russland*, München: Verlag Otto Sagner.
- UNBEGAUN, B. (1953): *L'origine du nom des Ruthènes*, Winnipeg: Académie ukrainienne libre des sciences.
- USPENSKI, B. (1994): "Otnošenie k grammatike i ritorike v drevnej Rusi (XVI-XVII vv.)", v: sb. *Izb. trudy*, t. 2, Moskva: Gnosis, 7–25 [L'attitude envers la grammaire et la rhétorique dans la Russie ancienne (XVI-XVIIème siècle)].
- VIŠENSKI, I. (1955): *Sočinenija*, Moskva-Leningrad [Œuvres].

WORTH, D. S. (1983): *The Origins of Russian Grammar. Notes on the State of Russian Philology before the Advent of Printed Grammars*, Columbus: Slavica.



Slovansko govoreče dežele v obdobju prvih tiskanih slovníc (okoli 1600).

SVJETLANA JANKOVIĆ-PAUS¹

Theory, Practice and Research on Academic Writing in Europe and outside Europe²

Abstract: The aim of this paper is to present some central notions on the theory, practice and research on academic writing discussed at the 5th EATAW Conference. The conference, focusing on writing development in European higher education, revealed the different experiences in the teaching of writing acquired by the participants from the English-speaking countries in comparison with those from former Yugoslavia. In addition to possible applications of the findings from the English-speaking countries to this European region, we will present some aspects from the history of European writing centres, as well as give a brief history of the EATAW organisation.

Key words: academic writing, academic writing genres, academic writing centres, writing development

UDK: 001.818(4)

Teorija, praksa in raziskovanje znanstvenega sloga pisanja v Evropi in izven nje

Izvilleček: Članek predstavlja nekatere glavne ideje o teoriji, praksi in raziskovanju znanstvenega sloga pisanja v Evropi in izven nje, ki so bile obravnavane na 5. konferenci EATAW. Na konferenci, osredotočeni na razvoj pisanja v evropskem visokošolskem izobraževanju, so se razkrile izkustvene razlike pri poučevanju pisanja med sodelujočimi iz angleško govorečih dežel in sodelujočimi iz nekdanje Jugoslavije. Predstavili bomo možne načine, kako prenesti ugotovitve iz angleško govorečih dežel na to evropsko območje, in bralcem predstavili nekaj pojmov v zvezi z zgodovino centrov za poučevanje znanstvenega pisanja v Evropi, podali pa bomo tudi kratko zgodovino organizacije EATAW.

Ključne besede: znanstveno pisanje, žanri znanstvenega pisanja, akademski centri, razvoj pisanja

¹ Svjetlana Janković-Paus is a PhD student of Linguistics and Theory of Social Communication at the *Institutum Studiorum Humanitatis*, Ljubljana Graduate School of the Humanities. E-mail: svjetlana.jankovic@hotmail.com

HISTORY OF ACADEMIC WRITING CENTRES IN EUROPE AND THE EATAW ORGANIZATION

The first centre for academic writing was established at the University of Bielefeld in 1993, Germany, as the first German writing lab. Prior to 1993, there were some initiatives in teaching writing that started during the 1970s and 1980s, with the concern of international students in Germany that were having specific problems during their studies, e.g. language difficulties which they encountered in their writing. These initiatives were mainly focused on improving students' oral skills. Inspired by the growth of research in the writing process, the interest for academic writing in a foreign language began to grow towards the end of the 1980s and the beginning of the 1990s.

The first writing lab at the University of Bielefeld attracted both international and German students. Developed by Gabriela Ruhmann from 1993 to 1997, it was financed as a university pilot-project. As a tutoring centre for teaching academic writing it aimed to help international students during their study across curricula and to raise the level of their effectiveness and successfulness in finishing their study obligations. The centre offers product-oriented assistance and process-oriented assistance, which means that students should become acquainted with what a well-constructed academic text looks like and what writing steps they must learn to attain such a product.³ After 1998, the centre became part of the University of Bielefeld's Centre for Interdisciplinary Research. The Centre offers well developed activities: courses for students during the academic year (reading strategies, finding and evaluating literature, writing and rewriting strategies, oral reports etc.), consultations and individual advising on academic writing, discipline-specific academic and general language courses, workshops, mentoring peer-tutors etc.

Some of the developing members of this German writing centre were among the developers and organizers of the EATAW organization, organised in cooper-

² This paper emerged on the basis of participation at the 5th EATAW Conference named "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond" held at Coventry University (UK) from 30th June to 2nd July 2009. "EATAW" is the English abbreviation for "The European Association for the Teaching of Academic Writing."

³ See Büker, 2003.

ation with members of the European Writing Centres Association (EWCA), which was organized somewhat earlier, in June 2001. The first EATAW conference was held in Groningen, the Netherlands, where one hundred and seventy conference participants contributed.

Since 2001, there has been a series of conferences organised in Budapest, Hungary, in 2003, in Athens, Greece, in 2005, and in Bochum, Germany, in 2007. Throughout these years, the EATAW became an international organization with more than 600 hundred members, teachers of academic writing from all parts of the world. Owing to the conferences it has achieved a respectable impact on the development of academic writing within European higher education. At the 5th EATAW Conference “The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond”, held at Coventry University from 30 June to 2 July 2009, there were mainly European presenters from the United Kingdom, Germany, Austria, Switzerland, Belgium, the Netherlands, Denmark, Norway and Sweden. A smaller amount of participants came from France, Spain, Italy and eastern European countries (except for Ukraine, which has contributed much at EATAW conferences) and only a few participants from the former Yugoslav states. Although EATAW is a European organization in its beginnings, every year the organization extends its geographical reach, with members and conference participants from the USA, Canada, Australia, Turkey, Israel, Iran, Japan etc.

The EATAW organization, as is stated on their official web site, is a scholarly forum which seeks to bring together those involved or interested in the teaching, tutoring, research, administration and development of academic writing in higher education in Europe. It is also concerned with the influences of theories or pedagogies outside higher education on writing pedagogies and with the research on academic writing. Writing development may be seen through the development of writing programs, writing centres, writing initiatives and writing research projects. Also, one of the main EATAW aims is to raise the awareness of the importance of teaching academic writing,⁴ which is extremely significant especially for those European countries such as some of the former Yugoslav states, where the teaching of academic writing is at a level that gives cause for concern, e.g. in Croatia or in Bosnia and Herzegovina.

⁴ See The European Association for the Teaching of Academic Writing, July, 2009.

ACADEMIC WRITING

Academic writing is writing for most various academic purposes and in many different genres. If we look at the BAWE Corpus⁵ of genres of student writing we will notice that the academic writing genre mosaic is very complex and well developed. This corpus consists of the following genre families: case studies, critiques, design specifications, empathy writing, essays, exercises, explanations, literature surveys, methodology recounts, narrative recounts, problem questions, proposals and research reports. Each item from this genre family has its own social purpose, consists of specific components and participates in the genre network. Also, inside each genre family there is a great number of genres. For examples, we may consider the BAWE Corpus scheme on the example of a proposal. The social purposes of a proposal are to develop the student's ability to make a case for some future action. A proposal includes a purpose, a detailed plan and persuasive argumentation and may correspond to a professional or academic proposal. Proposal genres are book proposals, building proposals, business plans, catering plans, legislation reforms, marketing plans, procedural plans and research proposals⁶. Also, for each genre of student writing across the different disciplines and inside every genre family there is a precise description of the academic purpose which students confront in their studying.

Some of the genres of student writing are public and may be published, while some of the genres are not – this is a notion of Paltridge, articulated in his mentioning of the genre network of academic writing of graduate students, which many students are expected to be familiar with, such as seminar papers, reviews, conference abstracts, conference papers, research articles, theses and dissertations, books and monographs, curriculum vitae, job application, submission letters etc.⁷

Depending on the national educational traditions of academic writing, the teaching of all of these academic genres is not practiced equally everywhere. The teaching of academic writing in the English-speaking educational system has a long tradition. In many countries there are writing centres established within

⁵ “BAWE” is the English abbreviation for “British Academic Written English”. The BAWE Corpus was developed by the Universities of Warwick, Reading and Oxford Brookes from 2004 to 2007. It consists of 2761 high-standard student assignments.

⁶ See BAWE and BAWE Plus Collections, July, 2009.

⁷ Paltridge, 2008, 85.

universities, usually within English departments. According to the presentation by Paula Gillespie at this conference, namely the organization chart of the Marquette University, Milwaukee Wisconsin, USA, where she teaches writing, the writing centre is a part of the English department belonging to the School of Arts and Sciences.⁸ In addition, in non-English-speaking countries without writing centres, the teaching of writing classes at universities is very often an integral part of English language department curricula. Despite that, EATAW aims to work on the development of academic writing not only in English; it is also concerned with the development of writing in the native languages of all European and non-European languages.

Writing centres at American universities have a tradition of more than fifty years and at Western European universities of almost thirty years. Educated teachers of academic writing teach and guide student writing for their academic purposes, from seminars or conference papers to theses and dissertations. Also, many writing centres have well developed peer-tutoring systems, writing libraries with manuals for writing and workshops or mentoring for lecturers to include the written assignments in their teaching classes or to improve their writing teaching. Such sustained academic traditions where the graduate students normally write in the broad domain of different academic genres unfortunately is not the case for most of the former Yugoslav states, e.g. for Croatia and Bosnia and Herzegovina, where there is not enough teaching of academic writing, neither at the undergraduate nor at the graduate level; there is also a lack of teaching the diversity of genres for graduate students.

Overall, in many of the former-Yugoslav states, there is a serious lack of research, practical teaching of students for writing and education for university lecturers for academic writing teaching, which was obvious from discussions with participants from Croatia, Serbia, Bosnia and Herzegovina and Kosovo or through their presentations. This situation is somewhat different in Slovenia where there is the “Slovene Association of LSP⁹ Teachers”. This organization, with their own online journal “Scripta Manent”, which was founded in 1997, is similar to the EATAW organization in their interests in the promotion of the professional growth of LSP teachers, the introduction of new approaches in teaching and testing of LSP, the improving of teaching materials and the use of information technology in

⁸ Gillespie, 2009.

⁹ Abbreviation LSP refers to “Languages for Specific Purposes”.

teaching.¹⁰ In addition, at most Slovenian universities the teaching of writing is to some extent at a higher level than in the other former-Yugoslav states because the teaching of writing is practiced in most of the universities' programmes. Although writing courses form part of many programmes at the Filozofska fakulteta in Ljubljana – at the English department, German department, Sociology department etc.¹¹, at the Fakulteta za družbene vede in Ljubljana – modules “Introduction to Academic Writing”, “Practice of Reading and Writing”, “Diploma Seminar”¹² and at the Filozofska fakulteta in Maribor, the “Introduction into Methodology of Scientific Work” as an obligatory module at all university programmes,¹³ the Slovenian students, “particularly freshmen, regularly have difficulties in writing solid academic texts.”¹⁴

Despite this Slovenian educational context, in most of the former Yugoslav states the requisite attention is not paid to student written assignments and stereotypes still exist, namely that academic writing needs no learning, that it is a special talent one can never learn, that students good in oral evaluation will probably write well etc. These stereotypes were undermined in many Western European academic communities and the teaching of academic writing in these countries showed the complexity of a great number of techniques for improving the writing process and writing skill, as well as improving in terms of style, the practicing of different academic genres, referencing appropriately etc.

The 5th EATAW Conference was a review of practice in teaching writing and research made by experts on teaching writing, with presenters both from universities in English-speaking countries and from non-English-speaking countries. It has affirmed academic writing as a developed social practice. In that educational context academic writing proved to be a sort of social practice as Bourdieu points out when he talks about discourse practices, i.e. the social practice of academic communities.¹⁵ This practice is lacking in post-communist and former Yugoslav states where it is necessary to raise the academic awareness of the importance of academic writing and to integrate the teaching of academic writing in the higher educational context.

¹⁰ See The Slovene Association of LSP Teachers, July, 2009.

¹¹ Programmes, Filozofska fakulteta, University of Ljubljana, July, 2009.

¹² Study Programs, Fakulteta za družbene vede, University of Ljubljana, July, 2009.

¹³ Programmes, Filozofska fakulteta, University of Maribor, October, 2007.

¹⁴ See Roter, 2007.

¹⁵ Bourdieu, 2007, 16–22.

THE 5TH EATAW CONFERENCE “THE ROLES OF WRITING DEVELOPMENT IN HIGHER EDUCATION AND BEYOND”

The 5th EATAW conference, entitled *The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond*, was held at Coventry University from 30th June to 2nd July 2009.

In the conference programme there were more than 300 hundred participants, mostly teachers of academic writing that participated with paper presentations, in workshops, round table discussions, demonstrations and symposiums. Three keynote speakers who are among leading teachers and researchers of academic writing and also developers of EATAW organization, Sally Mitchell (Queen Mary, University of London), Gabriela Ruhmann (Ruhr-Universität, Bochum) and Cristian Schunn (University of Pittsburg), opened the parallel sessions, which took place over three days and followed their speeches.

On the first day of the conference the keynote speaker was Sally Mitchell, coordinator of the curriculum development initiative at Queen Mary, University of London (entitled *Thinking Writing*), and a teacher of academic writing concerned with connecting writing to the learning process. Her presentation was entitled “Now you don’t see it; now you do: Writing Made Visible in the University”, and was about experiences with the *Thinking Writing* project – a project which is intended for students writing for all disciplinary fields across the curriculum. Although this project is part of programmes for the support of international students, she underlined the need that the *Thinking Writing* initiative be connected with a “wider educational development” and with “student-facing support”.¹⁶ She pointed out that the university supported this project and formed the working writing group for higher educational requirements. Her presentation had in focus the issue of good writing as her leading ideal and the success in managing to lend writing a higher status. It revealed a great awareness of the importance of academic writing connected with the critical thinking process, which is totally different from the underestimated status of teaching of academic writing in former Yugoslav states, e.g. in Croatia or in Bosnia and Herzegovina.

The keynote speech entitled “‘But you can’t make a horse drink’: What I learned by Working as a Writing Developer” by Gabriela Ruhmann, currently director of the Writing Centre at the Ruhr-Universität Bochum, who had developed the first German writing lab at the University of Bielefeld in 1993, was also

¹⁶ Mitchell, 2009.

instructive. It was especially exciting to listen to the experiences of the writing developer of the first writing centre in Europe. In a humorous, metaphorical and ironical way, she familiarized the listeners with her dealings with the resistance of many students and university teachers to the teaching and practicing of academic writing at her university. However, in an educational system such as the German one, where the writing programmes are implemented in many universities, she is able to struggle against student and teacher resistance and not to be discouraged in continuing her teaching practice. Her notion of the double demand of the Bologna process for students to be both educated as specialists in a particular academic domain and to provide universal knowledge and skills, was very similar to the demands within the Croatian educational system after joining the Bologna Convention, where these demands are very unrealistic. In this educational system, where there is not enough teaching of writing at any study level, where workshops on academic writing both for students and teachers are a rarity, where there are no manuals for writing or appropriate literature about writing, etc., these demands are also very frustrating, especially for students.

The third-day keynote speech “Using a Web-Based Peer Review System to Support and Study Student Writing,” by Christian Schunn (University of Pittsburg), was about the web-based peer system named SWoRD (Scaffolded Writing and Rewriting in the Discipline), which he innovated in 2002. He talked about the advantages of peer reviews and emphasized the many roles of teachers of writing as a pedagogical strategy, but also stressed the suspicion of students, teachers and administrators towards the peer system despite the verification of empirical benefits of peer reviews that are largely practiced. With a large group of students and colleagues, using the web-based peer-review system SWoRD, he researched advantages and disadvantages of peer reviewing of student writing. They concluded that SWoRD, besides the standard documentation and feedback distribution, automatically grades students for reviewing exactness and for reviewing helpfulness by their peer tutors through SWoRD, all of which produces more learning opportunities and leads to reviews of a higher quality. He said they had found there are benefits of the peer review system for both the recipient and the provider of the reviews and argued that this online tool with face-to-face teaching gives significantly enhanced student results. Finally, he emphasized “the synergies that need to be fostered between instructors using peer reviewer and researchers studying writing development”¹⁷ to

¹⁷ Schunn, 2009.

improve the teaching practice. This presentation on the importance of the peer review and the student appreciation of this practice aimed to improve their writing was a very significant issue of student and teacher engagement in writing development. It is of importance for some of the former Yugoslav countries, i.e. for the region where there is a lack of a writing centre, such as Croatia, where some kind of a peer system was recently attempted among students of law.¹⁸

The presenters explored a broad range of themes at presentations, workshops, round table discussions, demonstrations and symposiums. There were experiences in writing centres and writing tutoring: experiences of different roles of writing tutors, researches on problems of student writing and the ways teachers could encounter them (e.g. improving their assignments), discussing the role, training and promoting of peer tutoring etc. Teachers of writing presented their experiences, from working with dyslexic students to their ethnographic researches about the development of academic writing of international students. Many teachers discussed the use of reference literature in writing academic texts. Nigel Harwood and Bojana Petrić (University of Essex, Colchester, UK) made an interesting presentation entitled “Uncovering the functions and motivations of academic writers’ citations”. In their research they explored the functions of citations and motivations for citing in expert and student academic writing and found that they have difficulties regarding the choice of format or style and regarding motivations as to why to use citations, i.e. what is their function.¹⁹ They confronted two research methods in their presentation: textual analysis, in which they found weaknesses and the method of interviewing writers on the reasons and motivations of using citations. After classifying the most frequent citation functions, they observed that students had revealed fewer as well as less exact quotation functions than experts. This research made them conclude that students should be more thoughtful when using quotations, while professors should share research findings with students and acquaint them with citation functions both in expert texts and in student texts, all together analysing citation functions in different parts of the text etc. The importance of this research is great, especially in the educational context where the teaching of writing is constantly developing, but it is also motivating for a similar research in former Yugoslav states, such as in Croatia.

¹⁸ Students’ Union Lawyer, July, 2009.

¹⁹ Harwood and Petrić, 2009.

There was a very interesting presentation on textual borrowing issues by Alma Jahić (University of Tuzla, Tuzla, Bosnia and Herzegovina) entitled “Textual analyses of the use of source texts”, on the use of source texts and on the issue of plagiarism. She presented the main influence factors on textual borrowing as a cultural background, previous education and the influence of L1²⁰ when students write L2²¹ texts. She compared the influence of previous education on textual borrowing in educational systems, such as in English-speaking countries, where student writing is given an important role, with the Bosnian educational system (which is very similar to the Croatian one), where the most attention is given to oral assessment, while writing is neglected. She pointed out that students are faced with writing for the first time at their final exams at the end of their secondary schooling, and that their written works are very often unintentionally plagiarised because they do not know how to cite properly. As is the case with Croatian universities, at Bosnian universities there is also a lack of teaching of writing, and although students write seminar papers, they almost never get professors’ comments on their work, and in the process of writing their final paper they are left on their own. She also presented her results from the research she conducted in analysing student academic texts, namely on how they incorporate quotations and paraphrases into their texts. From six analysed texts she found that no less than 53% of textual borrowing was without any reference. As a method for dealing with the use of literature without referencing and with inappropriate referencing, she suggested that the teaching of academic writing also involve the awareness of unintentional plagiarism, as well as the change of the view on plagiarism to a criminal sphere.²²

Ida Klitgård (Roskilde University, Roskilde, Denmark) presented a similar attitude on plagiarism with her presentation entitled “Plagiarism in the International University: From Kidnapping and Theft to Translation and Hybridity”. She, having explored unintended international student plagiarism in the context of the second language academic writing, explained that Western and non-Western societies have different concepts of plagiarism. She found out that their inappropriate use of literature and writing in L2 depends on their cultural and educational background and the demand to write in a foreign language,

²⁰ The abbreviation L1 refers to native language.

²¹ The abbreviation L2 refers to foreign language.

²² Jahić, 2009.

and that academic writing in English represents a process of “trans-cultural translation”²³ with imitations as a first step in student learning strategies. Klitgård contrasted the view on plagiarism represented as a crime through dictionaries of English for foreign students and universities in English-speaking countries with the plagiarism from the cultural and linguistic point of view. She gave the example of the Chinese perspective, in which original thought in student writing may be understood as egocentric, too individualist, and may seem to authorities to be a lack of respect for them. From the linguistic point of view, there are differences in discourse styles between Western and non-Western academic writing. While Western writers like to develop their own thought, non-Western writers prefer voices of other authors in their own texts. Klitgård concluded her presentation with giving importance to cultural and linguistic aspects of plagiarism in international students and with understanding it as a stage in the student writing development.²⁴ In her description of non-Western aspects on the use of other authors’ voices in student texts, there was a great similarity with this issue in Croatia, where it is also commonly appreciated that student texts be full of integrated opinions and the theories of authorities. These explanations of plagiarism by Jahić and Klitgård could be useful for understanding a great occurrence of inappropriate use of literature in Croatian student writing practice.

Social and political issues of educational context were an important aspect of the presentation entitled “The challenges of teaching academic writing to undergraduate students in post war Kosovo” by Blerta Mustafa (University of Prishtina, Prishtina, Kosovo). She gave an overview of the social and political context of Kosovo’s educational system from the beginning of the 1990s until recent days, a context which was undermined by rough political changes. She pointed out the lack of critical thinking abilities in her students, both in written and oral assessment, such as their not being used to questioning authorities and their practice of taking up information without searching for evidence or asking questions. In this way, Kosovo students are in a particular sense similar to Croatian students, which is probably the same feature of many students from former Yugoslav states who are not taught enough through their schooling to become engaged with problem solving activities and provoking questions. She presented the principles of “inquiry”²⁵

²³ Klitgård, 2009.

²⁴ Klitgård, 2009.

²⁵ Dew, 1997 cited in Mustafa, 2009.

and “panning for gold approach”,²⁶ a pedagogical method for questioning student opinions on familiar questions in order to develop their critical thinking abilities, which is important for argumentative academic writing texts. Her extraordinary optimism and courage in dealing with teaching difficulties in a cultural environment in which new generations still suffer from patriarchal and authoritative social relations was remarkable.

Besides these thematic strands, there were interesting experiences of presenters on writing and new technologies. For the most part, these experiences dealt with online writing workshops, i.e. teaching academic writing using online environment or tutoring the students in writing using an online peer-feedback to their works. The presenters explored the advantages and disadvantages of face-to-face tutorials and online tutorials, which offer resource repositories or e-mail responses to students and synchronous chat. Generally, these presentations tried to find out if online writing labs are adequately effective, to determine the way students are engaged with online writing resources and what the advantages of computer-mediated communication are.

Many of the presentations were about teacher feedback and assessment, and student self-assessment. There were workshops about responding to student texts and presentations about the use of peer assessment, which is well developed in many universities in English-speaking countries. At many of these universities, writing teachers pay great attention to student writing in L2 and their self-assessment, i.e. how self-assessment can help international students in learning and better understanding learning objectives, also to the importance of teacher feedback and peer reviews of teachers on their self-assessment.

Great attention was paid to disciplinary writing, i.e. writing in the disciplines presented by the participants of the International WAC (writing across curriculum)/WID Mapping Project,²⁷ which is aimed at the promotion of academic writing abilities across the curriculum. There were a great number of presenters that gave presentations on reflective writing through collaborative writing tasks, on comparative analysis of guidelines of different scientific fields written by writing tutors, on academic writing programmes for intercultural engagement, on improving student writing skills by means of online projects, on graduate writ-

²⁶ Browne and Keeley, 2004 cited in Mustafa, 2009.

²⁷ International WAC/WID Mapping Project is the project that began in 2006 aimed to develop writing in disciplines.

ing projects for students from different disciplines and programmes, on ethnographic investigation of multilingual PhD students to become participants in academic literacy in their academic discipline, on the importance of developing academic writing for professional work, on cultural and linguistic issues regarding academic writing etc.

There were important themes about innovative methodologies and pedagogies in the teaching of academic writing, i.e. developing student skills for good academic writing. There were interesting presentations about building an argument in essays by L2 students, on choices about pronouns in academic texts (do we have to choose the pronoun “I” or “we” when writing academic text), on cognitive processes and reading practices of learners, research into the impacts of critical thinking skills on writing by international students whose educational backgrounds did not include critical thinking skills. Many presenters emphasized the development of critical thinking abilities in students for their better writing practice, as well as difficulties of non-native students of English coping with difficulties in language and the norms of academic writing for which they are exploring methodologies to help them in their writing.

There was a group of presentations on academic writing history, scholarship and meta-narratives. There were experiences on choosing an appropriate journal for publishing of academic writing research, on mentoring teachers and writing tutors to become more effective in their teaching of academic writing, on examinations of research on writing and their effects on writing development, such as longitudinal analyses, surveys, interviews, action-research and historical studies. It was interesting to become acquainted with such a diversity of experiences of teachers of writing where writing histories differ in national traditions, i.e. the roots of writing practices in different cultures and, especially, with regard to the new demand for teaching writing following the Bologna Convention.

The presentation entitled “Use of Literature in Writing of Academic Texts” was focused on the use of literature and paid a great deal of attention to the general picture of academic writing issues in Croatia, regarding the historical view and the description of the issue of teaching writing before and after the Bologna university reform. Although demands for a greater student writing are very similar, there are great differences in coping with such requests in educational systems in English-speaking countries, where the teaching of writing is at a high level and in the Croatian or Bosnian educational systems. For undergraduate stu-

dents in Croatia, the new demand for writing papers for all modules through the disciplines presents an enormous difficulty because of the lack of teaching of writing. At five Croatian universities, there are only two teaching modules for writing, one in the first year of Philosophy and the other in the fourth year of English language at Faculty of Philosophy in Zagreb, and some linguistic modules that contain elements for teaching academic writing. Beside that, a one-semester teaching module of writing was recently stopped at the University Centre for Croatian Studies in Zagreb. This picture is even worse because of the lack of workshops, peer-tutoring and manuals for writing.²⁸

However, it was important to point out some theoretical linguistic interrogations in Croatia in the field of academic discourse, which are mostly concerned with the linguistic and stylistic aspects of this discourse. There are respectable Croatian linguists, e.g. Kovačević and Badurina, that argue in their academic discourse interrogations that the academic discourse is divided into the spoken and the written part, and according to the Saussurrean dichotomy of *langue* and *parole*, they put both parts at the level of Saussurrean *parole*. Therefore, they are primarily concerned with written academic discourse and its linguistic features and not with the academic writing practice.²⁹ Indeed, their analyses followed the line of Croatian linguists who are mainly concerned with the description of written language based on the functional styles and stylistic aspects of language.³⁰ Therefore, regarding academic writing, these linguists are mostly concerned with the stylistic features of the written academic discourse of published texts by experts in scientific magazines or in books. But, as Bükler emphasized, it was the theoretical basis, comprising among other things the analysis of writing processes, studies on vocabulary, terminologies, morpho-syntactic and pragmatic characteristics of particular discipline languages, general academic language, etc., that preceded the development of the first German writing centre.³¹ The history of the first academic centre in Europe may be the ideal model for the region of former Yugoslav states, for example, for Croatia and Bosnia and Herzegovina, in leading the research of their scientists towards the practical domain of implementation of teaching writing in higher education.

²⁸ Janković-Paus, 2009.

²⁹ Kovačević and Badurina, 2002.

³⁰ See Tošović, 2002 and Silić, 2008.

³¹ Bükler, 2003.

CONCLUSION

In this paper, we wanted to present some issues of teaching of academic writing in higher education in Europe and beyond, as well as acquaint readers with the history of the first European academic centre, the EATAW organisation and different traditions in the teaching of writing. While considering wide conference thematic strands or particular presentations, we tried to reflect possible impacts of the presented experiences in teaching of academic writing at higher education level on the teaching of writing in former Yugoslav states, particularly in Croatia. The participants from the former Yugoslav states found the 2009 EATAW conference of special significance as it allowed them new insights – namely, they could gain new information from experts in the teaching of academic writing, consider similar problems regarding academic writing issues in the educational and cultural contexts of the former Yugoslav region and think about the way to improve this area of study, research and practice. In addition, it would be important that Slovenian teachers of academic writing participate in the next EATAW conference and present the experiences in their teaching practice. It is necessary to make a visible educational and cultural environment in this region, which lacks a writing centre, while also raising the awareness of the importance of teaching academic writing in the educational systems of former Yugoslav states.

BIBLIOGRAPHY

- BAWE (British Academic Written English) and BAWE Plus Collections (2009): University of Warwick. Centre for Applied Linguistics. *Overview of BAWE*. [online] available from <http://www.coventry.ac.uk/bawe> [27th July 2009].
- BOURDIEU, P. (1977): *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BÜKER, S. (2003): “Teaching academic writing to international students: individual tutoring as a supplement to workshops”, in: Björk, L., Bräuer, G., Rienecker, L., Jörgensen, P. S., eds., *Teaching Academic Writing in European Higher Education*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Fakulteta za družbene vede, University of Ljubljana. (2009) *Study Programs* [online] available from <http://www.fdv.uni-lj.si/> [29th July 2009].
- Filozofska fakulteta, University of Ljubljana. (2009) *Programmes* [online] available from <http://www.ffuni-lj.si> [29th July 2009].

Filozofska fakulteta, University of Maribor. *Programmes* [online]. Available from <http://www.ff.uni-mb.si/index.php> [29th July 2009].

GILLESPIE, P. (2009): "A New Initiative: The Graduate Writing Consultant Project". (Presentation at the 5th EATAW Conference, "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". Held 29th June – 1st July 2009 at Coventry University).

HARWOOD, N., PETRIĆ, B. (2009): "Uncovering the Functions and Motivations of Academic Writers' Citations". (Presentation at the 5th EATAW Conference "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". Held 29th June – 1st July 2009 at Coventry University).

JAHIĆ, A. (2009): "Textual analyses of the use of source texts". (Presentation at the 5th EATAW Conference, "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". Held 29th June – 1st July 2009 at Coventry University).

JANKOVIĆ-PAUS, S. (2009): "Use of Literature in Writing Academic Texts". (Presentation at the 5th EATAW Conference, "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". Held 29th June – 1st July 2009 at Coventry University).

KLITGÅRD, I. (2009): "Plagiarism in the International University: From kidnapping and theft to translation and hybridity". (Presentation at the 5th EATAW Conference, "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". Held 29th June – 1st July 2009 at Coventry University).

KOVAČEVIĆ, M., BADURINA, L. (2002): "Akademski diskurs". In *Riječki filološki dani*, 4. Rijeka.

MITCHELL, S. (2009): "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". (Presentation at the 5th EATAW Conference, "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". Held 29th June – 1st July 2009 at Coventry University).

MUSTAFA, B. (2009): "The challenges of teaching academic writing to undergraduate students in post war Kosovo". (Presentation at the 5th EATAW Conference, "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". Held 29th June – 1st July 2009 at Coventry University).

PALTRIDGE, B. (2007): *Discourse analysis*. London: Continuum.

Pravni fakultet. University of Zagreb (2009): *Students' Union Lawyer*. [online] available from <http://www.pravo.hr/studenti/udruge/pravnik> [20th March 2009]

ROTER, P. (2007): "Teaching a Course on Academic Writing" [online] available from http://www.pleschova.fses.uniba.sk/English/EPNet/texty/2_Current_trainings/data/Roter.doc [1st August 2009].

RUHMANN, G. (2009): "But you can't make a horse drink': What I learned by Working as a Writing Developer". (Presentation at the 5th EATAW Conference, "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". Held 29th June – 1st July 2009 at Coventry University).

SCHUNN, Ch. (2009): "Using a Web-Based Peer Review System to Support and Study Student Writing". (Presentation at the 5th EATAW Conference, "The Roles of Writing Development in Higher Education and Beyond". Held 29th June – 1st July 2009 at Coventry University).

SILIĆ, J. (2006): "Funkcionalni stilovi hrvatskog jezika". Zagreb: Disput. Slovene Association of LSP Teachers (2009). *About us* [online] Available from http://www.sdutsj.edusi/english_o_drustvu.html [1st August 2009].

The European Association for the Teaching of Academic Writing (2009): *Home* [online] available from <http://www.eataw.eu> [27th July 2009].

TOŠOVIĆ, B. (2002): *Funkcionalni stilovi*. Graz: Institut für Slawistik der Karl-Franzans-Universität Graz.

DRAŽEN A. ŠUMIGA¹

Struktura fenomenalnega sveta in koncept nejaza v delu *Vprašanja kralja Milinde*

Izveček: V članku obravnavamo vprašanje jaza, kot ga najdemo v zgodnjem budizmu. Prikažemo tudi strukturo fenomenalnega sveta in samega jaza. Vztrajamo na tezi, da jaz ni nikakršna večna "substanca", ki bi bila v ozadju vseh psihofizičnih dogodkov. Pridružujemo se Veljačičevi ugotovitvi, da budistična psihologija v svoji analizi strukture nejaza pride do pojma človeka kot "trenutka", "situacije". Jaz tako ni nekaj nespremenljivega. Dotaknemo se tudi zanimive analize jaza v delu *Vprašanja kralja Milinde*, ki skozi sokratovski dialog pripelje osebo do spoznanja nesubstancialnosti jaza in fenomenalnega sveta.

Gljučne besede: jaz, subjekt, budizem, Milinda, zavest, epistemologija

UDK: 165:294.3

The Structure of the Phenomenal World and the Concept of the No-Self in the *Questions of King Milinda*

Abstract: The article discusses the question of the Self in early Buddhism. Outlining the structure of the phenomenal world and the notion of the Self, it asserts that the Self is no eternal substance underlying all psychic and physical events. Rather, the author agrees with the observation of Veljačić, who shows that Buddhist psychology, analysing the structure of the no-Self, arrives at the concept of a human being as a "moment" or a "situation". The article likewise touches upon an interesting analysis of the Self included in the *Questions of King Milinda*, where the reader is led to realise the insubstantial structure of the Self and of the World through a Socratic dialogue form.

Key words: Self, subject, Buddhism, Milinda, consciousness, epistemology

¹ Mag. Dražen A. Šumiga se ukvarja s področjem epistemologije, psihoanalize, etike in religije. E-naslov: drazen_sumiga@hotmail.com.

UVOD V PROBLEMATIKO SPOZNANJA JAZA

Eksplikacija konstitucije jaza je eno izmed ključnih vprašanj za razumevanje filozofskih, etičnih, soterioloških ter epistemoloških predpostavk zgodnjebudistične filozofije. Velika misel, ki je prisotna na različne načine v skoraj vseh Upanišadah, filozofskih besedilih, ki so nastala v času od 900 let pr. n. št. pa vse do 600 let pr. n. št., je postuliranje identitete med kozmičnim principom *brahmanom* in *atmanom* ali individualnim jazstvom. Individualno jazstvo je tako v okviru upanišadske filozofije večno in obstojno bistvo človeka (*atman*), medtem ko zgodnjebudistična filozofija v analizi fenomenalnega sveta zavrača sam proces substancializacije jaza. Seveda pa budistična filozofija in psihologija ohranjata nekatere poglede in filozofske predpostavke upanišadske filozofije, "idejo samsare, primordialnega neznanja glede resničnega stanja stvari (skt. *avidya*) kot osnovnega vzroka reproduciranja samsare; vesoljni moralni zakon ter možnost osvoboditve od karme in samsare, vendar brez dodatnih metafizičnih domnev o duši, sestvu, absolutu, bogu".³ Vsekakor je treba že na samem začetku poudariti, da so Budo zanimala predvsem praktičnomoralna vprašanja in možnost osvoboditve posameznika od spon fenomenalnega sveta in empiričnega ega, katerega vzrok bivanja temelji v sami želji po eksistenci ali po različnih objektih. Manj pomembna so mu bila sama metafizična vprašanja, na katera ni moč ustrezno odgovoriti, ne da bi zašli v antinomije: 1. svet je večen – ni večen, 2. svet je neskončen – končen, 3. ali je duša identična s telesom ali pa se od njega razlikuje, 4. ali oseba živi po smrti ali ne.⁴ Ker metafizična razglabljanja ne vodijo v nobeno razrešitev vprašanj, saj presegajo posameznikovo spoznavno zmožnost, in ker lahko za vsako zgoraj navedeno tezo z isto logično in filozofsko temeljitost-

²Članek je dopolnjena verzija poglavja iz magistrske naloge z naslovom *Vprašanje strukture čistega jaza* na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. Besedilo skuša prikazati, da jaz ni nikakršna nespremenljiva "substancia", ampak gre pri njegovi konstituciji za proces in gibanje. Jaz predstavlja dialektično prepletanje biti in nebiti, vznikanje in hkratno vzročno porajanje oz. vznikanje nove strukture jaza. Ta struktura je hkrati identična, po drugi strani pa različna od prejšnje samosinteze jaza. Obravnavam tudi pomembno delo *Vprašanja kralja Milinde*, ki slikovito ponazarja idejo nesubstancialnosti jaza in hkrati priča o perečem problemu zapopadene strukture jaza, ne da bi pristali na postuliranje transcendentalnega in nespremenljivega subjekta.

³Ule, 1998, 18.

⁴Chatterjee, 1984, 118.

jo zagovarjamo nasprotno tezo, je logično, da se je budistična filozofija usmerila v konkretna moralno-etična vprašanja. Ta so se nanašala na ukinitev (preseganje samega trpljenja oz. ukinitev ponavljajočega se rojevanja in umiranja) same želje po bivanju in empiričnem jazu – egu, ki je vzrok tega bivanja. Pred Budo in njegovim moralno-etičnim praktičnim naukom so obstajali trije miselni tokovi, ki se jim je izognil s t. i. “srednjo potjo”: 1. prva pot je predstavljala magične rituale, s pomočjo katerih so duhovniki lahko manipulirali z realnostjo in dosegli želeno rezultate; 2. misel Upanišad, da je brahman absolutna, vrhovna realnost in bit tisto, kar je neodvisno od sprememb in je resnično; 3. nihilistične ideje, da ne obstaja noben univerzalni zakon in da ni nobene trajne realnosti, saj vse nastane zaradi neznane usode ali naključnega skupka okoliščin.⁵

Problematičnost zastavitve vprašanja o naravi jaza s sabo prinese tudi vprašanje same metodologije raziskovanja strukture jaza, saj je nemogoče, da bi jaz zajeli kot objekt, ker je prav jaz tisti, ki sam ne more biti hkrati objekt in subjekt. Spoznati jaz kot objekt je torej nemogoče. Jaz nam je torej “dan” le v refleksiji, v samem procesu ozaveščanja procesa izgradnje jaza in v “zrenju”, kjer pa raziskovalec uvidi, da jaz sam ne pomeni nikakršne nespremenljive substance, ampak gre bolj za nenehen proces izgradnje samega jaza, in sicer na način diskontinuitete. Jaz tako ni stanje, je proces, gibanje in nemirovanje. Jaz pomeni dialektično prepletanje biti in nebity, vznikanje in hkratno vzročno porajanje oz. vznikanje nove strukture jaza, ki je hkrati identična in po drugi strani različna od prejšnje strukture. Seveda pa osnovni zakoni logike ne dopuščajo, da bi ista stvar bila in ne bila, da je hkrati ista in da ni ista. Pa vendar je jaz prav ta nemogoča struktura, ki v sebi nosi svoje lastno nasprotje, iz katerega nastane nova struktura jaza. Zato bom raje uporabljal in razumel pojem jaza kot “proces” in “gibanje”, kakor da bi jaz označil kot “stvar” ali substanco. Vprašanje je, ali jaz kot “stvar” (ali na način kontinuitete ali diskontinuitete) obstaja ali pa je le pojmovno-jezikovna umetna struktura. Na globlji ravni analize je kratkotrajna izkušnja jaza sam dinamičen proces, odvisen od medsebojno povezanih vzrokov, ki pa nimajo substancialne realnosti.⁶

Jaz kot tak ni nekaj enovitega, nespremenljivega, ki bi ontološko gledano bil različen od materialnih predmetov, ki so v nenehnem toku in spreminjanju. Galen Strawson predlaga nov metodološki okvir, s katerim bi lahko razumeli samo naravo in strukturo jaza. Jaz sicer razume kot enovito stvar, pa vendar na

⁵ Dasgupta, 1957, 80.

⁶ Hayward, 1998, 611–612.

način diskontinuitete – podaja podobo vrvice ali niti, na kateri so nanizani posamezni biseri. Hayward poudarja, da ta analogija jaza z nitko ali vrvico biserov zajema samo parcialni aspekt jaza, namreč njegovo diskontinuiteto, medtem ko je treba razložiti, ali obstaja nekakšno vezivo oz. struktura, ki drži te posamezne bisere (parcialne, neodvisne mentalne dogodke) skupaj. Ti naj bi v nas povzročili nastanek ideje, da se vsi mentalni dogodki nanašajo na eno in isto, enovito in metafizično entiteto – nit, vezivo (določen, konkreten jaz), ki je ontološko gledano različen od objektov.⁷

Poleg osnovnega postulata nesubstancialnosti jaza, njegovi diskontinuiteti, je treba omeniti tudi štiri resnice, ki tvorijo etično-filozofsko jedro zgodnjega budizma: 1. obstaja trpljenje (tako mentalno kot fizično); 2. obstaja vzrok trpljenja (vse ima določen vzrok, nič ne nastane iz nič); 3. obstaja vzrok, ki drži te posamezne bisere skupaj; 4. obstaja vzrok, ki drži te posamezne bisere skupaj – vsa shema pogojenega pojavljanja fenomenov je vzročna, če je vzrok, tudi nastane ustrezen učinek; če odstranimo vzrok, učinki prenehajo eksistirati; 4. obstaja etična in duhovna pot, ki vodi k odrešitvi od samega trpljenja. Pot vodi preko osmero poti do same osvoboditve. Treba je omeniti, da Budo niso zanimala metafizična vprašanja o samem nastanku sveta, ker se je zavedal končnosti uma, ki v svojem razumevanju vzrokov presega svojo spoznavno zmožnost in zapade v antinomije. V okviru njegove filozofije, ki je ne moremo ločiti od etično-moralnega življenja in prakse, je poudarek predvsem na razumevanju ter odpravljanju vzrokov trpljenja in možnosti odrešitve.

DVA PRISTOPA K RAZUMEVANJU SAMEGA POJMA NEJAZA

Dva metodološka pristopa, ki ju lahko uberemo pri sami eksplikaciji in razlagi pojma nejaza sta, a) versko-eksegetske narave in pa b) filozofske narave. V nadaljevanju bom sledil interpretaciji Rade Iveković v delu *Rana budistička misao*. Pod prvo točko je ponavadi razumljen princip vzročno pogojenega pojavljanja fenomenov (*paticcasamuppado*), ki stremi k pojasnitvi pojavljanja fenomenov brez kakršnegakoli nespremenljivega principa, duše ali jaza, ki bi bil v ozadju vsega psihofizičnega dogajanja. Pod drugo točko pa je razumljena teorija o praznosti oz. sam uvid v brezosebnost tako objektivnega sveta kot tudi mentalnih dogodkov in procesov. Kasnejša filozofija (zlasti Nagarjuna) je obširneje formulirala in opredelila pojem brezosebnosti, ki pa se razlikuje od pojma nihilizma, ker ni

⁷Hayward, 1998, 611–612.

ničesar, kar bi moralo biti izničeno (ne gre za izničenje eksistence in razpustitve biti v nič). Mnogi interpreti so prepogostokrat interpretirali praznino kot izničenje nečesa – biti, čeprav budistična filozofija poudarja, da zunaj našega toka zavesti ne obstaja ničesar. Zato Rada Iveković prevaja ta izraz z “nihilizacija”,⁸ ta pa se nanaša le na področje spoznanja in ne na področje biti, ki naj bi se izničila, saj ni nikaršne večne in nespremenljive biti.⁹

Nobena stvar, objekt, rastlina in drevo nima v sebi ali za sabo nobene skrite biti, esence. V ozadju ni nespremenljive substance, katere akcidence (naključne lastnosti: barva, dolžina, velikost, oblika) bi bile soudeležene v substanci, ampak so vsi pojavi nastali zaradi prisotnosti posameznih vzrokov. Ko govorimo o človeku, živalih in predmetih, imajo ti pojmi le relativno resničnost, saj v absolutnem smislu ni nobenih predmetov in stvari, ker “kvečjemu lahko govorimo o nenehnem, vendar hipnem nastajanju skupkov pojavov, ki jim takoj sledi tudi hipen razkroj teh skupkov in ponoven nastanek novih skupkov pojavov”.¹⁰ Pogasitev poželjenja in predvsem želje po sami eksistenci in po obstojnem jazu, ki je vzrok, kot bomo razložili kasneje, samega bivanja (nastajanja in smrti), privede do same *nirvane*, utrnitve (ugasnitve) oz. do osvoboditve. Vse to pa pomeni, da s pravilno metodo kontemplacije in uvidom – uztjem narave sveta, transcendiramo “iluzijo, zablodo, lažnivo upanje, da smo nekaj trajnega ali da smo sploh nekaj. Mi (ni)smo nič, to je meja, do katere gre Budov nauk o praznini, ta izjava pa se nanaša samo na področje spoznanja.”¹¹ Pojem praznine je bil prvotno kontemplativni pojem, ki se je nanašal prav na praznost pojavov in zavesti o teh pojavih, kasneje pa se je razširil tudi na področje kozmologije in ontologije.¹²

Čeprav budizem zanika sam obstoj substancialnega jaza in predstavlja krožno in vzročno shemo nastajanja vsega fenomenalnega, ne pristaja na nikakršen pojem prvega gibalca ali vzroka. Budizem ne sprejema predpostavke osebnega boga, ki bi bil nekakšno bitje zunaj vzročne verige pojavljanja fenomenalne realnosti oz. nad njo in je tako akozmičen in antiontološki.¹³ Prvi vzrok pogojenega pojavljanja fenomenov oz. vzrok bivanja je v samem neznanju o neobstojnosti

⁸ Andrej Ule prevaja to z “ničenje” (v nasprotju z nihilizmom), izraz nuliteta uporabi in predlaga Čedomil Veljačić.

⁹ Iveković, 1985, 72.

¹⁰ Ule, 1998, 29.

¹¹ Iveković, 1985, 75.

¹² Iveković, 1985, 76.

¹³ Iveković, 1985, 58.

trajnega jaza in praznosti ter nesubstancialnosti objektivnega sveta, torej predmetov. Prvi vzrok je tukaj predstavljen strukturalno, ker je nemogoče zajeti, razložiti prvotni vzrok in same vzroke stvari, ki presegajo našo spoznavno zmožnost (npr.: duša je večna – duša ni večna, duša obstaja – duša ne obstaja).¹⁴

Trije momenti, ki so med sabo povezani in so ključnega pomena za budistično analizo psihofizične relanosti, pomenijo uvid v samo minljivost (*anicca*), neprijetnost (*dukkha*) ter brezosebnost (*anatta*) vseh pojavov (tako fizičnih kot tudi mentalnih).¹⁵ Posamezne interpretacije (da se sama teorija nanaša na moralni ali kozmični red, vzrok eksistence je želja; drugje je spet karma) teorije pogojenega pojavljanja fenomenov se dostikrat razlikujejo, tudi ko gre za postavitev prvega vzroka samega bivanja, pa vendar je v osnovi prisotna ideja izraziti, neprekinjen in nenehen tok dogodkov, nenehno spreminjanje vse realnosti. Ta teorija razlaga predvsem “strukturo vzročnosti”.¹⁶ Strukturni model je dostikrat upodobljen v obliki kroga, kar nakazuje ciklično dimenzijo eksistence in s tem tudi časa, vzrokov in učinkov – drugače od linearnega pojmovanja, kjer bi lahko na sami premici določili vzrok, ki bi predhodil svojemu učinku. Shema pogojenega pojavljanja fenomenov je takšna:

1. neznanje,
2. vsebine zavesti, tudi karmični vtisi, tisto, kar je pogojeno,
3. zavest,
4. ime in oblika, videz, pojav, mentalne podobe stvari,
5. šest čutov (šest čutil in njim pripadajoča področja),
6. dotik, stik (s predmeti čutov),
7. občutki,
8. želja,
9. hrepenenje po življenju – eksistenci,
10. bivanje (volja),
11. rojstvo,
12. starost in smrt.¹⁷

Rada Iveković opozarja, da je ta struktura sicer statična, pa vendar skuša razložiti samo spreminjanje in dinamičnost fenomenalnega sveta. Shema se

¹⁴ Iveković, 1985, 58.

¹⁵ Pečenko, 1990, 140.

¹⁶ Iveković, 1985, 59.

¹⁷ Sharma, 1987, 74.

lahko začne tudi pri hrepenenju po eksistenci, pri sami želji in se nadaljuje do smrti in ponovnega rojstva. Neznanje, ki je tukaj navedeno kot začetek, pomeni nerazumevanje vzročnega pojavljanja vsega fenomenalnega. Neznanje pomeni nepravilen uvid v samo naravo jaza – v njegovo nesubstancialnost in netrajnost. Neznanje je povezano s samo željo oz. hrepenenjem po eksistenci, kar pomeni, da krog pogojenega pojavljanja fenomenov obstaja tako dolgo in ga ni moč preseči, dokler ni izničeno neznanje o pravi naravi fenomenalnega sveta. Zaradi tega človek misli, da ima dušo – to pa vodi v novo formacijo psihofizične strukture (torej novo rojstvo), katere podlaga je prav hrepenenje po eksistenci.

Mnogokrat je kritika budistične filozofije bila uperjena prav proti ideji, da ne obstaja nespremenljivi in večni atman, ker je ob sprejetju te hipoteze nemogoče razložiti, kdo ali kaj je tisti, ki zaznava, govori in misli ter bi moral biti odgovoren za svoja dejanja. Moralna odgovornost za storjena dejanja vsekakor obstaja, saj v okviru budistične psihologije vsako dejanje povzroči nastanek učinka, ki vodi k ustreznemu rezultatu, toda brez *atmana*, kar pomeni, da je atman ukinjen in nadgrajen s pojmom toka zavesti. V tem smislu velja: "Tisti, ki je storil neko dejanje ni niti isti niti drug, ker se ne prenaša nikakršna individualnost, tudi identiteta je relativna – nanaša se samo na nenehen, neprestan spremenljivi kontinuum, ki zamenjuje subjektivni individuum."¹⁸ Kdor seveda razume krog pogojenega pojavljanja fenomenov, ve, da ne obstaja nič nespremenljivega, ne na fizični ne na psihični ravni, s čimer presega samo neznanje in izstopa iz samega kroga eksistence. Ta shema oriše vznikanje duha in telesa ter posameznih elementov, ki sestavljajo to psihofizično enoto na način vzajemne interakcije, povezanosti in odvisnosti. Shema postulira vez med samimi preteklimi psihofizičnimi dogodki in sedanostjo ter sedanost in prihodnostjo, in to brez vsakršnega primarnega vzroka, ker je shema neskončna, brezčasna in predpostavlja ne en vzrok, ampak množstvo različnih vzrokov in pogojev.¹⁹ Ker ni mogoče izslediti prvega vzroka, s katerim bi se začela vzročna veriga, kot nekakšnega transcendentalno-imanentnega vzroka vsega bivajočega, ki bi bil izven neskončne verige vzrokov, je upravičeno, meni Rada Iveković, da je prvi vzrok tukaj mišljen le v strukturalnem smislu. Veljačić opozarja, da je "veriga eksistence kot začarani krog brez enopomensko določenega prvega in zadnjega člena, čeravno se ukinjanje pojma "prvega vzroka" najpogosteje omeji na metafizično nevednost".²⁰

¹⁸ Iveković, 1985, 66.

¹⁹ Jayasuriya, 1963, 122.

²⁰ Veljačić, 1992, 238.

Zgoraj smo omenili formulacijo teorije pogojenega nastanka vsega fenomenalnega, ki se nadaljuje v ideji "trenutnosti" ali minljivosti fenomenov. Veljačić pravi, da "budistična psihologija brez duše nujno pride do pojma človeškega bitja kot 'situacije', ki je poleg tega trenutna (*khanika*), na osnovi načela minljivosti (*anicca*) vseh pojavov obstanka; realnost pa se tako sestoji iz niza trenutnih dogodkov (primerjaj Russillove "events"), ki jih šele zavest povezuje v celovitejše in subjektivno trajne strukture. Evropski avtorji so to budistično teorijo realnosti primerjali s Humovo *bundle theory* (teorijo svežnja).²¹ Upanišadska teorija atmana, ki je nespremenljivi princip, je v budistični psihologiji presežena. Ta predpostavka bitja, ki bi bilo ontološko gledano nekaj ločenega in bi obstajalo neodvisno od same realnosti, je zamenjana s predpostavko nenehnega razvoja vse psihofizične realnosti. Poudarek je na procesu in ne mirovanju. Zgodi se to, da je "statično pojmovanje substance zamenjano z dinamičnim pojmom procesa".²² Vzročna shema, ki skuša razložiti vznikanje in zamiranje vsakršnega mentalnega ali fizičnega dogodka brez vsakršnega jaza, subjekta, duše ali substance, temelji na ideji, da kjer je "dogodek (vzrok), mu sledi ustrežajoč dogodek (učinek) /.../, eksistenca vsega je pogojena in je odvisna od vzroka".²³

Buda se je, na kar je treba opozoriti, izogibal vsakršnim ekstremom. Na eni strani se je s teorijo pogojenega pojavljanja fenomenov izognil eternalistični poziciji, da obstaja jaz, ki je neodvisen od zunanjih vzrokov, in drugemu ekstremu – nihilizmu, da se bo nekaj, kar eksistira, tudi izničilo.²⁴ Poleg teorije nejaza, pa je pomemben tudi uvid v samo nesubstancialnost objektivnega, predmetnega sveta, ki je prav tako podvržen nenehnemu spreminjanju in toku. Tudi predmeti so v sebi neobstojni in prazni. Teorija "nestalnosti", kratkotrajnosti vsega fenomenalnega sveta je kasneje preformulirana v teorijo "momentalnosti" oz. "trenutnosti". To pa pomeni, da ni samo vsa realnost (tako mentalna kot fizična) podvržena zakonu vzročnosti, ampak da vsi objekti (tudi mentalni dogodki) trajajo le kratek čas in potem zamrejo. Posamezen objekt je v nenehnem toku in spreminjanju, če pa bi bil stalen in nespremenljiv, bi moral proizvesti vedno iste učinke, moral bi biti isti, identičen, kar pa je nepredstavljivo, ker ni nič nespremenljivo.²⁵

²¹ Veljačić, 1992, 237.

²² Veljačić, 1992, 229.

²³ Chatterjee, 1984, 133.

²⁴ Chatterjee, 1984, 134.

²⁵ Chatterjee, 1984, 136.

Zanikanje načela nespremenljivosti v samem človeku povzroči novo vprašanje. Ali je človek skozi različne časovne izseke isti ali drugačen? Če med prej in potem ni nobene povezave oz. ne obstaja jaz, ki je nespremenljiv in se zaveda vseh sprememb, kako potem razložiti zavedanje o kontinuiteti osebe skozi čas? Da bi se ponovno izognili eternalistični in pa nihilistični poziciji, je budistična filozofija pristala na koncept kontinuiranega toka zavesti oz. toka posameznih mentalnih stanj, kar pomeni, da je oseba ista in hkrati različna. Življenje je razumljeno kot neprekinjen tok posameznih mentalnih stanj brez samozavednega jaza. Vzročni mehanizem omogoča vznikanje novih učinkov – novih mentalnih stanj, brez substance ali duše. Analogija, ki je v budističnih tekstih pogostokrat uporabljena, da bi ponazorila kontinuiteto brez specifične identitete med posameznimi mentalnimi dogodki, je prav analogija svetilke, ki gori skozi noč. Ogenj vsakega posameznega trenutka (dogodka) je odvisen od prejšnjega pogoja svojega obstoja in se razlikuje od svojega vzroka (dogodka), čeprav obstaja neprekinjena sukcesija različnih plamenov. Z enim plamenom lahko povzročimo nastanek drugega, ki pa se seveda razlikujeta, čeprav sta vzročno povezana in dajeta občutek istosti in nespremenljivosti.²⁶ Za budistično filozofijo je tako sprejemljiv le tok zavesti, ki pomeni kontinuiteto mentalnih procesov oz. dogodkov. Toka zavesti pa ne smemo, kar so nekateri interpreti vseeno storili, enačiti s samim pojmom nespremenljivega *atmana*. Kot smo že omenili, oseba ni niti ista niti različna. Vsakršna substancializacija jaza je za zgodnjebudistično filozofijo nesprejemljiva, tudi sam pojem identitete je varljiv in relativen, kar obstaja, je prav “relativna identiteta kontinuuma, toka (*santanam*) in samo to je za budiste sprejemljivo. Ta tok je nosilec moralne odgovornosti in pokriva pod istim imenom in pod isto relativno identiteto tako tistega, ki je storil dejanja, kot tistega, ki trpi posledice svojih dejanj. določene rezultate. Ta kontinuum deluje kot cikelus *kamma* in *vipako* (delovanje in posledica), kot dialektika *paticca-samuppade*.”²⁷

ZGRADBA POJAVNEGA SVETA

Upanišadski pojem *atmana* temelji predvsem na dveh predpostavkah, ki ju moramo sprejeti, če naj razložimo možnost sveta izkušnje in samo možnost spoznanja: 1. predpostavka, da je to bitje (*atman*) izvorno “čisto” in da pogojenost (stik s fenomenalnim svetom) predstavlja prekrivanje posameznih plasti, ki so ustvarjene skozi

²⁶ Chatterjee, 1984, 137.

²⁷ Iveković, 1985, 73.

percepcijo pluralnosti; 2. predpostavka, da je čisti duh ali zavest o jazu nespremenljiva in da je večni "opazovalec" vsega, kar se dogaja v nestalni čutni izkušnji.²⁸

Radhakrishnan se kritično dotakne prav pojma identitete in nespremenljivosti jaza, kar kasneje tudi David Hume v svojem delu *Razprava o človeškem razumu* postavi pod vprašaj. V svetu so dogodki in stvari spremenljivi. Noben predmet v različnih časovnih izsekih ni absolutno isti, pa vendar v svet pojavov projiciramo istovetnost, identiteto in nespremenljivost. Po njegovem mnenju obstaja samo osem relativnih pojmov, in sicer: *začetek, prenehanje, kontinuiteta, diskontinuiteta, enost in množstvo, prihod in odhod* za absolutne, čeprav so vsi ti pojmi vzročno odvisni drug od drugega. En pojem je mogoč samo v odnosu do drugega, vsi ti odnosi so naključni in ne nujni. Življenje ni stanje, ampak kontinuirano gibanje ali spreminjanje.²⁹ Istovetnost in identičnost nekega objekta je abstrakcija, saj istovetnost objekta ne sestoji le v neprekinjeni sukcesiji različnih delov, ki dajejo vtis identičnosti – med prej in potem, med objektom sedaj in objektom potem, kar pomeni, da: "istovetnost od trenutka do trenutka sestoji iz kontinuiranih trenutkov, ki jih lahko imenujemo s kontinuiteto ene istovetnosti, ki je v stalnem spreminjanju. Svet je niz dogodkov, ki se stalno spreminjajo /.../ istovetnost imena in oblike še ni dokaz za istovetnost notranje stvarnosti."³⁰ Z imenom oz. poimenovanjem objektivne stvarnosti ustvarjamo videz identitete, čeprav se je objekt že večkrat spremenil in ni isti. Tudi vezi med posameznimi predmeti so se spremenile, pa vendar naš razum v sam predmet projicira nespremenljivost in identičnost.

Budistična analiza pojavnega sveta ne pristaja na dihotomijo med duhom in telesom oz. fenomenalno realnostjo. Ne razbija realnosti na dva antagonistična in nedotakljiva svetova, ampak sprejema idejo psihofizične strukture osebnosti (*nama-rupa*), kajti duh nima nikakršne neodvisne realnosti od samega telesa. Povezanost med duhom in telesom obstaja, kar lahko opazimo tudi v dodelitvi funkcij in področij med obema elementoma realnosti: "Materija je stik z uporom in tisto, kar imenujemo duh, je 'stik s koncepti', v tem smislu je budizem reduci-ral odnos med duhom in telesom na stik oz. zvezo."³¹ Oseba je v osnovi razumljena kot skupek petih agregatov eksistence ali konstitutivnih elementov, na podla-

²⁸ Kalupahana, 1987, 29.

²⁹ Radhakrishnan, 1964, 268.

³⁰ Radhakrishnan, 1964, 268.

³¹ Kalupahana, 1987, 15.

gi katerih zgradi podobo o sebi. Tako imamo ledeče agregate eksistence: materialna oblika, štiri elementi (voda, zrak, ogenj, zemlja), čuti, telo; občutek, percepcija, zaznava – konceptualno znanje; sintetična mentalna stanja, zavest.³² Človeško življenje je zgolj skupek zgoraj naštetih elementov eksistence in nič več. Za temi elementi in v teh elementih ni nobene neodvisne “stvari na sebi”, ki bi imela te elemente ter jih na različne načine usmerjala. Ni moč pritrditi ideji, da obstaja kakšna podlaga, substanca, ki bi te elemente povezovala skupaj v neko celovito in nespremenljivo strukturo.

Kot poudarja Andrej Ule, je pomembno prav to, da “budizem ne dopušča niti obstoja transcendentno-imanentnega sebstva izven svat pojavov ali za njim, niti obstoj kake duše, različne od psihofizične celote posamezne osebe, ki bi se selila od enega utelešenja k drugemu, dokler se ne bi razrešila v sebstvu.”³³ Materialna oblika, ki se lahko nanaša na samo telo ali pa na materialne objekte (objekti so sestavljeni iz različnih modifikacij in transformacij primarnih elementov: voda, zrak, ogenj, zemlja, vidni objekti, zvoki, čutni dražljaji), se nanaša na vso izkušnjo toplote, dolžine in predstavlja neko funkcijo. Predstavlja način, kako je telo od zunanjih vzrokov aficirano; kot drugo, pa je prav ta materialna oblika prepogostokrat zamenjana s samim jazom. Vsak čutni dražljaj, ki vpliva na naše telo ali na naše predstavno stanje, povzroči vznikanje ideje telesa, ki naj pripada njemu, torej jazu. Občutki ali zaznavanje kot proces, ki je konstitutivni del empirične, pojavne osebnosti, so lahko dobri, slabi in nevtralni. Prav ti občutki so na ravni fenomenalne izkušnje nujni, razen v sami utrnitvi oz. v nirvani, ki je “nekognitivno stanje”, ko prenehajo. Občutki nastanejo ob stiku ustrezajočega organa z materijo oz. obliko. Ti občutki so prepogostokrat pogojeni z navado in so mentalne reakcije, ki nastanejo ob stiku: npr. očesa z materijo. Z odstranitvijo stika organa z materijo izgine tudi sam občutek.³⁴

Funkcija zaznavanja je kontinuiran proces, kjer oseba zaznava situacije, dogodke. Nevarnost, ki na tej stopnji nastane, je lahko identifikacija jaza s kontinuiranim procesom zaznavanja in z iluzorno predstavo, da so predmeti, ki vstopajo v spoznavno situacijo, identični in nespremenljivi – kar pomeni, da iz toka predmetnega sveta izoliramo parcialne objekte in jim vsilimo nespremenljivost. Reakcije na mentalne zaznave oz. sintetična mentalna stanja predstavljajo vse

³² Kalupahana, 1987, 18–20.

³³ Ule, 1998, 17.

³⁴ Yasui, 1994, 164.

področje občutkov, zaznav, čutnih vtisov in konceptov, ki so v toku sintetične aktivnosti obdelane v neko obliko.³⁵ Ta funkcija iz neskončnega števila informacij, občutkov in mentalnih stanj s pomočjo selekcije ustvari naše razumevanje sveta. S pomočjo funkcije sinteze se ustvari skupek telesa, skupek občutkov in skupek zaznav, ki se nanašajo na svet.

Zavest je prav tako odvisna in povezana z drugimi elementi eksistence. Zavest, ki bi bila ločena od drugih agregatov, zlasti od telesa, ne bi sploh nastala (zavest je, če uporabimo fenomenološko idejo, vedno intencionalna, nanaša se na svoj predmet) oz. ne bi funkcionirala. Zavest ni večna substanca ali niz aktov zavesti, ki bi bili poenoteni s strani neodvisnega agensa – duše ali jaza. Zavest ni substanca ali nespremenljivi jaz, ker je odvisna od samega stika z obliko – telesom; brez predmeta zavesti kot take sploh ne bi bilo.³⁶ Yasui je mnenja, da je zavest fenomen duha, ki nastane takrat, ko objekt vpliva na telesni organ; to velja tako za občutke in zaznavo. Če ni stika s predmetom oz. čutnega stimulusa, potem zavest o nekem objektu sploh ne vznikne.

Kalupahana ob koncu analize agregatov eksistence ugotavlja, da je telo pomembno za nastanek same funkcije identifikacije. Občutki in zaznave predstavljajo samo izkušnjo, tako emotivno kot kognitivno, mentalna stanja in sintetična aktivnost pa zajema funkcijo individuacije. Sama zavest se nanaša na funkcijo kontinuitete v izkušnji.³⁷ Kontinuiteta izkušnje v okviru te zgradbe pojavnega sveta (in z zanikanjem atmana ter s teorijo pogojenega pojavljanja fenomenov) privede do samega pojma toka zavesti. Vse, kar obstaja, so le agregati eksistence, tudi osebe in objekti so sekundarno izpeljani iz posameznih oblik – form. Ker pa je celotna realnost razumljena kot fenomen, fenomenom niso osebe niti predmeti in obratno. Osebe in predmeti so tako ideje, ki v sebi ne nosijo nobene substance. Vsakršna substancializacija oseb in predmetov vodi v napačne identifikacijske procese, ki se kažejo v reduciranju jaza na enega izmed elementov eksistence, kar pomeni, da postavimo enačaj med jazom in zavestjo, umom, telesom in občutki. Substanca ali nespremenljivi jaz je jezikovna oznaka, ideja, intelektualna abstrakcija. Ti elementi, vzeti vsak posebej ali pa kot celota, ne tvorijo neodvisnega in nespremenljivega jaza ali osebnosti.³⁸ Analiza jaza se tako zaključí z sle-

³⁵ Kalupahana, 1987, 19.

³⁶ Kalupahana, 1987, 20–21.

³⁷ Kalupahana, 1987, 21.

³⁸ Yasui, 1994, 175.

dečim citatom: “To ni moje (pet elementov – zavest, um, telo, občutki) to ni tisto, kar sem jaz, to ni moj jaz.”³⁹ Če apliciramo teh pet elementov eksistence na empiričen jaz, dobimo dvajset identifikacijskih procesov. Ti nastanejo ob redukciji jaza na neko metafizično entiteto, ki je v ozadju fenomenov, torej “stvar na sebi”, ali pa na enega izmed elementov, kjer je med elementom in jazom enačaj:

1–5: prepričanje, da je jaz identičen s telesom, občutki, zaznavnim procesom, zavestjo;

6–10: prepričanje, da je jaz vsebovan v teh elementih (telo, občutki itd.);

11–15: prepričanje, da smo neodvisni od teh elementov (telo, občutki itd.);

16–20: prepričanje, da (smo) lastniki teh elementov (telo, občutki itd.).⁴⁰

DELO *Vprašanja kralja Milinde*

Delo *Vprašanja kralja Milinde*, ki v mnogočem spominja na Sokratovo metodo dialoga, uporabi, da bi ponazorilo idejo nesubstancialnosti jaza, zelo znano prispodobo o kočiji. To delo, ki je nastalo v 1. stol. n. št., priča o stikih, tako kulturnih kot gospodarskih, med Grčijo in današnjim področjem Indije. Prispodoba o kočiji na podlagi analize vsega fenomenalnega sveta oz. empiričnega jaza, ki je sestavljen iz posameznih agregatov eksistence, povzame idejo, da kakor je kočija le agregat in skupek koles, ogradja itd., tako je tudi t. i. jaz le jezikovna oznaka za materialno obliko, občutke, zavest itd. Vsi ti agregati konstituirajo empirično pojavno osebnost. Človek ni razumljen le kot duh ali le kot telo, ampak je psihofizična matrica, struktura. Nagasena kategorično zanika, da bi ti elementi eksistence vsak posebej ali vsi skupaj tvorili jaz, prav tako pa človek ni neodvisen od teh elementov eksistence, ker je psihofizična enota. Pogovor je zelo zanimiv, zato bomo citirali daljši del, ker zajame bistvene probleme o vprašanju jaza:

“/.../ Prečastiti kako vam je ime? /.../ [P]oznan sem po imenu Nagasena, veličanstvo, in tudi menihi, ki živijo z mano, me poznajo po imenu Nagasena. Toda čeprav dajejo starši svojim otrokom različna imena, kot so Nagasena, Surasena ali Sihasena, so vse to samo prazne oznake, pojmi, nazivi in besede. Nagasena je samo ime in tu ni nobene osebe (*puggala*) (ki bi jo to ime označevalo), tu ni nikogar.”⁴¹

³⁹ Yasui, 1994, 159.

⁴⁰ Yasui, 1994, 178.

⁴¹ Pečenko, 1990, 33.

Milinda nadalje postavi vprašanje kralju, ali je morda Nagasena oblika, morda občutek, zaznava ali mentalno stanje ali pa zavest oz. zavedanje, ki spremlja proces zaznave. Bistvo dialoga je prav v tem, da je težko določiti ali zajeti, kaj je jaz. Če ga skušamo opisati ali opredmetiti, nehote pride do redukcije jaza na agregat eksistence, ki pa ni jaz sam. Kralj se znajde v zagati, ko mu Milinda zastavi vprašanje, ali lahko na konkretnem primeru kočije pove, kaj kočija sploh je. Kralj pritrди temu, da kočija ni ojnica, gred, kolesa, ogrodje, vajeti, prav tako pa je kočija kot taka tudi nekaj drugega kot ojnice, osi, koles, vprege, vajeti. Paradoks je prav v tem, da je kočija le ime za nekaj, kar naj bi eksistiralo, vendar v absolutnem merilu ne eksistira, saj so vse stvari oz. predmeti le fenomeni in nič več. Za fenomeni ni nobene Kantove noumenalne realnosti: “Kajti zaradi ojníc, osi, koles, ogrodja, droga, zastave, vprege, vajeti in biča obstaja oznaka, pojem, naziv, izraz ‘kočija’, ki je v splošni rabi in je samo beseda, ime.” Zaključek pogovora med Nagaseno in kraljem Milindo se izteče v ugotovitev da “zaradi telesne oblike, občutkov, predstav, mentalnih stanj, ki so odzivi na zaznave, in različnih zaznav obstaja oznaka, pojem, naziv, izraz Nagasena, ki je v splošni rabi in je v bistvu samo ime. Vendar pa v najglobljem smislu tu sploh ni nobene osebe.”⁴² Zaključimo lahko s citatom iz *Dhammapade*, ki skuša opisati to kratkotrajno točko eksistence oz. empirični jaz, ki je spremenljiv in nè-trajen:

“Če pravilno sestavimo dele,
se pojavi beseda kočija,
če je prisotnih vseh pet skupin (*khanda*),
je dogovor, da (temu) rečemo človek.”⁴³

V tem kratkem izseku je moč opaziti, da po poti *via negativa* oz. z odstranjevanjem vseh elementov eksistence in zanikanjem imena, ki naj bi označevalo isto in nespremenljivo osebnost, pridemo do mrtve točke, kjer se skoraj približamo nič. Seveda je treba pripomniti, da so tovrstni dialogi namenjeni prav uzrtju, da je vsa realnost fenomen in da je tu praznina mišljena v povezavi s substancialnostjo predmetov in ne ontološko, kar poudarja tudi Rada Iveković. Kljub temu da je zanikan obstoj nespremenljivega jaza, ki ga Nagasena zavrne kot abstrakcijo, pa ta dialog izpelje človekovo zavest o sebi na neko “prazno” strukturo, ki je razumljena kot neprekinjena kontinuiteta. In samo ime Nagasena ne označuje

⁴² Pečenko, 1990, 35.

⁴³ Pečenko, 1990, 36.

nič trajnega, stvari so imena, morda tudi pojmi.⁴⁴ Vsak individuum je duh – telo (*nama-rupa*). Radhakrishnan na tem mestu sledi tudi argumentaciji Davida Huma, ko poudari, da v sebi, če se poglobimo v svoja notranja duhovna stanja, ne moremo najti nobenega adekvatnega pojma o sebi, ker nimamo nobenega vtisa, ki bi v nas lahko povzročil nastanek resnične ideje o jazu. Vtisi, misli, občutki, so netrajni in kot taki ne morejo biti vzrok nastanka resnične ideje o jazu. Samozavedanje oz. zavest o sebi nima nikakršnega posebnega statusa glede na druge elemente eksistence.

Zgornje vprašanje (če ni nespremenljivega jaza) je vsekakor tehtno, ker postavlja pod vprašaj samo moralno odgovornost za storjena dejanja. Ker pa obstoj večnega jaza ni sprejemljiv, je predpostavljen vsaj neprekinjen tok zavesti, ki je podlaga za nastanek nove psihofizične strukture. Dobra dejanja vodijo k dobrim rezultatom in slaba k slabim, toda brez samozavednega jaza, duše ali substance.⁴⁵ To vprašanje so zastavili predvsem personalisti, ki so bili proti ideji, da je oseba le konvencionalna oznaka ali ime za nekatere elemente eksistence. Da bi sploh lahko govorili o odgovornosti za svoja lastna dejanja, je treba postulirati obstoj osebe. Zgodnji budizem se je zavedal tega argumenta, vendar ni sprejel ideje o substanci ali jazu, ampak je razumel osebo kot skupek mentalnih stanj, ki so med sabo vzročno povezani. Vsakršen trenutek eksistence je pogojen s prejšnjim, sam trenutek zamre in povzroči nastanek novega pogoja – učinka. V toku časa osebe ni “niti ista niti popolnoma različna”. Povezava med posameznimi rojstvi je, kot smo že omenili (na primeru svetilke, kjer z eno svečo prižgemo drugo), prenos mentalnih procesov in to brez substancialne entitete, ki bi bila nosilka teh procesov. Dejanja, ki so bila povzročena v preteklosti, po vzročni shemi nujno vodijo k ustreznim rezultatom, ker so bila dejanja povzročena od preteklega toka kontinuitete trenutne osebe in ne od drugega toka.⁴⁶ Pomembno je, da se je budizem zavedal teh problemov, zato je v delu *Vprašanja kralja Milinde* moč opaziti nekakšno “srednjo” pozicijo, ki se je skušala izogniti eternalizmu in nihilizmu: “Neki pojav se začne in neki drugi izgine v istem trenutku. Vse se odvija istočasno – niti prej

⁴⁴Radhakrishnan, 1964, 283.

⁴⁵Budizem uči, da se življenje (pojavní svet, neprestane spremembe) tudi po smrti nadaljuje: zavedanje in mentalna stanja umirajočega človeka se namreč v trenutku smrti tako povežejo z drugimi fizičnimi in mentalnimi procesi in pojavi se novo zavedanje in mentalna stanja, ki pogojujejo novo eksistenco.” (Glej Pečenko, 1990, 120.)

⁴⁶Harvey, 1995, 66.

niti potem. In prav zato ni (noben pojav) niti isti niti nekaj (popolnoma drugega), kajti vsako naslednje stanje zavesti (*vinnana*) vsebuje tudi vsa prejšnja stanja).⁴⁷

ZAKLJUČEK: PROBLEMATIČNOST POJMA NEJAZA

Zaključimo lahko z mislijo, da nikakor ne moremo govoriti o identiteti nekaterih procesov oz. mentalnih dogodkov, ker ni nobenega nosilca, podlage, ki bi bila v ozadju psihofizičnih stanj in dogodkov. Obstaja le prehajanje, vznikanje in zamiranje različnih stanj, ki po shemi vzrok – učinek omogočijo nastanek nove psihofizične strukture. Ne obstaja nepretrgana nit, ampak le nepretrganost in individualnost posameznih tokov zavesti, ki jih zagotavlja medsebojno prekrivanje posameznih delnih duševnih nitk. Andrej Ule primerja tok zavesti z Wittgensteinovo prisposobo z vrvjo, kjer so posamezne niti prepletene med sabo in se dotikajo, podpirajo, toda v sami sredici, v sami vrvi, ni osrednje niti, ki bi bila podlaga in na katero naj bi se nanašale vse ostale prepletene niti. Tudi trdnost niti ni odvisna od osrednje podlage, ampak le od medsebojnega odnosa med nitmi.⁴⁸ Zgoraj navedena analogija lepo ilustrira možnost obstoja kontinuitete mentalnih procesov brez podlage ali večnega jaza. Problem, ki nastane takrat, ko se odrečemo pojmu jaza, je zaposloval tudi upanišadske mislece, ki so zavrnilo pojem nejaza kot nesprejemljivo predpostavko. Nekateri misleci so v filozofskih delih upanišad poskušali najti dokaze v prid dejstvu, da določen jaz vendarle obstaja, vendar ga z jezikovnimi oznakami ne izčrpamo oz. je neopisljiv (nikoli ne more postati predmet – niti v sami refleksiji), in da eksistira nad kategorijami eksistence in nêeksistence.

⁴⁷ Podobno idejo lahko zasledimo tudi v Jungovem delu o Sinhroniciteti, kjer je skušal dokazovati, da je nastanek nekega dogodka možno razložiti tudi akavzalno, kar pomeni, da dva dogodka, ki sta med sabo prostorsko in časovni ločena sovpadata, se lahko zgodita istočasno. Pomembno je, da ideja pogojenega pojavljanja fenomenov, ki je le shema za razumevanje vznikanja in zamiranja fenomenov ne smemo razumeti le kot zgolj vzročno sledenje in nastajanje fenomenov, ampak, če sledimo zgornjemu citatu – nastanek in izginotje nekega dogodek (mentalnega ali fizičnega) se ne odvija linearno, ampak gre za istočasnost vznikanja in zamiranja nekega dogodka. Lahko bi celo trdili, da je pojmovanje vzročnosti napačno, saj izginuli dogodek in novo nastali dogodek nista strogo gledano vzročno povezana, ampak sta se oba dogodka odvila istočasno. Klasična shema vzrok – učinek, je neustrezna za razumevanje fenomenalnega sveta, v katerega jaz projicira kategorije vzroka in učinka na podlagi linearnega razumevanja časa in izključevanja cikličnega pojmovanja časa, kjer ni moč določiti vzroka ali začetka nekega dogodka.

⁴⁸ Ule, 1998, 18–19.

V tem delu bom poskušal predstaviti nekaj klasičnih ugovorov, ki se nanašajo na pojem nejaza: **1.** če predpostavimo, da jaza ali duha sploh ni in da je jaz le skupek mentalnih dogodkov, ki so seveda različni in so med sabo vzročno povezani, ter je jaz prav ta “paradokсна entiteta”, ki je hkrati različna in enaka od prejšnjega mentalnega dogodka, potem je jaz sam reducirán na trenutek in je spoznanje nemogoče (sveta, predmetov); pri zaznavanju kot dinamičnem in aktivnem procesu je treba privzeti hipotezo, da jaz ni ta sam proces zaznavanja, ampak je neodvisen in različen od procesa zaznavanja in ga tudi omogoča (jaz sam je nujni in apriorni pogoj vsakršnega zaznavanja in spoznanja); brez samozavedajočega jaza, ki ve, da se zaveda predmetnega sveta, tudi ni nikakršnega znanja o predmetih in svetu; **2.** če se vse spreminja, če je celotna realnost v nenehnem toku, potem je prav spoznanje nemogoče, ker da bi spoznanje česa (predmetov, sveta) sploh bilo mogoče, mora obstajati instanca, ki je nespremenljiva, da bi lahko uvidela spremembo mentalnih ali fizičnih dogodkov; mora obstajati, če sledimo Kantovi prvi analogiji, nespremenljiva struktura, ki se sicer lahko vzpostavlja šele s svojo lastno sintezo, pa vendar mora biti prisotna kot apriorni pogoj, ki poveže različne vsebine zavesti v eni zavesti; brez jaza oz. *transcendentalne apercpcije* bi svet bil skupek nepovezanih misli in občutkov; **3.** četudi je sam pojem identitete med dvema jazoma neresničen, ker so med sabo podobno povezane različne predstave, ki govorijo o istosti predmeta, in četudi dvomimo o resničnosti objektivnega sveta in o samem jazu, identiteti, nespremenljivosti, je še vedno jaz tisti, ki dvomi; brez jaza tako ni sinteze raznolikih vtisov v en predmet, ne spoznanja in spomina; **4.** glede moralne odgovornosti za storjena dejanja naj samo omenim, da moralna odgovornost predpostavlja nosilca dejanj, ki se zaveda svojih dejanj in je zanje odgovoren – kako torej razložiti zelo znano misel, ki pravi, da *obstaja dejavnost, toda ne obstaja akter, in da obstaja trpljenje in ne tisti, ki trpi?* Nemogoče si je zamisliti trpljenje brez nekoga, ki izkuša pozitivna, negativna in nevtralna stanja; **5.** kako lahko razložimo samo, četudi navidezno kontinuiteto, če ni jaza; kaj je tisto, kar izkuša kontinuiteto in ustvarja različne konceptualne modele, ki naj bi razložili njegovo lastno eksistenco? Morda lahko pristanemo na idejo, da je vse, kar nam je dano, fenomen in da stvari za sebe in na sebi ne moremo spoznati; dano nam je le dejstvo “dajstva” – da nekaj je, samo “kajstvo” – kaj to nekaj je, pa je nespoznavno.

Rad bi poudaril, da je mogoče navesti tako argumente za obstoj jaza kot tudi argumente proti obstoju nespremenljivega jaza. Bistveno se mi zdi, da vsi ti argu-

menti zapadejo v *ontološke antinomije* in *epistemološke antinomije*, če si sposodim Kantova izraza. Vsakršna negacija ali afirmacija jaza povzroči nastanek novih tez in antitez, zato lahko v tem kontekstu razumemo zgodnjebudistično filozofijo ne kot negacijo pozicije *atmana*, ampak kot radikalen odmik od vsakršne izgradnje sistema jaza ali nejaza. Ti konceptualni modeli jaz popolnoma eliminirajo ali pa ga zreducirajo na samo zavest, čustvo, misel. Odvisno od materialistične ali idealistične filozofske smeri se skuša jaz razložiti iz same zavesti, transcendentalne apersepcije, telesa, *cogita*, pri čemer je problematično prav to, da vsakršna pojmovno-jezikovna konstrukcija fiksira sam jaz, ga skuša narediti za predmet, kar pa je nedopustno, Jaz ne more biti dan na način predmeta, nedopustna je prav "objektivacija subjekta" – vprašanje je, kako misliti jaz na način odsotnosti jaza. Ni naključje, da je mogoče opaziti iskanje obzorja, iz katerega bi lahko razumeli naravo sveta prav iz same praznine, nič, ⁴⁹ ker jaz sam ni nič, kar bi bilo vnaprej dano. Jaz ni, če sledimo eksistencialni misli, esenca, ki bi bila dana vnaprej, pred samo eksistenco. Jaz sam je nič, iz katerega lahko nastane nekaj, je trenutek, uresničitev ene izmed množice brezštevilnih možnosti. Prav iz same praznine kot pojma odprtosti je mogoče razumeti nesubstancialnost, netrajnost pojavnega sveta in tudi jaza.

Pojmi, kot so *subjekt – objekt, materija – duh*, so konstrukcije, kulturno-zgodovinski produkti historične zavesti, ki v svet enosti vnaša (projicira) delitve, ustvarja svet množstva, delitve na zunaj (na objektivno stvarnost) in na znotraj (subjektivni svet), svet misli, čustev, medtem ko je realnost enovita, celostna. To pomeni, da ni mogoče ločiti spoznavajočega jaza od samega sveta. Razmerje med njima je zabrisano, nejasno, oba sta nenehno povezana, tako kot je v samem jazu prisoten svet, je v samem objektu neločljivo prisoten subjekt. Jasna in empirično-fenomenološka analiza mentalnih in fizičnih fenomenov avtorje zgodnjebudistične misli privede do ugotovitve, da so vsi elementi eksistence (misli, čustva, zavest) spremenljivi in da na njihovi podlagi ne moremo zgraditi adekvatne ideje o jazu.

Končali bomo z mislijo oz. metaforo jaza, ki predpostavlja kontinuiteto izkušnje brez samega jaza. Poskušajmo si zamisliti jaz kot tornado, ki se premika kot enovitost, celota, vendar sam ni nič substancialnega, ampak le gibajoči se vzorec nepretrgane igre molekul, in karkoli mu stoji nasproti, posrka vase. Videz enotnosti celote izhaja iz samega vzorca gibanja – podobno je navidezna kontinuite-

⁴⁹ Kot to počnejo filozofi kjotske šole – *Nishida Kitaro, Shinishi Hisamatsu* in drugi, glej *Shinichi Hisamatsu, Polnost ničā satori*, Založba Obzorja Maribor, 1995.

ta jaza le neprestana aktivnost ali tok elementov eksistence (zaznave, telo, zavest, občutki), ki se držijo skupaj kot začasna celota, enota.⁵⁰

BIBLIOGRAFIJA

- CHATTERJEE, S. (1984): *An introduction to Indian philosophy*, University of Calcutta.
- DASGUPTA, S. (1957): *A History of Indian philosophy* (Volume I, Volume II–IV), Cambridge.
- GILES, J. (1993): “The No-self Theory: Hume, Buddhism and Personal Identity”, *East and West*, 43/2.
- HARVEY, P. (1995): *The selfless mind, Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*, Curzon Press.
- HAYWARD, J. (1998): A rDzogs-chen buddhist interpretation of the sense of self, *Journal of Consciousness studies*, 5/5–6.
- HIRIYANNA, M. (1980): *Osnove Indijske filozofije*, Naprijed, Beograd.
- IVEKOVIĆ, R. (1981): *Počeci Indijske filozofije*, izbor, predgovor, napomene, Bigz, Beograd.
- IVEKOVIĆ, R. (1985): *Rana buddhistička misao*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- JAYASURIYA, W. F. (1963): *Psychology and Philosophy of Buddhism*, Colombo.
- JEŽIĆ, M. (1999): *Rigvedske Upanišadi*, Matica Hrvatska, Zagreb.
- KALUPAHANA, D. J. (1987): *The Principles of Buddhist Psychology*, State of New York Press, New York.
- KATZKO, M. (2003): “Unity versus Multiplicity: A Conceptual Analysis of the term Self and its use in Personality theories”, *Journal of Personality*, 71/1.
- PEČENKO, P. (1990): *Vprašanja kralja Milinde*, Mladinska knjiga.
- RADHAKRISHNAN, S. (1964): *Indijska filozofija I*, Beograd, Nolit.
- SHARMA, C. (1987): *A Critical Survey of Indian philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- ULE, A. (1998): “Sebstvo in meditacija”, *Poligrafi*, 5/17–18.
- VELJAČIĆ, Č. (1992): *Ločnice azijskih filozofij*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- WERNER, K. (1996): “Indian Conceptions of human personality”, *Asian Philosophy*, 6/2.
- YASUI, R. (1994): *Theory of Soul in Theravada Buddhism*, Calcutta.

⁵⁰ Hayward, 1998, 623.

MAJA SUNČIČ¹

Makiavelizem v Plutarhových političnih spisih

Izveček: Poleg bogate zakladnice učenih citatov in pronicljivih psiholoških opazovanj je pomemben element Plutarhových političnih spisov tudi široka paleta moralno spornih napotkov in upravičevanj, ki jih lahko označimo za makiavelizme. T. i. Plutarhovi makiavelizmi so problematični za razlago, saj so v ostrem nasprotju z avtorjevo siceršnjo moralno strogostjo in pokončnostjo. Zaradi slikovitosti in doživetosti navedeni zgledi nudijo vpogled v grško politiko 2. stol. n. št., hkrati pa kažejo uporabnost sklicevanja na moralo in vrednote pri upravičevanju političnih manipulacij.

Ključne besede: Plutarh, antična politika, morala, makiavelizem

UDK: 1:321.01(37)

Machiavellism in Plutarch's Political Treatises

Abstract: In addition to a wealth of learned citations and penetrating psychological observations, Plutarch's political treatises present a variety of morally dubious recommendations and justifications that may be perceived as Machiavellisms. The so-called Plutarchian Machiavellisms are problematic as they are inconsistent with the author's typical moral severity and upright attitude. The examples cited illustrate the mentality of the author's time and yield an insight into the Greek politics of the 2nd century AD, as well as demonstrate the usefulness of appealing to morality and values when justifying political spinning.

Key words: Plutarch, politics in antiquity, morality, Machiavellism

¹ Dr. Maja Sunčič je samostojna prevajalka in znanstvena sodelavka na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: maja.suncic@gmail.com.

Za Plutarha je podobno kot za Aristotela politika del vsega, vendar to pri Plutarhu predvsem pomeni, da se političnim vprašanjem posveča tudi v drugih kontekstih. S političnimi tematikami se ukvarja tudi v nepolitičnih kontekstih, o politiki pa razpravlja celo takrat, ko piše o nasvetih za zdravje in dobro počutje. Med njegove politične spise ponavadi uvrščamo *Politične nasvete*, *Ali naj se starec ukvarja s politiko*, *Filozof mora razpravljati zlasti z vladarji*, *Neizobraženemu vladarju* in *O monarhiji, demokraciji in oligarhiji*.² Politične tematike in razprave se v zbirki *Moralia* pojavljajo še v spisih *Kako imeti korist od sovražnikov*, *O samohvali, ki ne vznjbuja zavisti*,³ *O pregnanstvu*, *O skritem življenju*, *Gostija sedmih modrih*, *Nasveti za zdravje* idr. V naštetih spisih so razprave o politiki praviloma zelo splošne, niso ozko politične, ne dajejo podrobnega vpogleda v politične razmere v tistem času, ampak imajo v prvi vrsti moralno sporočilo, politika in politične prisposode rabijo tudi kot retorično sredstvo (Plutarh uporablja številne topose), zato jih lahko obravnavamo z vidika širšega antropološkega makroteksta. Ker se Plutarh zanima za prenos teorije v prakso, so vprašanja političnih praks na mikroravni, velik poudarek pa je tudi na medosebnih odnosih (npr. med politiki, med starimi in mladimi politiki, med politiki in ljudstvom), praviloma iz posameznega primera izpeljuje na splošno. S tega vidika lahko opazujemo tudi njegov makiavelizem, saj ga predstavi v kontekstu, kot odgovor oz. odziv politika na okoliščine.

Vodilna avtorja za Plutarhovo politično misel Aalders in de Blois⁴ sta zadržana glede ideje, da bi na podlagi obstoječega materiala govorili o Plutarhovi politiki. V nasprotju s Platonovo in Aristotelovo politično filozofijo Plutarha zaznamuje mešanica teorije in prakse z poudarjeno zahtevo po konkretni uporabnosti (neživljenjski napotek je po njegovem neuporaben). Predvsem praksa, vsebujoča realnost in pragmatizem, bistveno določa njegovo vsakdanjemoralno politiko. Obstoječi politični spisi, predvsem najdaljša *Politični nasveti* in *Ali naj se starec ukvarja s politiko*, ne odsevajo sistematizacije Plutarhove politične teorije, zaradi česar jih lahko obravnavamo kot "zbirko" nesistematičnega mišljenja. Definicija "nesistematičnosti" nas premakne v široko polje vsakdanje morale, ki je ne moremo omejiti zgolj na politično vsakdanjo moralo, ampak jo štejeemo kot del celote.

² Prevod, komentar in študija Plutarhove politike v Sunčič, 2008.

³ Prevod in komentar omenjenih spisov Sunčič, 2007.

⁴ Aalders, 1982, Aalders, de Blois, 1992.

Za širše razumevanje Plutarhove politike sta pomembna prispevka Jean-Clauda Carrièra,⁵ najpomembnejše spoznanje obeh študij pa je analiza Plutarhovega makiavelizma, ki je odločilno vplivala tudi na moje gledanje na to vprašanje. Problematiko Plutarhove politike z vidika vsakdanje morale sem obširno analizirala v knjigi *Plutarh, Politika in morala* (2008), ki vsebuje tudi komentirane prevode naštetih političnih spisov. V tem članku se bom osredotočila samo na nekatere vidike Plutarhovega makiavelizma, ki bo ponazorjen tudi z izbranimi odlomki iz političnih spisov.

PLUTARHOV MAKIAVELIZEM

Carrièra⁶ je opozoril na precej moralno spornih značilnosti Plutarhove politike, ki jim lahko pripišemo makiavelistične poteze. Pod vprašaj je postavil "dobrega" Plutarha, kot ga komentatorji in interpeti radi imenujejo, spotaknil se je ob vprašanje avtorjeve definicije "dobrega" in "javnega interesa", o katerih Plutarh pogosto razglablja, vendar nikoli ne poda definicije teh pojmov. Če natančneje pogledamo, bomo ugotovili, da so nekateri njegovi napotki (npr. v *Političnih nasvetih*) naravnost amoralni in ga postavljajo daleč od tega "dobrega". Makiavelistični oznaki za Plutarha ne samo v zvezi z njegovimi političnimi spisi v zbirki *Moralia*, ampak predvsem v *Vzporednih življenjepisih*, kjer je takšnih zgledov še veliko več, nasprotujejo številni ugledni raziskovalci, med njimi Paul Veyne. Plutarhovega makiavelizma, ki je prikazan na zgodovinskih likih Marija, Sertorija, Nume, Temistokla idr. in tudi v spisu *Politični nasveti*,⁷ Veyne⁸ ne želi poimenovati s tem imenom (po mojem zgrešeno), saj meni, da Numa, Temistokles, Perikles in drugi niso makiavelisti, saj z ljudstvom niso manipulirali z idejami, v katere sami verjeli.

Poleg Carrièra sta tudi Desideri⁹ in Massaro¹⁰ opozorila, da Plutarhov utilitarizem v mnogih točkah meji na oportunitizem, njegov moto delovanja pa se skla-

⁵ Carrièra, 1977, Carrièra, v: Carrièra, Cuvigny, 2003.

⁶ Carrièra, 1977.

⁷ Numa, 8, Temistokles, 10, Marij, 17, Sertorij, 20, za *Politične nasvete* in analizo glej Sunčič, 2008.

⁸ Veyne, 2005, 661.

⁹ Desideri, 1986, 1995.

¹⁰ Massaro, 1995, 242.

da z makiavelističnim "cilj upravičuje sredstva".¹¹ Desideri¹² je izpostavil številne podrobnosti med Machiavellijem in Plutarhom: oba sta moralista in oba zaznamuje realna politika, čeprav je splošno sprejeto, da je Machiavelli izumitelj tega koncepta. Desideri je pokazal, da je Machiavelli bral in poznal Plutarha, predvsem njegove *Vzporedne življenjepise*, nanj pa je neposredno vplival tudi Plutarhov spis *O sreči Rimljanov* (2. knjiga Machiavellijevih *Govorov*); Machiavelli je prav tako poznal Plutarhove *Nasvete*,¹³ saj lahko zasledimo precej konceptualnih ujemanj.¹⁴

Ujemanje Plutarhovich z Machiavellijevimi pogledi v *Vladarju* in *Govorih* lahko razberemo v sledečih idejah: mož proslavi funkcijo, vse magistrature so pomembne, državo oz. oblast je treba rešiti ne glede na sredstva itd. Da ne bi zapadli v poenostavljene vzporednice, moramo poudariti, da Desideri¹⁵ izpostavlja razliko med Machiavellijem in Plutarhom, in sicer v bistveno manjši krutosti in surovosti Plutarhovich ukrepov, kar pripíše drugačnim družbeno-političnim razmeram (Machiavelli živi v suvereni državi, Plutarh pod rimsko okupacijo). Obema avtorjema je skupno razlikovanje med moralnimi zakoni oz. pravili in političnimi zakoni, s čimer postavljata temelje oportunistični politiki.¹⁶ Politik je igralec, politika ni realno obnašanje, ampak je vse v videzu, ki mora vzbujati zaupanje (čeprav lažno, netemelječe na realnosti), videz je vse, videz je realnost, ki je zlitje dvoumnosti in lažnosti. Vse te elemente zasledimo v *Političnih nasvetih*, ki so v nekaterih poglavjih lekcije o nujnosti politične dvoičnosti. S tega vidika bi lahko govorili o Plutarhu kot pomembnem vplivu na Machiavellijevo politiko, čeprav Plutarh ni prvi avtor, ki je z moralo upravičeval amoralno politično ravnanje. Številni sodobni raziskovalci zavračajo uporabo oznake makiavelizem za

¹¹ Retorično se sicer tako vpraša tudi v podnaslovu članka Anastasios Nikolaidis, 1995, v katerem govori o Plutarhovich junakih v akciji, vendar se z vprašanjem makiavelizma ne ukvarja, saj takoj pravi, da je takšno ravnanje "normalno" za antično Grčijo in Rim.

¹² Desideri, 1995, predvsem 108–109.

¹³ Desideri, 1995, 110–111.

¹⁴ Desideri navaja starejšo študijo Georga Ellingerja (1859–1939), nemškega raziskovalca novolatinske književnosti v Nemčiji in Italiji, ki je raziskoval Plutarhov vpliv na Machiavellija; za nas je zanimivo predvsem delo "Die antike Quellen Staatslehre Machiavellis", *Zeitschrift für die gesamte Staateswissenschaft*, 44, 1888, 1–58 (citirano po Desireri, 1995, 111).

¹⁵ Desideri, 1995, 114.

¹⁶ Desideri, 1995, 116.

Plutarha in trdijo, da gre za običajno obnašanje v antiki. Tudi če sprejmemo njihovo trditev, da gre za kulturni vzorec, s tem ne moremo pojasniti, zakaj avtor, ki svojo moralo gradi na neoporečnosti in strogosti, hkrati poziva h kršitvi vseh postulatov, ki jih opredeljuje kot zgled primernega političnega obnašanja.

LEKCIJE IZ POLITIČNIH MAHINACIJ

Čeprav Plutarh zagovarja pragmatično politiko in aplikativno politično filozofijo, ki precej odstopa od teoretizacij v Platonovem *Politiku* (292d, 311b–c), *Državi* ali *Zakoni*, saj jo mnogokrat zaznamujejo utilitarizem, kompromisarstvo, oportunizem in amoralnost, lahko Platona štejejo za enega od idejnih vodij upravičevanja političnih manihacij. Laganje in varanje (*sophismata*), h katerim napoti Plutarh v *Političnih nasvetih*, spominjata na “plemenito laganje” pri Platonu: “Samo za oblastnike v polis – če sploh za koga – je primerno laganje v korist polisa, bodisi zaradi sovražnikov ali zaradi prebivalcev polisa. Nihče drug pa se ne sme lotiti česa podobnega.”¹⁷ In: “Verjetno bodo morali naši oblastniki v korist podložnikov pogosto uporabljati tudi laž in prevaro. In nekeje smo rekli, da so vse takšne laži koristne kot zdravila.”¹⁸ Napotke o upravičljivih prevarah (*sophismata*), s katerimi se lahko vara ljudstvo,¹⁹ najdemo tudi pri Aristotelu, zato lahko rečemo, da amoralnost politike ne izhaja iz ljudske, dvoumne vsakdanje morale, ampak neposredno iz visoke politične filozofije.

Politični nasveti med možnimi “prijemi” za manipuliranje z ljudstvom izpostavljajo govorništvo (poglavja 5–9) in evergezije (nujni javni izdatki, priročni za podkupovanje ljudstva), povezane z religioznimi prazniki (isto, 818c–d, 822b), vendar se nam vsi ti postopki zdijo razumni, dokler si ne postavimo nekaterih ključnih vprašanj.

Plutarh izrecno nasprotuje politikom, ki vlečejo ljudstvo “za trebuh” (isto, 802d) in jim svetuje, naj ga raje vlečejo za ušesa:

Pravijo, da volka ne moreš obvladati, če ga držiš za ušesa,²⁰ ljudstvo in državo pa je treba voditi predvsem za ušesa in ne kakor nekateri, neizurjeni v govorništvu, ki skušajo zgrabiti ljudi z vulgarnimi in nespretnimi prijemi, vlečejo

¹⁷ Platon, *Država*, 389b (prev. G. K.).

¹⁸ Platon, *Država*, 459c–d (prev. G. K.).

¹⁹ Aristotel, *Politika*, 1297a 14–34, glej tudi Platon, *Zakoni*, 764a.

²⁰ Pregovorni izraz, Leutsch, Schneidewin, II, str. 220, 40; Svetonij, *Tiberij*, 25, pravi, da je Tiberij pogosto ponavljal te besede, nanašajoč se na nevarnosti, ki so mu grozile.

jih za želodec, ko prirejajo obilne pojedine, ali za denarnico, ko jim delijo denar, ali nenehno prirejajo plesne prireditve in gladiatorske boje, s katerimi vodijo ljudstvo oziroma natančneje – se mu prilizujejo.²¹ Vodenje ljudstva je vodstvo tistih, ki prepričajo z besedo, medtem ko se udomačitev²² množice s takšnimi sredstvi v ničemer ne razlikuje od lova in reje nerazumnih živali.²³

Retorično zavajanje je po njegovem mnenju še najelegantejši in najmanj sporni element (*Politični nasveti*, 802c–d):

Zato je bila državna ureditev pod Periklom zaradi moči njegovih besed, kakor pravi Tukidid, “po imenu demokracija, dejansko pa vladavina prvega moža”.²⁴ Tudi Kimon je bil dober mož, kakor tudi Efialt²⁵ in Tukidid;²⁶ ko je slednjega spartanski kralj Arhidam²⁷ vprašal, kdo je boljši rokoborec, on ali Perikles, je odgovoril: “Tega nihče ne ve: ko ga med rokoborbo vržem na hrbet, trdi, da ni padel, in zmaga, ker o tem prepriča gledalce.”²⁸ Ta sposobnost ni prinesla slave samo Periklu, ampak tudi varnost mestu; dokler ga je poslušalo, je ohranilo blaginjo, v kateri je uživalo, in se vzdržalo podvigov v tujini. Nasprotno je Nikias, ki je imel enake ideje, vendar ni imel takšne sposobnosti prepričevanja, skušal obrzdati ljudstvo z govorom, ki je bil kot ohlapna žvala, ni ga

²¹ Plutarh obsoja takšne vrste evergetizma, *Politični nasveti*, 29, 821f, 30, 822c, 31, 823e; tudi *Ali naj se stavec ukvarja s politiko*, 6, 787a–b, *Izogibaj se posojilom*, 7, 830e; o vulgarnosti plesnih prireditev Lukijan, *O plesu*, 2, Plinij mlajši, *Panegirik*, 46. Gladiatorski boji so povezani z imperialnim kultom, organizirali so jih prominentni bogataši, svečeniki in visoki svečeniki; na splošno o evergetističnih praksah Veyne, 1976, in Sunčič, 2008, 115–129.

²² Za “udomačitev” v političnem pomenu glej *O sreči ali vrlini Aleksandra Velikega*, 330b–c, *Numa*, 8.4, *Demosten*, 5.4, *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*, 61e.

²³ (Prev. M. S.) Pravo demagogijo želi Plutarh postaviti na isti imenovalec s periklovsko psihagogijo, glej *Perikles*, 15.2.

²⁴ Tukidid, 2.65.8, glej tudi *Perikles*, 9.1.

²⁵ Efialt je bil član ljudske stranke in Periklov prijatelj; avtor reforme, ki je areopagu, zadnji postojanki aristokratske moči, odvzela del moči (omejil mu je moč na razsojanje o krvnih deliktih), kmalu zatem je bil ubit (462 pr. n. št.); glej *Perikles*, 7.8, 10.7–8.

²⁶ Tukidid, Melezijev sin, Periklov zagrizeni nasprotnik in predstavnik aristokracije, izgnan po črepinjski sodbi leta 443 pr. n. št.; glej tudi *Perikles*, 8.5.

²⁷ Gre za Arhidama II., sina Zevksidama, ki je kraljeval Sparti 468–427 pr. n. št.

²⁸ Periklova govorniška sposobnost je bila razvpita, tako da Cicero pravi, da so celo antični komediografi, ko so govorili o njem, rekli, da na njegovih ustnicah prebiva milina.

mogel zadržati ne obvladati, ampak ga je na silo odvelo na Sicilijo in si je tudi sam zlomil vrat.²⁹

Besedo oz. govorniško večino šteje za ključno orodje prepričevanja, saj vliva zaupanje skupaj s politikovim značajem (*Politični nasveti*, 799c, 800a, 801c, 805b, 809f, 810b, 812f, 818b, 821b, c, 822f). Zaupanje, *πίστις*, v značaj politika ocenjuje kot najpomembnejšo vrtilino, zato nas bo presenetilo, ko na drugi strani svetuje postopke, ki vodijo v trajno nezaupanje. Podobno kot v *Vzporednih življenjepisih* tudi v *Političnih nasvetih* svetuje izkoriščanje praznoverja in ljudske lahkovernosti,³⁰ obstrukcijo, manipulacije v skupščini (orkestriranje pluralnosti mnenj ipd.: *Politični nasveti*, 804c, 813b–c, 818e–819a). Sporne in negativne plati politike obrne na glavo, politiku svetuje, naj jih izkoristi sebi, svojemu razredu, mestu in morda celo ljudstvu v prid, čeprav ni jasno, kako naj politik koristi ljudstvu s tem, ko ga vara. Tako ostro napada demagoge in druge zapeljivce ljudstva, ki se jim ne sme zaupati, po drugi strani pa svetuje moralno sporno delovanje, ki seveda mora biti “skrivno”: če politika ne odkrijejo, potem dvoma o njegovi neoporečnosti ni, medtem ko so demagogi vedno sporni, saj so spodkopavali *status quo*, četudi njihovi postopki niso vedno negativni.

Celo vsakdanjemoralni elementi, prilike, anekdote, pripovedi in reki so na stalnem repertoarju političnih manipulacij, saj se pri njihovi rabi politik sklicuje na skupna jedra in skupne vrednote, čeprav gre za gosto stekano fikcijsko mrežo in “avtentičnosti” ni mogoče izluščiti (isto, 6. poglavje, 802e–803b):

Vendar politikov govor ne sme biti razposajen ne glumaški,³¹ kakor da ima slavnostni govor in v krono spleta rahločutne in rožnate besede, niti ne sme imeti, kot je Piteas³² rekel za Demostenov govor, da ima vonj po svetilki in sofistični prefinjenosti, ostrih argumentov in stavkov, natančno izmerjenih z

²⁹ (Prev. M. S.) Čeprav je bil preudaren politik, se ni mogel zoperstaviti Alkibiadu, tako da so ga leta 415 pr. n. št. zvelkli na katastrofalno odpravo na Sicilijo, kjer je 413 pr. n. št. izgubil življenje.

³⁰ Po slavnem vzoru Nume Pompilija.

³¹ V obsodbi teatraličnosti lahko razberemo zavračanje orientalizma; poleg tega lahko vidimo, da Plutarh zavrača vse pretirano in izumetničeno, tudi če je “domače”, v skladu z atiški viri.

³² Piteas, atenski govornik, 2. pol. 4. stol. pr. n. št., je bil Demostenov tekmeč. Iz Aten so ga izgnali med lamijsko vojno (323–322 pr. n. št.), stopil je na Antipatrovo stran; Plutarh o epizodi poroča še v *Demosten*, 8, Cicero, 50.

ravnalom in kompasom. Kakor glasbeniki zahtevajo, da je ubiranje strun polno izraza, ne zgolj tehnične dovršenosti, tako govor politika, svetovalca in voditelja ne sme izražati spretnosti ali pretkanosti³³ niti ga ne smejo hvaliti z oznakami “tekoč”,³⁴ “mojstrski” ali “natančen pri razporejanju delov”, ampak mora biti poln preprostega značaja, resnične vzvišenosti, očetne odkritosrčnosti,³⁵ predvidevanja in skrbne pametnosti; plemenitost vsebine naj združi z očarljivostjo in mikavnostjo,³⁶ izhajajočima iz resnobnega izražanja in izvernih³⁷ ter prepričljivih misli.

Politični govor bolj kot sodni dopušča maksime, anekdote, basni in prispevke, s katerimi dosežejo velik učinek tisti, ki jih rabijo zmerno in umestno; kakor oni, ki je rekel: “Ne naredite Grčije enooke”,³⁸ ali Demad, ko je rekel, da “upravlja razvaline mesta, ki je doživelo brodolom”,³⁹ ali Arhiloh z verzi:

*Naj Tantalov kamen
ne obvisi nad našim otokom*⁴⁰

ali Perikles, ki je zahteval odstranitev “krmelja z očesa Pireja”,⁴¹ in Fokion,⁴² ki je ob Leostenovi⁴³ zmagi rekel, da je to bila dobra predstava v teku na en sta-

³³ Primerjaj z *O poslušanju pesnikov*, 26a, 27f, 28a, *Simpozijaska vprašanja*, 673f, *Evmen*, 2.10, *Demosten*, 5.6.

³⁴ Beseda ἐκτεκῶς, tekoče, neprekinjeno, zaznamuje tekoč slog; izraz najdemo v priročnikih za retoriko; glej tudi *O poslušanju pesnikov*, 45f–46a, *O samohvali, ki ne vzbuja zavisti*, 543e.

³⁵ Za pomen “očetni” primerjaj z *Romul*, 13.5, pomen “podedovan” pa se ravno tako vpiše v aristokratsko moralo, saj Plutarh pravi, da imajo aristokrati bogate rezerve odkritosrčnosti, *O vzgoji otrok*, 1b; za odkritosrčnost, *παρρησία*, glej Sunčič, 2007, kjer navajam tudi bibliografijo o tej problematiki na splošno in pri Plutarhu.

³⁶ Za primerjavo glej tudi Plinij mlajši, *Panegirik*, 67.1.

³⁷ Izvirnost je nasprotje toposom, κοινὰ τόποι, ki so jih redno uporabljali v retoriki, Plutarhu pa rabijo kot izhodiščna referenčna točka.

³⁸ Po Aristotelu, *Retorika*, III, 1411a 4, je besede izrekel atenski govornik Leptin, nasprotno uničenju Sparte, enega izmed “očes Grčije” (leta 369 pr. n. št.); tudi Cicero, *Za Manilijev zakon*, 5.11, *O naravi bogov*, 3.38.

³⁹ Tako tudi v *Fokion*, 1.1.

⁴⁰ Arhiloh, *Bergk*, II, str. 396: morda je viseči kamen nad Tantalovo glavo starejša oblika kazni, lakota in žeja pa sta kasnejši. Arhiloh očitno omenja nevarnost, ki je grozila otoku Tazos.

⁴¹ Slavne besede o Ajgini; njena ekonomska dejavnost je bila ovira atenski pomorski ekonomiji, Pirej pa je atensko pristanišče (pokorili so jo 458 pr. n. št.); besedno zvezo Plutarh

dij,⁴⁴ ampak da se boji v vojni teka na dolge proge. Na splošno sta vzvišeni in veličastni slog primernejša za politični govor, med zgledi lahko navedemo *Filipike*,⁴⁵ med govori pri Tukididu pa govor efora Stanelaja, kralja Arhidama v Platajah in Perikla po kugi.⁴⁶ O govorniških podvigih in lepo oblikovanih stavkih Efora,⁴⁷ Teopompa in Anaksimena,⁴⁸ izrečenih, potem ko so oborožili vojsko in jo postavili v bojno vrsto, pa lahko rečemo:

*Nihče ne blebeta tako v bližini železa.*⁴⁹

Ko razpravljamo o t. i. moralnih toposih, na katere se Plutarh sklicuje v svojih delih, npr. dobro (*Politični nasveti*, 806c, 807c), javni interes (isto, 807b, 809b, 811c, 813b, 817d, 823c, 825b), javno dobro (isto, 817d) ipd., si moramo postaviti vprašanje, kaj in kje je dejansko Plutarhova morala, kaj je vodilo njegovega pisanja, če lahko v mnogih napotkih, izpeljavah in utemeljitvah prepoznamo popolno odsotnost morale.

Njegove teze so zelo dvoumne, saj kljub zagovarjanju izvoljivosti magistratur v grških mestih (v skladu z demokratično tradicijo) priznava, da te v resnici niso vredne kaj dosti, saj Grki nimajo pravih pooblastil, da je vse samo navidezno in da so nad njihovo glavo rimski sandali. Zatekanje k rešitvam onstran pravnih

uporabi še v *Periklu*, 8.7, *Izrekih kraljev in vojskovodij*, 186c, *Demostenu*, 1.2; tudi Aristotel, *Retorika*, III, 1411a 14.

⁴² Glej tudi Plutarh, *Fokion*, 23.4, *Življenjepisi desetih govornikov*, 846e. Fokion (pribl. 397–318 pr. n. št.) je bil atenski vojskovodja in državnik, znan po svoji integriteti in vojaški hrabrosti; za stratega so ga izvolili 45-krat.

⁴³ Leosten je bil atenski general, ki je po Aleksandrovi smrti v Babiloniji (323 pr. n. št.) organiziral vojsko, sestavljeno pretežno iz plačancev, da bi v Grčiji prekinil makedonsko Antipatrovo dominacijo (lamijska vojna). Po začetnih uspehih se je vojna končala z Leostenovo smrtjo in makedonsko zmago v bitki pri Kranonu.

⁴⁴ Tek na stadij je bil šprint na pribl. 180–200 metrov, δόλιχος, tek na dolge proge, dolg 7–24 stadijev (pribl. 1400–4800 metrov), kar je po sodobnih atletskih merilih srednje dolga proga.

⁴⁵ *Filipike* so slavni Demostenovi govori proti kralju Filipu II. Makedonskemu.

⁴⁶ Tukidid, 1.86, 2.72, 2.60–64.

⁴⁷ Efor iz Kum (4. stol. pr. n. št.) in Teopomp s Hiosa (4. stol. pr. n. št.) sta bila Izokratova učenca, je napisal *Svetovno zgodovino* v 30 knjigah, drugi pa *Grško zgodovino* v dveh knjigah in *Zgodovino Filipa* v 29 knjigah.

⁴⁸ Anaksimena iz Lampsake (4. stol. pr. n. št.) je bil govornik in zgodovinar. Napisal je zgodovino Grčije, Filipa in Aleksandra.

⁴⁹ (Prev. M. S.) Evripid, frag. 282.22, Nauck, str. 441: fragment iz satirske drame *Avtolik*.

možnosti, prikrivanje resničnega stanja Rimljanom in režiranje npr. pluralnosti mnenj vsebuje elemente makiavelizma: interes mesta oz. družbene skupine na oblasti upravičuje vsa sredstva (smoter vsakega vladajočega je ohranitev oblasti), treba se je celo odpovedati lastnim sovraštvom in razprtijam v korist mesta oz. vladajoče elite.

Plutarhove nasvete, kako zrežirati pluralnost mnenj in sumničavo ljudstvo "dobrohotno" zavajati, lahko preberemo v 16. poglavju *Političnih nasvetov* (813a–c):

Ker vsako ljudstvo goji zlonamernost in dlakocepstvo do politikov in ker osumi mnoge koristne ukrepe, če ne vzbudijo sektaštva ali ugovora, da so sad zarote, in ker to najbolj diskreditira tovarišije in prijateljstva,⁵⁰ politiki ne smejo dovoliti, da ostanejo med njimi resnična sovraštva ali razprtije, kakor je storil ljudski voditelj Hiotov, imenovan Demos, ki po zmagi v frakcijskih bojih ni dovolil, da bi izgnali vse politične nasprotnike. "Da se ne bomo," je rekel, "začeli kregati prijatelji, ker smo se znebili čisto vseh sovražnikov."⁵¹ To je zares naivno. Ampak ko ljudstvo dvomi o pomembnem in koristnem ukrepu, ni treba, da v skupščini vsi zagovarjajo isto mnenje, kot da so se vnaprej uskladi-li, ampak zadostuje, da dva ali trije prijatelji nasprotujejo in mirno ugovarjajo predlogu, nato pa spremenijo mnenje, kakor da bi jih prepričali; tako bodo ljudstvo povlekli za seboj, saj bodo dajali videz, da jih vodi zgolj javni interes. Pri manj pomembnih vprašanjih, ki se ne dotikajo ničesar ključnega, ni slabo dovoliti prijateljem, da se res ne strinjajo in da vsak sledi lastni presoji, tako da se bo pri odločilnih in najpomembnejših vprašanjih zdelo, da njihovo soglašanje sledi najvišjim interesom države, ne pa vnaprejšnjemu dogovoru.⁵²

Plutarh zagovarja vladarja z "občutkom" za ljudstvo, v resnici pa je za mešanico med aristokracijo in oligarhijo (*Sula*, 30.6). Vladar mora vedno biti strog, dosleden in pozoren. V *Primerjavi med Tezejem in Romulom* izpostavi, kaj je

⁵⁰ Govori Diona iz Pruze (45.8.10, 41.3, 47.18.23–24) kažejo, da so bili izrazi za "zarotnike oz. skupnost, ki jih politično družijo prisega", "tirane", "frakcije", tj. tovarišije, *ἑταιρείαι*, v slabšalnem pomenu stalnica v političnem besednjaku – tako je bilo tudi v klasičnih Atenah, nastale pa so kot reakcija na medsebojna politična rivalstva in ljudske sume.

⁵¹ (Prev. M. S.) Plutarh anekdoto navaja tudi v *Kako imeti korist od sovražnikov*, 10, 91f–92a (glej Sunčič, 2007), kjer argument izpelje v drugo smer: sovražnike lahko izkoristimo, da odvrnemo nenaklonjenost ljudstva (različna raba elementov iz vsakdanje morale je zanj značilna); zgodbo lahko preberemo tudi pri Ajlijanu, *Pisana zgodovina*, 14.25.

⁵² Plutarhova etika dopušča manipulacijo z ljudstvom v njegovo dobro.

osnovni smoter vsakega politika, in ta smoter je daleč od moralnega – ohraniti oblast –, iz česar je jasna njegova težnja po ohranitvi *statusa quo*:

“Vladar mora namreč predvsem ohraniti oblast, pot do tega pa ni nič manj v ogibanju neprimernemu ravnanju kot v vztrajanju pri primernem.”⁵³

Carrière⁵⁴ vire Plutarhovega makiavelizma, ki je najočitnejši v *Političnih nasvetih*, išče v Teofrastovem spisu *Politika za vse priložnosti*; Plutarh Teofrasta omeni v *Političnih nasvetih* (804a), Teofrastove ideje pa lahko povežemo tudi s Periklovimi mahinacijami, opisanimi v življenjepisu:

“V obračunu stroškov za to vojno je Perikles uvrstil postavko desetih talentov pod poglavjem ‘izdano za nujne potrebe’. Skupščina je izdatek sprejela, ne da bi bila veliko spraševala ali hotela priti skrivnosti do dna. Eni pa pripovedujejo – med njimi tudi filozof Teofrast –, da je vsako leto šlo po deset talentov v Sparto, vsota, s katero si je Perikles kupoval tamkajšnje odločilne osebnosti in tako zmeraj spet odvrčal vojno [...]”⁵⁵

Periklovo protizakonito ravnanje je v skladu s koristnostjo in višjo pravičnostjo: konkretno v tem primeru je omogočilo Atencem, da so se pripravili na vojno. Njegovo ravnanje lahko primerjamo z Demadovim v *Političnih nasvetih* (818e–f), kjer gre za ravnanje *πρὸς καίρῳ*, v skladu s priložnostjo:

Koristno je tudi preusmeriti interes ljudi k drugim prednostim, kot je storil Demad, ko je upravljal državne finance: ko je ljudstvo hotelo poslati triere na pomoč upornikom proti Aleksandru in od njega zahtevalo, naj priskrbi sredstva: “Denar je že pripravljen,” je rekel, “uredil sem, da za praznik vrčev vsak od vas dobi pol mine; če pa bi to raje porabili za to, lahko z njim razpolagate kot s svojim denarjem.”⁵⁶ Ker niso hoteli izgubiti te subvencije,

⁵³ Primerjava *Tezeja in Romula*, 2.2 (prev. M. H.).

⁵⁴ Carrière, 1977, 240, Carrière, v: Carrière, Cuvigny, 2003, 26.

⁵⁵ Plutarh, *Perikles*, 23 (prev. A. S.).

⁵⁶ Prizor spada v čas neverjetnega upora spartanskega kralja Agisa 331 pr. n. št., ki se je končal s porazom pri Megalopoli. Demosten je tako kot Demad, ki je bil tisto leto upravitelj *στρατιωτικά*, nasprotoval posredovanju; iz imena vidimo, da je bil denar prvotno namenjen vojaškemu izdatkom, kasneje pa so ga začeli rabiti za različne namene, Demosten, *Prvi olintski*, 19. Praznik vrčev se je dogajal na 2. dan praznika antesterije (praznik rož), ki so ga v Atenah praznovali v Dionizovo čast: pripravili so javno pojedino, na kateri so tekmovali v pitju mladega vina (zmagovalec je prejel meh); stroške je subvencionirala država.

so se zato odpovedali pohodu, njemu pa je uspelo odvrniti očitke ljudstva proti Aleksandru.⁵⁷

Za Plutarha je pravi politik naravni vodja, ki ni nujno izvoljeni magistrat (813c), mož, ki se vedno ukvarja s politiko, tudi takrat, ko ne opravlja funkcije (navaja Katona in Aristida, *Ali naj se starec ukvarja s politiko*, 26–27). Politika je vsakdanje opravilo moža, ki ga vodita čut za skupnost in ljubezen do ljudi; kdor je enkrat politik, je vedno politik. S tega vidika se mu zdi obvezno, da se politik vmešava v vse in vse ve (prav tam, 796e–797a):

Podobno je treba soditi tudi o politiki: cepci se ne ukvarjajo s politiko, tudi ko so vojskovodje ali tajniki ali javni govorniki, ampak se prilizujejo drhali, se šopirijo z govorništvom,⁵⁸ organizirajo frakcije ali pod prisilo izvajajo javna dela;⁵⁹ družben mož, človekoljub, domoljub in skrbeč za javno dobro je resnično politik; četudi si nikoli ne nadene vojaške uniforme,⁶⁰ vedno deluje kot politik, spodbuja mogočnike, vodi tiste, ki potrebujejo vodstvo, pomaga pri posvetovanjih, odvrča tiste, ki ravnajo napačno, spodbuja razumne, jasno kaže, da se za javne zadeve ne zanima zgolj mimogrede; ko je kaj nujnega ali ga pokličejo, gre v gledališče⁶¹ ali na svet, ne da bi zasedel mesto v prvi vrsti niti da bi se tam zabaval kakor na predstavi ali recitalu. Celo takrat, ko ni osebno prisoten, je prisoten v mislih: pozanima se in nekatere odločitve odobrava, druge pa zavrača.⁶²

Tudi mnenje o magistratih oz. funkcionarjih lahko umestimo v kategorijo makiavelizma, saj Plutarh ponuja mnoge nasprotujoče si in dvomne izjave. Najjasnejšo sliko ponudi v 15. poglavju *Političnih nasvetov*: ne počasti zgolj funkcija moža, ampak tudi mož funkcijo (811b), k čemur se spet vrne v 17. poglavju (813c–d), nakar po ekskurzu o rimski nadvladi (poglavja 17–19) spet analizira, kaj morajo početi magistrati (20), kako morajo bogati spoštovati magistrate

⁵⁷ Prev. M. S.

⁵⁸ Primerjaj s *Politični nasveti*, 802e.

⁵⁹ Plutarh v *O zapozneli božji kazni*, 556c, pravi, da slabi ljudje izvajajo liturgije na zlohoten način.

⁶⁰ Gre za vojaški plašč oz. strategovo uniformo, glej *O poslušanju pesnikov*, 34e.

⁶¹ V rimskem obdobju so skupščine ponavadi zasedale v gledališču.

⁶² (Prev. M. S.) O nenehnem zanimanju za javne zadeve tudi pri tistih, ki več ne sodelujejo aktivno v politiki ali vladi, glej *Politični nasveti*, 812b, 817d, 823c.

(21–22). Kljub temu je spoštovanje do magistratov sporna točka: na začetku 17. poglavja pravi, da magistratom avtoriteto podeljuje zapisan zakon, vendar da je pravi politik “naravni voditelj”, torej da je ob potrebi tudi nad zakoni. V 23. poglavju zaključí v tem smislu in trdi, da spoštovanje do magistratov zahteva naravni zakon, ki od pravega politika zahteva, da nadzoruje vse druge magistrate.

Vendar nauki veljakom niso vedno enaki, tudi če gre za enako problematiko, Plutarh namreč daje drugačne rešitve in nasvete. V 15. poglavju *Političnih nasvetov* opredeli politično držo, ki niha med ukvarjanjem z vsem (811a s. s.) ter osredotočanjem na pomembne funkcije in priložnosti (811c). Med drugim to pomeni delitev funkcije z drugimi (812b, k vprašanju se vrne v 26. poglavju). Nasveti Menemahu se ne ujemajo povsem z nasveti prijatelju Evfanu v spisu *Ali naj se starec ukvarja s politikom*, kjer prijatelju svetuje, naj sprejme zgolj pomembne naloge in funkcije (793c–d, 794a, 795a, 797a), posebej pa izpostavi svetovalno funkcijo (26. poglavje); v *Ali naj se starec ukvarja s politikom* zavrača nepomembne funkcije (785c–e), medtem ko jih tukaj zagovarja (811b–c).

UPRAVIČEVANJE PROTIPRAVNOSTI

Kljub izrecnemu zagovarjanju pravičnosti in zakonitosti meni, da je pravi maneverski prostor za politika izven in onstran tistega, kar nudi (rimski) pravni sistem (utemeljuje celo priložnosti za *παρανομία*, protipravno ravnanje). Še več, v skrajni sili mora politik delovati celo brez pravnih pooblastil ali na meji zakonitega: navaja primer Epaminonda in njegovo prekoračitev mandata na funkciji bojotarha, Filopojmena in Aristida (*Aristid*, 25.1–3). Plutarh večkrat razpravlja o vprašanju *παρανομία*, protipravnosti, ki je v “javno korist”. Epaminondova utemeljitev spominja na Avgustovo, ki je po svojih besedah pri 19 letih zbral zasebno vojsko in osvobodil republiko tiranije ene frakcije.⁶³

Utemeljitev protipravnega ravnanja, *παρανομία*, lahko preberemo tudi v 23. poglavju *Političnih nasvetov* (817d–f), ideje lahko označimo za makiavelistične:

Kljub temu mora politik vedno tekmovati z vsakim vršilcem javne funkcije⁶⁴ v vnetosti, predvidevanju in skrbi za javno dobro; če so sposobni možje, naj jim prostovoljno predlaga in razloži, kaj je treba storiti, in jim prepusti

⁶³ Avgust, *Dejanja božanskega Avgusta*, začetek.

⁶⁴ V imenu “naravnega” zakona je politik vedno voditelj (813c), zato mora vedno tekmovati z izvoljenimi magistrati in jih voditi, saj zakon daje prednost vodnikom pred izvoljenimi voditelji (817d); v *Ali naj se starec*, 796e–f, zahteva stalno angažiranje politika.

izvedbo dobro premišljenih ukrepov in ugled dobrotnikov skupnosti. Če pa pokažejo omahljivost, zavlačevanje in nepripravljenost za delovanje, mora osebno stopiti pred ljudstvo in spregovoriti, ne sme zanemariti javnega interesa ali se ne meniti zanj, češ da se ne spodobi vtikati nos in se vmešavati v upravljanje, medtem ko funkcijo opravlja nekdo drug. Zakon namreč vedno podeljuje prvo mesto v vladi tistemu, ki deluje pravično in ve, kaj je koristno.⁶⁵ “V vojski je bil,” pravi, “neki Ksenofont, ki ni bil ne vojskovodja ne kapetan”,⁶⁶ vendar je razumel, kaj je bilo treba, in si je drznil to narediti, prevzel je vodstvo in rešil Grke. Od Filopojmenovih dejanj je najslavnejše tole: ko je Nabis zasedel Meseno, poveljnik Ahajcev pa ni hotel priskočiti na pomoč, ampak se je strahopetno umaknil, se je sam, ne da bi čakal na odlok, odpravil skupaj z najbolj gorečimi in ponovno zasedel mesto.⁶⁷ Vsekakor ni treba novotariti pri majhnih in običajnih vprašanjih, ampak samo v nujnih primerih kot Filopojmen ali v veličastnih kakor Epaminondas, ki si je mandat bojotarha protizakonito podaljšal za štiri mesece, med katerimi je okupiral Lakonijo in uredil mesensko vprašanje.⁶⁸ Če nas zaradi takšnih dejanj obtožijo ali nas grajajo, lahko v svoj zagovor navedemo nujnost dejanja, njegova veličina in lepota pa nam bosta v tolažbo za nevarnost, ki smo se ji izpostavili.⁶⁹

Lahko jih primerjamo z idejami o upravičenem protipravnem ravnanju, h kateremu se lahko zateče samo dober politik (slab to počne po pravilu): 1. če gre za nujo, je lahko sposoben mož nad zakoni;⁷⁰ navaja Filopojmena,⁷¹ Epaminonda⁷² in

⁶⁵ Odlomek predstavlja Plutarhove ideje, po katerih se dober politik lahko zateče celo k *παράνομία*, protipravnosti. Ideja o nujnosti kršenja zakonov je platonistična, glej Platon, *Politik*, 293a–294c; za Plutarha je vladar “živi zakon” (*Artakserks*, 23.6) in “utelešenje razuma” (*Neizobraženemu vladarju*, 780c).

⁶⁶ Ksenofont, *Anabaza*, 3.1.4.

⁶⁷ Leta 202 pr. n. št., glej tudi Plutarh, *Filopojmen*, 12.4–6, Pavzanas, 8.50.5.

⁶⁸ Leta 369 pr. n. št., glej tudi zgoraj op. 26; Plutarh očitno namiguje na proces proti Epaminondu in Pelopidu zaradi prekoračitve mandata bojotarha.

⁶⁹ Prev. M. S.

⁷⁰ Kamil, 18.6, *Fokion*, 32.6–7.

⁷¹ *Filopojmen*, 12.4–6, *Flaminin*, 24.2.

⁷² *Pelopid*, 25.2, *Izreki kraljev in vojskovodij*, 194a–b, *O samohvali, ki ne vzbuja zavisti*, 540d–e, *Politični nasveti*, 799e.

Aristida,⁷³ Romula.⁷⁴ Ideja o nujnosti kršenja zakonov je platonistična;⁷⁵ 2. Plutarh napada pretirano protipravnost: “novotarije in protipravnosti” Kleomena;⁷⁶ zanj je vladar “živi zakon”⁷⁷ in “utelešenje razuma”.⁷⁸ Tukaj se srečamo z nasprotjem med vladarjem, ki se preprosto ne more držati moralnih pravil, obenem pa daje videz, da je skupek vseh teh pravil. Politično obnašanje namreč ni teorija, ampak praksa, aplikacija moralnih pravil iz teorije v realno življenje pa je v mejah možnega.

AMORALNOST POLITIČNE PRAKSE

Carrière⁷⁹ poudarja, da moramo v *Političnih nasvetih* razbrati bolj moralni kot politični zorni kot, s čimer se strinjamo, vendar je pri tem izpostavljen politični moralni vidik, ki je “zaradi okoliščin” amoralen. Po Plutarhu okoliščine namreč diktirajo, da amoralnost postavimo za merilo političnega delovanja. Tega neposredno nikoli ne reče, vendar ravno to posredno svetuje, ko opisuje ravnanje, ki ruši njegove postulate, pri tem pa niti ne izgovori, da “v takih okoliščinah dopuščamo celo ...”.

Desideri⁸⁰ meni, da Plutarhu amoralnost ni inherentna, ampak je posledica grške nesvobode pod rimsko okupacijo, vendar se s tem ne moremo strinjati. Nesprijemljiva se nam zdi tudi razlaga, da se politična morala razlikuje od zasebne, saj si politik prizadeva predvsem za ohranitev družbenega reda, v katerega verjame: to sta zagovarjala Plutarh in Machiavelli v svojih političnih napotkih. V tem kontekstu lahko razumemo tudi rabo vsakdanjemoralnega materiala (reki, citati, anekdote itd.) in filozofskih teorij, ki jih je Plutarh prilagodil času in potrebam družbene skupine, ki ji je pripadal in ki si ji prizadevala za ohranitev *statusa quo*. S tega vidika lahko razberemo, da “dobro”, “javno dobro” in “javni interes” pomenijo kvečjemu nadaljevanje obstoječega reda in ohranitev privilegijev. Ko iz Plutarhových visokoletečih besed, polnih filozofskih idej, toposov, anekdot, učenih citatov, izrekov in drugega vsakdanjemoralnega materiala odstranimo vso to literarno bogastvo, pred

⁷³ Aristid, 25.2–3, *Primerjava med Agezilajem in Pompejem*, 2.3–4.

⁷⁴ *Primerjava med Tezejem in Romulom*, 6.2.

⁷⁵ Glej Platon, *Politik*, 293a–294c.

⁷⁶ *Primerjava med Kleomenom in Gajem Grakhom*, 5.4.

⁷⁷ *Artakserks*, 23.6.

⁷⁸ *Neizobraženemu vladarju*, 78oc.

⁷⁹ Carrière, v: Carrière, Cuvigny, 2003, 62.

⁸⁰ Desideri, 1995, 116.

nami zazeva ideološko ogrodje, temelječe na makiavelizmu. Zato nikakor ne moremo sprejeti Veynovega ugovora, da Plutarh in njegovi junaki zavajajo s tistim, v kar sami verjamejo in da zato niso makiavelisti, saj to ne drži. Ali kot pravi Nikolaidis, da gre za običajno ravnanje v tistem času in Plutarh podaja zgolj odsev časa.

Vrline, h katerim poziva grške (in rimske) veljake, in slabosti, pred katerimi jih svari, se naenkrat pokažejo v drugačni luči, saj Plutarh sam relativizira stroge moralne imperATIVE. Tudi za najnižjega magistrata postavlja najvišje moralne standarde, v čemer izenači najnižjega lokalnega uradnika z rimskim cesarjem, zakotno lokalno politiko brez avtonomije z rimsko politiko na najvišji ravni itd. – toda kakšni so moralni standardi, če so včasih lahko tudi amoralni oz. postavljeni na glavo? Plutarh pri tem ne prizna, da se tudi takšne stvari dogajajo, ampak enkrat sporno ravnanje napada, drugič pa ga svetuje oz. dopušča “glede na priložnost”. Tega ne moremo razumeti kot pragmatizem in apliciranje teorije v prakso, češ da se takšne stvari dogajajo. Politika je zanj res politika ne glede na dimenzijo, vendar pri tem ne gre za moralno razsežnost politike, ampak, ravno nasprotno, za amoralnost, ki preveva politiko od najzakotnejšega uradnika, ki zgolj nominalno izvaja svojo funkcijo, do visokih rimskih funkcionarjev in samega cesarja.

BIBLIOGRAFIJA

- AALDERS, G. J. D. (1982): *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam, Oxford, New York.
- AALDERS, G. J. D, DE BLOIS, L. (1992): “Plutarch und die politische Philosophie der Griechen”, v: Haase, W., ur., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.5, 3384–3404.
- CARRIÈRE, J.-C., CUVIGNY, M. (2003): *Plutarque, Oeuvres morales*, Tome XI/2, Traités 52–53, dvojezično, prevod, komentarji, spremne študije, Paris.
- CARRIÈRE, J.-C. (1977): “A propos de la Politique de Plutarque”, *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 3, 237–251.
- DESIDERI, P. (1986): “La vita politica cittadina nell'Impero: lettura dei *Precepta gerendae reipublicae* e dell'*An seni respublica gerenda sit*”, *Athenaeum*, 74, 371–381.
- DESIDERI, P. (1995): “Plutarco e Machiavelli”, v: Gallo, I., Scardigli, B., ur., *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Covegno plutarcheo (Cerosa di Pontignano, 7–9 giugno 1993), Napoli, 107–122.
- HRIBERŠEK, M. (2004): *Vzporedni življenjepisi*, I, prevod, Ljubljana.

- KOCIJANČIČ, G. [G. K.] (2004): *Platon, Zbrana dela I, II*, prevod, opombe, spremne študije, Ljubljana.
- MASSARO, D. (1995): "I *Praecepta gerendae reipublicae* e il realismo politico di Plutarco", v: Gallo, I., Scardigli, B., ur., *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Covegno plutarcheo (Cerosa di Pontignano, 7–9 giugno 1993), Napoli, 235–244.
- NIKOLAIDIS, A. G. (1995): "Plutarch's Heroes in Action: Does the End Justify the Means?", v: Gallo, I., Scardigli, B., ur., *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Covegno plutarcheo (Cerosa di Pontignano, 7–9 giugno 1993), Napoli, 301–312.
- SUNČIČ, M. [M. S.] (2007): *Plutarh, Morala za vsakdanjo rabo*, prevod, komentar in spremne študije, Ljubljana.
- SUNČIČ, M. [M. S.] (2008): *Plutarh, Politika in morala*, prevod, komentar in spremni študiji, Ljubljana.
- SOVRÈ, A., GANTAR, K. (2000): *Plutarh, Življenja velikih Grkov*, prevod, spremna beseda in opombe, Ljubljana.
- VEYNE, P. (1976): *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris.
- VEYNE, P. (2005): *L'Empire gréco-romain*, Paris.

**POJMOVNI
FANTOMI**

Pojmovni fantomi IX

Nemški naravoslovec Alexander von Humboldt, ki je v letih 1799–1804 prepotoval Južno Ameriko in odkril marsikaj novega, je naletel na papigo, za katero so mu povedali, da je edino še živo bitje, ki zna spregovoriti kakšno besedo v jeziku nekega izumrlega ljudstva. Kajpak je sporno, kaj se pravi za papigo spregovoriti v katerem koli človeškem jeziku. Je dovolj artikulirati glasove, ki jih poslušalec sliši kot besede (razumljivega) jezika? Tako so očitno menili uradniki rimske republike, saj Julij Obsekvens navaja, da so neko leto v anale zapisali le dva dogodka kot dovolj pomembna, da se vtisneta v spomin: “*Bos locutus et nutritus publice. Sanguine pluit.*” (“Vol je spregovoril, /zato/ so ga /odtlej/ hranili na javne stroške. Kri je deževala.”) Malce več zahtevajo psihologi, ki dokazujejo, da znajo (nekatero) papige pravilno imenovati predmete, ki jim jih pokažejo na sliki, in od tod sklepajo, da znajo govoriti. Jezikoslovci so praviloma zahtevnejši in štejejo za znanje jezika šele sposobnost pravilno tvoriti poljubno število smiselnih in razumljivih izjav.

Če bralci oklevajo pred pojmovnimi fantomi in se ne morejo odločiti, kako se jih lotiti, predlagamo (seveda le kot neobvezno opcijo, saj nismo turistični agenti, da bi koga silili na Karibe, če hoče na Antile), da se jih lotijo kot Humboldtove papige.

SUBJEKT IN OBJEKT

Teh dveh pojmovnih fantomov se bomo lotili skupaj. Tega pa ne počnemo zato, ker bi menili, da neizbežno sodita skupaj – če že ne kot siamska dvojčka, pa vsaj kot Janko in Metka ali Kajn in Abel. Prav tako ju ne bomo obravnavali družno morda zato, ker med drugim označujeta filozofska pojma, ki se pogosto jemljeta skupaj. Zanima nas raba teh dveh besed v slovenščini.

Ne gre sicer pozabiti, da se je v slovenščini pred nekaj desetletji razpasla banalizirana raba teh dveh pojmov, kakor sta se uveljavila v subjektivističnih različicah evropske metafizike v 19. in 20. stoletju. V vsakdanji rabi je subjekt postal sinonim za osebo, objekt pa za predmet; pri tem je oseba obveljala za hvalevredni aktivni vir, nosilca in dejavnika dogajanja, predmet pa za pasivni teren ali trpno tarčo njenega izživljanja. Posebej popularna je postala v pedagoški ideologiji. Vedno in povesod se je poudarjalo, da mora npr. dijak postati subjekt

vzgoje in izobraževanja in da ne sme biti zgolj njun objekt. Ker so bili subjekti in objekti po drugi strani v obilnih količinah deležni tudi poenostavljene dialektike, kjer se je kar naprej poudarjalo, da je realnost en sam proces preobražanja subjekta v objekt in objekta v subjekt, se je nadobudnim ideologom včasih posrečilo, da so pridelali kakšno presežno modrost, in nič nismo bili presenečeni, če se je kdo zavzemal, da “objekt mora postati subjekt, subjekt pa objekt”.

Za nas pa je dejansko zanimivo nekaj popolnoma drugega. Obe besedi res izvirata iz filozofije, in sicer iz srednjeveške šolske latinščine, ki je po svoje preoblikovala antične grške filozofske in gramatikalne termine. Vendar pa pojma nikakor nista nujno nastopala skupaj, ko sta se razširila na različna področja vednosti in vsakdanjega življenja. Prav tako so različni evropski jeziki razvili različne pahljače pomenov, ki jih lahko nosi ena ali druga beseda. Nikakor torej ni samoumevno, da je v vsaki stavčni zvezi mogoče prevesti v katero koli smer katerega koli v parih terminov, kot so angleški *subject*, francoski *sujet*, italijanski *soggetto*, nemški *Subjekt* in slovenski *subjekt* oz. angleški *object*, francoski *objet*, italijanski *oggetto*, nemški *Objekt* in slovenski *objekt*. Sploh pa kljub navidezni podobnosti in razumljivim vsebinskim povezavam usodi razvoja obeh besed, subjekta in objekta, nista neizogibno povezani.

Latinski samostalni *subiectum* se je razvil kot prevod temeljnega Aristotelovega filozofskega pojma τὸ ὑποκείμενον, ki se v sodobno slovenščino po smislu prevaja kot “podlaga, osebek, podstat; počelo; sedanje stanje”.¹ Latinska beseda je substantivirani srednji spol deležnika glagola *subjacere* (iz *sub* in *jacere*), (nekaj) podvreči ali položiti pod kaj. Večina rab besede subjekt se naslanja na pomen počela oz. osebk (najprej v slovničnem, kasneje prek metafore v dobesednem pomenu “osebe” kot “počela” ravnanja oz. vedenja). So pa še druge in med njimi je najzanimivejša moška različica participia, *subjectus*, ki se je v francoščini in angleščini zlila s *subject* oz. *sujet* in je imela najprej pridevniški pomen “podložen” (namreč podložna oseba), kasneje pa samostalniški pomen “podložnik”.

Ti pomeni pa se niso razširili v vse evropske jezike. V nemščini ima subjekt le filozofski in slovnični pomen (osebek), figurativno pomeni še osebo, za podložnika (*der Untertan* idr.) se je ohranil nemški izraz. Zdi se, da se je slovenščina pri tem zgledovala po nemščini, saj imamo za podložnika lastno sestavljenko.

¹ Valentin Kalan kot urednik in prevajalec *Fizike (knjige 1, 2, 3 in 4)*, Slovenska matica, Ljubljana, 2004, str. 287.

Wolfov slovar je l. 1860 *das Subject* iz nemščine, ko gre za pojem in ne za osebo, poskušal prevajati kot *podlog*, *podmet*, *glava*, *podstava* in na koncu – *subjekt*.² Kljub temu da je Verbinčev slovar še l. 1979 navajal slovenski kalk podmet – očiteno poskus, da bi v slovenščini s parom podmet/predmet ohranili etimološko upravičeno besedno podobnost, izraženo v paru subjekt/objekt, pa se podmet v slovenščini nikoli ni uveljavil.

Skratka, slovenščina ni razvila paralelizma med subjektom in objektom. Mirno je poslovenila objekt v *predmet* in ta se je brez težav uveljavil. Podmeta pa ni sprejela, kakor ni sprejela iz francoščine ali angleščine subjekta kot označbe za podložnika, ampak se je ravnala po bolj “domoljubnem” nemškem zgledu. To ni nič nenavadnega, saj med pojmom subjekt in objekt ni nikakršnega izvirnega paralelizma. *Obiectum* nima grškega izvirnika, ampak je sholastična pogruntavščina po jezikovnem modelu, po katerem so oblikovali *subiectum*: iz glagola *ob-jicio*, ‘vržem pred’, so naredili pojem predmeta kot objekta, ki ga misel postavi predse ali ima pred seboj.

Med *Slovarjem slovenskega knjižnega jezika* (SSKJ), ki poskuša natančno opisati različice rabe besede v živi slovenščini, in bolj ali manj sočasnim Verbinčevim *Slovarjem tujk* (ST),³ ki od gesla do gesla niha med navajanjem ali izmišljanjem kalkov, pojasnjevanjem izvirnega pomena in navajanjem pomena v tujem jeziku ter navajanjem pomena v slovenščini (pri čemer bralec ne ve, v kakšnem in katerem slovenskem besedilu je pisec našel navedek ter kako pogost in koliko reprezentativen je za rabo besede v slovenščini), so v primeru subjekta in objekta precejšnja neujemanja.

SSKJ pri subjektu upravičeno ignorira kalk podmet in povsem v ospredje potisne pojasnjevanje najpogostejših pomenov, ki jih ima raba besede subjekt v tedanji publicistiki. Subjekt je v knjižni rabi predvsem, “kdor čuti, misli, deluje”, in če je sopomenka za človeka ali osebo, ga je mogoče uporabiti tudi slabšalno (“ne ukvarjaj se s tem podlim subjektom”). Na drugo mesto postavlja v času samoupravljanja nemara najpogostejšo, danes pa dokaj zamrlo različico

² *Deutsch-Slowenisches Wörterbuch*, 2. del (M–Z), izd. A. A. Wolf, natis J. Blaznik, Ljubljana, 1860.

³ Objekt najdemo v SSKJ III (*Ne-Prem*), SAZU in DZS, Ljubljana, 1979, str. 191a, subjekt pa v SSKJ IV (*Preo-Š*), SAZU in DZS, Ljubljana, 1985, str. 1000a. Franc Verbinč obravnava v 6. izdaji Slovarja tujk, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1979, objekt na str. 493a, subjekt pa na 681b.

pomena “kdor odloča, pomembno vpliva”, npr. “subjekti mednarodne politike”, na tretje mesto lingvistični pojem osebkca in na zadnje mesto več različic nosilca aktivnosti oz. osebe na različnih področjih vednosti, npr. filozofski, pravni, literarni subjekt. ST pa za subjekt najprej navede latinski izvirnik in ga prevede v “podmet”, potem pa po vrsti našteje pet različnih pomenov: “1. snov, predmet (kot podlaga, npr. pogovora, pisanja ...), 2. v fil. misleči, spoznavajoči jaz, človeška zavest kot nosilka zavestne dejavnosti, 3. človek sploh”, potem pa še v logiki “podmet, tj. pojem (osebek), o katerem pridevek kaj pove”, končno pa v slovnici “osebek (stavčni člen)”. Verbinc hudo zavaja. Najprej zato, ker v slovenščini “podmeta” nihče ne uporablja in ga tudi pred 30 leti ni. Potem zato, ker filozofski pojem subjekta močno poenostavlja in navaja aspekt, ki je res bil značilen za del novejšje filozofije, a se je uveljavil predvsem kot vulgarizacija tega aspekta v literaturi in publicistiki – prav tisto, na kar se osredini SSKJ. Čisti pojmovni fantom v slovenščini pa je pomen, ki ga postavlja Verbinc na prvo mesto. Narobe je kratko malo to, da je “snov, predmet” lahko opis različice pomena francoskega *sujet* ali angleškega *subject*, ne pa slovenskega subjekta. Navedba Verbinca ustreza temu, kako razume (nemara tudi slovenski) bralec francosko ali angleško besedo, ne ustreza pa uveljavljenim slovenskim rabam besede. Kdor v slovenščini zapiše “subjekt”, misli pa “snov” ali “predmet”, vpeljuje francosko ali angleško rabo.

Prav to se v resnici obilno dogaja še zdaj. Pisec besedila o dokumentarnem filmu v slovenščini npr. napiše, da v dokumentarnem filmu “subjekt obstaja neodvisno od snemanja”. Navedba je zavajajoča zato, ker se v filmski teoriji subjekt praviloma uporablja v pomenu, ki ga ima v sodobni humanistiki in je iz filozofije in psihoanalize. Tam se nanaša bodisi na karakter v pripovedi, bodisi na subjekt (govorice, nezavednega, zavesti ipd.) kot implicirani ali predpostavljeni teoretski konstrukt v pisanju o neki temi, ki se vedno nanaša na individuum. V navedenem primeru pa gre za nekaj drugega – za snov ali predmet pripovedovanja ali prikazovanja v filmu. Pojem torej ustreza bodisi slovenski besedi “predmet” (filmskega prikaza) bodisi enemu aspektu angleškega *subject* ali francoskega *sujet*. V slovenščini za ta natančni pomen motiva ali teme zgodbe ali prikazovanja že obstaja poslovenjena različica francoske besede, **siže**, ki jo navaja tudi Verbinc.⁴ Še več, v formalni analizi teksta in kompozicije so ruski formalisti Žirmunski, Tinjanov, Ejhenbaum in Šklovski

⁴ Navedeno delo, str. 659b.

francosko tujko v ruski transkripciji in izgovarjavi (*сюжет* = *sjužet*) razvili v poseben koncept, ki ga pozna in uporablja tudi sodobna zahodna filmska teorija v nazaj poangleženi verziji **syuzhet**.⁵

Skratka, slovenski subjekt ni kar sinonim ameriškega ali francoskega. Če se ne zavedamo, da prevajamo iz ene kulture v drugo, proizvajamo jezikovne in kulturne vrivke in množimo nesporazume. Kajpak lahko poznavalski pisci in prevajalci iskrivo predelujejo neujemanja in dvoumnosti v domisleke in v bogatejše koncepte, a pogoj za to je, da se zavedajo razlik in razmikov v pomenu. Večinoma pa je uvažanje pomenov nenadzorovano in nenamerno povzroča nesporazume ter proizvaja napake.

Objekt je v slovenščini prav tako predmet nesporazumov. To, da se je zanj uveljavil slovenski izraz "predmet", ga ne rešuje. Teoretiki imajo rajši objekt. Kdo bi vedel, ali zato, ker se tujka sliši bolj učeno, ali zaradi estetske izbire: četudi subjekta in objekta ne razumemo kot korelativnih konceptov, ni mogoče prezreti etimološke sorodnosti obeh terminov v latinščini, zaradi česar se nam v besedilu, ki vsebuje oba pojma, zdi primerneje v obeh primerih uporabiti besedo latinskega izvora, ne pa v enem primeru tujko iz latinščine, v drugem pa besedo, za katero napačno mislimo, da je slovenska.⁶

Verbinc, kot rečeno, v ST navaja prevladujoče pomene v živi rabi. Znamenje časov je, da je v izgradnji socializma objekt najprej "kar je zgrajeno, narejeno za zadovoljevanje določenih potreb, opravljanje določene dejavnosti", npr. stavba ali vozilo. Na drugem je "pojem, stvar, na katerega se nanaša, je usmerjeno kako dejanje; predmet". Na tretjem je pasivni nasprotak prevladujoče rabe subjekta: "kdor ne odloča, ne sodeluje pri dejanjih, ki odločajo o njem samem". Na četrtem navaja domnevno posebni, strokovni različici, ki sta najbrž v sodobni slovenščini najpogostejši: filozofski in lingvistični pojem realnega ali idealnega predmeta

⁵ *Ruski formalisti. Izbor teoretičnih besedil* (prev. D. Bajt, izbor D. Bajt in A. Skaza; urednik, pisec spremne besede in aparata A. Skaza), Mladinska knjiga, Ljubljana, 1984. Prevod dosledno uporablja že utečeni, prosti in popolnoma ustrezni termin *siže*. Angleški *syuzhet* je v teoriji filma uveljavil David Bordwell, *Narration in the Fiction Film*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisc., 1985. Če v slovenskih besedilih o filmu, ki sledijo angloameriški teoriji, še nismo naleteli na "slovenski prevod" *sjužet* ali kar na "izvirni ameriški" termin *syuzhet*, smo bili skoraj zanesljivo le premalo pozorni.

⁶ V Wolfovem slovarju je nemška beseda, ki jo dandanašnji prevajamo kot "predmet", *der Gegenstand*, v slovenščino prevedena na prvem mestu še kot "reč, stvar", medtem ko je za "predmet" navedeno, da je to ruska, poljska in češka beseda.

mišljenja. Prav na koncu pa je tudi pri objektu navedena različica, ki je slovenščina in nemščina ne poznata, kakor se lahko prepričamo s pomočjo SSKJ ali nemško-slovenskih slovarjev, najdemo pa jo v angleščini ali francoščini: objekt kot “smoter, motiv dejavnosti”.

V okoliščinah študija, kjer močno prevladuje branje besedil v angleščini, zelo pogosto bralci niti ne pomislijo, da bi *subject* ali *object* bodisi zanje bodisi za bralce njihovih spisov lahko bila kaj drugega kakor subjekt in objekt. Primeri se jim, da za objekt svojega študija razglasijo diplomu, magisterij ali celo doktorat. Gre kajpak za cilj ali namen.

Cilj tegale zapisa pa je, da bi s subjektom in objektom ravnali previdneje.

JOŽE VOGRINC⁷

⁷ Dr. Jože Vogrinc je docent in predavatelj na Oddelku za sociologijo na Filozofski Fakulteti, Ljubljana. E-naslov: joze.vogrinc@guest.arnes.si.

**DIALOG
Z ANTIKO**

MAJA SUNČIČ¹

Plutarh in Delfi

Izvilleček: V članku so predstavljene osnovne značilnosti Plutarhových pitijskih dialogov (*O pitijinih prerokbah, O zatonu preročišč, O črki E v Delfih*). Plutarh govori o delfskem preročišču in preroški zmožnosti kot očividec, zato so pitijski dialogi dober vir za antropološko obravnavo. V prvem delu izbora iz pitijskih dialogov si bomo ogledali nekatere pomembne opredelitve pitij in sibil ter razlike med tipoma navdihnjenih prerokinj. V drugem delu izbora pa si bomo ogledali Plutarhovo razlago dvoumnosti prerokb in spremembe jezika, v katerem je pitija izrekala prerokbe.

Ključne besede: grška religija, prerokovanje, ženska preroška zmožnost, Delfi, pitija, sibila

UDK: 292.11:32

Plutarch and Delphi

Abstract: The paper presents the main features of Plutarch's Pythian dialogues (*The Oracles at Delphi, The Obsolence of Oracles, The E at Delphi*), which are a valuable source for anthropological research because Plutarch discusses the Delphic oracle and the prophetic ability as an eye-witness. The first part of the selection from Pythian dialogues will examine some important definitions of the Pythias and Sibyls, as well as the differences between the two types of inspired prophetess, while the second will focus on Plutarch's explanation of oracular ambiguity and on the changes of the language in which Pythia pronounced the oracles.

Key words: Greek religion, divination, female prophetic ability, Delphi, Pythia, Sibyl

¹ Dr. Maja Sunčič je samostojna prevajalka in znanstvena sodelavka na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: maja.suncic@gmail.com.

OPREDELITEV PITIJSKIH DIALOGOV

Ime "pitijski" izhaja iz starega imena za Delfe Pito, iz česar izhaja Apolonov vzdevek pitijski oz. Pitijec in tudi ime za Apolonovo prerokinjo pitijo. Protagonist vseh treh dialogov je predvsem mesto Delfi: njegove zgodbe in spomeniki. V nasprotju s Pavzaniem Plutarhov sprehod po Delfih v *O pitijinih prerokbah* ni turistični vodič ali turistična reportaža, čeprav se odpre s poročilom o sprehodu po Delfih, večkrat pa poudarijo, da tudi sam kraj, tj. Delfi, pomagajo pri reševanju perečih filozofsko-teoloških vprašanj (npr. *O pitijinih prerokbah*, 402c, *O zatonu preročišč*, 412d).

Plutarh spise tudi sam poimenuje "pitijski spisi" (λόγος) v uvodnem posvetilu prijatelju Sarapionu v spisu *O črki E v Delfih* (1, 384e):

"Tako tebi in po tebi našim tamkajšnjim² prijateljem pošiljam kot daritev prvih plodov nekaj svojih pitijskih razprav³ in priznam, da od vas pričakujem druge, številnejše in boljše, saj uživete v prednostih velikega mesta,⁴ poleg tega pa lahko več prostega časa kot jaz posvetite študiju med množtvom knjig in raznovrstnim razpravam."⁵

Kljub omembi "pitijskih spisov" Plutarh ne pove, katere spise razen *O črki E v Delfih* ima v mislih. Povezava med tremi pitijskimi dialogi je virtualna, saj je Plutarh nikoli ne izrazi, spise pa družijo delfska oz. pitijska tematika. V sklop pitijskih dialogov bi lahko uvrstili tudi spisa *O Izidi in Ozirisu* ter *O obrazu na Luni*, v katerih ravno tako obravnava dajmonološka vprašanja, podobno bi lahko rekli tudi o spisih *O Sokratovem dajmonu* in *O praznoverju*, pitijske dialoge pa bi lahko povezali še s spisom *O zapozneli božji kazni*, ki se dogaja v Delfih in je povezan s prerokovanjem. V pitijsko skupino bi lahko uvrstili tudi dva danes izgubljeni spisa: *O spoznavanju samega sebe in o tem, ali je človeška duša nesmrtna* in *O prerokovanju*; fragmenti omenjenih spisov so ohranjeni pri Stobaju. Plutarhovo zanimanje za delfsko problematiko, prerokovanje in preročišča lahko razberemo tudi iz naslovov danes izgubljenih besedil v Lamprijevem katalogu.

² Tj. atenskim.

³ Gre za pitijske dialoge, kot jih imenujemo tudi danes.

⁴ V Plutarhovem času so bile Atene že več stoletij univerzitetno mesto. Plutarh pogosto poudarja študijsko prednost življenja v velikem mestu, čeprav se je sam odločil, da ostane v rodnem mestecu Hajroneja, npr. *Demosten*, 2.1.

⁵ Prev. M. S.

Plutarh je dragocen vir za preučevanje delfskega preročišča in prerokovanja na splošno, saj je delovanje preročišča poznal iz prve roke, zaradi česar je dober informator za antropološko raziskovanje. O preročišču govori kot očitavec, ne kot zunanji opazovalec. Kljub gosti mreži citatov in anekdot, ki zaznamujejo njegove spise, govori na podlagi doživete izkušnje, v podkrepitev lastnega opazovanja pa tudi sam vpeljuje informatorje: v pitijskih dialogih nastopajo delfski vodniki, ki predstavljajo uradno različico vsega o Delfih, pa tudi vedeževalski svečenik Nikander.

Njegova pričevanja zaznamuje živo podana doživeta izkušnja. Nad Plutarhovo "toplino, humanostjo in idealizmom", ki so očitni tudi v pitijskih dialogih, se je navduševal Konrat Ziegler,⁶ eden največjih poznavalcev avtorja. Kljub občutku domačnosti in neposrednosti pri branju Plutarhových del, zaradi česar se zdi, da avtorja malodane osebno poznamo, Walter Burkert⁷ poudarja, da se moramo zavedati, da gre za pripoved, podano po gosto stkani fikcijski mreži, tudi v neposrednih oblikah dialoga, ki je bil Plutarhu zelo pri srcu (tako še pitijski dialogi).

Čeprav Plutarhovi pitijski dialogi pričajo o doživetih izkušnji, koncepta ne smemo razumeti kot osebno religioznost v krščanskem smislu.⁸ Walter Burkert opozarja na težavnost sodobnega dožemanja antične religije kot "doživete religije", saj gre za sodobnemu človeku povsem tujo izkušnjo. V Plutarhových pitijskih dialogih lahko opazimo nekatere elemente doživete religije in tudi nedoktrinskega odnosa do nje: čeprav je bil Plutarh predstavnik delfskega klera, izraža nekatere dvome o delfski doktrini, kar se nam zdi nenavadno, saj izhajamo iz predpostavk krščanske doktrine, ki je dogmatska, medtem ko je bila antična religija nedogmatska, kar pa ne pomeni, da je bila liberalna. Ravno tako Plutarha zaradi nedogmatskosti ne smemo izenačiti z liberalcem, saj je – ravno nasprotno – zelo konservativen in se zavzema za ohranitev starodavnih obredov in "vere očetov". Njegovega konservativizma tudi ne smemo brati s sodobnega vidika, ki konservativnosti pripisuje negativen predznak.

Plutarh o svojem službovanju govori v stavku, namenjenem prijatelju Evfanu v spisu *Ali naj se stavec ukvarja s politiko* (17, 792f):

⁶ Ziegler, 1951.

⁷ Burkert, 1996, 11.

⁸ Festugière, 1954.

“Dobro veš, da služim Apolonu že mnogo pitijad, vendar mi ne bi rekel: ‘Plutarh, dovolj si žrtvoval, vodil sprevode in plesal v zborih;’⁹ star si že, čas je, da odložiš venec¹⁰ in zaradi starosti zapustiš preročišče.”¹¹

Plutarh je s službovanjem kot Apolonov svečenik, prizadevanji pri obnovi sveetišča in svojimi pitijskimi razpravami veliko dosegel za vsaj delno povrnitev stare slave preročišča. Sodeloval je pri velikih obnovitvenih delih, ki jih je sponzoriral cesar Hadrijan, in celo vodil obnovo, o čemer tudi priča napis v Delfih na kipu, ki so ga postavili avtorju v zahvalo. Svoj prispevek k obnovi Delfov omeni na koncu spisa *O pitijinih prerokbah* (29, 409b–c), v renesansi Delfov pa vidi znak novih in boljših časov:

“Čestitam si, da sem s svojo gorečno skrbjo prispeval k uspehu teh podvigov v sodelovanju s Polikratom in Petrajem,¹² čestitam pa tudi možu, ki je vodil izvedbo teh del ter večino sam domislil in pripravil [...]”¹³

PITIJSKI DIALOGI IN GRŠKA RELIGIJA

Plutarhovi pitijski dialogi razgrinjajo širši kontekst grške religije, ki se je bistveno razlikovala od krščanstva ali islama. Pomembna značilnost grške religije ni zgolj politeizem, ampak tudi odsotnost dogmatizma. Šlo je za religijo, ki jo je zaznamovala izrazita raznolikost, njena teologija pa je bila dinamična, ne dogmatična.¹⁴ Takšno držo zasledimo tudi v Plutarhovem krogu, saj v njem pogosto razpravljajo zastopniki različnih prepričanj in filozofskih šol.

Grška religija je dopuščala idejo, da ni nespremenljiva, ampak vpeta v čas in prostor ter kot taka tudi izpostavljena spremembam, o čemer lahko preberemo v

⁹ Pitijada je interval 4 let, ko so v Delfih praznovali pitijske igre, Apolonu v čast. Plutarh je bil Apolonov svečenik v Delfih. Mnogo pitijad pomeni vsaj pet pitijad (pitijada je obdobje 4 let med pitijskimi igrami), iz česar lahko sklepamo, da je Plutarh služboval kot Apolonov svečenik vsaj 20 let.

¹⁰ Svečeniki so pri opravljanju funkcije nosili venec, povezan z božanstvom, ki so mu služili; nekateri so venec nosili stalno.

¹¹ Prev. M. S.

¹² Gre za ugledna meščana Delfov; napis priča, da je Petraj opravljal magistraturo amfiktiona.

¹³ (Prev. M. S.) Flacelière, 2003, 82, rekonstruira vrzel s “cesar Hadrijan Cezar”. Hadrijan je bil velik grkoljub; njegova vladavina se je začela 117 n. št., ravno tako obnova Delfov; verjetnejša je interpretacija Zieglerja, 1951, stolpca 661–662, in Hirzla, 1895, 205, op. 1, da gre za Plutarha, ki je vodil obnovo, čeprav nekaj vrstic pred tem pravi “čestitam si ...”.

¹⁴ Del Corno, v: Cavalli, Lozza, Del Corno, 1983, 19.

spisu *O zatonu preročišč*. Spremembe in prilagodljivost prepoznamo v sprejemanju številnih inovacij, ki so prihajale od drugod, predvsem z vzhoda, sprejela pa je tudi številna božanstva in kulte. Tudi prerokovanje je vzhodnjaška iznajdba, ki so jo izobraženi posamezniki prinesli v Grčijo. Walter Burkert¹⁵ prve vidce opredeljuje kot kulturne in religiozne povezovalce vzhoda in Grčije.

Najpomembnejše grške moralne avtoritete so pesniki in filozofi, katerih misli tvorijo t. i. vsakdanjemoralna jedra.¹⁶ Misli pesnikov in filozofov (Homerjevo avtoriteto pri Plutarhu lahko prepoznamo iz samoumevnega "pesnik je rekel") nastopajo namesto svete knjige, saj so se Grki nanje sklicevali, ko so razpravljali o verskih, političnih, moralnih in drugih vprašanjih. Plutarh se vprašuje o pitijinem prehodu od verzificiranih prerokb k proznim, pri tem pa ugotavlja, da so bile pitijine verzificirane prerokbe neprimerno slabše od Homerjevih ali Heziodovih heksametrov. Kljub svoji nepopolnosti so tekmovala za vsakdanjemoralno prevlado: z izreki modrih (sedmih oz. petih, o tem v *O črki E v Delfih*), z uresničenimi prerokbami, ki se lahko poljubno reciklirajo in reaktualizirajo, saj gre za ustno kulturo. Pitijina avtoriteta se je vzpostavljala ravno v iskanju interpretacije dvoumnega oraklja, saj je Apolonova prerokinja kliente s tem reševala pred tradicijo,¹⁷ pred znanimi in neštetokrat premetimi junaškimi zgodbami, s tem pa tudi pred Heziodom in Homerjem.

Pri Plutarhu bomo zasledili številne medsebojno izključujoče si ideje. Za sodobnega človeka je presenetljivo spoznanje, da se nasprotni koncepti medsebojno ne izključujejo, kar lahko vidimo tudi v pitijskih dialogih. Tako lahko hkrati obstaja ideja o enotnosti, ki ni nezdružljiva z množtvom, bodisi da gre za bogove ali za število svetov, o katerem razpravljajo v *O zatonu preročišč*. Podobno velja tudi za preroškega boga Apolona, ki ne sprejema zgolj Grkov, ampak je odprt tudi za tujce in njihove bogove ter kulte. Sprejemanje Grkov in tujcev je podrobno opisano pri Herodotu, kjer lahko beremo, da so se s preročiščem redno posvetovali Grki in barbari. Razlika med Grki in barbari je pri Herodotu poudarjena v razliki med nerazumevanjem in razumevanjem kodiranega jezika prerokb, kar je obenem tudi znak grške nepokorščine.

V prvem delu izbora iz Plutarhových pitijskih dialogov si bomo ogledali nekatere pomembne opredelitve pitij in sibil, razlike med tipoma navdihnjenih prerokinj (pitije so bile odvisne prerokinje, vezane na preroški center v Delfih, sibi-

¹⁵ Pinder, Burkert, 1992.

¹⁶ Glej npr. Sunčič, 2007.

¹⁷ Maurizio, 2001, 44.

le so bile neodvisne potujoče prerokinje, ki svojega vpliva niso črpale iz preroškega centra). V drugem delu izbora pa si bomo ogledali Plutarhovo razlago dvoumnosti prerokb in spremembe jezika, v katerem pitija izreka prerokbe.

APOLONOVA SVEČENICA PITIJA

V Plutarhových pitijskih dialogih spoznamo, da imena Apolonove svečenice pitije v bistvu ni treba pisati z veliko, ampak z malo začetnico, saj gre za izvoljivo svečeniško funkcijo, vsaka od pitij pa je imela tudi osebno ime. Pitija je naziv za svečeniško funkcijo, ohranila so se številna imena pitij: Aristonika je pitija, ki je Atencem izrekla slavno prerokbo o lesenem zidu med grško-perzijskimi vojnami, iznajdbo heksametra so pripisovali prvi pitiji Femonoi. Podobno velja tudi za druga generična imena za navdihnjene preroke in prerokinje, npr. za bakide (po Bakisu) in sibile (prva sibila je bila Herofila, poznamo še eritrejsko sibilo, sibilo iz Kum).

Specifika prerokinj se vpisuje v problematiko spola in odnosa žensk s posebnimi posredniškimi zmožnostmi do širše skupnosti. Figura sibile in pitije v grškem in rimskem svetu zaznamuje naravno ali navdihnjeno prerokovanje. Razliko med pitijo in sibilo lahko razberemo že v 6. poglavju *O pitijinih prerokbah*, ko pesnik Sarapion brani pitijino verzifikacijo prerokb (396f–397a):

“Kaj hitro bomo začeli grajati pitijo, ker se ne oglašá slajše od kitarodke Glavke,¹⁸ da ni odišavljena z miro in oblečena v škrlat, ko sestopi v preročišče, in da ne zažiga skorje kasijske lovorike, labdanuma in kadila, ampak lovor in ječmenovo moko.¹⁹ Mar ne vidiš,” je nadaljeval, “milino Sapfnih pesmi, ki prevzamejo in začarajo poslušalce? Po Heraklitu sibila ‘izraža z blaznimi ustnicami besede nevesele, neolepšane in neodišavljene, vendar s svojim glasom po bogu živi tisoč let.’”²⁰

¹⁸ Glavka s Hiosa (4. stol. pr. n. št.), pesnica in glasbenica, je živela v času Ptolemaja Filadelfa, glej Teokrit, IV,31.

¹⁹ Preden se je pitija spustila v preročišče oz. v najsvetejše mesto, *adyton*, in tam sedla na trinožnik, je v templju opravila kadilno daritev iz lovora, Apolonove rastline, in ječmenove moke, glej Amandry, 1950, 127 (mešanica je bila precej neprijetnega vonja); glej tudi *O črki E v Delfih*, 2, 385c; labdanum (*cistus ladaniferus*) je dišeči sok listov, ki so ga v antiki šteli za nevrotonik. Pri Herodotu, 3.112, lahko preberemo, da je rasel na smrdljivem kraju (brade kozlov), imel pa je prijeten vonj – Arabci so ga uporabljali za mazila in kadilo.

²⁰ (Prev. M. S.) Heraklit, frag. 22, B 92 (Diels-Kranz); Heraklit verjetno govori o sibili iz Eritreje, ne o trojanski sibili. Po Flacelièru, 2003, 174, je drugi del “citata” Plutarhov, ne Heraklitov (“vendar s svojim glasom ...”).

Sibilo diskutanti v dialogu predstavijo kot prerokinjo iz mitskih časov, čeprav je povezana z Delfi, kjer je stala njena skala (isto, 9, 398c–d):

“Ko smo se ustavili nasproti sveta v bližini skale, za katero pravijo, da je na njej sedela prva sibila²¹ po prihodu s Helikona, kjer so jo redile muze (nekateri pravijo, da je prišla iz dežele Malijcev in da jo je rodila Lamija, Pozejdonova hči), se je Sarapion spomnil verzov, v katerih ta poje o svoji usodi: da tudi po smrti ne bo nehala prerokovati, ampak da bo krožila v Luni ter postala tako imenovani obraz, ki se pojavlja na Luni;²² njen dih, pomešan z zrakom, bo večno nosilo po svetu v glasovih in slutnjah;²³ iz njenega telesa, pretvorjenega v zemlji, bosta pognala trava in grmovje, na katerih se bodo pasle svete živali, ki bodo razvile v svojem drobovju²⁴ številne barve, oblike in značilnosti, iz katerih bodo ljudje napovedovali prihodnost.”²⁵

Ne preseneča, da mit o prvih sibilah v *O pitijinih prerokbah* poda Sarapion, ravno tako pesnik in zagovornik stare tradicije izražanja zapletenih mislih v pesniškem

²¹ Prva sibila je bila v Delfih pred pitijami, ime ji je bilo Herofila, bila pa je hči Zeusa in Pozejdonove hčere Lamije, prim. s Pavzanas, 10.12.1. Živel je pred trojansko vojno in napovedala, da bo Troja opustošena zaradi ženske, vzgojene v Sparti (tj. Helene). Prerokovala je na Samosu, hodila pa je tudi v druga Apolonova svetišča: v Klaros, na Delos in v Delfe, kjer je prerokovala pred pitijo. S seboj je nosila kamen, na katerega je splezala, da je prerokovala. To skalo omenja Pavzanas; treba jo je razlikovati od druge Herofile, sibile iz Eritreje, najslavnejše sibile, hči smrtnika Teodora in nimfe, o kateri teče razprava v *O pitijinih prerokbah*, 401b. Ta sibila je prerokovala v heksametrih. Sibilina skala je bila na jugu zahodnega kota atenskega stebrišča, svet (βουλευτήριον) je bil na levi strani stebrišča, ob atenski zakladnici. Tradicija enači eritrejsko sibilo s sibilo iz Kum, ki je pomembna v rimskih legendah. Slednja je v Rim prišla med vladavino Tarkvinija Ošabnega in mu ponudila devet zbirk prerokb. Prodala mu je tri, on pa jih je shranil v svetišče Jupitra Kapitolskega. S temi knjigami, znanimi tudi pod imenom Sibilinske knjige, so se Rimljani posvetovali do Avgustovega obdobja.

²² Glej spis *O obrazu na Luni* in odlomek v spisu *O zapoznili božji kazni*, 29, 566a, kjer pravi, da je sibila prerokovala, medtem ko je krožila na Luninem obrazu.

²³ Slutnja ali κληδών: gre za glas skrivnostnega porekla, ki se lahko človeku približa in pokaže prihodnost; kledomantija je bila zelo starodavna tehnična metoda prerokovanja, njen zaščitnik je bil Hermes, bog besede, glej Bouché-Leclercq, I, 1963, 154–160.

²⁴ Branje znamenj iz drobovja, drobogledje ali hieroskopija, je kronološko mlajše od kledomantije; od klasičnega obdobja je bilo razširjeno po vsej Grčiji in je zasenčilo vse druge oblike induktivnega prerokovanja, glej Bouché-Leclercq, I, 1963, 166–174.

²⁵ Prev. M. S.

jeziku. Sibilo predstavi kot glas, ki prihaja z obraza na Luni, kar Chirassi Colombova imenuje pretvorbo ženskega preroškega glasu v vesoljski glas. Sibile zaznamuje nadnaravni dar mitskega časa, ko so se gibale po sredozemskem bazenu, zaznamovalo jih je navdihnjeno prerokovanje (v zamaknjenosti) ženskega telesa.

Diskutanti zavrnejo verodostojnost starodavnih prerokov in prerokinj, imenovanih sibile in bakidi, ker da niso uporabljali prepričljivih metod prerokovanja (v nasprotju s pitijami v Delfih), ampak so prerokovali nesistematizirano in brez resničnega vedenja (isto, 10):

“Preroki kot sibile in bakidi²⁶ pa so naključno vrgli in raztresli besede in izreke o vsemogočih dogodkih in prigodah v brezno časa kakor v ocean; četudi se nekatere napovedi slučajno izpolnijo, so vendarle v trenutku izrekanja lažne, čeprav kasneje po naključju postanejo resnične.”²⁷

Pitija je v dialogu predstavljena kot Apolonovo orodje, po katerem ljudem sporoča svoja sporočila. Komunikacija in stik med pitijo in Apolonom sta neposredna (isto, 404d–e):

“Mislim, da poznaš Heraklitove²⁸ besede: bog, ki mu pripada preročišče v Delfih, ne pravi niti ne prikriva, ampak namiguje. Na te dobro rečene besede naveži misel, da tukajšnji bog uporablja pitijo, da ga slišimo, kakor Sonce rabi Luno, da ga vidimo. Kaže in razkriva svoje misli, razodeva jih po smrtnem telesu in duši, ki ne more mirovati in se predati gibalu nepremično in spokojno, ampak se premetava kakor na vihnem morju in se razburja, zapletajoč se v svoje notranje premike in strasti.”²⁹

Gre za znakovni jezik oz. znakovno sporočilo, ki ga Plutarh povzema po Heraklitu: bog namiguje, kaže z znaki, σημαίνει. Pitija zgolj reproducira prejeti znakovni jezik: ne sme ničesar dodati ali odvzeti, njen jezik je kot najkrajša črta med dvema točkama v geometriji (isto, 408f), je kot Apolonova puščica in gre

²⁶ Bakis je bil legendarni bojotski vedeževalec. Teopomp, zgodovinar iz 4. stol. pr. n. št., razlikuje med atenskim, arkadskim in bojotskim Bakisom, čeprav je ime kmalu postalo generično tako kot pitije in sibile. Bakidi in sibile pomeni “vsi navdihnjeni”, glej Aristotel, *Problemi*, 954a 36.

²⁷ Prev. M. S.

²⁸ Heraklit, 22B 93 (Diels-Kranz).

²⁹ Prev. M. S.

naravnost k resnici. Če je črta ravna, ni več potrebe po razlagi, komunikacija postane neposredna in posvetujoči se jo lahko neposredno sprejme.

Iz odlomka lahko razberemo, da ni več mobilne, neodvisne sibile ali pesniške pitije, saj je pitija zgolj še Apolonovo orodje (kar je po Plutarhu ustrezno). Njena naloga je sprejeti sporočilo in ga oddati: podobna je oddajniku in prenosniku, anteni za Apolonove besede. Plutarh poudarja, da kljub temu ne smemo misliti, da govori bog, saj bog ne zna grško,³⁰ zato namesto njega in zanj govorijo njegove prerokinje. Bog jih rabi za akustični učinek kakor Sonce rabi Luno za optičnega.

Pitijo primerjajo z nevedno idealno nevesto po Ksenofontovi opredelitvi v *Gospodarjenju*: nevesta brez izkušenj in izobrazbe se lahko povsem preda svojemu soprogu, ki jo o vsem pouči, podobno velja tudi za pitijo, če naj bo Apolonu ustrezen prevodnik (isto, 22, 405c–d):

“Takšna je tudi sedanja Apolonova svečenica, za katero se bolj kot za kogar koli drugega lahko reče, da je zakonska hči iz tukajšnje častitljive družine, njeno življenje pa je brežhibno; ker pa so jo vzgojili v revni kmečki družini, v preročišču sestopa brez umetniške veščine, praktičnega znanja ali druge nadarjenosti. Ampak kakor Ksenofontova nevesta,³¹ ki mora po njegovem videti in slišati čim manj, preden vstopi v soprogovo hišo, se tudi ta devica povsem brez izkušenj in znanja z bogom združi z zares deviško dušo. Po eni strani verjamemo, da nam bog daje znamenja po glasovih čapelj, kraljičkov in vran, vendar od njih ne zahtevamo, čeprav so sli in glasniki bogov, da se izražajo logično in jasno; po drugi strani pa zahtevamo, da pitijin glas in jezik zvenita kakor zbarska pesem na odru, da nista preprosta in neokrašena, ampak v verzju in vzvišenem slogu s prispodobami ter ob spremstvu piščali.”³²

Medtem ko Plutarhova idealna nevesta v *Nasvetih ženinu in nevesti* govori s soprogom ali po njem, je pri pitiji, Apolonovi soprogi, slika obrnjena, saj je Apolon tisti, ki govori pitiji in po pitiji.

V spisu *O zatonu preročišč* poda rahlo drugačno podobo pitije, ki z Apolonom ne komunicira neposredno, ampak po legendarni pnevmi oz. izparevanju iz zemlje, ki je prerokinje navdalo z razvnetostjo in jim omogočalo videnje prihodnosti, namesto Apolona pa imajo glavno vlogo dajmoni (*O zatonu preročišč*, 48, 436e–437a):

³⁰ Chirassi Colombo, 1996, 445.

³¹ Ksenofont, *Gospodarjenje*, 7.4–5.

³² Prev. M. S.

“Kajti preroške zmožnosti ne štejemo za brezbožno in nerazumno, če ji človeško dušo pripišemo kot materijo, preroški dih in izparevanje pa kot glasbilo ali trzalico. Prvo, Zemlja, ki ustvarja izparevanje, in Sonce, ki daje Zemlji zmožnost za takšno pretvorbo in mešanje, sta za nas božanstvi v skladu s tradicijo očetov.³³ Dalje, če domnevamo, da so dajmoni nadzorniki, upravitelji in čuvarji usklajenosti mešanice, ki jo zdaj oslabijo, zdaj okrepijo, odstranjujoč iz nje pretirano zanosne in vznemirjajoče elemente, ter poskrbijo, da so ti neboleči in neškodljivi za prejemnike, se ne bo zdelo, da počnemo kaj nelogičnega ali nemogočega.”³⁴

Plutarhov brat Lamprij (glavni diskutant) poudari, da je preroški navdih izpostavljen nihanju, in opozori pred slabo mešanico, ki ogroža pitijo, saj je njena komunikacija z Apolonom motena in ne more dati zaželenih rezultatov (isto, 50, 437c–d):

“Mislim, da izparevanje nima vedno istih lastnosti, ampak gre skozi faze slabitve in ponovne okrepitev. Kot priče lahko mojemu mnenju pritrdijo številni obiskovalci in vsi oskrbniki svetišča.³⁵ Prostor,³⁶ v katerem posedejo vse posvetujoče se, napolni, ne pogosto niti redno, ampak občasno in naključno, odišavljeni dih, kakor da bi iz najsvetejšega mesta kot iz izvira privrele najslajše in najrazkošnejše vonjave. Ta razcvet verjetno ustvari toplota ali neka druga tam nastala sila.”³⁷

Če se to ne zdi verjetno, se boste vsaj strinjali, da je pitija izpostavljena različnim vplivom, zdaj takšnim, zdaj drugačnim, učinkujočim na tisti del duše, ki pride v stik s preroškim dihom, in da ni vedno v enem in istem sta-

³³ Prim. z *O zatonu preročišč*, 433e.

³⁴ Prev. M. S.

³⁵ Zanimivo je, da se Plutarh na tem mestu ne zateka k doktrini za razlago, ampak k naturalistični razlagi pnevme v Delfih, izhajajoči iz stoicizma; gre za zelo racionalistično razlago (nematerialne) preroške izkušnje, ki jo skuša utemeljiti na materialnem.

³⁶ Uporabljen je izraz *oikos*, dom, kar govori v prid teorije Giulie Sissa, 1987, o “zakonski zvezi” med Apolonom in pitijo.

³⁷ Prim. s Pindar, *Sedma olimpijska*, 32. Prijeten vonj kaže na navzočnost boga ali drugega nadnaravnega bitja, prim. s 421b; na tem mestu lahko opazujemo razliko med ἄδυτον, najsvetejšim mestom, kjer je nad razpoko sedela pitija na trinožniku, in οἶκος, domom oz. prostorom, kamor so pripeljali posvetujoče se, vse skupaj pa je pomenilo μαντεύον ali χρηστήριον, preročišče ali orakelj, torej preroški kraj, ki je bil pod svetiščem, νόος, v Apolonovem hramu.

nju, ki bi bilo v različnih okoliščinah skladno in nespremenljivo. Številne motnje in nemiri, ki se jih zaveda, še več pa jih je skritih, se polastijo njene-ga telesa in ji prodirajo dušo; ko jo preplavijo, je bolje, da ne hodi tja niti se ne preda bogu, ker ni povsem čista kot dobro uglaseno in usklajeno glasbilo, ampak je razburjena in nestanovitna.”³⁸

51. poglavje spisa *O zatonu preročišč* kaže na razliko med dobro in slabo razvnetostjo: blazenje, nerazsodno in božjastno obnašanje, ki so ga pitijinemu zanosu pripisovali cerkveni očetje, lahko enačimo predvsem s slabo razvnetostjo, nikakor pa ne z dobro, tj. tisto, ki omogoča nemoten potek preroške seanse. Dobra komunikacija se vpisuje v Plutarhu ljube prispodobe harmoničnosti med bogom – glasbenikom in pitijino dušo – glasbilom (isto, 438a–c):

“Ko je domišljajska in preroška zmožnost usklajena s preroškim dihom kakor z zdravilom, v prerokujočih nujno nastane razvnetost; če tega ujemanja ni, tudi razvnetosti ni ali pa je tista, ki nastane, zavajajoča, neurejena in zmedena, o čemer priča nedavna smrt pitije. Ko so iz tujine prišli odposlanci, se žrtev, kot pripovedujejo, med uvodnim škropljenjem ni odzvala niti premaknila; svečeniki so v želji, da ustrezajo, šli predaleč, dokler ni žival povsem mokra in skoraj utopljena končno popustila. Kaj pa se je zgodilo pitiji? Pripovedujejo, da je v preročišče sestopila z odporom in malodušna, že po njenih prvih odgovorih je bilo iz njenega hrapavega glasu jasno, da ne odgovarja pravilno, bila je kakor ladja med burjo, polna nemega in pogubnega diha.³⁹ Na koncu je s čudnim in grozljivim krikom povsem zmedena zdrvela proti izhodu ter se vrgla na tla, tako da niso pobegnili samo odposlanci, ampak tudi vedeževalski svečenik Nikander⁴⁰ in navzoči sveti možje. Ko so ponovno vstopili nekaj trenutkov za tem, so jo dvignili nezavestno; živila je samo še nekaj dni.

Zaradi tega skrbijo za pitijino devištvo, vse življenje je izolirana in nima stikov s tujci,⁴¹ pred posvetovanjem s preročiščem pa upoštevajo znake, ker

³⁸ Prev. M. S.

³⁹ Podobno trpi tudi Kasandra pri Ajshilu; očitno so opredeljevali razliko med dobro in slabo pnevmo; o slabi pnevmi glej tudi *Dialog o ljubezni*, 758d–e.

⁴⁰ Vedeževalski svečenik Nikander in Nikander, ki sodeluje v dialogu *O črki E v Delfih*, 386b, sta verjetno istovetna.

⁴¹ Glej *O zatonu preročišč*, 435c–d.

menijo, da bog ve, kdaj je stanje in razpoloženje prerokinje primerno, da lahko brez škodljivih posledic prenese razvnetost.⁴²

Pitijin jezik je v opisani epizodi nerazumljiv in blazen: po eni strani tak, kot bi ga pričakovali pri razvnetem prerokovanju, po drugi strani pa je izjemen in ni v skladu s pitijinim lucidnim preroškim zanosom. Parke in Wormell⁴³ tej pogosto navajani epizodi ne pripisujeta velikega pomena. Menita, da je vedeževalski svečenik Nikander prijatelju Plutarhu posredoval avtentične podatke o dogodku, ki pa je po njunem mnenju osamljen in ga ne moremo jemati kot dokaz. Tudi Price⁴⁴ meni, da je pitijin glas skrajno čuden, zato po njegovem ne predstavlja običajnega vedenja med preroško seanso.

Iz opredelitev možnih spremenljivk preroške seanse ter zunanjih in notranjih vplivov vidimo, da je vsaka seansa potencialno drugačna, saj variirajo pitija, njeno stanje, preroško izparevanje in druge okoliščine. Edina stalnica je Apolon, pa še ta je kljub svoji božanskosti odvisen od posrednice, ki prevaja njegove božanske prerokbe iz znakovnega v človeški jezik.

JEZIK DVOUMNOSTI

Izhodišče za razumevanje komunikacijskega koda delfskega preročišča je Heraklitov rek: "Bog ne pravi niti ne prikriva, ampak namiguje" (glej tudi zgoraj). Bog prihodnost razkriva s tem, da jo prikriva,⁴⁵ prepušča jo ugibanju po ugankah, izrekih, ki funkcionirajo kot (nejasni) znak, ki ga človeški razum težko dešifrira. Dvoumnost je znak razlike v komunikaciji, razlike med svetom bogov in svetom ljudi, ki ga zaznamuje tudi različen jezik.

Pomemben element prerokovanja je distorzija jezika:⁴⁶ to je dokaz, da govori bog, ne vedeževalec, zato distorzija zagotavlja avtentičnost. Pri Ajshilu Kasandra spušča ptiču podobne glasove, v Evripidovem *Ionu* pa izvemo, da ptičji glas zaznamuje božansko govorico.⁴⁷ Ko pitija govori v metaforah in dvoumno, v jeziku, ki se razlikuje od njenega vsakdanjega jezika, kaže, da skozi njena usta govo-

⁴² Prev. M. S.

⁴³ Parke, Wormell, 1956, I, 37.

⁴⁴ Price, 1985, 137.

⁴⁵ Vernant, 1974, 23.

⁴⁶ Maurizio, 1995, 82.

⁴⁷ Ajshil, *Agamemnon*, 1070, Evripid, *Ion*, 170–171.

ri nekdo drug. Po drugi strani pa se pojavlja problem, saj jezik nastopa kot znak razlike, ki se ne da premostiti, za družbeno funkcijo prerokbe pa je nujno, da jezikovno dvoumnost razvozlajo.

V pitijjskih dialogih ponuja Plutarh različne razlage legendarne dvoumnosti delfskih prerokb, ki so jo nekateri raziskovalci opredelili za institucionalno dvoličnost.⁴⁸ Po eni strani dvoumnost razlaga s strahom, saj so se s preročiščem posvetovali močni kralji in države, ki so ogrožali blaginjo in življenje preročišča (*O pitijjinih prerokbah*), po drugi strani pa dvoumnost postavi za izhodišče filozofskega raziskovanja. Apolon ni samo bog videc, ampak tudi vrhunski dialektik, zato z dvoumnostjo spodbuja k razmišljanju (*O črki E v Delfih*, 6):

“Ko torej bog izreka dvoumne prerokbe, povzdiguje dialektiko in jo priporoča kot nujno za vse, ki želijo pravilno doumeti njegovo misel.”⁴⁹

Ena izmed možnih razlag je jezikovno spreminjanje, ki je vplivalo tudi na pitijin jezik, o čemer lahko preberemo v *O pitijjinih prerokbah* (24, 406e–f):

“Tudi jezik je šel skozi proces spreminjanja in odložil okrasje, zgodovina je kakor s kočije sestopila s pesniških višav in nadaljevala peš v prozi ter tako resnico ločila od mita. Filozofija je raje razlagala in poučevala, kot očarala, zato je raziskovala zgolj še v pogovornem jeziku. Bog je pitiji preprečil, da svoje someščane še naprej kliče ‘prižigalci ognja’, Spartance ‘kačežeri’, ljudi ‘gorjani’, reke ‘goropije’. Ko je iz prerokb odstranil verze, neobičajne izraze, pesniške figure in nejasnost, je pitiji omogočil, da govori z vprašujočimi v jeziku, v kakršnem zakoni govorijo mestom, kralji ob srečanju z ljudstvom in učitelji učencem; prilagodil ga je, da je bil razumljiv in prepričljiv.”⁵⁰

T. i. institucionalne dvoličnosti preročišča se dotakne tudi Plutarh, vendar jo razlaga kot spremembo v navadah in spreminjajoč se odnos do jezika skozi čas (*O pitijjinih prerokbah*, 25, 407a–b):

“Jasnost prerokb je spremljal tudi obrat v veri, ki se je spremenila skupaj z vsem drugim; v starih časih so ljudje tisto, kar ni bilo razumljivo ali obče, ampak dvoumno in opisno, šteli za izraz božanske previdnosti in do tega čutili strahospoštovanje; kasneje, ko so se o vsem raje poučili na jasen in enosta-

⁴⁸ O tem glej Maurizio, 1997, 309.

⁴⁹ Prev. M. S.

⁵⁰ Prev. M. S.

ven način brez pompoznega sloga in okraskov, so obtoževali pesniški jezik, v katerega so bile odete prerokbe, ne zgolj oviranja razumevanja prerokb v njihovem pravem pomenu in dodajanja nejasnosti ter sence, temveč so osumili celo prisposodbe, uganke in dvoumnosti kot nekakšna skrivališča in pribežališča v primeru, da se prerok zmoti.⁵¹

Plutarh govori na podlagi poznavanja zgodovine delfskega preročišča in tudi ustnega izročila, ko poda razlago dvoumnosti prerokb, ki kaže na oportunitizem preročišča, hkrati pa tudi na dejanske grožnje v takratnih političnih razmerah. Za njegovo utemeljitev navajamo prevod celotnega 26. poglavja *O pitijinih prerokbah* (407c–f):

“Zato ne preseneča, da so se morali v davnini občasno zateči k dvoumnosti, ovinkarjenju in nejasnosti. Kajti, pri Zevsu, v preročišče ni sestopal navaden človek, da bi se posvetoval o nakupu sužnja ali o poslu, ampak mogočni polisi, kralji in tirani z neskrupkulnimi načrti, ki so boga nagovarjali glede pomembnih vprašanj;⁵² za uslužbenca preročišča ni bilo donosno, da jih užalijo ali razjezijo z neugodnimi odgovori. Bog namreč ne posluša Evripida, ki pravi, kot da bi razglašal zakon:

Ljudem samo Fojb
prerokovati sme,⁵³

kajti Apolon rabi smrtnike kot pomočnike in preroke, zato je prav, da zanje skrbi in jih ščiti, da jih ne bodo med služenjem bogu pogubili hudodelci;⁵⁴ bog ne želi prikrivati resnice,⁵⁵ ampak v pesniški obliki preusmeri njen pomen kakor žarek svetlobe, ki se odbije in večkrat razdeli, pri čemer iz nje odstrani vse odbijajoče in zoprno. Bile so tudi takšne informacije, ki jih je bilo bolje prikriti tiranom in jih ne vnaprej razkriti sovražnikom. Zato jih je obdajal z namigi in dvoumnostmi,⁵⁶ ki so pomen sporočila prikrivale drugim, toda

⁵¹ Prev. M. S.

⁵² O odnosu med preročiščem in mogočnejši (ojkisti, tirani, reformatorji, mirovniki, posredniki ipd.) glej Malkin, 1989.

⁵³ Evripid, *Feničanke*, 958.

⁵⁴ V spisu *O črki E v Delfih*, 6, 386e–f, da drugačno razlago (glej zgoraj).

⁵⁵ O problematiki prekrivanja resnice lahko beremo v Evripidovem *Ionu*: tam so razlogi drugačni.

poučenim, ki so bili nanj pozorni, ni ušel niti jih ni zavajal. Zato je zelo neumno obtoževati in črniti boga, če meni, da nam zdaj, ko so se razmere spremenile, ne pomaga več na enak način, ampak drugače.”⁵⁷

Plutarh na koncu spisa *O pitijinih prerokbah* (30) zavrača vse očitke na račun preročišča. Namesto da vprašujoči ali dvomljivci obsojajo boga, bi morali obsoditi svečenike, ker niso zmožni dati odgovorov na vprašanja, ki so onstran človeškega razuma (409c–d):

“Kakor so prerokbam nekoč očitali dvoumnost in nejasnost, tako jih danes obrekujejo zaradi pretirane enostavnosti. To je otročje in neumno: tudi otroci se bolj veselijo pogleda na mavrico, sij in komete kot na Luno in Sonce, takšnim ljudem pa so ljubše uganke, prilike in prispodobe, ki so zgolj odsevi preroške zmožnosti, prilagojeni človeški domišljiji. In če ne morejo zadovoljivo dognati razloga za spremembo, odidejo in obsojajo boga, namesto da obsodijo nas ali sebe zaradi nezmožnosti z razumom doumeti božji namen.”⁵⁸

Vse tri pitijske dialoge sklene s pozivom k nadaljnemu pretresanju vprašanj, ki jih nis(m)o zapopadli (predvsem *O zatonu preročišč*), in s svarilom o mejah človeškega razuma, nezmožnega premostiti jezikovno mejo v komunikaciji z bogom Apolonom.

BIBLIOGRAFIJA

AMANDRY, P. (1950): *La Mantique apollonienne à Delphes: Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris.

BABBITT, F. C. (1999): *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*, Volume V, dvojezično, prevod, opombe, Cambridge, Massachusetts, London.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1963): *Histoire de divination dans l'Antiquité*, I–IV, Paris.

BURKERT, W. (1985¹¹): *Greek Religion*, Cambridge, Massachusetts.

⁵⁶ Najslavnejši primer je prerokba Krojzu, glej Herodot, 1.53: če boš napadel Perzijo, boš uničil veliko kraljestvo. Krojz je prepozno spoznal, da je prerokba govorila o njegovem kraljestvu; o Krojzovem zgledu glej Malkin, 1989, Kindt, 2006.

⁵⁷ (Prev. M. S.) O spreminjajočih se političnih razmerah in njihovem vplivu na položaj Delfov glej Sunčič, 2009.

⁵⁸ Prev. M. S.

- BURKERT, W. (1996): "Plutarco: religiosità personale e teologia filosofica", v: Gallo, I., ur., *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno plutarco, Ravello, 29–31 maggio 1995, Napoli, 11–28.
- BURKERT, W. (2005): "Signs, Commands, and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany", v: Iles Johnston, S., Struck, P. T., ur., *Mantikê, Studies in Ancient Divination*, Leiden, Boston, 29–49.
- CAVALLI, M., LOZZA, G., DEL CORNO, D. (1983): *Plutarco, Dialoghi delfici*, prevod, komentar, spremna beseda D. Del Corno, Milano.
- CHIRASSI COLOMBO, I. (1996): "Pythia e Sibylla. I problemi del' *atechnos mantike* in Plutarco", v: Gallo, I., ur., *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno plutarco, Ravello, 29–31 maggio 1995, Napoli, 429–447.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1954): *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley.
- FLACELIÈRE, R. (2003): *Plutarque, Oeuvres morales, Dialogues pythiques*, Tome VI, Traités 24–26, dvojezično, prevod, komentarji, spremne študije, Paris.
- HIRZEL, R. (1895): *Der Dialog*, II, *Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig.
- KINDT, J. (2006): "Delphic Oracle and the Beginning of Historiography: Herodotus' *Croesus logos*", *Classical Philology*, 101/1, 34–51.
- MALKIN, I. (1989): "Delphoi and the Social Order in Archaic Greece", *Métis*, 4/1, 129–153.
- MAURIZIO, L. (1995): "Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi", *Journal of Hellenic Studies*, 115, 69–86.
- MAURIZIO, L. (1997): "Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence", *Classical Antiquity*, 16.2, 308–334.
- MAURIZIO, L. (2001): "The Voice at the Center of the World: the Pythias Ambiguity and Authority", v: Lardinois, A., McClure, L., ur., *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton and Oxford, 38–54.
- PARKE, H. W., WORMELL, D. E. W. (1956): *The Delphic Oracle*, 2 zvezka, Oxford.
- PINDER, M. E., BURKERT, W. (1992): *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Massachusetts.
- PRICE, S. (1985): "Delphi and Divination", v: Easterling, P., Muir, J. V., ur., *Greek Religion and Society*, Cambridge.
- SISSA, G. (1987): *Le corps virginal, La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris.
- SUNČIČ, M. (2007): *Plutarh, Morala za vsakdanjo rabo*, prevod, komentar in spremne študije, Ljubljana.

SUNČIČ, M. (2009): “Od prerokovanja v krizi do krize prerokovanja”, *Monitor ISH*, XI/1, 197–219.

VERNANT, J.-P. (1974): “Parole et signes muets”, v: Vernant, J.-P. idr., *Divination et rationalité*, Paris, 9–25.

ZIEGLER, K. (1951): “Plutarchos von Chaironeia”, v: *RE*, 21.1, stolpci 636–962.

Publij Ovidij Nazon, *Rimski koledar*, prevod in spremna besedila
Nada Grošelj, ISH, zbirka Dialog z antiko, Ljubljana 2009, 412 str.,
ISBN 978-961-6192-45-3.

DIALOG Z ANTIKO

Publij Ovidij Nazon

RIMSKI KOLEDAR

Prevod in spremna besedila:
Nada Grošelj





Renata Šribar, Tadej Praprotnik
Politike vsebin

Avdiovizualni mediji in informacijsko-komunikacijske tehnologije (IKT) z vidika zaščite otrok in mladoletnih,

Institutum Studiorum Humanitatis
Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Zbirka Ekskurzi
Ljubljana 2009, 150 str.
ISBN 978-961-6192-44-6
cena: 15 evrov
naročanje: ish@ish.si
01 425 18 45

Knjiga *Politike vsebin* tematizira upravljanje vsebin tradicionalnih in t. i. novih medijev, ki sodijo v register zaščite otrok in mladoletnih. V ospredju problematike sta konstrukciji pornografske seksualnosti in nasilja, njuna obravnava pa je geografsko zamejena na Slovenijo in EU. Novost knjige je predvsem v podrobnem pregledu polpreteklih in aktualnih dogajanj v Sloveniji na tem področju in v predstavitvi nizozemske koregulativne institucije, ki v EU velja za primer dobre prakse.

Renata Šribar na primerih upravljanja vsebin na televiziji, mobilnih portalih in v oglaševanju pokaže na perfidna, z vidika demokratičnosti nekonstruktivna razmerja med državnimi regulatorji in industrijo ter stroko. V detajlnih, tako rekoč detektivskih opisih in analizah je možno zaslediti mesta v družbeni strukturi, ki so niše malverzacij z obče priznanimi humanističnimi vrednotami. V sklepnem delu raziskovalka predstavi strateška izhodišča za prenovo medijske zakonodaje v obravnavanem segmentu.

Tadej Praprotnik predstavi normativne okvire koregulacijske prakse, kot jih uporabljajo nekatere evropske države. Konkretni primeri uspešne koregulacije zagotavljajo resničen prispevek k razumevanju problematike in so mišljeni kot motivacija, da se tudi v Sloveniji pričnejo resnejši vsebinski premiki v smeri odgovorne zaščite otrok in mladoletnih pred potencialno škodljivimi medijskimi vsebinami in vsebinami IKT.

OBVESTILO AVTORJEM

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali so istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem Zakonu o avtorskih in sorodnih pravicah. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tiskopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani v programu Microsoft Word. Besedilu naj bo priložen izvleček v slovenščini in angleščini (do 10 vrstic) in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo 1 avtorske pole (30.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo razdeljeni na razdelke, ki so opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah, tehničnih izrazih ipd., razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *oikos*, *kairos* ipd.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. V besedilu se sproti v opombi označujejo samo avtor, letnica oziroma avtor, letnica, številka strani. Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka. Citiranje v bibliografiji naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Praprotnik, T. (2003): *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih skupnostih*, Ljubljana, ISH.
2. Slapšak, S. (2004): "Težavna dediščina ali študij antike kot tekoče zrcalo", v: Sunčič, M., Senegačnik, B., ur., *Antika za tretje tisočletje*, Založba ZRC, Agora, Ljubljana, 19–31.
3. Faraone, C. A. (1990): "Aphrodite's Kestos and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual", *Phoenix*, 44, 219–243.

Vsi prispevki bodo poslani v kolegialno recenzijo. Avtorjem bomo poslali korekture, ki jih je treba pregledane vrniti v uredništvo v petih dneh.