

MONITORISH

XI/1 • 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

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

Lektorica za angleščino / *Reader for English*

NADA GROŠELJ

Lektorica za srbsščino / *Reader for Serbian*

JELENA PETROVIĆ

Oblikovanje in stavek / *Design and Typeset*

MARJAN BOŽIČ

Naslov uredništva / *Editorial Office Address*

MONITOR ISH, Slovenska cesta 30a, 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, Slovenska cesta 30a, 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

RAZPRAVE V SPOMIN NA DUBRAVKA ŠKILJANA

MIRELA BANJAVČIĆ, VLASTA ERDELJAC Višejezičnost i identitet / <i>Večjezičnost in identiteta / Multilingualism and Identity</i>	7–34
JELENA PETROVIĆ Jezička politika i ideologija jugoslovenstva u (među)ratnom periodu / <i>Jezikovna politika in ideologija jugoslovanstva v (med)vojnem obdobju / The Language Policy and Ideology of Yugoslavism in the (Inter)war Period</i>	35–54
TADEJ PRAPROTNIK Identiteta in performativnost / <i>Identity and Performativity</i>	55–70
SVETLANA SLAPŠAK Aristofan i dva Škiljana / <i>Aristofan in dva Škiljana / Aristophanes and Two Škiljans</i>	71–83
LADA STEVANOVIĆ Smeh i smrt antičkoj Grčkoj / <i>Smeh in smrt v antični Grčiji / Laughter and Death in Ancient Greece</i>	85–105
JOŽE VOGRINC Dejavnost Utopije / <i>The Activity of Utopia</i>	107–121
JURE MIKUŽ Dubuffetevi Zidovi / <i>Jean Dubuffet's Walls</i>	123–140

ČLANKI

SLAĐANA MITROVIĆ Seksualno in umetnost sta eno / <i>Sexuality and Art Are One</i>	143–160
INES MARKOVČIČ Menstrualni tabu – paradigmataska analiza / <i>The Menstrual Taboo – A Paradigmatic Analysis</i>	161–186

POJMOVNI FANTOMI

Pojmovni fantomi VIII / *Phantom Concepts VIII* 189–193

DIALOG Z ANTIKO

MAJA SUNČIČ 197–219

Od prerokovanja v krizi do krize prerokovanja / *From Divination in Crisis to the Crisis of Divination*

NADA GROŠELJ 221–237

Mark Tulij Ciceron: *O prerokovanju: prva knjiga* / *Marcus Tullius Cicero: On Divination: Book 1*

RAZPRAVE
V SPOMIN NA
DUBRAVKA
ŠKILJANA

MIRELA BANJAVČIĆ, VLASTA ERDELJAC¹

Višejezičnost i identitet²

VEČJEZIČNOST IN IDENTITETA

Izveček: Posledica razvoja in družbenih sprememb so vedno bolj prefinjene delitve vlog med člani posamezne skupnosti. Ena od neizbežnih posledic tega procesa je stratifikacija jezika. Upoštevajoč različna načela vertikalne in horizontalne stratifikacije skupaj z merilom vrednosti, dobimo reprezentacijo distribucije obstoječih sociolektov, dialektov in jezikov, ki jih uporablja ena ali več jezikovnih skupnosti.

Gljučne besede: večjezičnost, identiteta, jezikovna skupnost, dvojezičnost, diglosija, jezikovne manjšine, Evropska unija

UDK: 811.163.6:39(082)

Multilingualism and Identity

Abstract: The development and change in society have given rise to increasingly sophisticated divisions of roles amongst its members. One of the inevitable consequences of this process is the stratification of language. By taking into account the various principles of both vertical and horizontal stratification, combined with a value standard, we arrive at the distribution of the existing sociolects, dialects and languages spoken within one or more language communities.

Key words: multilingualism, identity, language community, bilingualism, diglossia, language minorities, the European Union

¹Dr. Vlasta Erdeljac je izredna profesorica na Oddelku za lingvistiko na Filozofski fakulteti v Zagrebu in predavateljica na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana, smer Lingvistika govora in teorija družbene komunikacije. E-naslov: vlasta.erdeljac@ffzg.hr. Mirela Banjavčić je je doktorandka na Univerzi v Gentu, Belgija. E-naslov: kamehoi108@yahoo.co.uk.

²Rad u okviru projekta Konstrukcija i struktura jezičnog identiteta uz potporu MZOŠ i Banco Popolare Croatia.

JEZIK I DRUŠTVO

Prateći povijest razvitka ljudske vrste postajemo svjedoci konstantnoga i sve sofisticiranijega raslojavanja društva. Od najstarijih dokaza o uspostavljanju odnosa unutar rodovskih i plemenskih zajednica, pa do današnje složene, štoviše sve kompleksnije socijalne stratifikacije, svjedočimo neprestanome mijenjanju društvenih odnosa i struktura. Podjela uloga koje članovi nekoga društva mogu ili moraju preuzeti sve je složenija, a kao jedna od neizostavnih posljedica ovoga fenomena jest i raslojavanje jezika. Širok raspon varijacija u jezičnoj upotrebi odražava se u jezičnoj raznolikosti, odnosno realizaciji jezičnih jedinica na bilo kojoj od postojećih razina jezične strukture, ali i u samoj upotrebi, odnosno u njezinome simboličkom i pragmatičkom aspektu.

VARIJETET

Konkretni se, odnosno prirodni jezici, ovisno o svojoj upotrebi raslojavaju na manje entitete. Nadasve je teško odrediti kako uopće definirati *jezik*. Postoje različiti kriteriji kojima se nekome jezičnom entitetu pridaje taj naziv. U sociolingvističkoj se teoriji izraz *jezik* često zamjenjuje neutralnim terminom *idiom* ili *varijetet*. Time se diskretno izbjegava svaka subjektivna i emotivna konotacija koja se može pojaviti vezano uz neku određenu “vrstu jezika”. Termin *varijetet* koristi se za sve oblike u kojima se manifestira jezična upotreba, neovisno o tome radi li se o sociolektu, dijalektu ili pak nacionalnome jeziku.

Različiti varijeteti uspostavljaju, se s jedne strane – primjenom principa horizontalne, a s druge strane, i to prvenstveno, primjenom principa vertikalne stratifikacije, odnosno tako da se u obzir uzmu sve jedinice koje supostoje na određenome teritoriju, te ih se ovisno o rezultatima prethodno provedene tipološke i genetske klasifikacije definira kao zasebne entitete. Dakle, kombinacijom principa vertikalne i horizontalne stratifikacije (pri čemu se pojedini jezični entiteti dovode u vezu s teritorijalnim jedinicama), dolazi se do prikaza kakav nam je poznat s jezičnih karata koje prikazuju raspodjelu pojedinih varijeteta u svijetu, odnosno u nekoj državi, regiji ili određenom socijalno izdiferenciranoj skupini.

Postoji nekoliko vrsta varijeteta. Oni koji su striktno vezani uz određeno geografsko područje nazivaju se *dijalektima*. Razlika između dijalekta i jezika u tradicionalnome smislu te riječi često je politički motivirana. Tako će, primjerice, svaki pokušaj da se lingvistički utemeljeno, točno i precizno odredi mjesto na kojem, u virtualnom lancu koji od francuske metropole vodi do talijanske, prestaje francu-

ski, a počinje talijanski jezik, vjerojatno završiti neuspjehom. Odgovor na pitanje zašto vrlo je jednostavan: što su dijalekti s obiju strana granica međusobno teritorijalno bliži, to su stvarne jezične razlike među njima sve manje; ono što jedne dijalekte čini francuskima, a druge talijanskima nije nikakva odluka na temelju jezičnih kriterija, nikakav 'jezični rez', već jednostavno društveno-politička odluka kojoj je lingvistička odluka u znatnoj mjeri podređena.³

O sličnoj situaciji riječ je u primjeru južnoslavenskoga dijalekatskog kontinuuma koji sačinjavaju hrvatski, srpski, bošnjački i crnogorski jezik (čiji je status, čini se, još uvijek sporan). Lingvistički gledano, riječ je o uistinu minornim razlikama u gramatici i tek nešto većima u leksiku i izgovoru, no kompleksnost društveno-političkih, povijesnih i kulturnih čimbenika vezanih uz svaku pojedinačnu etničku skupinu rezultirala je imenovanjem triju, odnosno četiriju međusobno jasno razumljivih jezika zatvorenih unutar granica uspostavljenih država-nacija.⁴

Nacionalni jezik je varijetet koji jednu naciju predstavlja kao cjelinu, a time i sve obrazovne, kulturne, pravne i ine institucije karakteristične za to društvo. Njegova je temeljna funkcija simbolička, a svi govornici koji se identificiraju uz pomoć nacionalnoga jezika čine jedan narod. Međusobna povezanost i uzajamna ovisnost jedne takve jezične zajednice (naroda) i standardiziranoga nacionalnog varijeteta motivirana je funkcionalnošću upotrebe varijeteta u razmjeni iskustava kroz duže povijesno razdoblje. On predstavlja izbor između svih mogućih varijeteta zajednice, te je tako standardni varijetet, kao produkt svojevrsnoga kompromisa, najprikladniji za komunikaciju unutar velikih, referencijalno ustrojenih mreža, a stoga i najkorišteniji kao masovno sredstvo komunikacije. Često mu se dodjeljuje i naziv službenoga jezika.

JEZIČNA ZAJEDNICA

*Jezična zajednica*⁵ također je, kao i varijetet, neutralan termin. Pojmom je obuhvaćena društvena skupina unutar koje članovi međusobno obavljaju komunikacijsku djelatnost upotrebljavajući barem jedan zajednički govorni varijetet pozivajući se pritom na norme za njegovu gramatički i pragmatički korektnu upotrebu. Takva se zajednica definira neovisno o rasnoj, etničkoj, nacionalnoj ili vjerskoj pripadnosti

³ Spolsky, 1998, 29.

⁴ Trudgill, 1987.

⁵ Njem. *Sprachgemeinschaft*, nešto drugačija etimologija u eng. *speechcommunity* s aluzijom na govornu komponentu jezika.

govornika. Broj članova zajednice nije relevantan, a ona je sama u osnovi neovisna i o fizičkoj udaljenosti govornika. Unatoč tome što ne postoje nikakva teorijska ograničenja što se tiče veličine grupe i međusobne teritorijalne udaljenosti govornika, u središtu su pažnje ipak one jezične zajednice koje ne dijele samo jezik, tj. sustav znakova, već i određene repertoare, varijacije, te znanja i stavove o vlastitim i tuđim obrascima jezične upotrebe.⁶ Jezične zajednice nisu definirane samo kao zajednice govornika koji upotrebljavaju samo i isključivo jedan zajednički jezik. Svaki pojedinac u osnovi usvoji i nauči nekoliko varijeteta i tako razvije svojevrsnu jedinstvenu komunikacijsku matricu koja ga čini članom više jezičnih zajednica (obitelj, škola, vršnjaci, susjedstvo, razne ideološke grupe unutar društva i sl.). Stoga standardni jezik kojemu se eventualno pridružuje jedan ili više stranih jezika, a s vremenom i raznorazni specijalizirani varijeteti i registri sa specifičnom stručnom terminologijom, sve u službi uspostavljanja izdiferenciranih odnosa grupne pripadnosti ili pak svjesnog i namjernog odvajanja od neke društvene skupine, čine ukupnost izgradnje jezičnoga identiteta pojedinca. Jezične zajednice se, dakle, ne definiraju samo temeljem izvorno lingvističkih kriterija, već i ovisno o stupnju simboličke integracije, pritom ne uzimajući u obzir ukupan broj upotrebljivanih jezika i varijeteta. No svaka jezična zajednica u osnovi nije nužno simbolička, već takva postaje u onome trenutku kada stupa u kontakt s drugom zajednicom. Iz toga proizlazi da je u doživljavanju i definiranju nekoga varijeteta simbolička situacija važnija od komunikacijske.

VERBALNI REPERTOAR

Svi upotrebljavani varijeteti čine *verbalni repertoar* pojedinca ili pak cijele zajednice u čitavome njegovu opsegu, a on je to veći što je veći repertoar uloga koje pojedini članovi društva preuzimaju; u načelu, veličina neke jezične zajednice i njezina ekonomska razvijenost utječu na opseg repertoara govornika. Veličina verbalnoga repertoara ovisi i o tome koliko je pristup ulogama ograničen (uz rastuće ograničenje pristupa dostupnost uloga pada, a time se smanjuje i mogućí repertoar) te koliko jasno su one izdvojene (što su izdvojenije, to je opseg repertoara veći). Izdvojenost uloga u uskoj je vezi s njihovom stabilnošću, odnosno održivošću konkretnoga sustava uloga u vremenu.

Svaka jezična zajednica raspolaže verbalnim repertoarom određena opsega koji nije strogo i konačno definiran. Verbalni se repertoar doduše sinkronijski doživljava kao ukupnost varijeteta koji su u upotrebi unutar neke jezične zajed-

⁶ Fishman, 1978, 44.

nice, no s obzirom na to da se nijedno društvo ne može promatrati kao statična tvorevina, već je ono u znatnoj mjeri obilježeno višestrukim i konstantnim promjenama, ni ukupnost se varijeteta ne može promatrati kao zatvoren sustav koji je potpuno imun na ikakve društvene promjene.

VARIJETET, IDENTITET I SUVREMENE DRUŠTVENE PROMJENE

Komunikacija je vrlo složen i višedimenzionalan fenomen. Iako sva međuljudska komunikacija nije verbalna, jezik je njezino najraširenije, funkcionalno najraznolikije i najmoćnije sredstvo. Ljudske zajednice uspostavljaju unutargrupne i međugrupne kontakte pomoću jezika, pri čemu vidljivom postaje složena mreža društvenih odnosa i pripadajućih jezičnih obrazaca. Pojavnosti jezičnih obrazaca nazivamo varijetetima, a ukupnost varijeteta karakterističnu za pojedinoga govornika ili neku jezičnu zajednicu nazivamo verbalnim repertoarom.

Osnovna ljudska potreba za komunikacijom dovodi do međusobnoga susreta, odnosno kontakta dvaju ili više varijeteta, bilo na razini pojedinca, bilo na razini čitave zajednice, što često dovodi do nastanka individualne ili društvene dvojezičnosti i višejezičnosti. Do takve pojave može doći i uslijed kontakata koji ne proizlaze iz primarno komunikacijskih potreba (već npr. zbog teritorijalnih osvajanja). Nakon što se diversifikacija repertoara jednom pojavi, ona će se prvotno očitovati kao individualna višejezičnost koja se potom može proširiti na čitavo društvo, kao stabilna ili prijelazna pojava, a može postati i društveno normirana, pri čemu se određeni varijeteti koriste isključivo u neke unaprijed determinirane svrhe, tj. bilingvizam može prerasti u stabilnu diglosijsku situaciju.

Upravo je kriterij stabilnosti, odnosno jezične održivosti i promjene jedan od osnovnih kriterija kojima se određuju i stupnjevi bilingvizma. Ovisno o učestalosti upotrebe i načinu realizacije promatranog aspekta jezika, tj. ovisno o kvaliteti upotrebe pojedinih jezičnih jedinica, moguće su brojne klasifikacije. Bilingvalna situacija može biti krajnje nestabilna tako da, ovisno o skupu raznih psiholoških, kulturnih i socijalnih čimbenika, može rezultirati promjenama u (svakodnevnoj) jezičnoj upotrebi. Te su promjene zamjetljive kao jezično prebacivanje koda (eng. *code-switching*)⁷ ili češće kao nestanak, odnosno gubitak višejezičnosti.

⁷ Spolsky smatra da pojave prebacivanje koda samo rijetko ukazuju na prijelazni stadij u upotrebi dvaju jezika, već je ono često tek dio svakodnevne komunikacije unutar mnogih stabilnih dvo-/višejezičnih zajednica. Prebacivanje koda kao indikator bilingvalne nestabilnosti pojavljuje se kod imigranata koji preuzimaju jezik zemlje domaćina.

Višejezičnost kao pojavnost na razini pojedinca i društva nije samo zanimljiva lingvistička pojava. Naime, na život pojedinca i zajednice u cjelini utječu brojni sociokulturni čimbenici koji u interakciji s jezičnom kompetencijom izgrađuju identitet govornika. Govorni stil (motiviran stupnjem intimnosti prema sugovorniku) te odraz spolne i socijalne stratifikacije u jezičnim strukturama neki su od bitnih faktora konstrukcije identiteta pojedinca. Pojedinaac, dakle, svoj identitet konstruira ovisno o pripadnosti različitim grupama unutar društva.

Jedno od značajnih identifikacijskih obilježja je i uspostavljanje identiteta isticanjem pripadnosti određenoj etničkoj skupini. Pritom jezik služi kao sredstvo kojim se konzervira, a istovremeno i izražava, vlastito porijeklo i kompleksnost tradicijskih obrazaca. Počevši od novoga vijeka i osnivanja prvih država-nacija pa sve do danas, jezik se koristi kao oznaka etničkoga ili pak nacionalnog identiteta. One zajednice koje su se našle pod upravom moćnijih i utjecajnijih zajednica proglašene su manjinama – etničcima, a time često i jezičnima. Postupnom demokratizacijom država svijeta manjinska su prava, među ostalima i jezična, postala važan sastavni dio pojedinih državnih politika. Iako se danas promicanje manjinskih jezika i višejezičnosti uopće, navodi kao jedna od osnovnih pravnih postavki modernih društava, gotovo svaki dan svjedočimo moralno i pravno neodgovarajućem tretmanu govornika određenih varijeteta – bilo jezika ili dijalekata.

Europska Unija (EU) kao multietnička tvorevina nastoji u svakome pogledu promicati multijezičnost kao jednu od svojih temeljnih postavki. Unatoč tome, u lingvističkim se krugovima pojavio termin ‘četvrti svijet’ kako bi se označile sve one autohtone europske manjine koje su kontrolirane od strane nekih moćnijih skupina koje se u vrlo maloj ili pak ni u kojoj mjeri ne zalažu za njihove interese, čak zanemarujući i temeljna ljudska i građanska prava kojima je ishodište u odabiru jezika.⁸

Osobito je važno upozoriti na poseban status koji danas u Europi, ali i cijelome svijetu, ima engleski jezik. Engleski je danas na globalnoj razini daleko najvažniji jezik u komunikaciji, svojevrsna *lingua franca*, a uz to kako u političko-gospodarskim, tako i u kulturnim okvirima, jezik prestiža. Zanimljivo je usporediti društva kao što je primjerice australsko, gdje je izumiranje manjinskih aboridžinskih jezika i prevladavanje engleskoga izravna posljedica ekstremne nestabilnosti bilingvalne situacije, s primjerom EU, gdje se zakonskom zaštitom (u najmanju ruku deklarativno) štiti opstanak manjinskih jezika, te garantiranjem

⁸ Prema: Romaine, 2000, 34.

prava i oblikovanje identiteta njihovih govornika temeljem vlastita jezika, što na prvi pogled jasno ukazuje na stabilnu višejezičnu situaciju. Ipak, u EU engleski jezik istovremeno postaje dominantan u komunikaciji unutar vrhovnih institucija i među vrhovnim tijelima, pa čak i u ostalim područjima javne komunikacije, kao što je npr. znanost. Oba primjera govore u prilog rastućem prestižu engleskoga na globalnoj razini, prema ekstremnim interpretacijama skeptika čak i naštrb nekoliko tisuća 'manjinskih' jezika, što bi lako moglo dovesti do zaključka da engleski polako, ali sigurno ulazi u verbalni repertoar pojedinca bilo kao njegov jedini i obvezni, ili pak fakultativni, no u svakome slučaju vrlo važan, te za uspon na socijalnoj stratifikacijskoj ljestvici, neizostavan dio.

Nadalje, otvoreno ostaje pitanje hoće li EU uspjeti prevladati paradoks koji proizlazi iz odnosa komunikacijske i simboličke funkcije jezika, te pod devizom multijezičnosti kao jedne od temeljnih postavki gospodarsko-političke unije osigurati nužan i dostojan opstanak jezične raznolikosti unutar svojih teritorijalnih granica.

VIŠEJEZIČNOST KAO DRUŠTVENA POJAVA

U proučavanju višejezičnosti suočavamo se s već navedenim terminološkim problemom definiranja jezika. Iako je u ovome radu odabran onaj prema kojemu jezik predstavlja lingvistički entitet koji neka etnička skupina upotrebljava kao jedno od svojih primarnih, najznačajnijih identifikacijskih obilježja, tj. onaj koji ona doživljava kao jedan od simbola vlastite opstojnosti, kao element posebnosti i razgraničenja od neke većinske ili nekolicine manjinskih etničkih skupina, prilikom sastavljanja popisa jezika svijeta nailazi se na širok opseg problema motiviranih raznolikošću i kompleksnošću društvenih odnosa i struktura, odnosno ustroja društva. Ono što se nalazi u temelju svake klasifikacije, bez obzira na prirodu samog problema, jest stav (najčešće) jedne od skupina u društvu prema nekome konkretnom varijetetu. Drugim riječima, definiranje društva višejezičnim usko je vezano uz pridavanje statusa jezika nekome od postojećih varijeteta.

Sociolingvistička istraživanja pokazala su da se jednojezične zajednice pojavljuju zapravo vrlo rijetko, a jednojezične države još su rjeđe. Tako se unutar društava, koja se naizgled doimaju jezično homogenima, kao što je primjerice japansko društvo, zapravo pojavljuju i manjinske jezične skupine, kao što je to u navedenome primjeru Japana slučaj s pripadnicima autohtonoga Ainu naroda ili pak s korejskom nacionalnom manjinom.⁹

⁹Spolsky, 1998, 51.

S obzirom na to da se jezik nalazi u uzajamnoj i uskoj vezi s društvenom zajednicom, te da svaka od pojedinih varijacija u njegovoj upotrebi, tj. svaki od pojedinih varijeteta ima svoju karakterističnu ulogu u socijalizaciji i povezan je s nekim tipom socijalne stratifikacije i tako biva (ne)izravno povezan i s raspodjelom moći i društvenog utjecaja te sudjeluje i u oblikovanju identiteta pojedinca i/ili čitave skupine, ne čudi činjenica da se velik broj suvremenih zemalja eksplicitno ili implicitno bavi pitanjem jezika u svojoj zajednici. Iako se velik broj država svijeta izjašnjava kao jednojezično društvo, stvarna se slika u manjoj ili većoj mjeri gotovo uvijek razlikuje od ovakve deklarativne.

Prema podacima iz 2000. godine, 25 od ukupno 36 europskih zemalja službeno je jednojezično.¹⁰ Tako se, primjerice, i Francuska službeno deklarira kao jednojezična zemlja. Bilingvalni su govornici samo i isključivo oni pojedinci koji se koriste dvama nacionalnim jezicima, kao što je to npr. slučaj s nekim stanovnicima Strasbourga i ostalih naselja pokrajine Alsace koja se nalazi u graničnome području s Njemačkom. Istovremeno, govornike bretonskoga (ogranka keltske porodice indoeuropskih jezika¹¹) u Francuskoj se ne smatra bilingvalnima, iako je u repertoaru svakoga od njih, otprilike u jednakoj mjeri kao materinji bretonski, zastupljen i francuski jezik.¹² Jedina razlika između prvoga i drugoga navedenog primjera jest razlika u statusu dodijeljenome svakomu od pojedinih varijeteta: iako se prema genetskome kriteriju, s poredbeno-povijesnog aspekta gledano, svaki od dotičnih varijeteta ubraja u zasebnu jezičnu porodicu, bretonski jezik, za razliku od njemačkoga i francuskoga, nema nigdje u svijetu status nacionalnoga jezika, pa se stoga ni govornik koji je istovremeno kompetentan u bretonskom i francuskom ondje ne smatra bilingvalnim.

U suvremenima bi, i u pravnome smislu razvijenim demokratskim društvima, trebalo biti pravilo da se pri određivanju statusa određenoga varijeteta uvijek za mišljenje pita govornike konkretne jezične zajednice, a potom se, sukladno njihovu izjašnjenju, uspostavi status varijeteta, odnosno konkretno status jezika.

Do višejezičnosti najčešće dolazi u uvjetima kulturno-jezičnih kontakata, a Švicarska je jedan od najpoznatijih i najupečatljivijih primjera kako se višejezičnost u društvu može razviti temeljem *političkoga ujedinjavanja*. Ovaj primjer jako dobro ilustrira kako jedna politička tvorevina nastala ujedinjavanjem pojedina-

¹⁰ Romaine, 2000, 34.

¹¹ Matasović, 2001.

¹² Romaine, 2000, 41.

čnih, samostalnih teritorijalnih i jezično autonomnih jedinica (u ovome slučaju dvadeset i šest kantona, s govornicima načelno podijeljenima u četiri velike jezične zajednice: njemačku, francusku, talijansku i retoromansku), te uspostavom specifične jezične politike na državnoj razini u korist svake od ujedinjenih jezičnih zajednica, višejezičnost može uzdići do nacionalnoga simbola i ugraditi je u same temelje konfederativnog ustrojstva.¹³

No ravnopravnost jezika (ponekad i njima pripadajućih zajednica govornika) ne mora biti, dapače i nije, česta popratna pojava ujedinjavanja. Tako su se primjerice keltski jezici (velški, škotski) i njihovi govornici tijekom srednjovjekovnih ujedinjavanja britanskog otočja našli u nezavidnome položaju zbog raširenoga prestiža engleskoga, germanskog jezika koji se otočjem prvotno proširio tijekom *osvajачkih pohoda*.¹⁴ Iako ovaj način nije jedan od najstarije potvrđenih načina nastanka višejezičnoga društva, političko se ujedinjavanje ipak može ubrojiti u svezremenske pojave koje prate funkcioniranje i razvoj društava. Jedan od najčešćih i najznačajnijih pokretača nastanka i razvoja višejezičnosti u društvu nedvojbeno su *migracije*.

BILINGVIZAM I DIGLOSIJA

Kontakt među kulturama vrlo se često odražava i na jezičnoj razini. Diversifikacija repertoara, odnosno razlikovanje dvaju ili više varijeteta pojava je koja se može manifestirati, pa prema tome i proučavati, na razini pojedinca ili društva.

Svaki čovjek tijekom svojeg života u osnovi nauči i može razlikovati više od jednoga varijeteta jezične zajednice u kojoj živi. Čak i oni govornici koji poznaju samo jedan jezik u tradicionalnome smislu te riječi¹⁵ sposobni su, u većoj ili manjoj mjeri, razlikovati stilske i ostale varijacije u njegovoj svakodnevnoj upotrebi. No sve učestalija pojava u suvremenome društvu jest obogaćivanje verbalnoga repertoara barem još jednim (stranim) jezikom. Ako se migracije uzmu kao najčešći oblik nastanka suvremenoga bilingvizma, u slučaju da se individualni bilingvizam (rjeđe čak i multilingvizam) održi te ga nastave njegovati i buduće generacije govornika, on će vrlo vjerojatno prerasti u stabilni socijetalni bilingvizam. Ukoliko obrasce ponašanja, vrijednosti i stavove karakteristične za svaki od konkretnih jezika temeljem kojih se multilingvizam definira, govornici prihvate

¹³ McRae, 1998.

¹⁴ Fortson, 2004, 274.

¹⁵ Usp.: poglavlja *Varijetet* i *Verbalni repertoar*.

kao komplementarne i kulturno legitimne, tj. ukoliko jezični varijeteti postanu funkcionalno izdiferencirani te u upotrebi jasno i strogo razgraničeni, može se govoriti o pojavi diglosije.¹⁶

Definicije bilingvizma variraju ovisno o pristupu fenomenu te o određivanju stupnja jezične kompetencije u odnosu prema realizaciji pojedinih elemenata jezične upotrebe. Najjednostavnija i vrlo općenita definicija opisuje dvojezičnoga pojedinca kao govornika koji posjeduje bilo kakvu funkcionalnu sposobnost u korištenju nekoga drugog jezika (uz njegov materinji, tj. prvi jezik).¹⁷ Prema Haugenu, bilingvizam počinje onoga trenutka kada je govornik jednog jezika u potpunosti sposoban proizvoditi značenjski potpune izraze nekoga drugog jezika. Dieboldovo je mišljenje da se početak bilingvizma može utvrditi “...*već onda kada govornik počinje razumijevati izraze u nekome drugom jeziku, a da i nije sposoban sam ih proizvoditi.*”¹⁸ Većina stručnjaka koji se ovom pojavom bave uglavnom se slaže s tvrdnjom da postoje različiti stupnjevi bilingvizma koji se razlikuju od osobe do osobe.

Kombinacijom pristupa, odnosno njihovom organizacijom s obzirom na stupanj relevantnosti, dolazi se do konačnoga i vrlo kompleksnog rezultata. Jedan od pristupa tiče se procjene kompetentnosti govornika u četirima osnovnim vještinama. To su vještine razumijevanja ili recepcije – slušanje i čitanje, te vještine proizvodnje ili produkcije – govorenje i pisanje. Također se može usredotočiti i na izvedbu internih govornih funkcija (brojenje, računanje, snovi, molitva), ili se pak orijentirati na kompetentnost u okviru pojedinih domena eksternoga jezičnog ponašanja. Ovaj posljednji primjer rezultira razlikovanjem dvojezičnih pojedinaca ovisno o tome u koliko domena i na koji način oni upotrebljavaju svaki od jezika iz svojeg repertoara u interakciji s okolinom, odnosno dolazi li, i u kojoj mjeri, do međusobnoga preklapanja pojedinih domena. Kod dvojezičnih se pojedinaca najčešće je riječ o razlikovanju između dviju osnovnih domena: dom – obrazovna ustanova, odnosno dom – posao.¹⁹ Pojam *uravnoteženi bilingvizam*²⁰ podrazumijeva vrlo visok stupanj kompetencije u obama jezicima, odnosno vrlo razvijenu sposobnost njihove gramatički i značenjski korek-

¹⁶ Fishman, 1978, 118.

¹⁷ Spolsky, 1998, 45.

¹⁸ Prema: Spolsky, 1998, 97.

¹⁹ Fishman, 1978, 129.

²⁰ Eng. *balanced bilingualism*.

ne upotrebe u velikome broju domena. No takav je oblik višejezičnosti iznimno rijetka pojava u društvu.²¹

Za razliku od bilingvizma, koji se najčešće upotrebljava u opisivanju individualne višejezične sposobnosti, *diglosija* je fenomen koji se pojavljuje i proučava isključivo na razini društva kao cjeline. Jedna bitna razlika između obiju pojava, osim već navedene distinkcije individualno – društveno, jest ta da je upotreba svakoga od varijeteta kod diglosije strogo i funkcionalno definirana, tj. ograničena na međusobno različite domene upotrebe. Diglosijski koncept u pravilu predstavlja stabilnu jezičnu situaciju.

Diglosijski koncept prema kojem ovaj fenomen obuhvaća isključivo varijetete jednog te istog jezika ili eventualno genetski vrlo bliskih jezika razvio je Joshua A. Fishman koji diglosiju postavlja u odnos suprotnosti s bilingvizmom, individualnim slučajem višejezičnosti, a pojam primjenjuje i na ona društva gdje postoji funkcionalno razlikovanje dvaju jezika koji nisu nužno genetski srodni. (Na primjer, u Paragvaju se španjolski kao tzv. H-varijetet koristi u pismu i u ostalim vidovima formalne komunikacije, a vernakular *guaraní*, genetski nesrodan indijanski jezik, koristi se kao tzv. L-varijetet,²² dakle u svakodnevnoj komunikaciji okarakteriziranoj prisnošću sugovornika).²³ Odnos diglosije i bilingvizma Fishman je prikazao četverostrukim modelom sa svim oblicima međusobnih kombinacija, a kao alternativu njegovu četverostranom prikazu, sredinom '80-ih godina prošloga stoljeća lingvisti Lüdy i Py (1984) predložili su model prema kojemu se između dviju krajnjih točaka – bilingvizma bez diglosije i diglosije bez bilingvizma – smješta čitav niz mogućih međusobnih konstelacija tih dvaju oblika višejezičnosti.²⁴

Višejezično-diglosijska situacija postaje znatno složenija ukoliko se u nekoj jezičnoj zajednici upotrebljavaju više od dva varijeteta, odnosno jezika, od kojih svakome može biti dodijeljen status H-varijeteta ili status L-varijeteta. Zahvaljujući bogatoj kolonijalnoj prošlosti te višestrukim društvenim i kulturno-jezičnim kontaktima, afrički kontinent upravo obiluje jezičnim zajednicama koje karakterizira *triglosija*. Klasični je primjer jezična slika Tunisa gdje francu-

²¹ Spolsky, 1998, 45.

²² Eng. *high* 'visok', upućuje na prestižni varijetet, varijetet u sferi javne i formalne komunikacije; eng. *low* 'nizak', upućuje na varijetet u sferi privatne i neformalne komunikacije.

²³ Prema: Riehl, 2004, 17.

²⁴ Ibidem.

ski i klasični arapski imaju oba status H-varijeteta, a magrepski, odnosno tuniški arapski vernakular koristi se kao L-varijetet. Iako je zamislivo da u triglosijskim društvima oba H-varijeteta imaju jednak prestiž, u stvarnosti se često događa da je jedan H-varijetet pretpostavljen drugome. Tako je, primjerice, u navedenoj tuniškoj situaciji francuski jezik u prostoru javne komunikacije dominantan u odnosu prema klasičnome arapskom.²⁵ Funkcionalno raslojavanje repertoara ponekad obuhvaća i više od tri jezika. Na taj način nastaju izuzetno složene komunikacijske matrice koje su ustvari odraz krajnje isprepletene mreže društvenih odnosa. U takvim situacijama, naravno, neizbježno dolazi do asimetričnoga preklapanja domena, a zbog krajnje intenzivnoga jezičnog kontakta često se pojavljuje i *code-switching*.²⁶

INDIVIDUALNA, INSTITUCIONALNA I TERITORIJALNA VIŠEJEZIČNOST

Ovisno o broju govornika i području na kojemu oni specifičnošću svojega repertoara utječu na obrasce jezične komunikacije karakteristične za konkretnu jezičnu zajednicu, međusobno se razlikuju individualna, institucionalna i teritorijalna višejezičnost.²⁷ Jasna diferencijacija i potpuna razdvojenost jednoga oblika od drugoga vrlo je rijetka pojava. Tako teritorijalna višejezičnost, primjerice, u vrlo velikome broju slučajeva stoji u uskoj i uzajamnoj vezi s individualnom višejezičnošću.

Individualna višejezičnost definira se prvenstveno s obzirom na raslojenost verbalnog repertoara pojedinca. Dva su osnovna principa u ovladavanju jezicima koja za posljedicu imaju ovakvo stanje. Jedan je od njih istovremeno usvajanje²⁸ dvaju jezika, odnosno dvaju paralelnih, međusobno različitih jezičnih sustava na temelju čega se izgrađuje vlastiti karakteristični sustav u kojemu se svakome značenju pridružuju dvije fonološke realizacije,²⁹ odnosno prema de Saussureovoj terminologiji, jednome označeniku/sadržaju pridružena su dva označitelja/izraza.³⁰ Od

²⁵ Prema Riehl, 2004, 19.

²⁶ Prema Romaine, 2000, 49.

²⁷ Riehl, 2004.

²⁸ Eng. *language acquisition*.

²⁹ Titone, 1977.

³⁰ Ovakav koncept može biti problematičan ukoliko ga tumačimo strogo u okviru de Saussureova strukturalizma budući da tu veza između označena (*signifié*) i označitelja (*signifiant*) proizlazi iz njihova međusobnog odnosa, te odnosa prema ostalim elementima isključivo unutar svakoga kao sustav specifično ustrojenoga konkretnog jezika.

istovremena usvajanja dvaju jezika u suvremenim je društvima mnogo učestalija pojava - učenje jezika. Učenje jezika³¹ podrazumijeva svjesno ovladavanje drugim (za razliku od prvoga, materinjeg) ili stranim jezikom i ono je uglavnom institucionalizirano, tj. odvija se u procesu organizirane nastave. Ovakvo ovladavanje jezikom rezultira pojavom da dvojezični pojedinac u različitim situacijama izabire između dvaju međusobno odvojenih sustava, odnosno razvija svojevrsni koordinirani bilingvizam. Ervin-Osgoodova (1954) distinkcija *složeni – koordinirani bilingvizam*, kao i s njome povezano Krashenovo (1988) razlikovanje između usvajanja i učenja jezika često su kritizirani, pri čemu se kao jedni od glavnih protuargumenata navode primjeri djece imigranata, koja jezik zemlje u koju su došla uče i neposredno iz zajednice, ali i organizirano u školi.³²

Ovladavanje dvama jezicima (ili čak više njih) vrlo je kompleksan proces, i to ne samo na jezičnoj razini, već i s obzirom na konstruiranje identiteta pojedinca, uspostavljanje odnosa s okolinom te s obzirom na usvajanje više ili manje konvencionalnih društvenih pravila unutar neke zajednice.

Institucionalnom višejezičnošću naziva se istovremena prisutnost dvaju jezika u upravnim tijelima gradova, okruga i drugih teritorijalnih jedinica, ali i pojedinih organizacija koje za odnose s javnošću, odnosno s korisnicima usluga koje one nude, koriste više od jednoga jezika. Ovakvi slučajevi karakteriziraju teritorijalno višejezične države i međunarodne organizacije kao što su npr. Ujedinjeni narodi ili Europski parlament.

Pojam *teritorijalna višejezičnost* odnosi se na ona društva u kojima je jezična stratifikacija usko povezana s teritorijalnom rasprostranjenošću pojedinačnih jezičnih zajednica. Belgija je (kao i Švicarska) tradicionalni primjer višejezične države koja je ustrojena prema principu teritorijalnosti. Uvjet višejezičnosti je ispunjen ukoliko se društvo sastoji od dviju ili više jezičnih zajednica od kojih svaka nastanjuje zasebno područje. Njihovi članovi ne moraju pritom nužno i sami biti dvojezični ili višejezični.

Najveći broj službeno višejezičnih zemalja čine one zemlje u kojima je jezična stratifikacija funkcionalno uvjetovana, gdje se diferencijacija varijeteta ne zasniva na njihovoj teritorijalnoj rasprostranjenosti, već ovisi o prihvatljivosti upotrebe u konkretnim situacijama. Takve su zajednice (npr. većina afričkih društava) zapravo diglosijske.

³¹ Eng. *language learning*.

³² Riehl, 2004, 64.

U analizi teritorijalne višejezičnosti u okvirima društava europskoga kontinenta nailazi se na problem tehničke prirode. Naime, većina europskih zemalja samo je jednome jeziku dodijelila status službenoga,³³ a na teritoriju takvih deklarativno jednojezičnih država često postoji zapravo čitav niz manjinskih jezičnih skupina (kao što je slučaj npr. u Italiji s govornicima ladino jezika). Prema posljednjim podacima Europske Unije takvih je manjina na europskome kontinentu šezdesetak³⁴ (npr. Škoti i Velšani koji ulaze u sastav Ujedinjenoga Kraljevstva, Baski koji su kao jedinstven narod razdijeljeni državnim granicama Francuske i Španjolske, ili pak Sami u Skandinaviji koji danas žive na prostoru čak triju modernih država-nacija: Finske, Švedske i Norveške). Ovisno o vremenu naseljavanja određenoga teritorija, odnosno periodu koji je neka jezična manjina ondje provela, razlikujemo autohtone manjine koje uglavnom čine govornici stalno naseljeni na nekome području koji ondje imaju status višestoljetnih starosjedilaca ili su pak onamo na više ili manje prisilan način stigli prije stotinjak ili više godina (kao ratni izbjeglice ili u masovnim migracijskim valovima uzrokovanim neimaštinom ili bolestima), te alohtone manjine, čiji je sveukupni boravak u konkretnoj zajednici znatno kraći.

Višejezična društva, neovisno o tome prema kojim ih se kriterijima klasificira, nesumnjivo su odraz specifične socijalne stratifikacije. Izbor određenoga varijeteta u određenoj situaciji uvijek je motiviran načinom na koji je neko društvo ustrojeno, i na koji ono funkcionira, ali i govornikovom ličnošću, njegovim željama i namjerama. Potpuno neovisno o tome radi li se o bilingvalno ili diglosijski ustrojenome društvu, je li neka zajednica karakterizirana individualnom, institucionalnom ili teritorijalnom višejezičnošću, ili pak nekom od njihovih kombinacija, neosporna je povezanost i uzajamni utjecaj jezika, odnosno pripadajućih varijeteta i cjeline društva, odnosno po jedinaca koji ga čine.

OSOBN I DRUŠTVENI IDENTITET

Identitet se može definirati kao ukupnost činjenica koje služe tome da se jedna osoba razlikuje od bilo koje druge. Drugim riječima, kompleksnost ličnosti pojedinca izražena njegovim identitetom izgrađuje se i definira u odnosu s okolinom. Ono što jednog čovjeka čini različitim od sviju drugih nije samo specifična kombinacija njegovih karakternih osobina, nego i vrsta te učestalost kontakata u koje

³³ Usp.: poglavlje *Varijetet*.

³⁴ <http://ec.europa.eu>.

on ulazi s drugim pojedincima, odnosno s čitavim društvenim skupinama. Dakle u kompleksnosti se identiteta mogu raspoznati oni elementi koji ukazuju na postojanje osjećaja jedinstvenosti i relativne autonomnosti svake ljudske jedinice, svake osobe, a time posljedično i na njihovu međusobnu distinkciju. Na taj je način oblikovan osobni identitet.

No jezik ne samo da pridonosi formiranju osobnog identiteta, već poprima važnu ulogu i u formiranju društvenoga. Naime, svaki je čovjek definiran i svojom pripadnošću određenim skupinama u društvu. Svoju pripadnost nekoj rasnoj, vjerskoj, društveno-hijerarhijskoj, etničkoj, nacionalnoj ili pak jezičnoj zajednici svaki pojedinac ističe tipičnim obrascima ponašanja. On, dakle, u vidu svojega društvenog identiteta izražava solidarnost s ostalim članovima zajednice ili njezino razgraničenje u odnosu prema drugim zajednicama koje se prema nekome kriteriju od dotične razlikuju. S obzirom na to da je svatko od nas član više zajednica unutar društva, neizbježna je pojava da ovisno o situaciji, ali i sugovorniku, mijenjamo i relevantnost pojedinih čimbenika koji sudjeluju u konstruiranju našega vlastitog identiteta. Tako prema teoriji Le Pagea i Tabouret-Kellera (1985) čovjek u svakoj govornoj situaciji nastoji pronaći odgovarajuću ulogu i na taj način trenutno konstruirati vlastiti identitet. Ta su nastojanja, prema kojima se pojedinačni identiteti oblikuju u jezičnim interakcijama, objašnjena kao *acts of identity*.³⁵ Ovakvim se pristupom odnosu jezika i identiteta otvaraju ključna pitanja – u kojoj je mjeri jezik uključen u socijalizaciju, na koji način utječe na uspostavljanje odnosa i oblikovanje identiteta bilingvalnih govornika, odnosno identiteta govornika u formalno višejezičnim društvima.

IDENTITET BILINGVALNOG POJEDINCA

Proces socijalizacije kod djece koja odrastaju dvojezično složeniji je utoliko što ona, usvajajući dva različita varijeteta, tj. jezika, istovremeno usvajaju i dva manje ili više različita skupa društvenih normi i vrijednosti. Ona ne samo da moraju precizno registrirati razlike te održati dva jezična i društveno-vrijednosna sustava odvojenima, već moraju naučiti i s kojim se osobama komunicira na kojemu jeziku, te jesu li, i s kojim su posljedicama po društvene odnose, dozvoljena prebacivanja između dvaju sustava, odnosno miješanje njihovih elemenata. Svaki bilingvalni govornik trebao bi u svakome trenutku moći i znati procijeniti situacijsku relevantnost komunikacijsko-pragmatičkih elemenata obaju sustava, te

³⁵ Prema: Riehl, 2004.

sukladno tome izabrati jedan od njih ili se odlučiti za njihovo međusobno kombiniranje. Ponekad se događa da bilingvalni govornik ni u jednome od jezika nije potpuno kompetentan. Stoga se uz termin bilingvizam u suvremenim lingvističkim krugovima pojavljuje i termin *dvostruki semilingvalizam* ili dvostruka polujezičnost³⁶ kojim se ukazuje na pojavu nepotpune kompetencije u obama jezicima, što se doživljava kao svojevrsan jezični hendikep. Ovakvo je stanje rezultat međudjelovanja većega broja socio-kulturnih čimbenika u koje se primjerice ubraja davnije prvenstva nekome od jezika s obzirom na njegov prestiž u svakodnevnoj komunikaciji ili pak afektivno obojeni stavovi prema jednome ili obama jezicima (npr. podržavanje i/ili antipatija, što je često motivirano razlozima koji su usko vezani uz povijest pojedinoga naroda, odnosno pojedine zajednice unutar nekoga društva). No problem metodološko-terminološke prirode koji se ovdje nameće jest gdje i kako, temeljem kojih kriterija, povući virtualnu granicu između nepotpunog i potpunog bilingvizma. Očito je, dakle, da postoje različiti stupnjevi bilingvizma te se stoga sposobnost svakoga pojedinca koji u bilo kojoj mjeri vlada dvama, bilo usvojenim ili naučenim jezicima³⁷, koristeći ih u svakodnevnoj komunikaciji, definira kao bilingvizam. Izbor pojedinoga jezika kod bilingvalnih govornika nikada nije motiviran samo određenim temama i/ili mjestom i situacijom, već u velikoj mjeri ovisi i o predodžbama oblikovanja vlastitog identiteta te ulogama koje su s tim identitetom, odnosno situacijski uvjetovanim identitetima, u izravnoj vezi. Možemo reći i da svaki od jezika, odnosno svaka od međusobnih kombinacija njihovih, odvojenim sustavima jasno razgraničenih elemenata, za bilingvalnoga govornika poprima obličje svojevrsne virtualne krinke te on, ovisno o situaciji, svaki puta iz svoje kolekcije bira svojevolsno upravo onu krinku uz pomoć koje trenutno može promijeniti vlastiti identitet i na taj način uspostaviti specifičan odnos s okolinom.

ETNIČKI IDENTITET I JEZIK

Etnička skupina pojam je koji su lingvisti preuzeli iz područja sociologije i antropologije kako bi označili plemena, narode i nacije čije kvalitativne razlike proizlaze iz stupnja njihova gospodarskog, političkog i kulturnog razvoja.³⁸ Od samoga početka politizacije europskoga kontinenta vezane uz građanske pokrete i buduće nacionalne svijesti, jezik se pojavljuje kao vrlo važan čimbenik u oblikovanju

³⁶ Eng. *double semilingualism*, (Riehl, 2004), njem. *Doppelte Halbsprachigkeit*.

³⁷ Usp.: poglavlje Individualna, institucionalna i teritorijalna višejezičnost.

³⁸ Škiljan, 1988, 32.

nacionalnoga, državnoga i kulturnog identiteta. Pritom se u pravilu radi o materinjem jeziku neke društvene skupine koji se podvrgava procesu standardizacije u svrhu jedinstvene javne komunikacije, te mu se istovremeno pripisuje simbolička vrijednost. Tako jezik postaje oznakom ne samo nacionalne već i prvenstveno etničke pripadnosti. Stoga ne iznenađuje činjenica da jezik temeljem svoje simboličke funkcije spada među najvažnije čimbenike oblikovanja etničkog identiteta. Iako je prvotna ideja bila da se državne granice povuku na taj način da se unutar njih nađu isključivo jednojezične nacije, situacija kojoj svjedočimo danas u Europi, ali i diljem svijeta, govori o tome da su takvi pokušaji uglavnom neuspješni. U kontekstu relativno uspješne realizacije takve ideje, gdje je između jedne države, jednoga jezika i jedne nacije uspostavljen znak jednakosti, često se kao tipičan primjer spominje Island. U stvarnosti su mnogo češći modeli kojima se prikazuju najraznovrsniji odnosi između (u međuvremenu reduciranoga) dvostranog odnosa nacije, odnosno etničke skupine, i jezika. Hipotetski je moguće utvrditi tri osnovna odnosa između etničkih skupina i jezika kojim(a) se one u svakodnevnom govornim situacijama služe. Tako se jedna etnička zajednica u svrhu unutargrupne komunikacije može odlučiti za isključivo jedan jezik, a to je onda redovito materinji jezik njenih pripadnika. Zamisliva je, a u stvarnosti i dobro potvrđena, situacija kada se nekoliko etničkih skupina odluči za jedan te isti jezik, kao što je to primjerice slučaj s njemačkim jezikom koji je jezik svakodnevne komunikacije u nekoliko europskih država te je ondje, štoviše, uzdignut i na razinu službenoga (njemački se na popisu službenih jezika nalazi u Njemačkoj, Austriji, Liechtensteinu i Luxembourg, te Belgiji i Švicarskoj, a s nešto ograničenijim pravilima upotrebe, tj. kao regionalni jezik, priznat je u Italiji i Danskoj).³⁹ Odluka o jezičnom izboru jedne etničke skupine može obuhvatiti i nekoliko jezika što može imati za posljedicu, ovisno o organizaciji prostora javne komunikacije, nastanak različitih oblika poliglosijskih i plurilingvalnih društava. Oba oblika karakterizira raširena višejezičnost, s time da se poliglosijska društva izdvajaju time što je u njima došlo do funkcionalne raslojenosti repertoara, odnosno upotreba barem jednoga od varijeteta ograničena je na samo neke komunikacijske funkcije. U suvremenome je svijetu za svaki od navedenih odnosa moguće pronaći barem nekoliko primjera. Pri tome je svaki od njih svojevrsna potvrda činjenice da je veza između jezičnog izbora i etničkog identiteta, u čijem oblikovanju jezik igra vrlo važnu ulogu, nadasve složena i višestruko motivirana.

³⁹ www.ethnologue.com.

Svaka je etnička skupina, bez obzira na strukturno-funkcionalnu kompleksnost zajednice temeljem stupnja gospodarskoga, političkoga ili kulturnog razvoja, zaseban entitet koji se od svih ostalih razlikuje skupom obilježja koja se uobičajeno nazivaju *etnicitetom*⁴⁰. U definiranju etniciteta neke skupine moraju se dakle, u obzir uzeti sva ona obilježja kojima se pripadnik te skupine razlikuje od pripadnika svih ostalih skupina, i to iz njegove vlastite perspektive, ali i iz perspektiva svih onih čiji je identitet određen pripadnošću nekoj drugoj etničkoj skupini. Razumljivo je da je svaki pokušaj da se uspostavi barem jedan skup takvih obilježja u najmanju ruku vrlo zahtjevan i težak, a vrlo često, zbog kompleksnosti čimbenika koji su utjecali te neprekidno i dalje utječu na njegovo oblikovanje, ne vodi do zadovoljavajućega rješenja. Koliki bi problem pak predstavljalo nastojanje da se uspostavi zajednički, konačan skup obilježja koji bi bio jedinstven za svaki etnicitet, odnosno svaku etničku skupinu, nadasve je teško i zamisliti, a kamoli zamisao i realizirati. Na kraju krajeva, takvo bi generaliziranje zapravo dokinulo osnovnu postavku o jedinstvenosti i autonomnosti svake od postojećih etničkih skupina.

Jezik se, odnosno jezični izbor, može protumačiti kao jedan od bitnih elemenata, možda čak i središnji, u oblikovanju etničkog identiteta. U nastojanju da se pojašni na koji način izbor jednoga ili više konkretnih jezika utječe na oblikovanje identiteta, moguće je ponovno posegnuti za strukturalističkim temeljima koje je početkom 20. stoljeća definirao de Saussure. Naime, unutar jezika kao sustava arbitrarno je uspostavljena veza između označitelja i označenika, te je upravo kao takva ona i društveno normirana, što čini preduvjet stalne mogućnosti komunikacije unutar nekoga društva. Tako jezik zapravo biva društvenim proizvodom i sudjeluje u oblikovanju kolektivnoga identiteta čiji je jedan od vidova i etnički identitet. Svaka se etnička zajednica, upravo kao i jezična, sastoji od pojedinaca koji kroz individualne govorne realizacije uspostavljaju odnose s drugim govornicima konkretne zajednice, te 'potvrdu odnosa traže u institucionalnom poretku'⁴¹. Institucionalni poredak predstavlja konvencionalno uređen apstraktni sustav elemenata iz kojega svaki od govornika tijekom konkretnoga govornog čina izvlači one dijelove koji su mu trenutno potrebni u oblikovanju identiteta. Budući da je organizacija sustava isključivo simboličke prirode, zaključak je jednostavan: uspostavljanje etničkog identiteta uz pomoć jezika u svojoj je osnovi također simboličko.

⁴⁰ Prema: Škiljan, 2002.

⁴¹ Škiljan, 2002, 146.

Jezične zajednice u svoj svojoj raznolikosti, zapravo, svaka na svoj način, dodjeljuju jezicima u svakodnevnoj komunikaciji različita simbolička značenja⁴² na temelju kojih se potom oblikuje njihov identitet. Nekoliko je načina na koje se dodjeljuje simboličko značenje jeziku⁴³, a jedan od njih jest i njegovim *totemiziranjem*. Naime, naširoko je prihvaćeno mišljenje da je jezik jedan od temeljnih simbola identiteta pa ga neki narodi upravo iz toga razloga koriste u svrhu ponovnog izgrađivanja nekoć nestaloga identiteta. To je slučaj, na primjer, s oživljavanjem irskoga koji se povećanjem broja domena upotrebe nastoji spasiti od izumiranja, a na taj bi način irski jezik u konačnici poslužio i u oblikovanju etničkoga identiteta stanovnika Irske. *Reifikacija*, tj. opredmećivanje odnosi se na proces zapisivanja, normiranja i kodificiranja manjinskih varijeteta. Tako varijeteti koje se do nekog trenutka smatralo dijalektima dobivaju status ‘samostalnih’ manjinskih jezika, te kao takvi uvelike doprinose formiranju jednog novog identiteta, identiteta manjinske jezične skupine.

Pridavanje imena jednome od hotimično izabраниh varijeteta nekoga dijalekatskog kontinuuma vrlo je čest primjer dodjeljivanja simboličkoga značenja jezicima afričkog kontinenta. Tako su kršćanski misionari na području Južne Afrike, tražeći prikladan varijetet na koji bi za domorodačko stanovništvo preveli Bibliju, hotimično izabrali jedan koji su označili kao središnji bantu varijetet. Na taj je način varijetet *shona* postao vodeći varijetet, odnosno jezik s izraženom simboličkom funkcijom za sve govornike konkretnoga južnoafričkoga dijalekatskog kontinuuma.

IDENTITET U VIŠEJEZIČNIM I POLIGLOSIJSKIM DRUŠTVIMA

Govori li se o višejezičnim društvima, obično se misli na ona društva gdje se u svakodnevnoj komunikaciji upotrebljavaju dva ili više jezika. Dakle, društva su uobičajeno plurilingvalna i poliglosijska, ali moguć je još jedan model: polimolingvalni⁴⁴. Dok prva dva modela podrazumijevaju supostojanje barem dvaju jezika unutar neke društvene zajednice čiji članovi ne moraju biti (a često niti nisu) jednakomjerno kompetentni u svim dotičnim jezicima, trećim je predstavljen savez nekoliko isključivo monolingvalnih jezičnih zajednica ujedinjenih npr. prema gospodarsko-političkim kriterijima. Te su zajednice međusobno teritori-

⁴² Prema: Riehl 2004, 146.

⁴³ Klasifikacija prema: Riehl, 2004.

⁴⁴ Klasifikacija prema: Škiljan, 1998.

jalno odijeljene, a njihove se komunikacijske potrebe gotovo beziznimno ograničavaju na unutargrupne kontakte. Važno je naglasiti da je u stvarnosti gotovo nemoguće naići na "čisti" i jasno razgraničen primjer bilo kojega od ovih triju modela, već je u takvim zajednicama redovito riječ o kombiniranim stanjima u kojima jedan od modela prevladava. No bez obzira na dominantan model, u svakoj od njih komunikacijske potrebe zajednice neizostavno nameću situacijski uvjetovan izbor jezika, koji ponekad može dodatno biti i funkcionalno motiviran, što se potom na različite načine odražava u brojnim aspektima života pojedinačnoga govornika i društva u cjelini.

U onom trenutku kada se unutar neke zajednice eksplicitno utvrde i reguliraju, odnosno prešutnim dogovorom uspostave pravila upotrebe pojedinačnih varijeteta samo i isključivo u neka jasno i strogo definiranim komunikacijskim situacijama, odnosno domenama funkcioniranja društva, konstatiramo da je u konkretnome društvu nastupilo funkcionalno raslojavanje verbalnoga repertoara zajednice. Budući da je funkcionalno raslojavanje repertoara u izravnoj vezi s raspodjelom ekonomske i političke moći, ono za sobom neizbježno povlači i nastajanje potencijalno marginaliziranih društvenih skupina ili pojedinačnih govornika koji nisu u mogućnosti, ne uspijevaju ili ne žele ovladati varijetetom one skupine u čijim je redovima moć koncentrirana najvećim dijelom ili u potpunosti. U pozadini dodjeljivanja prestižnoga statusa jednom varijetetu, tzv. H-varijetetu, često se nalazi višestoljetna književna tradicija (npr. na sanskrtu) ili pak duga tradicija u izvođenju vjerskih obreda (npr. na klasičnome arapskom). Iz toga proizlazi i činjenica da je on znatno stabilniji u odnosu na L-varijetet, što zajedno s njegovom teritorijalno često vrlo raširenom, institucionaliziranom, normiranom i jedinstvenom upotrebom u svim pripadajućim domenama može u krajnjoj konsekvenciji služiti i u svrhe (ponovne) unifikacije nekad ranije izdiferencirane jezične zajednice. Budući da pristup svim formalnim institucijama pretpostavlja poznavanje prestižnoga varijeteta, što je i preduvjet uspona pojedinca na društvenoj hijerarhijskoj ljestvici, ne čudi činjenica da većina govornika L-varijeteta nastoji njime pod svaku cijenu u potpunosti ovladati.

Svaka poliglosijska situacija nesumnjivo ukazuje na postojanje nejednakosti unutar društva s obzirom na različite mogućnosti pristupa prestižnome jeziku. Svaki od govornika, a posebice onaj čiji materinji jezik ima status tzv. L-varijeteta, mora poznavati te vrlo pažljivo i primjereno birati pojedini varijetet kako ne bi prekršio pravila komunikacije, a time često i nepopravljivo pogriješio u uspo-

stavljanju odnosa s okolinom. Ponekad se poliglosijska situacija u tolikoj mjeri ustalila da može čak i drastično utjecati na stav govornika L-varijeteta koji, u želji za što uspješnijom integracijom u društvo, onaj varijetet koji se objektivno definira kao H-varijetet navode kao jedinu "pravu" verziju, često negirajući da uopće govore bilo kojim drugim jezikom.

Iako konkretni primjeri (Paragvaj, Peru)⁴⁵ potvrđuju neuspješnost pokušaja da se smanji razlika između dominantnih i nedominantnih varijeteta time što se povećao broj domena u kojima se koristi nedominantni, prošlost je zabilježila i nekoliko izuzetno uspješnih, kao što je npr. jedinstven primjer oživljavanja hebrejskoga u Izraelu, doduše s ciljem formiranja države-nacije kojoj će taj jezik biti jedan od simbola. Ondje je, dakle, upotreba hebrejskoga koji se dotad koristio isključivo kao jezik liturgijskih spisa, u okviru snažno ideološki utemeljenoga procesa vezanoga uz cionistički pokret i formiranje države Izrael između 1890. i 1914. godine proširena na sve ostale domene privatne i javne komunikacije, čime je hebrejski postao sredstvo oblikovanja identiteta svih pripadnika novostvorene države-nacije.

IDENTITET U PLURILINGVALNIM DRUŠTVIMA

Jezična je upotreba gotovo beziznimno rezultat međudjelovanja raznih čimbenika u prošlosti neke zajednice, među kojima su najbrojniji oni političke i/ili vjerske naravi. Razlike između pojedinih zajednica unutar nekoga društva koje se očituju razlikama u njihovoj jezičnoj upotrebi upadljivije su u onim društvima gdje se koriste međusobno tipološki i/ili genetski različiti varijeteti, tj. jezici. Višejezični znakovi na ulicama Jeruzalema izvrstan su primjer toga kako prvenstvo u izboru jezika može biti izravan pokazatelj političkih promjena koje su zahvatile neku zajednicu kroz povijest. Arapski, engleski i hebrejski međusobno su se tijekom prošloga stoljeća smjenjivali na prvom mjestu uličnih natpisa ovisno o jezičnoj skupini koja je u konkretnome trenutku vladala gradom. Trojezični su se znakovi u Jeruzalemu održali sve do danas: pri vrhu je hebrejski, zatim slijedi natpis na arapskome, a pri dnu je onaj na engleskome.

Dakle, plurilingvalna situacija u društvima može biti posljedica vjerske i/ili političke netrpeljivosti dviju ili više skupina, te služiti kao indikator njihove međusobne neravnopravnosti, pri čemu se govornici u svrhu vlastitoga prosperiteta odlučuju komunicirati na jeziku moćnije skupine ili opet taj jezik kategori-

⁴⁵ Usp.: poglavlje *Bilingvizam i diglosija*.

čki odbijaju kako bi naglasili svoju pripadnost određenoj vjerskoj, odnosno etničkoj skupini.

No višejezičnost zajednice ne mora nužno biti odraz neslaganja ili segregacije pojedinih skupina u društvu. Poznati 'švicarski model' u kojem je višejezičnost ukorporirana u same temelje države govori tome u prilog. Švicarska se nacija, naime, definira kao "nacija volje" (njem. *Willensnation*)⁴⁶, a više jezika koji su ravnopravno u upotrebi na razini Konfederacije samo su potvrda jedne takve ideje. Karakteristika je ovoga modela ustvari teritorijalna jednojezičnost, budući da je u 22 od ukupno 26 kantona samo jedan jezik službeni: ili njemački, ili francuski, ili talijanski.⁴⁷ Jezični izbor ovdje nema gotovo nikakvu ulogu u simboličkoj identifikaciji govornika kao pripadnika jedne nacije, nego se jezičnu raznolikost kao pojavu jednostavno doživljava bitnim državno-konstitutivnim elementom. Pritom valja spomenuti da u ovome i sličnim slučajevima plurilingvalna država nije stvorena kako bi prvenstveno promovirala višejezičnost, već kako bi garantirala legalnu polifunkcionalnu upotrebu za veći broj jezika u društvu, te ravnopravnost svih govornika kao pripadnika jedne nacije neovisno o njihovu jezičnom izboru.

JEZIČNE MANJINE

Jezične se manjine redovito pojavljuju u društvima gdje se jednim jezikom koristi manje govornika nego nekim drugim, ili gdje je neki jezik rasprostranjen na manjem prostoru, ili pak ondje gdje je on manje osposobljen za upotrebu u javnoj komunikaciji od drugoga. Ovisno o podrijetlu, jezične manjine mogu biti autohtone ili alohtone.⁴⁸ Autohtone ili alohtone zajednice koje se nalaze okružene nekom drugom, većinskom i/ili dominantnom jezičnom zajednicom stupaju s njome u kontakt na različite načine, pri čemu odnosi na gospodarsko-političkoj i kulturnoj osnovi imaju izravan utjecaj na cjelokupnu jezičnu sliku. Moćnija i utjecajnija zajednica redovito utječe na jezične obrasce prvenstveno javne komunikacije i oblikovanje svijesti govornika o upotrebi tih obrazaca pa se ovisno o jezičnoj politici koju ta zajednica provodi, određuje i budućnost pojedinih varije-

⁴⁶ McRae, 1998, 67.

⁴⁷ Prema: McRae, 1998. Tri su švicarska kantona službeno dvojezični: francusko-njemački Wallis, Freiburg i Bern; a jedan je trojezični: njemačko-talijansko-retoromanski Graubünden.

⁴⁸ Usp. poglavlje *Individualna, institucionalna i teritorijalna višejezičnost*.

teta.⁴⁹ Ukoliko se nekoj jezičnoj manjinskoj zajednici omogući obrazovanje na materinjem jeziku (optimalno prvih nekoliko godina školovanja), ukoliko ona može raspolagati određenim dijelom medijskoga prostora (bilo putem radio-televizijskih programa ili izdavanjem novina na vlastitome jeziku) te ukoliko nije ugnjetavana od strane većinske, odnosno dominantne skupine, gotovo je sigurno da će se društvo i dalje deklarirati kao *de facto* višejezično (npr. švedska zajednica u Finskoj).

No većina manjina ne uživa takva prava ni izbliza (npr. Velšani u Velikoj Britaniji, Havajci u SAD-u, Baski u Francuskoj i Španjolskoj, ili pak Kurdi u Iraku i Turskoj).

Ukratko, u plurilingvalnim društvima na stavove pojedinih zajednica prema jeziku koji koriste utječe kompleksnost čimbenika koji se ugrubo mogu podijeliti na one motivirane komunikacijskim potrebama i one koji su usko vezani uz proces formiranja identiteta. Zauzimanje određenoga stava rezultira odabirom konkretnoga jezika ovisno o ciljevima koji se upotrebom jezika žele postići. Donošenje te odluke potpomognuto je i jezičnom politikom gospodarski i politički utjecajnije zajednice, a u novije vrijeme, i to prvenstveno kod alohtonih manjina, djelomično i jezičnom politikom zemlje podrijetla imigranata.

JEZIČNA RAZNOLIKOST EUROPSKE UNIJE

Jedna od najvećih i u svjetskim okvirima najutjecajnijih multietničkih i multijezičnih tvorevina današnjice svakako je Europska Unija (EU). S obzirom na to da zajedničko tržište robe i kapitala za sobom neizbježno povlači i stvaranje specifičnih zajedničkih kulturnih obrazaca, ona je s vremenom zauzela važno mjesto i u području kulture, a s obzirom na to da je kultura usko vezana uz karakteristične komunikacijske obrasce, odnosno jezik(e) općenito, daljnjim razvojem gospodarsko-političke zajednice, u EU se nužno nametnula i potreba stvaranja vlastite jezične politike.

S posljednjim proširenjem 1. siječnja 2007. godine broj se njezinih zemalja članica povećao na 27, a službena jezika su 23. *Službenim jezikom EU* naziva se svaki onaj jezik koji je prethodno pojedina od država članica predložila teme-

⁴⁹ Prema: Ricento, 2007. Skutnabb-Kangas i Phillipson (1995) u osnovi navode razliku između politika podržavanja čiji je cilj očuvanje jezične raznolikosti, te politika asimilacije kojima je u cilju reducirati, odnosno potpuno dokinuti, polifunkcionalnost upotrebe manjinskih jezika.

ljem činjenice da je on standardiziran i službeni varijetet unutar granica njezina vlastitog teritorija. Od svih službenih jezika na razini pojedinih zemalja, u popisu Unije ne nalaze se jedino irski (zbog toga što su Irci dali prednost engleskome kao jeziku javne komunikacije) i leceburški (zbog toga što prilikom ulaska Luksemburga u Uniju nije imao status jezika javne komunikacije). Svim se jezicima koji imaju ovaj status može načelno koristiti unutar tijela EU, što zahtijeva izuzetno brojan i složen prevodilački aparat, a ima li se na umu temeljni princip apsolutne ravnopravnosti i nediskriminacije, teoretski je zamislivo više od 400 jezičnih parova prevođenja. Za potrebe komunikacije unutar vrhovnih organa kao što je primjerice Europska komisija uveden je termin *radni jezici*, u koje se ubrajaju tri službena: engleski, francuski i njemački. Svaki organ koristi se u pravilu samo jednim jezikom, a izbor jezika prepušten je konkretnom tijelu. To je načelno uglavnom engleski koji je s velikom nadmoći vodeći jezik sporazumijevanja unutar upravnih tijela Unije, a polako se nameće u perspektivi i kao *lingua franca* čitave Unije, i to u širokom opsegu različitih domena javne komunikacije.

Jezična situacija u upravnim tijelima Unije ima relativno malen utjecaj na njezine stanovnike pojedinačno: svi oni govore kao materinjim upravo onim jezikom kojim bi govorili i da njihova zemlja nije članica EU, a ta činjenica eksplicitno ide u prilog europskome kretu *ujedinjeni u raznolikosti*⁵⁰. Drugim riječima, iz osnovnih postavki EU iščitava se potreba očuvanja jezične raznolikosti, što donekle asocira na 'švicarski model': teritorijalnu jednojezičnost u okvirima konfederativne višejezičnosti, te simboličku identifikaciju pripadnika zajednice, koja nije u izravnoj vezi s jezičnim izborom. EU, dakle, podržavanjem upotrebe materinjih jezika garantira poštivanje građanskih i ljudskih prava. Osim toga, EU promiče i učenje stranih jezika (s velikim naglaskom na europske autohtone) zalažući se za to da svaki od njenih stanovnika uz svoj materinji jezik ovlada još najmanje dvama stranima, čime bi se dodatno povećao protok radne snage, odnosno poboljšale mogućnosti zapošljavanja i dodatno izbjegla eventualna diskriminiranja na jezičnoj osnovi. Tako se u okviru projekta *Socrates*, te niza pridruženih projekata (*Leonardo da Vinci*, *Lingua*, *Erasmus*, *Comenius*, *Grundtvig*) od '80-ih godina prošlog stoljeća na razne načine potiče razmjena učenika, studenata i profesora s ciljem usavršavanja jezika ponajprije u njihovu izvornom okruženju, tj. u interakciji s njihovim izvornim govornici-

⁵⁰ <http://europa.eu/languages/en/chapter/5>; eng. unity in diversity.

ma. No promocija autohtonih jezika nije usko ograničena samo na područje obrazovanja, već se jezična raznolikost popularizira i kao bitan čimbenik u oblikovanju svijesti o pripadnosti Uniji.

MANJINSKI JEZICI U EUROPSKOJ UNIJI

Poticajne mjere jezične politike Unije ne tiču se samo njezinih službenih jezika, već štoviše i regionalnih i manjinskih. U EU se manjinskim jezicima smatraju samo autohtoni jezici zemalja članica. U skupinu regionalnih i manjinskih jezika EU, koja broji više od 150 varijeteta, spadaju jezici koji se govore u nekoj regiji neovisno o tome govore li se oni unutar granica jedne države ili su pak razdijeljeni granicama dviju ili više njih (npr. bretonski u Francuskoj; baskijski u Francuskoj i Španjolskoj), potom jezici koji su u jednoj od zemalja članica manjinski, ali u drugoj službeni, tj. oni koje upotrebljavaju nacionalne manjine, (npr. njemački u južnoj Danskoj, mađarski u Slovačkoj), te konačno manjinski jezici koji se ne mogu definirati teritorijalno (npr. jidiš).⁵¹

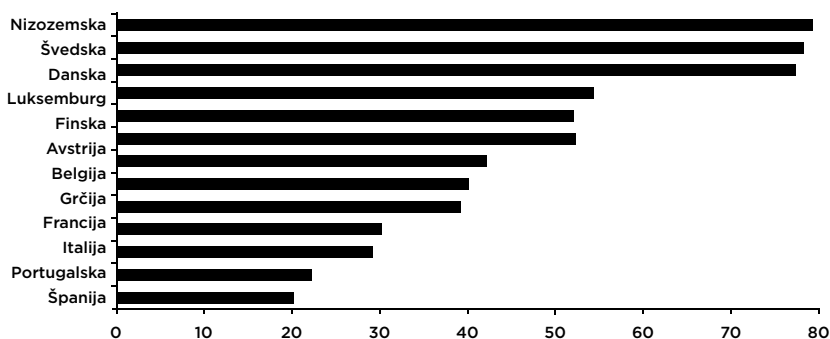
EU, u svrhu integracije svih svojih stanovnika, poduzima velik broj pravnih mjera te izdvaja golema sredstva za financiranje ne samo službenih, nego i manjinskih jezika. Takvo ponašanje proizlazi iz opredjeljenja da je višejezičnost kao simbol 'ujedinjene raznolikosti' ugrađena u same temelje Unije. Svi oni koji u nju dolaze iz drugih krajeva svijeta, što se odnosi i na nepridružene zemlje europskoga kontinenta, tretiraju se kao stranci. Stoga su i njihova prava unutar granica Unije u pripadajućoj mjeri ograničena, iako ne i potpuno zanemarena.

KOMUNIKACIJSKO-SIMBOLIČKI PARADOKS U EU

Jedna od primarnih zadaća EU jest očuvanje kulturnih različitosti, a time i očuvanje jezičnog identiteta svake od zemalja članica. Iako je svakoj od zemalja pojedinačno prepušteno uređivanje i reguliranje područja kulture, s obzirom na stalan i slobodan protok kapitala, radne snage i različitih dobara, među ostalim i kulturnih proizvoda poput filma ili glazbe, neizbježno je stvaranje zajedničkih komunikacijskih i kulturnih obrazaca. Na taj način zapravo dolazi do sudaranja dviju dijametralno suprotnih težnji: s jedne strane je nastojanje da se očuvaju pojedinačni jezici i identiteti koji se uz njih vežu, a s druge strane je traženje zadovoljavajućeg odgovora na izazove koje sa sobom donosi jasna unifikacija kulturnoga prostora Unije. Ta se unifikacija očituje i u području obrazovanja i zna-

⁵¹ <http://europa.eu/languages/en>.

nosti.⁵² Engleski se jezik (uz znatno slabije zastupljeni njemački i francuski) posljednjih godina etablirao kao najtraženiji i na europskome jezičnom tržištu, i to ne samo u području znanosti i obrazovanja, već i u poslovnome svijetu. Stoga je on u većini zemalja Unije uglavnom prvi strani jezik u obrazovanju. Dakle, engleski u sve prisutnijem procesu razvoja individualne višejezičnosti polako stječe status neizostavnog dijela verbalnog repertoara sve većeg broja pojedinaca. Prema istraživanju koje je 2004. godine pod nazivom *Budućnost jezika* (eng. *The Future of Language*) objavljeno u znanstvenome časopisu *Science*,⁵³ postotak govornika koji tvrde da govore engleski u nekim se zemljama EU, kao npr. u Nizozemskoj, Švedskoj ili Danskoj penje gotovo do nevjerojatnih 80%, dok se u romanskome govornom području postotak govornika kompetentnih u ovome jeziku nerijetko spušta i ispod 30% (Sl.1).



Sl.1: Postotak govornika zemalja EU kompetentnih u engleskome

Problem komunikacijsko-simboličke prirode prisutan je i u vrhovnim tijelima Unije. Kako bi se uklonila svaka mogućnost ‘zagušenosti komunikacije’ u radu vrhovnih organa, uvedeni su radni jezici. No s obzirom na to da je i dalje prisutan velik broj službenih jezika te da je teoretski dozvoljeno, štoviše proklamirano, prevodenje unutar svih postojećih jezičnih parova (iako se najčešće prevodi

⁵² Npr. ratificiranje Bolonjske deklaracije rezultiralo je intenzivnijom suradnjom europskih znanstveno-obrazovnih institucija, a time i povećanom fluktuacijom studenata unutar Unije.

⁵³ www.sciencemag.org.

ipak preko engleskoga, što nužno otvara čitav niz prevodilačkih problema s očuvanjem prvobitnog sadržaja prevođenja), a kako bi se pojednostavila komunikacija i reducirali ogromni financijski izdaci za prevodilačke službe, nameće se potreba profiliranja jednoga jezika (svojevrzne *lingua franca*), koji će u potpunosti zadovoljiti komunikacijske potrebe unutar vrhovnih tijela Unije. Čini se ipak da je individualni multilingvizam zapravo teško ostvariv, a tek će vrijeme pokazati hoće li kao alternativa biti uspostavljen jedan jezik koji bi postupno mogao prerasti u simbol prostora na kojemu se upotrebljava. Može se očekivati, dakle, da će ideja jezične raznolikosti i dalje biti prisutna, ali u ponešto izmijenjenom obliku: Europska bi se Unija mogla profilirati kao polimonolingvalna zajednica, tj. kao društvo organizirano na principu teritorijalne višejezičnosti s elementima diglosije koja bi bila posljedica odabira jednog konkretnog jezika za jezik javne komunikacije samo u domeni vrhovnih upravnih tijela.

U međuvremenu, mora se primijetiti, jezična slika svijeta sve se više reducira. Postavlja se pitanje koliki su razmjeri utjecaja općeg globalizacijskoga trenda na izumiranje brojnih jezičnih varijeteta i kakve će biti posljedice takvih činilaca na oblikovanje kako individualnih tako i društvenih jezičnih identiteta. Oni će zasigurno u znatnoj mjeri ovisiti i o stavu govornika prema vlastitome jezičnom repertoaru kao i o njegovoj/njihovoj procjeni važnosti jezika u oblikovanju i definiranju njegova identiteta.

BIBLIOGRAFIJA

- FISHMAN, J. A. (1978): *Sociologija jezika*. Sarajevo: Svjetlost. [= *The Sociology of Language*. Rowly: Newbury House Publishers.]
- FORTSON IV, B. W. (2004): *Indo-European Language and Culture. An Introduction*. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing.
- MARTINET, A. (1982): *Osnove opće lingvistike*. Zagreb: Grafički Zavod Hrvatske. [= *Éléments de linguistique générale*. Paris: Armand Colin.]
- MATASOVIĆ, R. (2001): *Uvod u poredbenu lingvistiku*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Mcrae, K. D. (1998): *Conflict and Compromise in Multilingual Societies: Switzerland*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- RICENTO, Th., ed. (2007): *An Introduction To Language Policy. Theory and Method*. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing.

- RIEHL, C. M. (2004): *Sprachkontaktforschung. Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- ROMAINE, S. (2000): *Language in Society. An Introduction to Sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press. [2. izdanje.]
- DE SAUSSURE, F. (2000): *Tečaj opće lingvistike*. Zagreb: ArTresor naklada. [= *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.]
- SPOLSKY, B. (1998): *Sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- ŠKILJAN, D. (1980) *Pogled u lingvistiku*. Zagreb: Školska knjiga.
- ŠKILJAN, D. (1988): *Jezična politika*. Zagreb: Biblioteka Naprijed.
- ŠKILJAN, D. (2002): *Govor nacije. Jezik, nacija, Hrvati*. Zagreb: Golden Marketing.
- TITONE, D. (1977): *Primijenjena psiholingvistika. Psihološki uvod u didaktiku jezika*. Zagreb: Školska knjiga. [= *Psicolinguistica applicata. Introduzione psicologica alla didattica delle lingue*. Rim: Armando Roma.]
- TRUDGILL, P. (1987): *Sociolinguistics. An Introduction to Language and Society*. Middlesex – New York – Victoria – Ontario – Auckland: Penguin Books.

Web-bibliografija

- <http://ec.europa.eu>. [Europska Komisija]
- <http://europa.eu.int>. [Europska Unija]
- www.coe.int. [Vijeće Europe]
- www.ercomer.org. [Europski istraživački centar za odnose s manjinskim i etničkim skupinama]
- www.ethnologue.com. [organizacija za popisivanje i proučavanje (ugroženih) jezika svijeta]
- www.hbk.hr/biblija. [Hrvatska Biskupska Konferencija]
- www.ned.univie.ac.at. [Sveučilište u Beču, Odsjek za nederlandistiku]
- www.sciencemag.org. [Science Magazine]

JELENA PETROVIĆ¹

Jezička politika i ideologija jugoslovenstva u (među)ratnom periodu

JEZIKOVNA POLITIKA IN IDEOLOGIJA JUGOSLOVANSTVA V (MED)VOJNEM OBDOBJU

Izvleček: Prispevek raziskuje jezikovno politiko v (post)jugoslovanskem prostoru z vidika zgodovinskega razvoja, ki pokaže, da jezikovna skupnost ustvarja odnos do jezika po simboličnih (etno)nacionalnih obrazcih, ki se v zgodovino vpisujejo kot osnovne državotvorne vrednote – prvič v procesu ustvarjanja (unifikacije), drugič v procesu razdvajanja (diverzifikacije) skupnega jezika. Takšen arbitrarni odnos do jezika in jezikovne skupnosti vsiljuje (etno)nacionalne jezikovne politike ter poenotene in (etno)nacionalno “čiste” teritorialne in simbolične vrednote.

Ključne besede: jezikovna politika, jezikovna skupnost, javna komunikacija, unifikacija/diverzifikacija jezika, jezikovna ideologija, jugoslovanstvo

UDK: 81'272:323.1(497.1)"194"

Language Policy and Ideology of Yugoslavism in (Inter)War Period

Abstract: The article explores the language policy in the (post)Yugoslav region from a historical point of view, which shows that a language community establishes its attitude to language in accordance with the symbolic (ethno)national settings, represented in history as fundamental “nationally constructive” values. The initial process of creation (unification) is followed by that of language separation (diversification). This arbitrary attitude to the language and to the language community imposes (ethno)national transformational language policies, as well as uniform and “purified” territorial and symbolic values.

Key words: language policy, language community, public communication, language unification/diversification, language ideology, Yugoslavism

¹Dr. Jelena Petrović je jezikoslovka in strokovnjakinja za postjugoslovanske tematike. Je soustanoviteljica mednarodne umetniško-teorijske platforme študija Jugoslavije (2009). E-naslov: jelena.petrovic@guest.arnes.si.

U sociolingvističkim istraživanjima, problemu jezičke politike u istorijskoj (komparativnoj) perspektivi dosada nije bila posvećena veća pažnja, pre svega, zbog toga što se jezička politika, kao i sociolingvistika smatraju relativno novim područjima u nauci o jeziku koja se baziraju na epistemološkom modelu strukturalizma. U bivšoj Jugoslaviji, tokom 80-tih godina, jezičkom politikom bavi se grupa istaknutih lingvista među kojima ključno mesto zauzima, svakako, (socio)lingvista Dubravko Škiljan. U studiji *Jezična politika*, objavljenoj 1988. godine, Škiljan se usredsređuje prvenstveno na problem javne komunikacije i na njene osnovne činioce, norme i moguće modele daljeg razvoja (odbrane) hrvatskosrpskog/srpskohrvatskog jezika odn. njegove jezičke zajednice. Jezik javne komunikacije u okviru ove studije je određen izvanlingvističkim i lingvističkim činiocima, a njegova jezička politika je nadređena pojmovima standardizacije i planiranja jezika i to, pre svega, u aktuelnom društvenom kontekstu (sinhronijski pristup), a ne u istorijskoj perspektivi (dijahronijski pristup). Jezička politika, prema ovom autoru, tako predstavlja: skup racionalnih i uglavnom institucionaliziranih postupaka kojima neko društvo utiče na jezične oblike javne komunikacije² i na formiranje svijesti svojih sudionika o tim oblicima.”³ Standardni jezik (određen kao sociolekt) postavljen je u centar jezičke politike, dok je nacionalni jezik – “koji neka nacija smatra konstitutivnim dijelom svog nacionalnog bića”⁴ – sveden na ravan jezičke ideologije, na jedan od simboličkih aspekata društvene svesti o jeziku koja bi u savremenom društvu za jednu jezičku zajednicu, naročito za lingviste koji se standardizacijom jezika bave, morala da bude od sekundarnog, istorijskog, značaja.

Jezička politika postavljena u kontekst nadgradnje i razvoja jezika javne komunikacije srpskohrvatske/hrvatskosrpske jezičke zajednice u skladu sa savremenom sociolingvističkom teorijom vrlo brzo se u praksi pokazala kao nemoguća, na šta ukazuje i sam autor u vreme kada koncept tzv. policentrične jezičke zajednice tokom 90-tih definitivno biva razoren:

“U knjizi sam pisao o jezičnoj politici dvadesetog stoljeća, služeći se literaturom koja se prvenstveno bavila jezičnim politikama u zemljama Zapadne

² Javna komunikacija se manifestuje kao niz “podjezika” od kojih su najrelevantniji jezik administracije i politike, jezik obrazovanja, jezik sredstva masovne komunikacije i jezik književnosti koji se u javnom prostoru komunikativnih kanala u okviru jedne jezičke zajednice pojavljuju u međusobnoj interferenciji. Cf. Škiljan, 1988.

³ *Ibid.*, 8.

⁴ *Ibid.*, 10.

Evrope i Amerike. Zbog toga sam zanemario jedan od elemenata koji su također rezultat jezične politike, da se u prostoru javne komunikacije pojavljuju ne samo elementi komunikacijske efikasnosti već i njezina važna simbolička dimenzija. Današnja jezična politika u Hrvatskoj prvenstveno je usmjerena prema njoj. U simboličkoj dimenziji uspostavljaju se odnosi između kolektiva i pojedinca tako da kolektiv pojedinca uči i prisiljava da bude njegovim članom, a pojedinac u jeziku sebe kao takvog potvrđuje. Kako je jezična politika uvijek dio globalne politike, a ona je u Hrvatskoj u ovom trenutku izrazito nacionalnog predznaka, nije neočekivano da se kod nas simbolički prostor oblikuje prije svega kao prostor nacionalnog jedinstva Hrvata. Dolazi do širenja simboličkog prostora. To znači da se jezična funkcija svodi na izricanje lozinke, a najvažnijom postaje funkcija prepoznavanja između ljudi. Težište je danas svakako na jeziku kao simbolu jedinstva i objedinjenosti, a ne na jeziku kao sredstvu komunikacije.”⁵

Podignut na ravan simboličkog i konstitutivnog elementa etno-nacionalnog identiteta, naročito tokom 90-tih godina, sh/hs jezik gubi svoju komunikativnu i lingvističku funkciju i postaje glavno sredstvo svakodnevne političke borbe u kojoj jedan etnički kolektiv, njegova teritorijalna mapa i njegov epihorni jezik postaju nedodirljivo trojstvo u ime koga je sve dozvoljeno, pa čak i rat za 'čisti' etnički, teritorijalni i jezički identitet, koji je za elite koje su ga inaugurirale bio - između ostalog i pre svega - oruđe za sticanje moći i ostvarivanje brzog i enormnog profita. U skladu sa tim, jezička politika se intencionalno pretvarala u legitimno oružje ideološkog nasilja, ne samo nad jezikom, već i nad pripadnicima jednog jezičkog kolektiva i nadalje formirala na osnovu revidiranih istorijskih naracija i pseudo-naučnih interpretacija s ciljem – da izgradi i afirmiše čiste etno-nacionalne jezike (srpski, hrvatski, bošnjački, crnogorski) koji pripadnike svog prethodnog srpsko-hrvatskog/hrvatskosrpskog jezičkog kolektiva (pre svega, komunikativnog i lingvističkog) određuje kao neprijateljske manjine u odnosu na novostvorene nacionalističke matrice novih jezičkih kolektiva (teritorijalnih i simboličkih).

Zaokret jezičke politike k afirmaciji simbolički čistog i nedodirljivog jezika, utemeljenog na ideologiji etno-nacionalizma i pripadajućem jezičkom nacionalnom identitetu, Dubravko Škiljan je detaljno i kritički analizirao i u svojoj, nešto

⁵“Nemoguće je dokazati da su hrvatski i srpski dva različita jezika”, Intervju sa Dubravkom Škiljanom, *Arkin*, Zagreb, 24. 2. 1995.

kasnije, objavljenoj knjizi “Govor nacije: jezik, nacija, Hrvati”, ukazujući, pre svega, na pogubnost etno-ideologizacije jezika, kako u komunikativnom i lingvističkom smislu, tako i u društvenom. U svojoj poslednjoj knjizi, posvećenoj rasvetljavanju sociolingvističkih apsurdna postjugoslovenske jezičke situacije, tako je ostao dosledan svojim ranijim stavovima da se javni jezik i njegove jezičke politike mogu primenjivati na jednu jezičku zajednicu samo po naučno utemeljenim sociolingvističkim parametrima⁶ koji u svom nastojanju da uspostave reflektiran i kritički odnos prema jezičkoj situaciji predstavljaju jedini mogući oblik racionalnog i verodostojnog suprotstavljanja kako vladajućim nacionalističkim i korumpiranim elitama koje su na jezičku politiku direktno vršile pritisak, tako i instruiranim akademskim krugovima koji su na to pristajali. Pored Dubravka Škiljana, procesu etno-nacionalizacije jezika suprotstavio se neznatan broj jugoslovenskih filologa i lingvista, jer je u to vreme beskompromisno istupanje u ime nauke, ukoliko ona nije mogla da se iskoristi u nacionalističke svrhe bilo nepoželjno, a u akademskim krugovima takođe nedopustivo i sankcionisano. U kontekstu jezičke politike, pre i posle, a naročito tokom 90-tih, na političke i ideološke arbitraže, po pitanju sh/hs jezika, ukazuje takođe i lingvista Ranko Bugarski.⁷ Pored sociolingvističkih preklapanja i sličnih stavova u vezi sa jezičkom politikom jugoslovenskog i postjugoslovenskog prostora, Bugarski u jednoj od svojih knjiga, posvećenoj ovom pitanju: “Lica jezika” ukazuje takođe i na važan faktor socijalne psihologije koja se formirala u javnom prostoru kao posledica etničkog zaposedanja jezika i kao potpora političke platforme koja je prethodila jezičkoj diversifikaciji:

“Političke odluke koje su donete mogle su svoj oslonac u značajnoj meri da potraže i u popularnim reakcijama, iskazivanjima govornika, percipiranju sebe i drugih kroz jezik, etničkim stereotipima i drugim pojavama.”⁸

Istorijska perspektiva jezičke politike u sociolingvističkim istraživanjima je, shodno prirodi strukturalističkih pristupa, kao što je već na samom početku naglašeno, bila u drugom planu, što su zagovornici simboličkih vrednosti jezika

⁶ Cf. Škiljan, 1998.

⁷ Baveći se jezičkom politikom i sociolingvističkim temama na području bivše Jugoslavije, Ranko Bugarski je objavio nekoliko knjiga koje se bave ovom tematikom, među njima su i zbornici referata, članaka i intervjua u kojima je tokom 90-tih tematizovao aktuelni status srpskohrvatskog jezika i problem njegove diversifikacije. (Cf.: *Jezik u kontekstu, Jezik od mira do rata, Jezik u društvenoj krizi, Lica jezika, Nova lica jezika*)

⁸ Bugarski, 2002a, 17.

i njegovih ideoloških ograničenja, tokom i nakon devedesetih, iskoristili za državotvorno ustoličenje etnički obeleženih jezika (poslednji u nizu novostvorenih jezika je crnogorski jezik - ozvaničen 2007). Zaposedajući upravo ovo 'ispražnjeno' mesto naučno reflektiranog istorijskog diskursa o jeziku, mnoga imena zvanične akademije su u skladu sa nacionalnim interesima novostvorenih država i selektivnim i iz konteksta izvučenim istorijskim naracijama, bespogovorno primenili nacionalistička obeležja moći na sve sfere društvenog života, čije prihvatanje u svojoj krajnjoj fazi bilo nametnuto ratom.

S obzirom na to, da se ovaj rad bavi komparativnom i istorijskom stranom jezičke politike koja je u prošlosti delovala, takođe, po principu simboličkog ojačavanja nacije, ali pod patronatom jugoslovenske nacionalne ideologije između dva svetska rata, pristup navedenih lingvista, koji su se dominantnim i oportunističkim jezičkim politikama suprotstavili, postaje ključan takođe i za povlačenje paralela između dve oprečne i vremenski udaljene (etno)nacionalne ideologije – jezičke unifikacije i jezičke diversifikacije i njihovo teorijsko razumevanje. Razdoblje prve jugoslovenske države, u kojoj je pitanje jezičke politike bilo za državotvornu politiku ključno, istorijski je period sa najviše potencijala za manipulativne interpretacije i prigodne revizije i u današnjem kontekstu. Drugim rečima, međuratna jezička, ali isto tako i društvena i kulturna politika, nakon dužeg perioda (auto)cenzure i istorijske amnezije je postala pogodno tle za različita naknadna manipulativna "upisivanja" i revizije (komunističke, disidentske, etno-nacionalističke, tranzicijske, liberalno-demokratske itd), pa se tako u velikoj meri ticala i uticala na politiku "novih" jezika, koji su se preko nje oblikovali i u etno-nacionalnoj euforiji međusobno "sukobljavali".

RAZVOJ ZAJEDNIČKOG JEZIKA U PRED-JUGOSLOVENSKOJ FAZI

Ideja jugoslovenstva, kao jedno od opštih mesta u istoriji (pre/post) jugoslovenskih država, bila je zasnovana na jezičkom i kulturnom jedinstvu južnoslovenskih naroda koji su živeli u okvirima različitih imperija koji su se očuvali sve do kraja XIX veka. Narodni preporod, romantičarske ideje usmerene ka proporciji: jedan narod – jedan jezik – jedna država, doveli su u prvoj polovini XIX veka do kodifikacije vernakulara (narodnih govora) i prvih značajnih knjiga koji su na tim narodnim jezicima objavljene. Verovanje u neophodnost zajedničkog južnoslovenskog jezika rezultiralo je nizom jezičkih reformi u kojima su se jezici kodifikovali i spajali, naročito srpski i hrvatski.

U Srbiji je jezičku reformu započeo Vuk Stefanović Karadžić koji je nastojao da narodni jezik odvoji od crkvenog (slavenoserbskog) jezika. Pod uticajem slovenačkog slaviste Jerneja Kopitara, objavljuje najpre *Pjesmaricu* 1814, a zatim i *Rječnik* 1818. godine, postavljajući tako temelj budućem srpskom jeziku za čiju osnovu bira najrasprostranjenije štokavsko narečje. Kao godina pobjede Vukovog jezika navodi se 1847. u kojoj Vuk objavljuje svoj prevod *Novog zaveta*, Đura Daničić knjigu *Rat za srpski jezik i pravopis*, Petar Petrović Njegoš epski spev "Gorski vijenac" i Branko Radičević zbirku *Pesme*, čime narodni jezik dobija svoj književni status. Karadžić je smatrao Srbima sve one koji govore štokavskim narečjem bez obzira na njihovu veru, nacionalno opredeljenje i teritorije na kojima su govornici ovog narečja živeli. Ipak, u svetlu neformalne teorije jezičke nacije, Vuk čakavsko narečje pripisuje Hrvatima, kajkavsko Slovincima, a štokavsko Srbima, čime je njegova podjela u godinama koje slede bila više puta osporavana i manipulativno interpretirana. U društveno-političkom kontekstu toga vremena, treba svakako uzeti u obzir i činjenicu da je ovakav: "nacionalizam (je) bio *spiritus movens* kulturnog kao i političkog života"⁹ koji je inspirisao mnogobrojna ostvarenja u muzici, u likovnim i drugim umetnostima, ali naročito u jeziku i pisanoj književnosti, te da je bio usmeren ka oslobađanju i jedinstvu južnoslovenskih naroda, a ne ka stvaranju novog etno-nacionalnog imperija.

Po istom principu, u Hrvatskoj je, paralelno, pod vođstvom Ljudevita Gaja ustanovljen Ilirski pokret koji se zalagao za jezičke reforme i za oživljavanje hrvatskog jezika, izloženog germanizaciji i mađarizaciji pod Austrougarskom vladavinom. Sva tri narečja hrvatskog jezika kajkavski, čakavski i štokavski imali su sopstveno književno nasleđe. Kajkavsko narečje je bilo zastupljeno u tadašnjoj prestonici hrvatskog naroda Zagrebu i imalo je bogatu književnu tradiciju. Ljudevit Gaj, ipak, za osnovu hrvatskog jezika bira štokavsko narečje, čime s jedne strane nastavlja tradiciju dubrovačke renesansne književnosti, a sa druge strane se približava reformisanom narodnom srpskom jeziku i mogućnosti njihovog budućeg zbližavanja i povezivanja u jedan jezik – ilirski, kako i sam Ljudevit Gaj naziva reformisani jezik štokavskog narečja kojim bi govorili svi pripadnici južnoslovenskih naroda. U proglasu iz 1836. godine, svoje uverenje o nužnosti postojana jednog "ilirskog" jezika iskazuje na sledeći način:

"Ođapete nesložne strune na ovoj liri jesu: Koruška, Gorica, Istrija, Kranjska, Štajerska, Horvatska, Slavonija, Dalmacija, Dubrovnik, Bosna, Crna Gora,

⁹ Bugarski, 2002b, 61.

Hercegovina, Srbija, Bugarija i Dolnja Ugarska /.../. Prestanimo svaki na svojoj struni brenkati, složimo liru u jedno soglasje”.¹⁰

Slučaj slovenačkog jezika, početkom XIX veka, bio je drugačiji i nešto komplikovaniji, pre svega, u pogledu ostvarivanja jedinstvenog jezika sa drugim južnoslovenskim narodima. Dok je proces reformacije hrvatskog i srpskog jezika bio u toku, slovenački jezik je, pre same pobude na jezičko povezivanje u procesu ostvarivanja ideje jugoslovenstva, bio već normiran i to gramatikom Jerneja Kopitara (1808) koja je slovenačkom pesniku nacije Francu Prešernu poslužila kao lingvistička podloga za književno delo kojim se slovenački jezik podiže na nivo književnog jezika (glavna referenca u tom smislu je istorijsko-epski spev *Krst pri Savici* objavljen 1837. godine). Od procesa književno-jezičke kodifikacije slovenačkog jezika bilo je i izvesnih odstupanja, kao u slučaju pesnika Stanka Vraza koji je svoje oduševljenje nad ilirizmom preneo i na 'jezik Ilira' na kome od 1839. godine počinje i sam da piše.

Pomak ka jezičkom i književnom jedinstvu južnoslovenskih naroda, pre svega, srpskog i hrvatskog jezika, predstavlja Bečki književni dogovor 1850. godine, koji potpisuju srpski, hrvatski i slovenački filolozi, slavisti, književnici, u kome se naglašava sledeće:

“Dolje potpisani, znajući da jedan narod treba jednu književnost da ima, i po tom sa žalosti gledajući kako nam je književnost raskomadana, ne samo po bukvi nego i po jeziku i pravopisu, sastali smo se ovijeh dana, da se razgovaramo, kako bismo se, što se sad više može, u književnosti složili i ujedinili /.../. Srbi i Hrvati jedan narod, i da stoga treba da imaju jedinstvenu književnost, koja iziskuje i zajednički književni jezik.”¹¹

Jedinstveni “standard” je bio utvrđen izborom najrasprostranjenijeg narečja (štokavskog) i jednog njegovog dijalekta (istočnohercegovačkog/ijekavskog izgovora). Međutim, na ovom mestu, potrebno je istaći i manje poznatu činjenicu da je čuveni Bečki dogovor organizovala Austrougarska monarhija koja je želela da

¹⁰ Ljudevit Gaj: “Proglašenje za 1836. godinu”, u: *Antologija ilirskog pokreta*, Nolit, Beograd, 1958, 47.

¹¹ Potpisnici bečkog književnog dogovora bili su: Ivan Kukuljević, Dimitrije Demeter, Ivan Mažuranić, Vuk S. Karadžić, Vinko Pacel, Franjo Miklošič, Stefan Pejaković i Đura Daničić. Cf. Gajević, 1985, 39.

ovim jezičkim ujedinjenjem olakša problem jezičke administracije za svoje slovenske krajeve.¹²

Dalji rad na standardizaciji ovog zajedničkog jezika podrazumevao je smanjivanje razlika između postojećih varijanti i dijalekta štokavskog narečja, zatim pisanje normativnih gramatika i drugih relevantnih tekstova, pre svega književnih, na tom jeziku. Prva institucija jugoslovenskog karaktera Jugoslovenska akademija znanosti je osnovna 1866. godine u Zagrebu, s ciljem da podstakne razvoj zajedničke kulturne politike na institucionalnom nivou, što je podrazumevalo naročito rad na jezičkom standardu. Đura Daničić, kao prvi sekretar akademije, započeo je rad na pripremi sveobuhvatnog *Rječnika hrvatskog ili srpskog jezika*¹³ koji je trebalo da obuhvati gramatiku, akcentologiju, stilistiku za novi zajednički jezik.

U Bosni i Hercegovini, u tom periodu, jezička situacija je uslovljena promenljivom politikom Austrougarske monarhije i to naročito u okviru njene prosvetne politike. 1879. godine je bio najpre ozvaničen hrvatski kao nastavni jezik, na šta je usledila burna reakcija pravoslavnog stanovništva, posle čega je jezik nazvan zemaljskim jezikom. 1883. godine ovaj naziv je promenjen u bosanski jezik, a tek 1907. godine u srpskohrvatski. Austrougarska monarhija 1914. godine zabranjuje ćirilicu, što dodatno komplikuje status jedinstvenog srpskohrvatskog jezika kome se na celom području Austrougarske, uključujući Bosnu i Hercegovinu, od Bečkog dogovora nadalje, teži, s jedne strane, zbog sprovođenja olakšane austrougarske administracije, s druge zbog ostvarivanja jugoslovenskih ideala.

Ideja jugoslovenstva je, neposredno pred 1. svetski rat, bila naročito izražena u kontekstu njene društveno-političke i kulturne integracije, pa je tako pitanje jezika ponovo dospelo u javnost i to preko nove generacije lingvиста, slavista, književnika, ali ovog puta i političara. Pitanje “jugoslovenskog” jezika postaje medijsko pitanje, pa se u časopisima toga vremena pojavljuju mnogi članci i ankete koje se ovim pitanjem bave. Prvi u nizu bio je članak “Hrvatsko-srpski književni jezik”, objavljen u hrvatskom časopisu *Zvono* 1911. godine, u kome se sporno pitanje izvora (ekavice/ijekavice) i pisma (latinice/ćirilice) razlaže na sledeći način:

¹² Zlatko Vince, *Putovima hrvatskog književnog jezika*, Zagreb, SNL 1987, 273, navedeno prema: Škiljan, 2002, 271.

¹³ Prvi tom *Rječnika hrvatskog ili srpskog jezika* Jugoslovenske akademije nauka je izašao 1882. godine, a poslednji tek 1976. godine. U međuvremenu su se promenili kako metodologija izrade rečnika, tako i njegova politika.

“Niti je latinica specifično hrvatsko pismo, niti je ekavština specifično srpska, pak ne bi trebalo da se oko toga pojave ikakve osjetljivosti, ili da bude kakovih obzira. A naročito što se tiče ekavštine, treba da se sjetimo da njime govori najveći dio naroda i hrvatskoga i srpskoga, jer su osim najvećeg dijela istočnih Srba ekavci i kajkavci i veliki deo čakavaca Hrvata, a i znatan dio Slovenaca.”¹⁴

Dve godine kasnije, 1913. godine, slovenački časopis “Veda” sprovodi drugu jezičku anketu koja je pokazala da je slovenačka javnost uglavnom nezainteresovana za jezičku unifikaciju. Tim povodom, oglasio se i hrvatski filolog Milan Rešetar, predlažući sledeću strategiju jezičke unifikacije:

“Srbohrvati zapadnih krajeva, koji pišu jekavski, za volju Slovencima i Srbohrvatima istočnih krajeva (da) prihvate ekavski izgovor, čime bi se srpsko-hrvatski književni jezik znatno približio slovenskom”¹⁵.

Neposredno posle ove ankete, u članku “Istočno ili južno narečje?”, objavljenom u *Srpskom književnom glasniku*, Jovan Skerlić, jedan od vodećih srpskih književnih kritičara i predratnih skupštinskih poslanika, dalju jezičku reformu i približavanje jezika vidi u upotrebi jednog zajedničkog izgovora, ali i pisma, pa kao kompromis isto tako predlaže dosledno uvođenje ekavice i latinice u srpskohrvatski jezik, u čemu takođe vidi zbližavanje sa slovenačkim jezikom.¹⁶

Pred sam početak 1. svetskog rata, *Srpski književni glasnik* sprovodi treću anketu među srpskim, slovenačkim i hrvatskim piscima koji u velikom broju podržavaju ideju zajedničkog književnog jezika, većinom se odlučujući za latinično pismo i ekavsko narečje. Dominantni stav književnika povodom književnog jezika bio je odraz ideje o jugoslovenstvu i još uvek romantičarski ideal koji je trebalo da se ostvari u stvaranju nadnacionalne i sekularne države, jedinstvene kulture i književnosti, koja je trebalo da pomiri mnoge socijalne, verske, nacionalne, političke, ekonomske i druge suprotnosti. Tokom 1. svetskog rata u jugoslovenskim deklaracijama (Niška, Krfska, Majska), kao i u drugim javnim istupanjima

¹⁴ “Hrvatsko-srpski književni jezik”, *Zvono*, 1911, citirano prema: Dimić, 1996, 373.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. Skerlić, 1913, 757. U ovom razdoblju slovenački jezik se najviše približio srpskohrvatskom jeziku i to zahvaljujući radu onih slovenačkih lingvista koji su svoj rad usmerili na one slovenačke dijalekte koji su bili najbliži susednom jeziku (Matija-Majar Ziljski, France Miklošič).

koji su obeležili ovaj period (protest Jugoslovenskog odbora u Rimu, kongres Srba, Hrvata i Slovenaca u Čikagu itd.), jezik je takođe bio jedan od osnovnih postulata jugoslovenskog duhovnog i nacionalnog jedinstva.¹⁷

RAD NA STVARANJU JEDINSTVENOG NACIONALNOG JEZIKA U MEĐU-RATNOM PERIODU

Ideja o unifikaciji južnoslovenskih jezika je, posle 1. svetskog rata, intenzivirana sa ciljem da se konačno utvrde jezičke granice i norme u novostvorenoj državi Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca, čime je jezičko pitanje sve više iz kulturnog nacionalizma zadiralo u politički. Predlog o usvajanju ekavice i latinice, naišao je na negativan odziv u srpskoj javnosti, pre svega, po pitanju pisma, dok je u Hrvatskoj intelektualna elita bila više naklonjena ovom predlogu.

Srpski istoričar Vladimir Ćorović, tako podržavajući stvaranje jedinstvene kulture i književnosti, postavlja ćirilicu na simboličku ravan i zalaže se za to da se ona zadrži kao deo nacionalnog identiteta srpskog naroda:

“Gotovo jednodušna je želja Hrvata i Slovenaca, da Srbi napuste ćirilicu i prime pismo, kojim se služe oni i gotovo sav ostali kulturni svet. Mi, u stvari, protiv toga ne bi ništa imali... Ali ima jedan naročiti momenat, koji nam ćirilicu u ovo vreme čini posebno važnom. Da se pustilo izboru, razlogu i vremenu nema sumnje, da bi se dobar deo srpske inteligencije laka srca prihvatio latinice i primakao se tako idealnoj jedinstvenosti književnog stvaranja. Međutim, kao i uvijek pre, i ovog se puta izabrao najbrži i najmanje delujući način rešavanja tog pitanja, udarilo se silom i zabranom. Ćirilica je tako postala naš sapaćenički, kako jednom rekosmo, grafički simbol naše borbe za samoodržanjem i naše svesti i istrajnosti. I radi toga sve dotle dok je naš nacionalni opstanak ugrožen, ona će ostati jedan od amblema, koji se ne sme napustiti i jedna zastava, pod kojom se mora izdržavati”.¹⁸

Sa druge strane, pred udruženje hrvatskih književnika entuzijastično je nastupio Nikola Andrić 1919. godine, zalažući se za jedinstvenu jezičku reformu, sledećim rečima:

“Od Subotice do Cetinja jedan jezik i jedna knjiga, jedno izdanje, koje će se kupovati i čitati bez razlike u azbuci i narečju od Beograda do Vardara, od

¹⁷ Cf. Dimić, 1996, 376–380.

¹⁸ Citirano prema: Novak, 1930, 766–767.

Skoplja do Splita /.../. Srbi ostaju kod ekavskog dijalekta u građanskom i književnom životu, a kod ćirilice ostaju u Crkvi. Hrvati naprotiv primaju ekavštinu u jeziku, a ćirilicu u Crkvi – dok bi se latinica kao predstavnica svetske kulture, prihvatila na cijelom području državnog i kulturnog života. Sve drugo imalo bi da se prepusti budućnosti.”¹⁹

Unitaristički model jugoslovenstva, koji je trebalo da slede kultura i jezik, postavio je isto tako i nove zahteve za (multi)kulturnim modelom međusobnog upoznavanja, sporazumevanja i saradnje, koji je vrlo često zapadao u diskurse etno-nacionalizma, konzervatizma, apsolutizma i sl. Integralno ujedinjenje jugoslovenskih naroda je imalo sve manje pristalica u trenutku kada je zajednička država jednom stvorena:

“Bivalo je sve jasnije da je iluzija nastojanje da se apsorbuju, stope i sintetizuju u jednu novu organsku celinu postojeće nacionalne ideje i posebnosti. Njegovi zagovornici u novoj državi sve su više bili političari, a sve manje književnici, umetnici, naučnici.”²⁰

Prva književno-jezička politika u Kraljevini SHS bila je razmatrana povodom pisanja novog Ustava 1921. godine. U njegovom nacrtu službeni jezik je bio definisan na sledeći način:

“Službeni jezik Kraljevine je srpsko-hrvatski. U slovenačkim krajevima vredi kao službeni jezik i slovenački dijalekat.”²¹

Usledila je politička debata u kojoj su bili izloženi različiti stavovi oko naziva službenog jezika: od toga da se zvaničnim jezikom proglasi srpsko-hrvatski jezik i slovenački na slovenačkom području (Stojan Protić, Srpska radikalna stranka), preko toga da se srpsko-hrvatski ozvaniči na dvoru, u vojsci i državnim ustanovama, a slovenački u da se izjednači sa državnim samo u Sloveniji (Josip Smodlaka, Hrvatska pučka narodna stranka), do toga se srpskohrvatski jezik proglasi službenim, a slovenački tamo gde je to potrebno (socijaldemokrate).

¹⁹ Andrićev govor je u celini objavljen u časopisu: *Jugoslavenska njiva*, br. 24, Zagreb, 1919, 373–375.

Dimić, 1996, 380.

²¹ *Rad ustavnog odbora Ustavotvorne skupštine Kraljevine SHS*, II, Beograd, 1921, str. 1. u: Dimić, 1996, 380.

Komunisti su, povodom predloženog nacrtu, protestvovali zato što se slovenački jezik degradira na dijalekat, predlažući, kao i zemljoradnici, da zvanični jezik u ustavu bude srpsko-hrvatski ili slovenački. Bogomil Vošnjak ispred Slovenske ljudske stranke predložio je varijantu srpski-hrvatski-slovenački za koju su na kraju glasali, svi osim komunisti (u međuvremenu, 1921. godine je rad Komunističke partije Jugoslavije bio zabranjen, tako da je glasanje KPJ u ovom procesu bilo zanemareno).²² U Ustavu Kraljevine SHS iz 1921. godine usvojeno je i napisano da je službeni jezik: srpsko-hrvatsko-slovenački, što je takođe bilo preneseno i u sledeći Ustav iz 1931. godine.²³ Ovako formulisan naziv se kasnije retko upotrebljavao. U državnoj administraciji, umesto ovog naziva, pribegavalo se sledećim zamenama: narodni jezik (odraz jedinstva troimenog naroda), kasnije sve češće državni jezik (naročito nakon zavođenja šestojanuarske diktature 1929. godine) i vrlo retko službeni jezik. Pitanje makedonskog jezika nije bilo uključeno u ovaj proces jezičkog sjedinjavanja, shodno političkoj situaciji u kojoj je posle balkanskih ratova i u okviru nove kraljevine, Makedonija bila smatrana Južnom Srbijom, koja je pod uticajem Bugarske iskvarila svoju kulturu i jezik, te je tako u školama i u državnim institucijama bio upotrebljavan samo srpsko-hrvatski jezik.

U javnom životu, pre svega, u medijima, književnosti i politici odn. u svakodnevnoj praksi upotrebljavala su se oba pisma i izgovora paralelno, čak i u onim političkim govorima i tekstovima koji su se zalagali za doslednu upotrebu ekavskog izgovora i latinice, što se vidi i iz navedenih citata. Borba za unifikaciju, ali paralelno i za purifikaciju pojedinačnih jezika je bila 20-tih godina izrazito političkog karaktera. Povodom toga, oglašavale su se i razne javne ličnosti, kao i oni koji su pitanje jezičke norme pokušali sa simboličkog da prebace na pragmatički nivo, ali ne uvek vešto i uspešno.

Zanimljiv primer “pragmatizacije” koji kombinuje ideju jugoslovenstva sa narodnim reciprocitetom je ženski časopis *Žena i svet*, osnovan 1925. godine u Beogradu. Mnoge državno-političke rasprave koje su se vodile u okviru feminističkih i drugih ženskih organizacija i medija bile su na neki način komplementarne sa političkim životom u državi, te su kroz svoj rad odražavale i rascepljeni

²² Cf. Dimić, 1996, 381–389.

²³ Cf. *Ustav Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*, 28.6. 1921, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd, 1921, 2 i *Ustav Kraljevine Jugoslavije*, Državna štamparija Kraljevine Jugoslavije, Beograd, 1931, 4.

model jezičke politike. Urednica časopisa Jelena Zrnić u uvodniku prvog broja časopisa *Žena i svet* tako kaže:

“Ovaj časopis pokrenut je prvenstveno sa najiskrenijim smerom da kroz njega naše žene: Srkinje, Hrvatice, Slovenke pokažu kuda teži žena naša tri udružena plemena i šta njoj treba i od velikog i kulturnog sveta van njene postojbine /.../. Sestre budimo složne! Zajedničkim pregnućem lakše ćemo doći do ostvarenja svojih želja, koje su velike i čudesne kao svet”.²⁴

Utemeljen na ideji građanskog liberalizma, časopis nastaje sa namerom da ženski pokret usmeri ka očuvanju i razvoju zajednice Srba, Hrvata i Slovenaca sa kraljevskom porodicom na čelu kao simbolom građanskog poretka.²⁵ Predviđeno je bilo da časopis bude štampan na ćirilici i latinici, ali se zbog finansijskih poteškoća posle prvog broja od toga odustalo. U tekstu pod naslovom “Onima koji traže latinicu”, urednice su pokušale da objasne finansijsku situaciju i između ostalog se osvrnule političko stanje u državi:

“Može se idealisati, voleti ideja zajedničkog rada, žudeti za razumevanjem, ali jedan ovakav posao zahteva toliko izdataka, da se za nepunu hiljadu Hrvatica, pa kako god da su nam mile, ne može izdavati posebno izdanje (...) Pokušaćemo da nađemo neki srednji put da svima ugodimo. Staraćemo se da materijal tako nabavljamo da bude prisniji i ženama iz Hrvatske i Slovenačke, i drugima. A znamo da se Srbijanke baš nimalo neće jediti, ako u potpisima ispod slika, gde uzmognemo, donesemo uporedo potpise i latinicom.”²⁶

Ovakvi problemi koji su se posredno ticali jezika, izbijali su direktno na površinu, naročito u periodu do zavođenja diktature, ali i kasnije indirektno skrivajući se iza ideje jugoslovenstva, čak i u ženskim pokretima, organizacijama i časopisima čija je politika bila većinom nadstanačka i nadnacionalna.

U javnosti se, takođe, sporadično pojavljuju primeri koji ukazuju na potrebu da se jezici razdvoje i da se u skladu sa tim izvrši njihova purifikacija. Jedan od hrvatskih istoričara i književnika, te isto tako aktivnih političara Rudolf Horvat je u časopisu *Slobodan dom* objavio seriju članaka pod nazivom “Lijepe stvari u Eshaeziji” u kojima je ukazivao na pojavu usvojenih i nepoželjnih srbizama u

²⁴“Uvodnik”, *Žena i svet*, br. 1, god. 1, str. 5. u: Stefanović, 1998, 412.

²⁵Stefanović, 1998.

²⁶“Onima koji traže latinicu”, *Žena i svet*, br. 4, god. I, 11, u: Stefanović, 1998, 411.

hrvatskom jeziku. Međutim tzv. jezički rat u Kraljevini, nije shvaćen ozbiljno, jezička politika još uvek nije bila jasno izgrađena, a stavovi prema upotrebi jezika su, uglavnom, bili tolerantni/tolerisani. Pored međusobnih “jezikih čišćenja” u južnoslovenskim jezicima, istovremeno se pojavila i potreba da se on iščisti i od germanizama, italijanizama i drugih ne-slovenizama koji su u jezik ušli tokom godina provedenih pod vlašću svojih suseda. U Sloveniji su liberali i demokrate pokrenuli inicijativu za slovenizaciju stranih reči i predložili da se organizuje stručna anketa preko koje bi Ministarstvo prosvete iniciralo pisanje “rečnika onih reči, izraza i fraza, kojih se valja u srpskom, hrvatskom i slovenačkom jeziku kloniti” i koji bi kao takav bio merodavan i obavezujući za sve.²⁷ U ime Srpske kraljevske akademije u Beogradu, na zahtev prosvetnog odeljanja u Ljubljani da se pokrene ova anketa, odgovorio je srpski političar i filolog Ljubomir Stojanović sledećim rečima:

“Nikakvim se veštačkim merama narodni jezik nije razvijao pa se tako neće moći razviti ni naš. Ono što u našem savremenom jeziku ne valja, došlo je otuda što su pojedinci ili često čitavi skupovi ljudi hteli da poprave narodni jezik i na silu da unesu u nj ili iz njega da izbace ono što im se nije sviđalo.”²⁸

Problem po njemu nije bio u stranim rečima, koje između ostalog vidi i kao odraz kulturne razmene, već u administrativnom i političkom nasilju koje se vrši nad jezikom.

Većina slovenačkih intelektualaca je po pitanju slovenačkog jezika insistirala na kulturnoj autonomiji izgrađenoj na tom jeziku, pa se tako zalagala za njegov autonomni dalji razvoj, sa retkim izuzecima onih koji su i dalje verovali u mogućnost jezičke unifikacije. Slovenački slavista Matjaž Murko je tako insistirao na povezivanju slovenačkog i srpsko-hrvatskog jezika, dok su drugi pokušavali da pronađu drugačije rešenje za funkcionisanje oba jezika u zajedničkoj državi (npr. pravnik Leonid Pitamica istakao da je potrebno razvijati zajedničku naučnu terminologiju i komandni jezik, a da je u ostalim slučajevima potrebno boriti se za ravnopravnost slovenačkog jezika u javnoj komunikaciji i kulturi).

Početkom tridesetih godina nakon preimenovanja Kraljevine SHS u Kraljevinu Jugoslaviju i nakon centralizacije države 1929. godine, pitanje jezičkog jedinstva je u novom naletu unifikacije, ovog puta državne, ponovo došlo u žižu interesovanja,

²⁷ Dimić, 1996, 385.

²⁸ *Ibid.*

međutim sa izvesnom sumnjom u ostvarenje tog ideala. Jedan od slovenačkih Ilira i profesora istorije književnosti Univerziteta u Zagrebu, Fran Ilišić u članku objavljenom pod nazivom: "O jezičkom i književnom jedinstvu" 1931. godine, ukazuje na raskol između ideala i realnosti u postizanju i razvoju jugoslovenskog jedinstva, čijem se rešavanju očigledno moralo pristupiti na neki drugi način:

"Otpor protiv jugoslovenskog jezičkog jedinstva ne sme da bude principijelan, jer bi principijelan otpor grešio protiv ideala, ali je shvatljiv kao današnja realnost. /.../ Kada sam u letnjem semestru 1914. godine kao docent prvi put predavao na zagrebačkom univerzitetu, imao sam punu dvoranu. Naknadno sam doznao, da moji slušaoci u velikom delu nisu ni bili slavisti nego studenti drugih struka i fakulteta, jugoslovenski nacionalisti, koji su k meni dolazili na predavanja, za to da manifestuju jugoslovenstvo. Posle oslobođenja, kao profesor očekivao sam da će mladež hrliti na predavanja o slovenskoj književnosti, mladež različitih struka i fakulteta; očekivao sam to jer sam znao da onodobni daci srednji škola u neslovenačkim krajevima naše države nisu mnogo čuli o Slovincima; treba tu prazninu ispuniti, ta Jugosloveni smo i moramo da se upoznamo sa svim delovima svoje veće domovine, a najviše pažnje da obratimo onim krajevima koje smo do onda najmanje poznavali, njihovu geografiju, istoriju, literaturu... a neće mladim Hrvatima i Srbima škoditi da naviknu uho i na slovenački govor. Ali sam se u tom očekivanju prevario ... Najviše sam taj nemar za slovenačke stvari zamerio baš onim studentima koji su politički bili jugoslovenski orijentisani. Isticati politička gesla jugoslovenska a iza njih ostavljati jugoslovensku prazninu? Ne ostaje li onda jugoslovenstvo formula bez sadržine? Po svojoj prilici politički su poslovi i jugoslovensku omladinu tako zauzeli da za jugoslovenski svoj duševni razvoj nije našla vremena."²⁹

Mnogi hrvatski pisci poput Tina Ujevića i Miroslava Krleže koji tokom dvadesetih godina u želji za zajedničkim jugoslovenskim književnim i jezičkim prostorom pišu ekavicom, dajući primer ostalima, polako usled represivnih i hegemonijskih političkih mera državnog vrha, odustaju od toga. S druge strane, politika sprovođenja jugoslovenstva u jeziku i književnosti, naročito, se odrazila u školskim i nastavnim planovima, po pitanju izdavanja udžbenika, pre svega, po pitanju pravopisa. Prosvetni savet donosi 1929. godine odluku o

²⁹ Ilišić, 1931, 21.

primeni zajedničkog pravopisnog uputstva za sve osnovne, srednje i stručne škole koje je u prvoj godini diktature bilo direktno povezano sa političkom centralizacijom države. U izradi ovog pravopisnog uputstva, koje je trebalo da otkloni jezičke razlike, učestvovali su istaknuti jugoslovenski jezikoslovci poput Tome Maretića, Milana Rešetara, Dragutina Boranića, Frana Ramovša, St. Kuljbakina, Aleksandra Belića i drugih koji su radu pristupili, pre svega, sistematično i naučno, fokusirajući se prevashodno na sakupljanje terminološke građe i pisanje stručnih komentara, s namerom da konačno uputstvo predstave i široj javnosti pre njegove objave. Država je zahtevala da u komisiji učestvuju verski i vojni predstavnici, što je od strane navedenih filologa bilo uspešno odbijeno sa obrazloženjem da nisu stručni i da njihova mišljenja mogu da uvažavaju samo u slučaju verske i vojne terminologije ukoliko to bude bilo potrebno. Jedinstveni nastavni plan i zajednički pravopis bili su u političkom interesu države, tako da su vršeni pritisci da se rad na pravopisnom uputstvu čim pre završi, čime je politika direktno intervenirala u jezičke reforme koje su u ovom periodu bile do krajnje mere ispolitizovane i javnosti povezane sa “srpstvom”. U Hrvatskoj dolazi do sve češćih negodovanja i konačno otpora, što se manifestuje uvođenjem paralelnih pravopisa i posebnih udžbenika, naročito krajem tridesetih godina.

Sa jedne strane, sve više se odstupalo od ideje zajedničkog jezika, jer je smatrano da se kulturno jedinstvo može postići i bez toga, dok se, sa druge strane, insistiralo na “pošto-poto” jezičkom jedinstvu. Mali broj jezikoslovaca je verovala u to, da nastala jezička kriza može da se uspešno prevaziđe. Pomenuti slovenački filolog Matjaž Murko književno-jezičku reformu u vreme diktature ocenjuje pozitivno, jer kao takva predstavlja platformu za dalji razvoj zajedničkog jezika uz dopuštanje izvesnih razlika, kao i grupa hrvatskih i srpskih jezikoslovaca koja 1932. godine u Beogradu pokreće lingvistički časopis *Naš jezik* takođe s ciljem da se sačuva jezičko jedinstvo, uprkos tekućim preprekama. Ovom prilikom izbija i spor oko imena navedenog časopisa i samog njegovog koncepta jer je smatran mimikrijom za sprovođenje srpske politike i širenje jezika “beogradskog žagona”, naročito nakon preporuke Ministarstva prosvete da se časopis koristi u svim školama.

Sukobe i neslaganja oko standardizacije srpsko-hrvatskog jezika pratili su i raznorazni zahtevi među kojima i zalaganje jednog dela jugoslovenske omladine da se jezik definitivno preimenuje u jugoslovenski:

“Jedan narod! Jedna država! Jedna nacija! Jedno verovanje! Jedna krv! Jedna sadašnjost i budućnost! Prema tome: jedan jezik! Jedan jezik po svemu i u svemu! U svemu i po svemu i po nazivu. Jugoslovenski jezik!”³⁰

Osim pojedinih pisaca, lingvista, književnika i drugih, većina je odustajala ili je bila protiv dalje unifikacije, naročito, što se tiče slovenačkog jezika koji se već izgradio kao deo kulturnog i nacionalnog identiteta. Jedan od ključnih tekstova za očuvanje autonomije slovenačkog jezika bila je knjiga Josipa Vidmara: *Kulturni problem slovenstva* kojom je simbolično pitanje jezičke unifikacije slovenačkog sa srpsko-hrvatskim bilo okončano.³¹

U okviru rasprava oko srpsko-hrvatskog jezika, pitanje dosledne upotrebe jednog pisma je izazvalo najviše polemika, koje su bile podignute na ravan simboličke vrednosti ćirilice/latinice, naročito u javnom političkom diskursu. Aleksandar Belić, poznati srpski filolog predlaže čak stvaranje nacionalne azbuke³² koja bi nastala kombinovanjem latinice i ćirilice, i rešila taj problem, međutim zagovornici te ideje ubrzo su bili poraženi stvarnošću i nepoverenjem u unitarnu politiku jugoslovenstva nakon perioda diktature.

Sredinom 30-tih godina dolazi do sve češćeg insistiranja na hrvatskom pitanju, posebnoj hrvatskoj kulturi, te posledično i na hrvatskom jeziku, pa se tako formiraju nova akademska društva i radi na oživljavanju hrvatskog jezika (naročito je u tome istaknuto univerzitetsko društvo: “Matija Gubec”). Nakon formiranja Banovine Hrvatske (1939. godine) napušta se Pravopisno uputstvo srpsko-hrvatskog jezika iz 1929. godine i vraća Boranićev pravopis hrvatskog jezika. Hrvatski lingvista Stjepan Ivšić pokreće časopis *Hrvatski jezik*, a Matica hrvatska 1940. godine objavljuje knjigu Petra Guberine i Krunoslava Krstića: “Razlike između hrvatskog i srpskog književnog jezika”.

Stogodišnji proces zbližavanja odn. unifikacije srpsko-hrvatskog književnog jezika u svojim istorijskim fazama se tako razvijao pod međusobnim uticajem

³⁰ Garčina, 1932.

³¹ Predlozi Josipa Vidmara da se usvoji multikulturni/multinacionalni model u Kraljevini Jugoslaviji izloženi u knjizi *Kulturni problem slovenstva* 1932. godine, nisu bili usmereni protiv ideje jugoslovenstva, već su bili utemeljeni na međusobnom upoznavanju i zbližavanju slovenačke kulture sa hrvatskom i srpskom i obratno. Ova knjiga, koja je bila retka i zaboravljena referenca decenijama, ponovo je aktuelizovana u Sloveniji, početkom 90-tih godina i objavljena u novom izdanju (Cf. Vimar, 1995, sa uvodom Aleša Debeljaka).

³² Cf. Belić, 1934, 1–3.

ideoloških stremljenja govornika te jezičke zajednice, njihovih jezikoslovaca i književnika–profeta, lingvista koji su naučno usmeravali lingvistički i komunikativni razvoj jezika oslanjajući se na dotadašnja iskustva, a naročito pod uticajem represivne politike za koju je pitanje jezika bilo simboličko, teritorijalno i arbitrarno. Zvanična politika jugoslovenstva je tako, u međuratnom periodu, u velikoj meri uticala na razvoj jezika i njegovo planiranje i politiku, rešavajući jezičke sporove *ad hoc* potezima (primer Pravopisnog uputstva 1929. godine) i izazvala talas etno-nacionalnih intervencija koje su se pojavile kao odgovor na represivni unitarizam, primenjujući isto tako represivne i najčešće ne-lingvističke metode, naročito u trenutku preuzimanja pozicija moći.

JEZIK, POLITIKA, IDEOLOGIJA

Pored strukturalističke definicije pojma jezičke politike, navedene na početku rada, koja podrazumeva lingvističku, komunikativnu, te naučnu i racionalnu ravan, normiranje i institucionalizaciju jezičke delatnosti (sa svojim aspektima jezikom i govorom) uz uvažavanje svih relevantnih (izvan)lingvističkih faktora, na samom kraju, u grubim crtama, trebalo bi se osvrnuti još i na njeno simboličko pozicioniranje i delovanje u razvoju (post)jugoslovenskih jezika u različitim društveno-istorijskim fazama.

Vernakularizacija javnog jezika – odnosno prvo nacionalno poimanje jezika je bilo u duhu romantičarskih ideja i narodnog preporoda vezano za XIX vek i predstavljalo je anti(imperijalnu) *emancipatornu jezičku politiku* koja je uticala na normiranje i razvoj: slovenačkog, srpskog, hrvatskog, srpsko-hrvatskog književnog jezika koji su još uvek bili u sferi ideala i traženja konačne književno-jezičke forme u nekom budućem zajedničkom ilirskom, panjužnoslovenskom, jugoslovenskom jeziku. U periodu koji sledi, u okviru prve jugoslovenske države Kraljevine SHS/Jugoslavije, dolazi do pokušaja nacionalne, kulturne i jezičke unifikacije, što se najbolje iskazuje formulacijom naziva nepostojećeg srpsko-hrvatsko-slovenačkog jezika (u prvom i drugom ustavu Kraljevine SHS/Jugoslavije) koji je u novoj državi podignut na ravan simbola troimene nacije, te tako postaje predmetom *nacionalne jezičke politike*. U posleratnom periodu, odnosno u okviru druge, socijalističke Jugoslavije, državna politika dozvoljava delimičnu jezičku nacionalnu identifikaciju i insistira sve više na prihvatanju nadnacionalne jezičke zajednice, poništavanju nacionalne simbolike jezika i na *planskoj i programskoj jezičkoj politici* (standardizaciji i normiranju jezika). Vreme ratova i konačnog

razaranja bivše Jugoslavije predstavlja poslednju društveno-istorijsku fazu jugoslovenske jezičke politike u čijem fokusu je bila diversifikacija jezika, koju možemo da nazovemo *politikom etno-nacionalne apropijacije i purifikacije jezika*.

Krajnosti u koje je jezik zapadao u procesu unifikacije/diversifikacije, zavisio je od društveno-političkih okolnosti koje su se menjale, a samu problematiku ovih jezičkih odnosa, naročito u pogledu srpsko-hrvatskog jezika, svakako je najbolje opisao Dubravko Škiljan sledećim rečima:

“Bipolarni hrvatsko-srpski jezični identitet stoga se u 20. stoljeću također oblikovao i mijenjao u skladu sa strategijama koje su odabirali oni koji su na nj mogli realno utjecati, dakle pripadnici hrvatskih i srpskih društvenih i političkih elita, i posebno u skladu s orijentacijom one socijalne skupine koja je trenutno bila – jer je uspjela, iz različitih razloga u različitim vremenima, prigrabiti najveću društvenu moć – nosilac dominantne ideologije s najjačim udjelom u formiranju kolektivnih poimanja jezičnog fenomena. Tim je skupinama bipolarni standard omogućavao da jezičnu zajednicu identificiraju s etničkom ili da je koncipiraju šire od nje, najčešće s intencijom da ujedno stvore nov “nadetnički” kolektiv kojemu će objedinjeni jezik biti i simbol i sredstvo komuniciranja.”³³

Oblikovanje i promene jezičkog identiteta na području bivše Jugoslavije tokom dvadesetog veka bile su obeležene suprotstavljenim državnim politikama i ideologijama u (među)ratnim periodima, što se naročito odražavalo na promjenljive jezičke politike koje su datu jezičku zajednicu (komunikativnu i lingvističku) pokušale da uklope u jedinstvenu i isključivu (etno/nad)nacionalnu teritorijalnu i simboličku matricu, najpre u procesu stvaranja (unifikacije), a zatim i razdvajanja (diversifikacije) zajedničkog “javnog” jezika, koji je u svim tim procesima ostao zaglavljen negde između.

BIBLIOGRAFIJA

BELIĆ, A. (1934): “Nova azbuka”, *Naš jezik*, god. III, sv. 1, Lingvističko društvo, Beograd.

BUGARSKI, R. (2002a): *Lica jezika*, Biblioteka XX vek, Beograd.

BUGARSKI, R. (2002b): *Nova lica jezika*, Biblioteka XX vek, Beograd.

³³ Škiljan, 2002, 274.

- DIMIĆ, L. (1996): *Kulturna politika Kraljevine Jugoslavije 1918-1941*, I–III, Stubovi kulture, Beograd.
- GAJ, L. (1958): “Proglas za 1836. godinu”, u: *Antologija ilirskog pokreta*, Nolit, Beograd.
- GAJEVIĆ, D. (1985): *Jugoslovenstvo između stvarnosti i iluzija: ideja jugoslovenstva u književnosti početkom XX vijeka*, Prosveta, Beograd.
- GARČINA, L. (1932): “Južnoslovenski jezik”, *Jugoslovenski glas: glasilo jugoslovenske nacionalne omladine*, br. 3, izdavač A. S. Konjuhodžić, Zagreb, 25. septembar.
- NOVAK, V. (1930): *Antologija jugoslovenske misli i narodnog jedinstva*, V. Novak, Beograd.
- ILEŠIĆ, F. (1931): “O jezičkom i književnom jedinstvu”, *Jugoslovenski glasnik*, br. 98, Milenko Sladeković, Beograd, 6.–9. januar.
- SKERLIĆ, J. (1913): “Istočno ili južno narečje?”, *Srpski književni glasnik*, br. X, Jovan. M. Jovanović, Beograd.
- ŠKILJAN, D. (1988): *Jezična politika*, Naprijed, Zagreb.
- ŠKILJAN, D. (1998): *Javni jezik*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- ŠKILJAN, D. (2002): *Govor nacije: Jezik, nacija, Hrvati*, Golden marketing, Zagreb.
- STEFANOVIĆ, S. (1998): “Ženska štampa: Žena i svet 1925–1941”, u: *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka – 2, Položaj žene kao merilo modernizacije: naučni skup*, Institut za noviju istoriju Srbije, Beograd.
- VIDMAR, J. (1995): *Kulturni problem slovenstva*, Cankarjeva založba, Ljubljana.

TADEJ PRAPROTNIK¹

Identiteta in performativnost²

Izvleček: Članek se ukvarja z vprašanjem govornih dejanj, zlasti z vprašanjem performativov, ob tem pa se naveže na genezo nacionalne identitete kot izrazito procesualne identitete, ki se vzpostavlja skozi sam proces prepoznavanja. Identiteta se konstituira v govoru in skozi govor. Pomemben je seveda tudi učinek samega prepoznavanja, saj posamezniki s svojim prepoznavanjem postanejo to, za kar so se prepoznali, in s tem "za nazaj" potrdijo utemeljenost tovrstnih ideoloških mistifikacij, s čimer želimo opozoriti na performativno razsežnost, ki se skriva v okviru ideoloških ritualov oz. diskurzov.

Ključne besede: performativnost, identiteta, jezik, nacionalna identiteta, identifikacija

UDK: 81'33:323.1

Identity and Performativity

Abstract: The article focuses on the concept of performatives, which provides a point of departure for examining the "status" of (national) identity and the processes of identity construction, with an emphasis on their continuity. Of considerable importance is also, of course, the effect of the identification process itself, because it is by their identification that individuals become what they have identified themselves as, thereby lending "retroactive" support to ideological mystifications of this kind. The article thus emphasises the performative dimension in the background of ideological rituals or discourses.

Key words: performativity, identity, language, national identity, identification

¹Dr. Tadej Praprotnik je docent za teorijo družbene komunikacije, raziskovalec in predavatelj na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: pratadej@gmail.com.

“Što više raste, u modernom svijetu, vidljiva uloga komunikacije i komunikacijskih sredstava, to je snažnije komunikacijska praksa (i jezična djelatnost) prisutna u mijenjanju našeg svijeta, i to je potrebnije teoretski sagledavati tu njezinu funkciju, jer su praktički problemi sve veći.”

(Dubravko Škiljan, *Pogled u lingvistiku*, 1994, 196)

“... trebalo bi promisliti što se doista događa kad u žarište ispitivanja postavimo ilokucijsku snagu iskaza: budući da ona, u konkretnom komunikacijskom aktu, nije jedino u intenciji pošiljaoca nego i u reakciji primaoca, ne nalazimo li se zapravo pred istim problemom kao i bloomfieldovska semantika, dakle pred problemom iscrpnog opisa svih mogućih reakcija u svim mogućim kontekstima, koji svojom beskonačnošću i svojom nepredvidljivošću unaprijed sprečavaju racionalistički znanstveni pristup?”

(Dubravko Škiljan, *Kraj lingvistike?: Fragmenti protiv fragmentacije*, 1991, 139)

²Koncept performativnosti me spremlja vse od začetka podiplomskega študija, ki sem ga opravil na ISH. Takoj ob vpisu na podiplomski študij leta 1996 so se pričela predavanja na modulu Teoretska lingvistika, ki jih je vodil dr. Dubravko Škiljan. Predavanja naj bi me “opremila” z dodatnimi nujnimi lingvističnimi znanji, saj sem se že v dodiplomskem študiju pričel ozirati k teoriji diskurza, k pragmatiki, zanimala so me različna razsežja jezikovne rabe v vsakdanjem življenju. Predavanja profesorja Škiljana so bila seveda zanimiva, intelektualno stimulativna. Kljub neizmernemu znanju profesorja se nikdar nisem počutil kot povsem nekompetentna oseba, v katero te tako radi “interpelirajo” profesorji dvomljive kvalitete. Tega profesor Škiljan ni potreboval, ni potreboval “nekompetentnežev”, ki bi mu zagotavljali kompetentnost. Njegovo enciklopedično znanje mu je nedvomno dajalo odlično podlago za uživanje v znanosti, še posebej v lingvistiki. Toda dejstvo, da je užival v znanosti, v debatah, nikakor ne pomeni, da se je svojega profesorskega dela loteval površno in lahkotno. Vedno je bil natančen in strog do študentov, še bolj pa do sebe. Seminarsko nalogo ni prebral zgolj “na oko”, temveč je na listu A4-formata prinesel pripombe, ki so ti lahko – na prvi pogled – uničile seminarsko nalogo. Toda vsak bolj radoveden in zagnan študent je lahko v teh pripombah prepoznal kopico novih idej za izboljšanje teksta. Pri tem svojem posredovanju novih idej je bil profesor Škiljan zelo radodaren. Pa vendar je – kot je sam pogosto skromno dejal – zgolj opravljal svoje delo. Hkrati je užival tudi v diskusijah, v seminarjih, ki so bili – vsaj kar zadeva njegove diskusijske prispevke – lahko tudi pravi dramaturški vložki. Sam mi je nekoč navrgel, da se je nekaj tega teatralnega nastopa verjetno navzel od svojega očeta, Mladena Škiljana. Tema članka so performativi, skratka izjave, ki s samim izjavljanjem izvajajo tudi določena dejanja. Torej v smislu reči = storiti. Ob tem se želim še enkrat ozreti na profesorja Škiljana in njegov stil, na njegovo znanje, na njegovo podobo profesorja, ki jo je odlično utelešal. Medtem ko za “papirnat” profesorje lahko rečemo, da morajo naglas izreči in

1. KAKO NAPRAVIMO KAJ S PERFORMATIVI³

Govor je ena od temeljnih oblik človeške dejavnosti. S pomočjo govora nenehno vzpostavljamo odnose s soljudmi. Prav zato bi verjetno brez posebnih zadreg dosegli "konsenz", da je govorjenje neka vrsta dejavnosti. Prav tako bi večina verjetno sprejela kot samoumevno, da je mogoče z govorom mimogrede tudi nekaj doseči, storiti. Ljudje ne govorimo brez določenega namena⁴ in zato lahko povsem zagotovo trdimo, da je dejavnost tako rekoč "vpisana" v naš govor.

V zgodovini filozofije tega vprašanja niso vedno obravnavali v luči dejavnosti, temveč je bila sorazmerno dolgo v ospredju predvsem razsežnost resničnosti in neresničnosti, zato govoru kot delu smiselne *praxis* niso posvečali ustreznega pomena. Ta drugi aspekt govora, to *praxis*, je izčrpno osvetlil John Langshaw Austin v svoji teoriji govornih dejanj, kjer je poudaril, da je *govorjenje predvsem in v bistvu nekaj, kar človek dela; da je govorjenje izvrševanje aktov ali to izvrševanje vključuje*.⁵ Naletel je na pro-

poudariti "Jaz sem profesor", s čimer storijo (performativno) dejanje etiketiranja in navideznega umeščanja v krog eminentnežev, profesorju Škiljanu to ni bilo treba. Profesor Škiljan ni razglašal in oznanjal, da je profesor, ampak je preprosto opravljal delo profesorja. Skratka, v najboljši možni maniri je performativni obrazec reči = storiti obrnil na način: storiti = reči.

³ Naslov poglavja je parafraza znane knjige Johna L. Austina *Kako napravimo kaj z besedami*, v kateri je utemeljil koncept performativa.

⁴ Posamezniki običajno komunicirajo zaradi doseganja zelenih komunikacijskih ciljev posredovanja informacij, zastavljanja vprašanj, izražanja obljub, poznamo pa tudi primere, ko postane komunikacija "sama sebi namen". Iz vsakdanjega življenja poznamo vrsto situacij (v čakalnici, na avtobusni postaji), ko ljudje komunicirajo zaradi komunikacije same, ne pa z namenom, da bi dosegli konkretne cilje.

Malinowski pravi, da v vseh družbah in kulturah lahko zasledimo tendenco k zbiranju, biti skupaj, biti drug drugemu družba. Različni občutki, kakršni so moč, simpatija, ambicije, so vselej odvisni in povezani z osnovno težnjo po prisotnosti drugih. Govorjenje je temeljni element te tendence k zblíževanju, tako da sogovorčeva tišina pogosto pomeni alarm. Molčečnost lahko pomeni nevljudnost, ki sicer kulturno variira, a v splošnem velja za nevljudno tako v primitivnih družbah kakor v razvitih civilizacijah. Prekinitev tišine je prvo dejanje vzpostavljanja skupnosti. Moderna angleška fraza *Nice day today* je nujna, da se preseže tuja in neprijetna tenzija, ki jo ljudje občutijo, ko se z drugimi soočijo v tišini. Po tej formuli pride do širšega pretoka besed, nenamenskih izrazov preferiranja, pripomb o nebitvenih dogodkih, komentarjev o očitnih stvareh. Struktura je zmeraj zelo podobna; afirmativnim stavkom odobravanja lahko sledijo nepričakovani stavki nestrinjanja, eni življenjski zgodbi sledi druga. Ta pojav je Malinowski imenoval *fatična komunikacija* (angl. *phatic communion*) in je tip govorjenja, v katerem se vezi neke skupi-

blem, ki se je zdel neustrezno in nezadovoljivo rešen, in tako opredelil docela novo konceptualno polje v sicer obsežni problematiki angleške moralne filozofije.

Njegova teorija govornih dejanj lahko v očeh laika doživi številne kritike. "Minimalna" kritika bi verjetno poudarjala "trivialnost" oz. "parazitnost" njegove teorije. Te kritike sicer niso utemeljene, res pa je, da je Austin filozofijo dojemal v veliki meri kot *ropotarnico vsega, česar druge znanosti niso sprejele, kjer se znajde vse, za kar ne vemo, kako bi se ga lotili*. Bistvo filozofije oz. njen predmet raziskovanja naj bi bil po njegovem ukvarjanje z *vsemi ostanki, z vsemi problemi, ki ostajajo še nerešeni, potem ko smo na njih preskusili vse metode, znane od drugod*.⁶

Navidezna "trivialnost" njegove teorije pa je vsekakor pritegnila v problemsko polje širok korpus različnih ljudi. Njegova teorija seveda ni bila trivialna, niti njegova iznajdba performativov, ki odpira številna vprašanja. Hkrati pa se je koncept performativnosti izkazal kot zelo produktiven v širšem spektru humanističnih znanosti, zlasti v polju problematike identitet, ki nikakor niso zapisane v genih, temveč se aktivno "rojevajo" v govoru in skozi govor, sama realnost identitet pa je – podobno kot sam performativ – samonanašajoča se, skratka s samim izjavljanjem (primer: "Jaz sem Slovenec") vzpostavlja realnost, o kateri govori. A o tem nekoliko kasneje.

Performativi kot primeri filozofsko "smetiščnih" izjav so bili torej dolgo časa Austinova glavna preokupacija, s katerimi se je tudi ločil od predhodnih pristopov v polju jezika in govora. Na to kaže tudi dejstvo, da je na kolokvijju o analitični filozofiji, ki je potekal l. 1958 v Royaumontu, distinkcijo med performativi in konstativi vpeljal ravno z distanco oz. ironijo do tradicionalne filozofske razdelitve sodb na resnične in neresnične. Performativi ne le da niso resnični ali neres-

ne vzpostavijo zgolj z izmenjavo besed. Besede v tej skupnosti niso uporabljene zato, da posredujejo specifična namenska sporočila, jezik ni uporabljen za transmisijo misli. Sociabilnost se v tem primeru ne vzpostavlja s kako posebno akcijo, ampak zgolj z izmenjavo besed. Celotna situacija sestoji zgolj iz tega, kar se lingvistično zgodi. Sleherna izjava je dejanje, ki rabi za povezovanje poslušalca in govorca. Govor postane fatičen, rabi za povezovanje ljudi, ki so se po naključju znašli skupaj, in ta komunikacija nima funkcije posredovanja idej. Včasih si ljudje nimajo kaj povedati, toda dokler imamo ljudje besede, se bomo (skoraj) zmerom zapletli v vljuden odnos (Malinowski, 1999, 302–305). Obstaja metalingvistična *fatična maksima*, ki jo lahko formuliramo v negativni obliki (izogibaj se tišini) ali v pozitivni obliki (ohrani govorjenje) (Leech, 1983, 141–142).

⁵ Miščević, 1983, 7–9.

⁶ Austin, 1962, 292–293, v: Žagar, 1990, 159.

nični, temveč celo funkcionirajo za izvršitev nekega dejanja. Z drugimi besedami, formulirati tako izjavo je izvršiti dejanje. A da performativ resnično nekaj izvršuje, da je performativ lahko “posrečen”, mora izpolnjevati nekatere pogoje.⁷

Problem, ki ga bo poizkusilo osvetliti to besedilo, je pravzaprav poskus aplikacije koncepta performativa na vprašanje konstrukcije identitete. Medtem ko za performativ torej velja formula reči = storiti (ang. *say = do*), pa lahko za identitete rečemo, da se posamezniki z njimi ne rodimo in tudi niso zapisane v naših genih, temveč svojo lastno identiteto aktivno soustvarjamo oz. se aktivno prepoznavamo v neki identiteti. Skratka, članek skuša opozoriti na pomen samega prepoznavanja identitete kot tistega procesa, ki sploh šele omogoči, da posameznik dobi identiteto. S samim prepoznavanjem posamezniki postanejo to, za kar so se prepoznali, torej gre za posameznikovo “ustvarjanje” nove realnosti (“Biti Slovenec”), ki postane aktualna šele skozi sam proces posameznikovega izjavljanja in umeščanja v to “realnost”.

Ob tem moramo opozoriti, da se pri analiziranju posameznikove pripadnosti neki identiteti nikakor ne smemo zadovoljiti s stališčem, da imajo ljudje pasivno, vnaprej določeno oz. latentno identiteto, ki nato povzroča “občutke” ali dejanja, temveč moramo identiteto razumeti na identifikacijski način: ljudje težijo k neki identiteti ali pa jo (aktivno) zavračajo.⁸ Pri analizi posameznikove identitete zato ne smemo izhajati iz apriornih stališč, da posameznik ima te ali one identitete. Prav tako ni smotrno, če pričnemo analizo z vnaprejšnjim “tradicionalnim” seznamom identitet, ki jih želimo nato v tekstu ali govoru posameznika odkriti. Posamezniki sprejemajo in po drugi strani zavračajo identitete na različne in zelo nepredvidljive načine. Seveda ljudje iščejo pomoč in oporo tudi v bolj tradicionalnih in klasičnih identitetah, kot je npr. intencionalno vzpostavljena distinkcija med /dekle/ in /poročena ženska/ ali pa /normalen/ in /devianten/, kar bi marsikdo razumel kot bistvene identitetne markerje, ki zahtevajo našo pozornost. To v resnici so identitete, ki zahtevajo našo pozornost, vsaj občasno. Še enkrat pa moramo opozoriti, da identitete zahtevajo našo pozornost, če jih omenjajo ali gradijo sami posamezniki, če jim torej posamezniki pripišejo pomembnost, ne moremo pa identitetam pripisovati pomembnosti kar samim na sebi in jih tudi ne smemo razumeti na dobeseden način.⁹

⁷ Žagar, 1990, 162–163.

⁸ Antaki, Widdicombe, 1998, 2.

⁹ Antaki, Widdicombe, 1998, 13–14.

2. POGOJI ZA PERFORMATIVNO IZJAVO

Austin je performative opredelil kot izreke, ki:

- a) prav ničesar ne “opisujejo” ali “poročajo” ali konstatirajo, niso “resnični ali neresnični” in
- b) izreči stavek je opraviti neko delo ali del nekega dela, ki ga normalno ne bi opisali kot (ali kot “zgolj”) nekaj reči.

Kot zglede Austin ponuja različne izjave; sami bomo postregli samo z eno, že povsem “obrabljeno” izjavo: *To ladjo imenujem Kraljica Elizabeta* – kakor izrekajo, ko razbijejo steklenico ob kljunu.¹⁰ V navedenem primeru pomeni izreči ta stavek to napraviti, torej reči = storiti.

Običajno je izrekanje takih besed nosilec celotnega dejanja, saj je izvedba izrekanja hkrati tudi cilj izreka, vendar morajo za uspešnost performativa biti zagotovljene tudi ustrezne okoliščine. Tako je pri imenovanju ladje bistveno, da besede izreka pooblaščen oseba, saj šele ta potencialni performativni izjavi “vdihne življenje”.

Ustrezne okoliščine (oz. pogoji) za “posrečeno” delovanje performativov so v grobem naslednje:

1. *obstajati mora priznan konvencionalni postopek s konvencionalnim učinkom, sam postopek pa vključuje, da v določenih okoliščinah določene osebe izrečejo določene besede in;*
2. *za sprožitev postopka, ki naj bi bil sprožen, morajo biti osebe in okoliščine v danem primeru ustrezne.*¹¹

Performativno razsežnost govora je neodvisno od Austina in po drugi poti odkril tudi francoski lingvist Émile Benveniste. Primer performativa je odkril v glagolu “prisegati”, ki nalaga tistemu, ki se izreka kot “jaz”, realnost prisege. Izjavljanje “prisegam” je samo dejanje in ne opis dejanja, kar pomeni, da se izjavljanje poistoveti z dejanjem samim.¹²

Austin proti koncu svoje knjige pravilno ugotavlja, da so pravzaprav vse izjave performativi, tudi tiste, ki zgolj opisujejo stanje stvari, saj tudi te izjave izvajajo dejanje – dejanje informiranja. To je revolucionarna ugotovitev, saj so v tem smi-

¹⁰ Austin, 1990, 17–19.

¹¹ Austin, 1990, 25.

¹² Benveniste, 1988, 288.

slu vse izjave videne kot dejanja. S tem se je vzpostavilo širše področje teorije govornih dejanj. Znotraj antropologije je imelo Austinovo delo neposreden vpliv na paradigmo etnografije komunikacije, govorjenja, zlasti na preučevanje ritualov, nastopov, izvršitev. Veliko študij o performanci lahko vidimo kot ekstenzije tega dvojnega ustrežanja, ki ga je John Searle identificiral pri klasičnem performativu. Po eni strani besede performativa ustrezajo svetu in se pokoravajo konvencijam, ki diktirajo njihovo uspešnost, po drugi strani pa te besede tudi konstituirajo ta svet – s samim izjavljanjem besed se tudi ustvarja svet, ki ustreza samim besedam.¹³ Tovrstno aktivno soustvarjanje pa lahko vidimo tudi v primeru konstrukcije identitet. Tudi identitete so izrazito vezane na nenehen proces identifikacije in posameznikovega umeščanja v neko identiteto. V nadaljevanju predstavljamo problem konstitucije nacionalne identitete prav skozi vprašanje performativnosti.

3. KAKO POSTANEŠ TO, ZA KAR SI SE PREPOZNAL

Performativnost na primeru nacionalne identitete

Nacionalna identiteta prav gotovo spada med temeljne gradbene kamne vsake nacionalne ideologije, ki pa seveda zadene v problem same opredelitve identitete. Kot abstraktnega pojma se identitete drži razlika, ki se je je na videz možno rešiti z operacijo negacije, torej po znanem obrazcu: $A = A \text{ in } A \neq B$. A kot ponazarja povsem preprost obrazec, sama negacija vključi v identiteto razliko, ki v skladu s Heglovo kritiko Fichteja utemelji identiteto kot slabo neskončnost.

Določitve nacionalne identitete torej ni možno reducirati zgolj na najpreprostejšo formulo tipa Slovenec = Slovenec, ampak potrebujemo matrico, ki vsebuje množico predikatov. Če to matrico skušamo opazovati karseda "objektivno", se nam seveda celoten korpus različnih samoumevnih predikatov prikaže kot povsem iracionalen konstrukt oz. se nam celotno polje predikatov izkaže kot nekakšna psihosocialno pogojena razlikovalna shema. Kopičenje kvalitativnih atributov na ta način utemeljuje širšo elaboracijo nacionalne ideologije, ki se nadalje razvija v narcisoidnem diskurzu. Ta v končni fazi določa Slovenca z množico atributov in stereotipov, pri čemer za najbolj "pravega Slovenca" določa tistega, ki "ljubi svoj narod".¹⁴

Tovrstna ljubezen do svojega naroda seveda odlično ponazarja "histerično" pozicijo nacionalne identitete, ki ob izgubi vsakršne racionalne argumentacije

¹³ Hall, 2000, 184–187.

¹⁴ Štrajn, 1994, 194–195.

(racionalne argumentacije pravzaprav sploh nikoli ni imela), stopi sami sebi “na ramena” in začne poudarjati ljubezen, kar je znana ideološka metoda.

Proces oblikovanja nacionalne identitete ima, kot navajajo sodobne teorije ideologij, na ideološki ravni obliko interpelacije. V njem Drugi – narod – izvrši poziv, na katerega se subjekt “odzove” s tem, da se “prepozna” v tem pozivu, da se torej v našem primeru “prepozna za Slovenca”. Prepozna se kot tisti, h katere-mu se *narod* obrača s pozivom (podobno kot Althusserjev¹⁵ primer z interpelacijo *Hej, vi tam!*), da naj opravi svojo nacionalno dolžnost.¹⁶ Te ideološke interpelacije oz. prepoznanja pa se – kot smo uvodoma že nakazali – drži neke vrste performativna razsežnost.

Če je klasična opredelitev performativa izražena s formulo *reči = storiti*, potem lahko za performativno razsežnost akta ideološke interpelacije ponudimo naslednji obrazec: prepoznati se za (Slovenca) = postati to (Slovenec), za kar si se prepoznal. Učinek “vselej že” je v tej optiki bistveni sprevid performativne razsežnosti, ki vedno spremlja ideološki proces.¹⁷ Lepota tovrstnega prepoznavanja je tudi v tem, da posamezniki funkcionirajo kar sami, sami se pehajo za lastno identiteto, sami se prepoznavajo v identiteti, tako da se identiteta – za nazaj – resnično izkaže kot karseda “avtentična” in *vselej že* vpisana v genih posameznika.

4. PREPOZNANJE NACIONALNE IDENTITETE V LUČI PERFORMATIVNE REALNOSTI

Obrazec “postati to, za kar si se prepoznal” si lahko ogledamo tudi skozi polje klasičnih performativov, saj je tako pri “klasičnih” performativih kot v primeru identitet sam spregled prepoznanja odločilnega pomena. Performativi s svojim izjavljanjem ne izvršujejo samo dejanj, ampak imajo v svojem procesu tudi globljo intenco. Izrekanje performativa ne pomeni, da avtoriteta, ki ga izreka, ali kdorkoli drug želi ali zahteva oz. zapoveduje. Tak je vsaj “zunajji” videz izrekanja. V izrekanju in celotnem ceremonialu lahko razberemo nekakšno fiktivno mnenje, da je ta želja po priznanju performativa na splošno priznana, da je ta želja oz. zahteva upravičena, ker “vsakdo to ve”. Deluje torej na verovanjski podlagi, podobno kot opredeljevanje “pravega” Slovenca z argumentom, da je najbolj pravi Slovenec tisti, ki ljubi svoj narod. V tej ljubezni je prikrita močna moralistična poanta, ki

¹⁵ Althusser, 1980, 76.

¹⁶ Žižek, 1983, 24–25.

¹⁷ Praprotnik, 1999, 67.

subjekt "spomni" na dolžnost, da se torej "prepozna" kot naslovljenec ideološkega subjekta, s čimer se hkrati sam vzpostavi kot ideološki subjekt.

Zanazajsko funkcioniranje performativov oz. njihova iluzija vnaprejšnje realnosti, je na neki način sprejemljiva tudi skozi besede Émila Benvenista, ki pojasnjuje, da je realnost, na katero se referira performativ, prav realnost, ki jo performativ sam vzpostavlja, zato lahko npr. sodnikov performativ "Razglašam vas za krivega" dobesedno ustvari oz. "rodi" popolnoma nov subjekt zgolj s tem, da nekoga razglasi za krivega. "Rojstvo" novega subjekta se zgodi s pomočjo nekaj preprostih besedic.¹⁸ V tem primeru se s pomočjo besedic "Razglašam vas za krivega" razvije iz prvotnega subjekta popolnoma nov subjekt, vsaj kar zadeva njegov status, svobodo gibanja ipd.

Take radikalne konsekvence seveda silijo k razmišljanju, kaj je sodnik resnično naredil (z besedami). Po našem prepričanju njegove besede zgolj "za nazaj" potrdijo veljavnost njegovega izrekanja. Obtoženec torej jamči, da je sodnikov performativ resničen oz. (vsaj) ustvari iluzijo njegove konsistentnosti.

Po Ducrotevem prepričanju performativna izjava zgolj razglašča svojo juridično moč oz. pretendira nanjo in postane dejanska šele, ko (in če) jo naslovljenec prepozna. Za performativno moč torej ni dovolj, da zgolj meri na juridično moč, ampak da meri tudi na njeno prepoznanje.¹⁹ To prepoznanje je seveda prikrito, saj iz vsakdanje komunikacije vemo, da performativnim izjavam priznavamo njihovo moč povsem spontano, kot da je ta moč samoniklo vpisana v performativ. Ravno na tem spregledu fiktivnega prepoznanja vzpostavljajo performativi svojo realnost oz. sam ritual skozi svoje prakticiranje vzpostavlja simbolno realnost, o kateri je v njem govor. Paradoksnost performativne realnosti se kaže v tem, da je za njeno vzpostavitev nujno, da performativu priznamo, da je zmožen ustvariti realnost, na katero meri. Toda tu zadenemo v prej omenjeni paradoks, saj te na novo vzpostavljene realnosti ne jemljemo za realnost, ki jo je ustvarila zgolj beseda, temveč za nekaj, kar je vselej že tu. Za realnost, ki že "od nekdanj" obstaja v naši vednosti.²⁰ Za celoten proces ne zadošča namreč, da rečemo, da naslovljenec prepoznajo pretendirani performativ, da ga prepoznajo za to, kar je "od nekdanj že bil", ampak, narobe, s svojim prepoznanjem performativa je performativ postal to, za kar so ga prepoznali.

¹⁸ Šumič Riha, 1988, 19.

¹⁹ Šumič Riha, 1988, 19–21.

²⁰ Šumič Riha, 1988, 20.

Poleg “zunanjih” kriterijev, kot so pogoji in konvencije, so problematični tudi nekateri drugi aspekti performativne teorije. Pogosto so ji očitali, da besedam pripisuje nekakšno notranjo magično moč, ki naj bi bila tako rekoč vpisana v nekatere izraze oz. besede nekaterim izrazom oz. besedam. Take kritike so bile usmerjene predvsem iz vrst sociologov in kot primer Žagar²¹ navaja stališče Bourdieuja:

“[I]lokucijske moči izrazov /.../ ni mogoče najti v besedah samih, kakor so ‘performativi’ /.../ Moč besed ni nič drugega kot delegirana moč pooblaščenega govorca, njegove besede /.../ pa v najboljšem primeru le eden od dokazov jamstva njegove pooblaščenosti. Poskušati lingvistično razumeti moč jezikovnih pojavov, v govoru iskati logični princip in princip učinkovitosti govornice institucije, pomeni pozabiti, da avtoriteta v govor prihaja od zunaj.”²²

Takšne “mistifikacije” posameznih besed oz. izrazov, ki naj bi bili samoniklo performativni, v katere naj bi bila performativnost tako rekoč “vnaprej” vpisana, lahko najdemo marsikje. Delegirano moč nekaterih izrazov je možno najti v različnih diskurzivnih situacijah, najlažje pa seveda pri “pooblaščenih” osebah. Ivan Ivas v svoji knjigi *Ideologija u govoru* prav tako omenja Pierra Bourdieuja, ki prikazuje proces mistifikacije v različnih diskurzih, katerih skupna lastnost je govorjenje iz obveznosti, torej v diskurzih tistih ljudi, ki govorijo “z žezlom”, s pooblastilom institucije, ki ji pripadajo. Govorjenje je v takih primerih posebna vrsta mistifikacije in sama ideologija v teh diskurzih ne deluje na naslovljence samo z vsebino diskurza, temveč in predvsem z jezikom in njegovo strukturacijo. Značilnost tega uniformiranega diskurza je poseben občutek oz. doživljanje usposobljenosti in primernosti. Govori se z občutkom, kot da je tako dejanje odobravano oz. kot da je treba natanko tako govoriti.²³ Performativ funkcionira v vsakdanji komunikaciji podobno kot fikijske izjave, saj se tudi performativ “pretvarja”, da se nanaša na konkretno realnost, ki naj bi (kot sam performativ “po tihem” razglašča) obstajala zunaj njega in neodvisno od njega. Performativ se torej trudi, da bi naslovljenci spregledali, da šele njegov diskurz ustvarja realnost, o kateri govori, da on sam ustvarja realnost, ki je njegov lastni nujni pogoj in hkrati pogoj, da se njegova izjava lahko obdrži nad “gladino” kot performativ.

²¹ Žagar, 1991, 85.

²² Bourdieu, 1982, 105.

²³ Ivas, 1988, 66.

Pri performativu je subjektov položaj bolj zapleten, saj je tu najpomembnejši ravno izjavljalec, kajti ni vseeno, kdo in v kakšnih okoliščinah izreka performativno izjavo.²⁴ Ravno ti pogoji in okoliščine pa imajo zelo zanimiv, da ne rečemo paradoksen položaj.

Če bi se namreč omejili na definicijo performativa, ki pravi, da je izjava dejanje in da tisti, ki jo izgovori, izvrši dejanje s tem, da to dejanje imenuje, bi pomenilo, da je vsako izrekanje performativne formule tudi že izvršitev dejanja. Toda če bi vsako izrekanje performativa zares izvedlo dejanje, bi se performativ kot družbeno priznано, institucionalno dejanje izničil. Tak položaj je možno preprečiti le, če so nekatera izrekanja performativa prepovedana, kar omogočimo s klavzulo, ki določa pogoje izrekanja performativov.

Po Benvenistovem mnenju morajo biti izključena predvsem izrekanja performativa, ki so izvršena brez potrebne avtoritete. Šele s prepovedjo se lahko iz množice vseh (potencialnih) performativov konstituira vsaj nekoliko konsistentna množica dovoljenih, austinovsko rečeno, posrečenih ali resnih performativov. Problem pa je ravno v prepovedi oz. v tem, s kakšnimi razlogi utemeljiti in upravičiti to prepoved, saj se nedovoljeni performativi v ničemer ne razlikujejo od dovoljenih.²⁵

Kakor se lahko performativi posrečijo zgolj tako, da se nekatera izrekanja performativov prepovejo, se dogaja tudi v argumentaciji nacionalne identitete. V obeh primerih sama prepoved vzbuja verovanje, da obstajajo nemogoči performativi oz. da obstajamo "mi", ki smo "njim drugi". Ta zadnja distinkcija je ena od osnovnih paradigem produkcije nacionalne identitete. Narod oz. nacija se namreč vedno opredeljuje kot omejena entiteta, saj imajo tudi največji narodi določene in opredeljene, pa čeprav raztegljive meje. Benedict Anderson poudarja, da tudi največji privrženci ideje naroda ne sanjajo o dnevu, ko bodo vsi pripadniki človeške rase pristopili k njihovemu narodu,²⁶ kajti potem to ne bi bil več narod, kot ga predstavljajo njegovi protagonisti. V tem primeru bi razpadla sama mistična "vsebina" posameznega naroda, ki pa je, čeprav iluzorna, glavni konstituent nacionalne identitete.

Ideološki mehanizem nacionalne identitete potemtakem namerno vzpostavlja in reproducira mejo, saj z njenim vzpostavljanjem producira videz naroda kot

²⁴ Šumič Riha, 1988, 23–24.

²⁵ Šumič Riha, 1988, 25. Obsežnejšo razlago problema lahko najdemo tudi v: Praprotnik, 1998, 214–223.

²⁶ Anderson, 1998, 16.

naravnega fenomena. Reprodukcijska meja med "nami" in "onimi" namreč vzpostavlja koncepcijo mistične vezi med ljudmi in samim teritorijem.²⁷ Koncept diferenciacije, ki ga lahko najdemo predvsem v diskurzu, oz. koncept razmejitve torej vzpostavi videz povezanosti ljudi z nekim prostorom, kar hkrati omogoči, da se z nastopom tega prepoznanja tudi sama diferenciacija prepozna kot logična in "naravna".

Antagonizem nacionalne identitete, kar bi pravzaprav veljalo tudi za vse druge identitete, je z mistično vsebino pozitiviran in hkrati zamaskiran z opredeljevanjem in "bojem" proti nekemu popolnoma drugemu, tujemu posamezniku. Paradoksnost omenjene pozicije je v tem, da se lahko ohranja samo, dokler obstaja ta drug, torej "tujec". Identiteta lahko traja toliko časa, kolikor časa obstaja tudi meja, saj identiteta dobesedno sloni na stalnem procesu njenega opredeljevanja. S širitvijo teritorija si nacionalna identiteta uničuje pogoje lastne eksistence, kar pomeni, da si mora stalno izmišljati nove meje in prepovedi, ki so pogoj za obstoj njene "vsebine", stalno si mora izmišljati nove "ovire" na poti do cilja. Tega seveda ne sme nikoli doseči, saj ko ga doseže, tudi propade njena mistika. Resnica identitete je zato predvsem v njeni poti stalnega redefiniranja in zanikanja, rezanje gnilega od zdravega.²⁸ Hkrati pa lahko rečemo, da se performativnost v primeru nacionalne identitete izkaže tudi skozi sam proces poimenovanja nekega naroda. Ko izrečemo besedo "Slovenci", se avtomatsko, tako rekoč performativno, ob izrekanju besede "Slovenci" nenadoma pojavijo tudi "tujci". Nacionalna identiteta se – kot vidimo – obnavlja tudi v govoru in z govorom. Tu nam na pomoč lahko priskoči tudi Alain Badiou, ki glede nevarnosti določevanja identitete "za vsako ceno" pravi naslednje:

"In končno, skupnost, kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus 'politično' poimenovati skupnost pripelje do pogubnega zla (kot je razvidno tako iz skrajnega zgleada nacizma kakor tudi iz reakcionarne rabe besede 'Francozi', katere ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitrarno obdolžitvijo, da so 'tujci'). Tisto, za kar nam gre, je splošno načelo: zlo je takrat, tj. v okoliščinah resnice, v tem, da hočemo za vsako ceno izsiliti imenovanje neimenljivega. Prav v tem pa tudi je načelo katastrofe."²⁹

²⁷ Jackson, Penrose, 1993, 29.

²⁸ Praprotnik, 1999, 73.

²⁹ Badiou, 1996, 65.

Če govorjenje o Slovencih samodejno vzpostavi mejo med nami in njimi, lahko nekaj podobnega zasledimo tudi v primeru performativov. V primeru slovenske nacionalne identitete vselej obstajajo posamezniki, ki so izločeni iz te skupnosti, kot nespregjeti, "prepovedani" del; a prav kot tujci konstituira "občestvo" Slovencev. Po tujcih se namreč prepoznavajo Slovenci, tujci skrbijo za videz homogenosti Slovencev.

Podoben rez, ločevanje in prepoved so značilni za performativ in so povsem fiktivni in arbitrarni, toda nujni, da postanejo "posvečeni" performativi "resnični". Za posrečen performativ je taka prepoved ne samo zadostni, ampak nujni pogoj. Prepoved je najbolj konstitutiven element samega performativa, čeprav ni z ničimer motiviran. Jelica Šumič Riha trdi, da bi lahko to prepoved opredelili kot "edini čisti performativ, saj si za to prepoved ni mogoče predstavljati ne kraja, s katerega bi bila izrečena, ne izjavjalca, ki bi imel potrebno avtoriteto, da jo izreče. Nikdar ni bila izrečena, a izvrševanje performativov ne bi bilo mogoče, če je ne bi predpostavljalo."³⁰ V nadaljevanju prikaže bistvo performativne "realnosti":

"Za uspešnost performativov ni namreč dovolj, da govorec in naslovljenec predpostavita kot podlago performativov konvencionalno proceduro, na katero se oba sklicujeta, ni dovolj predpostaviti skupnega Drugega, marveč je treba poleg tega predpostaviti še Drugega (od) Drugega (*l' Autre de l' Autre*), ki bi jamčil za njegovo konsistentnost."³¹

Ali z drugimi besedami: za posrečen performativ ni dovolj konvencija, ki omogoči performativu njegovo resničnost, treba je tudi določiti "nemogoče" performative, ki zagotavljajo "resnim" performativom "konsistentnost". Nemogočih oz. nemožnih performativov seveda ni, kar se rešuje tako, da vzpostavljamo konvencijo, ki pa ni z ničimer utemeljena. Utemeljena je zgolj z neizrečeno prepovedjo, s prepovedjo, ki zakrije praznino nemogočih performativov (ni Drugega od Drugega). Praznina ali neobstoj nemogočih performativov se zakrije s prepovedjo, ki deluje kot čisti dozdevek (fikcija), ki vzbuja vero, da nemogoči performativi obstajajo, saj če ne bi, kaj bi nas potem sililo, da priznavamo konvencijo za nujni pogoj performativnosti. Ker performativ temelji na nikjer utemeljeni družbeni konvenciji, se ta začarani krog performativnosti skrije za govorničevo avtoriteto.

³⁰ Šumič Riha, 1988, 26.

³¹ Šumič Riha, 1988, 26.

Povsem inverzna situacija se kaže v t. i. neresnih performativih, kjer se brezopornost (neutemeljenost) performativa razkrije v vsej svoji razsežnosti. Neresni performativi niso prepovedani kot nemogoči, ker jih ni mogoče izreči, ampak ravno zato, ker jih je mogoče izreči "in ker že samo s tem, da jih je mogoče izreči, razkrijejo skrivnost oz. škandal, kot pravi Althusser, škandal, ki je v tem, da je družbena konvencija oz. institucija kot garant in temelj performativa popolnoma arbitrarna, nima opore, prav narobe, oporo si išče v tistem, kar naj bi sama podpirala".³²

V vsakdanji komunikaciji je dejansko nemogoč in prepovedan prav performativ sam, torej performativ kot golo samonanašanje, saj tak performativ onemogoči ravno konvencija in prepoved. Performativ deluje pod pogojem, da ostane njegova performativna podlaga prikrita. To prikrievanje pa seveda omogoča ravno prepoved izrekanja nekaterih performativov.³³

Preko precej dolgega ovinka čez problem performativne realnosti smo pravzaprav poskusili prikazati realnost nacionalne identitete. V obeh primerih, tako v primeru performativa kot nacionalne identitete, se proces vzpostavljanja in reproduciranja organizira pod pogojem njihovega prepoznanja. Če ju nihče ne opazi, namreč performativ oz. "svojo" lastno identiteto, potem ju "ni", ne obstajata. V obeh primerih se odvijata dva podobna procesa, ki omogočata konstitucijo dveh "realnosti". Po eni strani se namreč vzpostavlja ritual, ki z lastnim prakticiranjem reproducira realnost, na katero se sam nanaša, konstituira realnost, o kateri govori, po drugi strani pa se prav tako realizira nujna prepoved, nekakšno rezanje gnilega od zdravega, ki v ničemer utemeljenemu razločevanju podeli nujni minimum konsistentnosti.

* * *

Identitete niso nekakšne stabilne in večne entitete, saj je za današnji čas značilno spoznanje o odsotnosti kakršnihkoli trdnih tal, ki bi omogočala univerzalno identifikacijo. Zelo raznoliki so zato tudi sami ideološki mehanizmi produkcije identitet. V besedilu smo se osredotočili na performativni značaj reprodukcije identitet, zlasti nacionalne identitete. Pozornost je bila usmerjena v performativni značaj posameznikovega prepoznavanja lastne identitete.

³² Šumič Riha, 1988, 26–27.

³³ Šumič Riha, 1988, 26–27.

Bistvenega pomena je zlasti uvid, da za celoten proces namreč ne zadošča reči, da naslovljenci prepoznajo svojo nacionalno identiteto, da se prepoznajo za to, kar so “od nekdanj že bili”, Slovenci namreč. Prav narobe. S tem svojim prepoznavanjem so subjekti postali to, za kar so se prepoznali.

BIBLIOGRAFIJA

- ALTHUSSER, L. (1980): “Ideologija in ideološki aparati države”, v: Skušek Močnik, Z., ur, *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 35–100.
- ANDERSON, B. (1998): *Zamišljene skupnosti; O izvoru in širjenju nacionalizma*, Ljubljana, Studia Humanitatis.
- ANTAKI, C., WIDDICOMBE, S. (1998): “Identity as an Achievement and as a Tool”, v: Antaki, C., Widdicombe, S., ur., *Identities in Talk*, SAGE, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1–15.
- AUSTIN, J. L. (1990): *Kako napravimo kaj z besedami*, Ljubljana, Studia Humanitatis.
- BENVENISTE, É. (1988): *Problemi splošne lingvistike*, Ljubljana, Studia Humanitatis.
- BOURDIEU, P. (1982): *Ce que parler veut dire*, Pariz, Fayard.
- HALL, K. (2000): “Performativity”, *Journal of Linguistic Anthropology*, American Anthropological Association, 9/1–2, 184–187.
- IVAS, I. (1988): *Ideologija u govoru*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- JACKSON, P., PENROSE, J. (1993): *Constructions of race, place and nation*, London, UCL Press.
- LEECH, G. (1983): *Principles of Pragmatics*. London in New York, Longman.
- MALINOWSKI, B. (1999): “On Phatic Communion”, v: Jaworski, A., Coupland, N., ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 302–305.
- MIŠČEVIĆ, N. (1983): *Jezik kot dejavnost*, Ljubljana, Analecta.
- PRAPROTNIK, T. (1998): “Performativ kot nujna fikcija ali kako napravimo kaj s konvencijami”, v: Cindrič, A., ur., *Čarnijev zbornik (1931–1996) – zbornik mednarodnih družboslovnih in humanističnih razprav*, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 214–223.
- PRAPROTNIK, T. (1999): *Ideološki mehanizmi produkcije identitet; od identitete k identifikaciji*, Ljubljana, Študentska založba in ISH.
- ŠKILJAN, D. (1991): *Kraj lingvistike; Fragmenti protiv fragmentacije*, Zagreb, Biblioteka SOL.
- ŠKILJAN, D. (1994): *Pogled u lingvistiku*, Rijeka, Benja.

ŠTRAJN, D. (1994): "Ideologija identifikacije drugega", *Časopis za kritiko znanosti*, 22, 164–165, 185–197.

ŠUMIČ RIHA, J. (1988): *Realno v performativu*, Ljubljana, Analecta.

ŽAGAR, I. Ž. (1990): "Nemoč ilokucijske moči", v: Austin, J. L., *Kako napravimo kaj z besedami*, *Studia Humanitatis*, Ljubljana, 159–200.

ŽAGAR, I. Ž. (1991): "How to do Things with Words – The Polyphonic Way", v: Žagar, I. Ž., ur., *Speech Acts: Fiction or Reality?*, *Proceedings of the International Conference*, Inštitut za družbene vede, Ljubljana, 77–88.

ŽIŽEK, S. (1983): "Tri predavanja na simpoziju ob ustanovitvi Društva za teoretsko psihoanalizo; III – O Slovencih in antisemitizmu", *Problemi/Razprave*, 4–5, Ljubljana.

SVETLANA SLAPŠAK¹

Aristofan i dva Škiljana

ARISTOFAN IN DVA ŠKILJANA

Izveček: Skupno delo Mladena Škiljana, očeta, Dubravka Škiljana, sina, in pozneje Tamare Tvrtković, hčerke Dubravka Škiljana, o Aristofanu (prevajanje, analize, interpretacije) je izjemen primer za refleksijo različnih aspektov študija antike: gre za originalnost, ki ostaja jezikovno in kulturno izolirana. Na tem primeru lahko beremo kulturni in znanstveni kolonializem, ki se – paradoksalno – oblikuje v evropskem kontekstu deprivilegiranosti zanimanja za antiko.

Gljučne besede: inovativnost, prevajanje, kulturni in znanstveni kolonializem, pozicija intelektualca

UDK: 821.14'02.09

Aristophanes and Two Škiljans

Abstract: The Škiljan family – Mladen and Dubravko, father and son, joined later by Dubravko's daughter Tamara Tvrtković – were engaged in translating and interpreting Aristophanes' comedies for about three decades. This invites reflection on cultural and academic colonialism: an exceptionally original and convincing interpretation is not taken into account because it comes from a small culture (Croatian), and is simply excluded in accordance with the ruling European model. Paradoxically, this model is based on the European position of Ancient studies and awareness of Antiquity, which is itself blatantly underprivileged.

Key words: innovativeness, translating, cultural and scholarly colonialism, an intellectual's position

¹Dr. Svetlana Slapšak je dekanka *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakultete za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, in koordinatorica smeri antropologija antičnih svetov in antropologija spolov. E-naslov: svetlanaslapsak@yahoo.com.

O GREHOVIMA KOLONIJALIZMA

Ljubav prema Aristofanu i uživanje u neverovatnom književnom i političkom geniju atinske antičke demokratije je nešto što prepoznamo kod poznavalaca starogrčkog jezika, istraživača antike i negovatelja, odnosno prenosilaca znanja antičkih tekstova, što prepoznamo u prošlosti, i kod onih koje poznamo. Razlog za očuvanje Aristofanovih komedija – bar dela njegovog opusa – nije, u doba hrišćanstva, mogla biti samo filološka strast za očuvanjem neobičnih jezičkih oblika, raznolike metrike i lakoće stvaranja neologizama: izvestan deo je moralo biti lično uživanje mimo svih pravila, cenzura, zabrana, samotarsko i slobodno, pa i ponovno revolucionarno ispisivanje subverzije koja je korozivna za sve nama poznate političke sisteme. Nije li Umberto Eko oko pretpostavke o postojanju važnog književno-teorijskog teksta, koji se odnosi na antičku komediju, dakle najvećim delom na Aristofana, konstruisao svoj srednjovekovni kriminalistički roman o slobodi duha i izražavanja: *Ime ruže?* Sama sam u ovoj ljubavi sledila svog profesora Milana Budimira koji je tvrdio da je Aristofan najveći antički grčki pesnik. Dubravko Škiljan, prijatelj i kolega, učestvovao je u “aristofanskoj zaveri” zajedno sa svojim ocem Mladenom, nekada pozorišnim režiserom, a u poznim godinama svoga života velikim istraživačem Aristofanovoga dela. Iz rasutih fragmenata i podataka može se makar delimično rekonstruisati izuzetan život: glumac i reditelj u mladosti, Mladen Škiljan je sa grupom otpadnika iz nacionalnog pozorišta otišao u pozorište Gavela odmah po završetku drugog svetskog rata. Njegov najveći režiserski uspeh su Molijerove *Scapinove spletke* koje su, krajem pedesetih i početkom šezdesetih godina, gostovale po celoj Jugoslaviji – bile su izvedene 264 puta. Mladen Škiljan je sa francuskog prevodio posebno Molijerove komedije. No, onda kada je bilo očekivano da se povuče, Mladen Škiljan je dao najviše, u prevodima i u teoretizaciji Aristofana. Dubravko Škiljan, lingvista i stručnjak za antiku, omogućio je svom ocu ovaj uzlet pripremom grčkih originalnih tekstova. Rezultat je sasvim izuzetan: sjajan prevod, filološka sigurnost, komentari i napomene koji se čitaju kao posebna knjiga, no iznad svega, originalan pristup Aristofanu.

Slavica non leguntur. Slovenske jezike ne čitaju. Ovo se odnosi na neznanje o radu slovenskih stručnjaka o antici u zapadnom svetu, koji se smatra naslednikom ne samo antike, već i antičkih studija, ali se odnosi i na celokupan stav prema Istoku, počev od Balkana. Kulturni zaborav je “precrtao” koliko su grčki stručnjaci označili italijansku renesansu, bežeći iz raspadajuće se Vizantije, i donoseći u svojim izbegličkim prtljazima dragocene knjige koje će još jedanput

revolucionisati svetsku misao; zaboravljeni su i put istog znanja na Istok, prevođenje neposredno sa grčkog, a ne latinskog prevoda grčkog, mnoge škole mišljenja. Među njima, najtragičniji je zaborav ruskih teorija važnih za humanistiku sa početka dvadesetoga veka i malo docnije, sa početka revolucionarnog razdoblja. Ne manje tragično izgleda potpuno zapostavljanje doprinosa naučnika Centralne Evrope i Balkana antičkim studijama. Konačno, u EU smo svedoci bezglavoga zapostavljanja kultura, čak i onih divovskih kao što je poljska, čak i onda, kada se to očito prenosi i na politiku. U antičkim studijama, koje ne mogu za sebe konstruisati nacionalno pribežište, to izgleda posebno žalosno. Sovjetski blok je reagovao društvom, kongresima i časopisom *Eirene*. Kako više nema jake ideološke potrebe, danas smo uglavnom prepušteni lokalnim razmerama i žalosno neosvešćenom kolonijalizmu angloameričke moći u ovoj disciplini, u kojoj nema privilegovanog mesta ni za francuske, ni za nemačke tekstove. Daću primer koji to žalosno ilustruje: nedavno sam se prijavila na konkurs ERC – Evropskog istraživačkog saveta, fondacije koja bi trebalo da posveti i neku pažnju humanistici i da potpomogne individualne istraživače. Dobila sam ocenu emmeritusa - arheologa sa Prinstona, koji je na moju referencu na RIEB (*Revue internationale des études balkaniques*) odgovorio “duhovitom” primedbom: “Is it a matter of faith?” On ne zna, dakle, stvar ne postoji, a tamo negde na Balkanu se ionako ne barata razumom i znanjem, nego verovanjima. RIEB, koji su izdavali Milan Budimir iz Beograda i Petar Skok iz Zagreba između 1932 i 1938, bio je međunarodni časopis, koji je objavljivan na svim jezicima kojima su autori pisali. Tu je objavljavao i veliki autoritet za antičku istoriju, Mihail Rostovcev, koji je najveći deo svojih radova objavio na engleskom. Prinstonski autoritet izgleda žalosno provincijalno u tome kontekstu: jedino nema nikoga, ko bi ga o tome obavestio. Naprotiv, evropska institucija se priklanja njegovoj arbitrarnoj autoritarnosti...

Nekada se smatralo da je, bar u antičkim studijama, neophodno znati šta se objavljuje bilo gde u svetu, dakle da se moraju čitati manje-više svi jezici. Reklo bi se da je taj princip uglavnom izgubljen. U primeru na koji želim da obratim pažnju, to je svakako očito. Klasičar iz kultura iz kojih se ne citira je melanholična figura: kada o tome mislim, prizivam sećanje na lik Dubravka Škiljana. Njegova je učtiva melanholija mogla imati poreklo u isključenosti iz lokalnog nacionalističkog ludila, kome se javno suprotstavljao, ali je dobar deo toga bio posledica svesti o kolonijalizmu i usamljenosti lokalnog istraživača, osuđenog da pomno prati sve što se u disciplini i njenoj blizini događa, i da u toj disciplini,

izvan užega kruga svoje i susednih kultura, nikada ne bude primećen. Nije li u takvoj situaciji očekivano da se pojavi preterana energija prisutnosti u sopstvenoj kulturi, koja se najlakše i najprofitabilnije realizuje u “nacionalnom”? ne pokušavam da branim provincijalne i nacionalističke profitere, samo pokušavam da objasnim njihovo cvetanje u tzv. malim kulturama. Obavezna sam, jer živim i radim u takvoj kulturi.

U tome žalosnom kontekstu, želim da čitam izuzetan doprinos oca i sina Škiljana tumačenju Aristofana, koji u ovome trenutku nema premca ni paralele u međunarodnim, globalnim okvirima. Ovaj geografsko neopredeljivi pristup (Aristofan sa Istoka, Juga, Jugo-Istoka, Centralne Evrope, Balkana?) utemeljen je u poštovanju SVIH tumačenja Aristofana koja su danas u toku – istorijskih, a relevantnih tumačenja Aristofana, i jednakosti odnosno odgovornosti istraživača da ih SVE poznaje.

O ARISTOFANU

Mladen Škiljan je preveo nekoliko Aristofanovih komedija (v. bibliografiju). U tome poslu je nesumnjivo imao pomoć svoga sina Dubravka. Odnose i tačan udeo ova dva autora i stručnjaka koji nastupaju zajedno nije moguće utvrditi, a nije ni potrebno: naprotiv, treba to razumeti kao fuziju zanimanja, rada i strasti sina i oca, koji su sem te, neizbrisive veze, bili i prijatelji. Zajedno su objavili prevod sa uvodom i komentarima, kao i svim drugim potrebnim filološkim aparatom, komedija *Aharnjani*, *Mir*, *Ose*, *Ptice*, i *Oblaci*. Ne praveći nikakvu posebnu razliku u kvalitetu, čini mi se da je najznačajniji njihov rad na *Pticama*, jer je u uvodu u tu knjigu u velikoj meri formulisana, na izuzetno inovativan način, Aristofanova poetika. Sa druge strane, uvod za *Oblake* obrađuje jednu od najtraumatičnijih tema evropske kulture, odnos prema intelektualcima, javni govor i problem manipulisanja i manipulisanih javnim govorom. Stoga su ova dva uvoda u žarištu moga zanimanja za rad dva Škiljana na Aristofanu.

Između prevoda *Ptica* i prevoda *Oblaka* je skoro dvadeset godina. Razvoj postupaka Dubravka i Maldena Škiljana je očigledan: dok je u prvom izdanju prevoda Aristofana naglasak na teorijskom uvodu, sa sumarnom biografijom, u drugom je naglasak na obimnoj bibliografiji, pozorišnoj recepciji komedije i drugačijoj strukturi indeksa. Već u prvom prevodu, filološki aparat je koncipiran na inovativan način: uz indeks imena, recimo, nalaze se reference na indeks imena. U oba izdanja navedene su metričke sheme i redakcija prevoda za izvođenje na

sceni, gde je naznačeno koji su delovi nepotrebni zbog nerazrešivih pitanja političke konotacije teksta. U izdanju *Ptica* nalazimo ornitološki rečnik, hronološki pregled i odlomak iz Tukididove istorije peloponeskog rata, iz šeste knjige. U izdanju *Oblaka*, tu su još i beleška prevodioca, indeks tema obrađivanih u komentaru i indeks autora spomenutih u komentaru. U *Pticama* je Uvod skoro dva puta duži nego u *Oblacima*, ali je u *Oblacima* Komentar skoro četiri puta duži nego u *Pticama*. Nema dobre argumentacije unutar discipline antičkih studija koja bi pokazala da je ovakva razmera zanimanja i istraživanja povezana sa značajem, imanentnom poetikom dela ili filološkim aparatom: reč je o samokritici i samovrednovanju autora prevoda i filološkog aparata i o razvoju njihovoga znanja, epistemološke opredeljenosti, širenja vidika. Dok u *Pticama* autori prevoda i aparata smelo postavljaju teorijske osnove tumačenja Aristofanovih dela, u *Oblacima* se, pre svega, interesuju za kulturološko tumačenje i istraživanje konteksta centralne teme, odnosa intelektualca i javnosti/politike. U prvom slučaju, pitanje pozicioniranja stvaraoaca i intelektualca nije problematizovano. Naprotiv, originalno i pregnantno tumačenje atinske komedije otvara pitanje intervencije stvaraoaca kao subverzije sistema u okviru dramskoga žanra koji trijumfalno zastupa slobodu i demokratske prakse. U drugom slučaju, ovaj bljesak nade je izgubljen: intelektualac je predodređeni gubitnik svake političke prakse, što Sokratov primer iz nikada obnovljene demokratske prakse, prikazan kao utopijska paradigma potencijalne usklađenosti intelektualca i javnosti/politike, koju je evropska tradicija iskrivila, samo potvrđuje. Mogla bih pretpostaviti da je razlog za ovu promenu u optici u dvadeset godina istorije koja se traumatično prevalila preko života svih koji su živeli u Jugoslaviji. Ta pretpostavka bi potvrdu mogla naći u položaju Dubravka Škiljana koji je desetak godina proveo u profesionalnoj emigraciji na ISH-u u Ljubljani, dok se situacija u hrvatskoj akademskoj populaciji i institucionalnoj propustljivosti nije popravila toliko, da se mogao vratiti na svoje mesto. Na sreću ISH kolega i studenata, tu je ostavio neizbrisiv predavački, organizatorski, istraživački i pedagoški pečat.²

²Dubravka Škiljana sam poznavala od kraja sedamdesetih godina, sa kongresa Jugoslovenskoga saveza društava za antičke studije, zatim u saradnji u izdanjima *Latina&Graeca*, tokom kursa o grčkoj drami koji sam na zagrebačkom univerzitetu držala 1990. Negde 1995, kada sam pripremala program verifikacije antičkih studija za ISH, javila sam se bojažljivo Dubravku iz Amerike, sa molbom da učestvuje u predavanjima i da saradjuje. Odgovorio mi je pismom u kome me moli da mu pomognemo da izadje "odande". To je, zahvaljujući punome razumevanju kolega na ISH, i uspelo.

Izvesno je da ovo “učitavanje” u lične životne priče nije bitno za dostignuća autora. No, tu je i treći autor, autorka Tamara Tvrtković, unuka Mladena Škiljana, još neko iz porodice koja je očito funkcionisala u intelektualnom i naučnom povezivanju: ona je pripremila aparat za objavljivanje prevoda Aristofana Mladena Škiljana (v. bibliografiju). Aristofanovo delo je za porodicu intelektualaca i njihov krug prijatelja bilo, u određenom istorijskom, političkom i kulturnom kontekstu, neka vrsta ekrana na koji su projektovali, u okvirima svojih znanja i kompetencija, svoje viđenje aktuelnoga sveta. Premda “sa periferije” iz kolonijalne perspektive o kojoj sam ranije govorila, to je moguća globalna paradigma istorije i današnjeg smisla bavljena antikom i antičkim tekstovima: to je čin individualizacije i suprotstavljanja, oblikovanja kritičkoga duha bez idealizacije, ali sa izvesnim terapijskim rezultatom, koji je često osvešćeno odstupanje iz javnosti/politike, ako ona ne zavređuje građansku potporu time što sluđuje i zloupotrebljava kolektiv. Paradoks čitanja Aristofana, najviše političkog i najviše demokratskog autora antike, koji je istovremeno tako malo prisutan u globalnoj kulturnoj shemi, jeste upravo u ovom izrazitom pozicioniranju naspram javnosti/politike, i kulture. Duboka, rekla bih interventna zaokupljenost Aristofanom jedne male grupe intelektualaca, u krugu porodice sa prijateljima, daje sasvim izuzetan primer za neko istraživanje iz antropologije kulture, koje bi privilegovanim istraživačima Aristofana otkrilo ne samo srodnosti, nego i ključne tačke moguće interpretacije Aristofana danas. U izvesnom smislu, kontekstualno, biografsko i globalno se susreću u ovom izuzetnom primeru, u ovome čvorišnom fenomenu susreta i neraskidivog povezivanja mikrokulturne istorije i nategnutog “opšteg” kulturnoga nasleđa antike. Stoga, u ovome prilogu i jeste i nije reč o ritualu formulisanja sećanja: Aristofan Škiljana je istovremeno i predmet mogućeg istraživanja osnove recepcije Aristofana, u prvobitnom smislu teorije recepcije i okretanja objekta u čitaoca.³

U uvodu za *Ptice*, Mladen Škiljan u kratkim i preciznim crtama opisuje recepciju antike i njene osnovne probleme, a onda prelazi na Aristofana, na čijem primeru pokazuje kako se ni u čemu ne poklapa sa uobičajenom recepcijom. Aristofanove komedije su preživle “...isključivo “u naslonjaču”, u samotničkom

³ Mislim pre svega na Jaussova dela: Jauss, Hans Robert. *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Translated by Michael Shaw. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; *Toward an Aesthetic of Reception*. Translated by Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

uživanju čitalaca, u bibliotekama ljubitelja i u kabinetima egzegeta, u gotovo posvemašnjoj tišini...”.⁴ U perspektivi koju sam upravo ocrtala, to nije samo ljupki deskriptivni ekskurs, već jasno pozicioniranje, recepcijski postulat, premisa kulturološko-antropološkog samoopredeljivanja u kulturnom “prevođenju”, uvodni poetički kod. U daljoj raspravi o recepciji Aristofana, odnosno o začuđujuće maloj recepciji Aristofana, ovaj se postupak jasno ocrtava: Mladen Škiljan, diskutujući o političnosti Aristofanovih komedija i o mogućnosti/nemogućnosti razumevanja tih komedija izvan njihovog savremenog konteksta atinske demokratije, zaključuje da pozorište, kao kreativan čin, ne može davati poruke koje su isključivo ili pretežno samo političke. Ako tako gledamo na Aristofana, nužno sužavamo optiku.⁵ Godine pisanja ovoga teksta su rane osamdesete u Jugoslaviji: političko pozorište je već više od decenije pod stalnim pritiskom nomenklature, vidljiva disidencija i njeni manje vidljivi simpatizeri se u domenu kulture upinju da kriterijum umetničke slobode uvedu u prostor u kojem, zvanično, cenzure nema, ali se relativno često zabranjuju tekstovi, predstave, filmovi, a poneko i završi u zatvoru zbog “verbalne delinkvencije” (zloglasni 133. član Krivičnoga zakonika). Na poslednjim takvim suđenjima se, u prvoj polovini osamdesetih, na sudu mogu čuti književne teorije koje se pozivaju čak i na arbitrarnost odnosa autora i njegovog teksta... U tome kontekstu, reči iz uvoda za prevod *Ptica* imaju jasno značenje za tadašnjeg čitaoca. Kao aktivni učesnik tih događanja,⁶ mogu samo potvrditi da sam ih upravo tako čitala, kao još jednu ubedljivu argumentaciju u korist slobode izražavanja, a posebno umetničke slobode izražavanja.

Dalje, Mladen Škiljan utvrđuje da je neprisutnost Aristofana na svetskim, a prevashodno evropskim scenama posledica, uglavnom, nesposobnosti i nemogućnosti kulturnih konteksta zbog sistema cenzura, zabrana, komoditeta, jednoznačnosti raspoloživih pozorišnih sredstava i ideologema, ukratko, da kulture

⁴ Uvod za *Ptice*, 1985, 6.

⁵ Uvod za *Ptice*, 1985, 10.

⁶ Od 1986. do 1989. bila sam predsednica Odbora za zaštitu slobode stvaranja udruženja pisaca Srbije. Na tome položaju sam na sopstvenu inicijativu napisala niz tekstova, koje je Odbor sve odobrio, i u kojima smo javno protestovali protiv slučajeva gušenja slobode izražavanja ili kažnjavanja ljudi koji su slobodu govora koristili. Tako je među peticijama, a posebno u tekstovima koje sam objavljivala u tadašnjim časopisima u Beogradu, Zagrebu i Ljubljani, često upotrebljavana upravo ta argumentacija. Među imenima za koje su pisane peticije su Tomaž Mastnak, Tomaž Šalamun, Janez Janša, Vojislav Šešelj, Alija Izetbegović, Adem Demaqi, i mnogi drugi.

dosada nisu bile zrele za razumevanje i recepciju Aristofana. U jednom kratkom trenutku optimizma, Mladen Škiljan čak predviđa da je to doba, možda, neposredno pred nama,⁷ posle doba u kojem su najbolje predloge scenskih rešenja za Aristofanove komedije imali filolozi i istraživači njegovoga dela. Razloge za nerazumevanje i pozorišno zapostavljanje Aristofana vidi, pre svega, u zahtevnosti pozorišnih postupaka, ne toliko scenskog aparata (koji nam je u velikoj meri nepoznat), koliko komunikacijsko-sociološkoga funkcionisanja atinske komičke scene. Škiljan insistira na totalitetu pozorišnoga čina,⁸ koji je i najsubverzivniji, i daje primer dvovekovne bedne evropske recepcije Šekspira “u ime ... Estetike”.⁹ Tako uvodi u objašnjenje odnosa između savremene publike i Aristofanovog pozorišta, preko komunikacijskoga koda parodije, u posebnom trenutku atinske demokratije. Ako tako posmatramo Aristofanov komički čin, onda je jasno da ga ne možemo smeštati u književnost niti u žanr. Problem “nastanka” komedije Škiljan rešava insistirajući na pozorišnoj mladosti komedije u odnosu na tragediju (koju je dobrim delom parodirala) i na starosti komičkoga čina koji se možda, upravo, u kontaktu sa tragedijom pretvorio u “simfonijsko-sinoptičku formu” i institucionalizovao se u dinamizmu atinske demokratije. No iz uopštavanja, koje je toliko potrebno istraživačima, treba konačno izdvojiti Aristofanov komički čin: Škiljan najmoćniji argument nalazi u Aristofanovoj parabasi, centralnom delu komedije u kojem se glumac okreće neposredno publici, i sa njom stupa u komunikaciju. Parabasa “...upozorava gledaoca na činjenicu da se upustio u igru, u stvaranje fiktivnog i apsurdnog svijeta, da je sudionik komičkog kazališta, ali da se, **upravo zato što je upozoren**, neće moći oteti čaroliji te igre. Parabaza je najveći, konačni izazov u okladi sudjelovanja u komičkom činu”.¹⁰ Iz toga Škiljan zaključuje da u razmišljanju o poreklu ili praistoriji antičke komedije treba krenuti od (potencijalne) koherentnosti aristofanskog komičkog čina.¹¹

Druga važna strukturna odlika Aristofanove komedije, zapravo najvažnija po Škiljanovom mišljenju, jeste “smjenjivanje, interferiranje i uzajamno prožimanje različitih, veoma često potpuno oprečnih optika”.¹² Ironija i hiperrealizam

⁷ Uvod za *Ptice*, 1985, 17.

⁸ Uvod za *Ptice*, 1985, 29.

⁹ Uvod za *Ptice*, 1985, 44.

¹⁰ Uvod za *Ptice*, 1985, 14.

¹¹ Uvod za *Ptice*, 1985, ibidem.

¹² Uvod za *Ptice*, 1985, 46–48.

stoga od Aristofana ne čine satirika, već “gromoglasnog podrugljivca”.¹³ U uspejoj slici funkcionisanja ovakvog komičkoga čina, Mladen Škiljan upotrebljava sliku izvrnute rukavice, koja ne skriva ništa od načina na koji je napravljena, ali joj time funkcija nije nimalo umanjena. “Tajna” ne postoji: zamenjuje je otvorenost jezika pozorišta, razotkrivanje svih konvencija, uništavanje svih iluzija, u cilju stvaranja otvorene utopijske vizije, čiji je osnovni element sloboda.

Otkuda ovaj teorijski pristup komediji? Iz pristupa Mladena Škiljana je jasno da je čitao Bahtinovu knjigu o Rableu i smejačkoj kulturi; karnevalska kultura nije pomenuta, ali se nazire u opservacijama o odnosu Aristofana i realnosti polisa, kao i u institucionalnom uređenju pozorišta u polisima. Međutim, Bahtin nikada nije spomenuo Aristofana. Dobrohotno tumačenje bilo bi da je primer Aristofana bio naprosto suviše subverzivan za kontekst u kojem je preživljavao. Škiljanovo neobraćanje pažnje na ime tvorca teorije, kojoj je izvesno dugovao u svome razmišljanju, formalno je opravdano. No, slutim u tom postupku senku osвете nekome ko nije Aristofanu posvetio ne samo istraživačku pažnju, nego ni strast obožavaoca, onog skrivenog, koga opisuje na samom početku svog uvoda za *Ptice*... Sa druge strane, Škiljanovo kritičko viđenje sociološkog pristupa Aristofanu, kome priznaje prodornost posle dugog vremena zaborava i etiketiranja Aristofana kao “konzervativca”, ne uvodi disciplinu koja je upravo dala inovativno viđenje antičkih svetova: istorijsku antropologiju. Škiljanu u prilog, međutim, ni do danas ova grupa, koja je nastala u Francuskoj ali je duboko obeležila anglo-američka i globalna istraživanja antike (uključujući i školski pristup na ISH-u), nije dala ključno, novo tumačenje Aristofana. Paradoksalno, studija Mladena Škiljana se i danas, dvadeset godina posle objavljivanja, dobro uklapa u raznoliku mapu pristupa antici koje je otvorila francuska škola antropologije antičkih svetova. Skoro da nema smisla reći: prevod ove studije na jezike koji se čitaju bio bi neophodan, ne zbog reprezentacije lokalnoga doprinosa, nego zbog rađanja novih ideja i tumačenja koje bi se posle toga dogodilo.

Analizu same komedije *Ptice*, njenu recepciju i moguće tumačenje ne želim da prikažem u ovome inače “ptičjem” preletu preko rada Mladena i Dubravka Škiljana: jedino neposredno čitanje ove rafinirane, detaljne, savesne, odgovorne i elegantne misli ima smisla.

Skoro dvadeset godina docnije, Mladen Škiljan uz pomoć unuke u bolnici dovršava rad na *Oblacima*, u drugoj državi i u drugom političkom, ideološkom, i

¹³ Uvod za *Ptice*, 1985, 49.

posebno jezičkom kontekstu. Izbor komedije je značajan: ona govori o manipulativnosti jezika. Docniji tumači su u njoj videli, pre svega, položaj intelektualca, mitologiziranog evropskog proto-intelektualca, i uglavnom su je razumeli kao napad na sebe. Ništa nije dalje od namere autora uvoda: on započinje kritikom “sokratocentrične” vizure. Ukrštajući različite izvore i recepcije Sokrata, počev od Platonove odbrane pa sve do novovekovnih uzbuđenja intelektualaca nad Aristofanovim ne samo ruganjem, nego mogućim “saučestvovanjem” u procesu protiv Sokrata, Škiljan gradi komplikovan ali ubedljiv argument o sokratovskoj maski u pozorišnom komičkom činu. Pre svega, sam Aristofan jasno govori o transpozicijama lika. No, mnogo je zapleteniji primer Platona, u čijem su tekstu evropski intelektualci, zaključno sa onima koji su *Odbranu* čitali, adaptirali za pozorište i gledali predstavu u totalitarnim društvima,¹⁴ videli svoj položaj prema vlastima i glupost većine. U ovome slučaju, Škiljan primenjuje *close reading* originala i uspeva da pokaže kako iz same literarne konstrukcije Platona, odnosno navoda navodnih Sokratovih reči, izlazi tačna ocena ponašanja građana demokratije u antičkoj Atini, status komedije i komičke slobode: komediografi su oni koji su “osim”, dakle grupa čija se građanska funkcija sastoji prevashodno u tome, da se u institucionalnom okviru nadmeću u ruganju drugim građanima po imenu. Iz te demokratske prakse može se razumeti da je “realističan opis” predmeta ruganja savršeno nepotreban, odnosno da je veza između imena i komičke maske arbitrarna. U Ajlijanovoj se anegdoti, dosta vekova posle izvođenja *Oblake*, u kojoj se Sokrat, na pitanje nekoga stranca iz publike: ko je uopšte taj Sokrat, čuteći diže iz publike, tako da ga svako vidi, može prepoznati upravo “dislokacija” između realnog i komičkoga čina. Škiljan duhovito primećuje da su tu epizodu mogli režirati Aristofan i Sokrat zajedno.¹⁵

Veći deo uvoda za *Oblake* je posvećen pitanju manipulacije govorom, odnosno uzajamnom uslovljenošću manipuliranja i manipuliranosti. Tu se postavljaju dva pitanja koja opredeljuju Aristofanov komički čin: jedno je potreba da se komički obradi manipulirana javnoga govora atinske realnosti, druga, da se autor u samopoetičkom raskrivanju na sceni konstruiše kao maska dosluha sa publikom, upravo, sa stanovišta institucionalne dekonstrukcijske energije. Ova dva pitanja

¹⁴ Posebnu popularnost je imala monodrama na osnovu Platonove *Odrane* koja se igrala prvobitno na maloj sceni Jugoslovenskoga dramskoga pozorišta u Beogradu, a zatim posvuda po Jugoslaviji, u sedamdesetim godinama prošloga veka. Sokrata je igrao Ljuba Tadić.

¹⁵ Uvod za *Oblake*, 1985, 9.

nadalje u Škiljanovoj argumentaciji potvrđuju unutrašnju koherentnost komedije, i time autor uvoda završava dugotrajnu diskusiju o verzijama *Oblaka*. Mladen Škiljan suvereno dokazuje celovitost semiološke strukture komedije. U delu sa podnaslovom *Curriculum vitae* Škiljan trasira recepciju komedije, ovoga puta sa više podataka nego u slučaju *Ptica*. Nažalost, nedostaje najvažniji segment recepcije Aristofana koji je upisan u kolonijalne konfiguracije – grčki. Pozorišne predstave Aristofanovih komedija su stalni deo letnje festivalske ponude u Grčkoj, i za razliku od ostalih zemalja sveta, Aristofan je prisutan baš svake sezone, uključujući i zimske predstave redovnih ili temporalnih pozorišta. Škiljanu su poznate predstave grčkog nacionalnog teatra, solunskog i atinskog, ali ne i mnogobrojne verzije drugih atinskih, solunskih, i počev od osamdesetih godina, velikoga broja komunalnih ili *off* pozorišta širom Grčke, često sa predstavama koje su “paralelne”, odnosno, alternativne u odnosu na zvanična pozorišta i letnje festivale. Aristofanove komedije su imale posebnu ulogu u savremenoj grčkoj istoriji: pukovnički režim je posle puča 1967. zvanično zabranio Aristofana. Nisu mnogo bolje prošli ni tragičari, i premda zabrana nije dugo trajala, predstave Aristofanovih komedija su docnije, posebno pre kraj diktature, imale ključnu ulogu u političkoj mobilizaciji. Sama sam prisustvovala nekim takvim predstavama, na kojima publika nije samo davala ton kao saučesnik i saveznik scenskoga čina, nego je oblikovala vreme i mobilnost predstave, odnosno njenu direktnu komunikaciju sa već uveliko pobunjenom ulicom: na noć pre nego što će zvanično pasti diktatura (1974), gledala sam *Žabe* u atinskom Odeonu Heroda Atičkog, koje su trajale nekoliko sati duže, jer je publika reagovala na svaku reč koja bi mogla imati neposrednu vezu sa realnošću – recimo “sloboda”. Po izlasku iz pozorišta, neposredno pred zoru, publika je nastavila da izvikuje reči, i pridružila se masovnim demonstracijama koje su obeležile dan. Neposredno posle pada diktature, gledala sam u Epidaurusu *Ptice* u izvođenju pozorišta Karola Kuna, sa vrlo sličnim reakcijama publike. Ovoga puta, publika je ubacivala i svoje šale svaki put kada se spomene reč “ptica” (grčki *pouli*), što je bio narodski izraz za omraženi simbol vojne diktature, figuru feniksa, prisutnu u to doba manje-više svuda. Predstava je, takođe, trajala mnogo duže nego što je bilo predviđeno, a zvaničnici u prvome redu, premda su bili miljenici demokratske budućnosti koja se otvarala, nisu bili tretirani sa mnogo milosti ni od glumaca ni od publike. Ovo buđenje institucije komičkog čina i ruganja svakako je deo recepcije koja, nažalost, ispada iz vizure. Nekih petnaest godina docnije, predstava *Ptica* komunalnog

pozorišta iz Kalamate je potresla grčku kulturnu scenu, upravo, radikalnim konotativnim povezivanjem sa tadašnjom političkom situacijom – ispražnjenošću diskursa i idejnoga potencijala onih koji su najviše žrtvovali da bi pobedili diktaturu i uveli demokratiju...

Konačno, godine 2003, desilo se globalno izvođenje Aristofana, koje je inicirala ženska grupa iz Njujorka: to je bilo globalno predstavljanje ili čitanje Aristofanove *Lisistrate* na dan početka rata u Iraku. Zahvaljujući Internetu, akciju je izvelo ili potpomoglo više stotina grupa iz celoga sveta. Ovaj fascinantni primer globalizacije Aristofana nije mogao biti dostupan Škiljanima, jer je knjiga već uveliko bila u štampi. Utoliko više zaslužuje da se pomene u ovom kontekstu.

Kako čitati danas uvod za *Oblake*? On pokazuje više argumentacijske, a manje tematske koherencije nego uvod za *Ptice*. Odbrana Aristofana i Sokrata od uvređenih intelektualaca, koji su se vekovima izjednačavali sa Sokratovom figurom, ima posebno značenje, naročito u tranzicijskoj kulturi. Čini mi se, da su Škiljani posredno ukazali na svoje distanciranje od nacionalnih intelektualaca u svim postjugoslovenskim kulturama, na njihovo sramotno pristajanje ili čak aktivnu ulogu u stvaranju diskursa koji je imao direktne posledice na ljudske živote u ratu i na grubo neetičko diferenciranje koje su “po zaslugama” izvodili za vreme i posle rata. Figura intelektualca bez prave osnove je idealni primer na kojem se može pokazati ne samo manipulativnost diskursa o intelektualcima, nego i ukazati na mogućnosti drugačijega dijaloga sa javnošću/politikom. Zapravo, prividna tematska nekoherentnost upućuje na ključni element analize, a to je manipulativnost govora. Ako je u uvodu za *Ptice* relacija prema tadašnjoj stvarnosti javnosti/politike bila opredeljena pojmom arbitrarnosti autorstva i skrivenim pozivom na slobodu izražavanja, u uvodu za *Oblake* se otvara nova, a to je odgovornost, posebno intelektualaca, u situacijama kada se na građansku većinu ne može računati, jer je uništena manipulacijom javnog govora. Teza o arbitrarnosti povezivanja teksta i realnosti (uključujući autora) se izmiče pred iskušenim dejstvom reči na realnost u jugoslovenskom ratu. To iskustvo su imali mnogi. Predlog Škiljana, kao drugi skriveni tekst uvoda, jeste revizija položaja intelektualca i invencija novih demokratskih praksi. No, pre nje, temeljna dekonstrukcija manipulacije govorom čiji predmet mora biti i mitologizirana laž o intelektualcima. Sokrat je, kao istorijska figura, zaslužio da ga Aristofan pomene u komediji i da se pograda za komičkom maskom koja se u praksi komičkog čina odvaja od realnog lika. Savremeni intelektualci tek treba da zasluže figurativnost razotkrivajući odgo-

vornost za rat, i dekonstruišući demokratiju koja izvesno nije u stanju, na globalnom nivou, da se suoči sa dijalogizacijom koju je kao institucionalnu instancu poznavao svaki atinski građanin; doduše, u veoma kratkom razdoblju. A o tome, koliko motiva i tema ima za “aristofanizaciju”, danas i ovde, u blizanačkim kulturama ne treba trošiti reči – od bivših komunista koji proganjaju bivše disidente, do novih bogataša za koje je nužno potreban bilo kakav učitelj, bilo čega...

Ne želim da se upuštam u to koliko je koji Škiljan (uključujući i Tamaru) doprineo zajedničkom poduhvatu: izvesno je da je Dubravko bio nosilac i glavna snaga, i isto tako da je uobičajenom skromnošću i elegancijom umeo to da prikrije. Stoga, ova pohvala intelektualnoj svesti koju nose besprekorna profesionalna i etička vrлина pripada svima koji su pomagali, a posebno onima koji će još pročitati dela Škiljanovih.

BIBLIOGRAFIJA ARISTOFANOVIH KOMEDIJA U IZDANJU, PREVODU I KOMENTARU PORODICE ŠKILJAN:

ARISTOFAN, *Ptice*. Grčki tekst uredio Dubravko Škiljan, preveo, uvod napisao i komentar i dodatke sastavio Mladen Škiljan. Zagreb, 1985, 1988.

ARISTOFAN, *Mir*. Preveo M. Škiljan, *Latina&Graeca*, 37, 1992, 17–81.

ARISTOFAN, *Ose*. Grčki tekst uredio Dubravko Škiljan, preveo, uvod napisao i komentar i dodatke sastavio Mladen Škiljan. Zagreb, 1996.

ARISTOFAN, *Izabane komedije. Aharnjani, Oblaci, Ose, Mir, Ptice, Žabe*. Preveo Mladen Škiljan, komentar i pogovor napisala Tamara Tvrtković, Zagreb, 2000.

ARISTOFAN, *Aharnjani*. Grčki tekst uredio Dubravko Škiljan, preveo, uvod napisao i komentar i dodatke sastavio Mladen Škiljan. Zagreb, 2004.

ARISTOFAN, *Mir*. Grčki tekst uredio Dubravko Škiljan, preveo, uvod napisao i komentar i dodatke sastavio Mladen Škiljan. Zagreb, 2004.

LADA STEVANOVIC¹

Smeh i smrt antičkoj Grčkoj

SMEH IN SMRT V ANTIČNI GRČIJI

Izveček: Tema tega prispevka je smeh v pogrebnem obredu v antični Grčiji. Ne glede na to, da je smeh popolnoma v nasprotju s prevladujočim razpoloženjem ob smrti in izgubi bližnjih, kar se izraža z žalovanjem, je smeh kljub temu sestavni del pogrebnega obreda. Čeprav se je vloga smeha in pogrebnih faz, ki pravzaprav pomenijo slavljenje življenja, postopoma zmanjševala, je smeh ostal neizogiben del obreda. Vsak pogrebni obred se je končal s pojedino, na kateri se je jedlo in pilo vino, nujno za dobro razpoloženje. Članek skuša odgovoriti na vprašanje, kakšen pomen je imel smeh v pogrebnem obredu, v katerih obredih je že obstajal, s kakšno predstavo o življenju in smrti je bil povezan obredni smeh in v katerih sferah življenja razen v pogrebnem obredu se je ta predstava ohranila.

Ključne besede: smrt, smeh, solze, pogrebni obred, ženske, moč

UDK: UDK 292.11:305(38)

Laughter and Death in Ancient Greece

Abstract: The theme of this paper is laughter in the funeral ritual of ancient Greece. Although in stark contrast to the mood prevailing on a beloved person's death (usually expressed through lament and tears), laughter is nevertheless part of the funeral rite, and while the presence of funeral aspects representing the celebration of life gradually subsided, laughter remained essential to this ritual, as did the funeral feast. The article addresses the following issues: What was the meaning of laughter in the funeral ritual? In what other rituals did laughter appear? What was the concept of life and death related to ritual laughter? Were there other spheres of life that preserved this concept, and if so, which?

Key words: death, laughter, tears, funeral rites, women, power

¹Dr. Lada Stevanović je zaposlena v Etnografskem inštitutu SANU v Beogradu. E-naslov: lada_cokolada@yahoo.com.

Kada sam dobila poziv da napišem rad za zbornik, posvećen profesoru Dubravku Škiljanu, prva ideja mi je bila da pišem o odnosu humora, tj. smeha i smrti. Čega sam se drugog i mogla setiti, kada su mi sva sećanja na profesora Škiljana obojena njegovom sofisticiranom duhovitošću i rafiniranim načinom na koji je kombinovao predavanja, ozbiljnost i odmerenost, sa humorom. Pa, ipak, osetila sam neku vrstu nelagode i zapitala se je li prikladno pisati o smehu povodom smrti. Sa druge strane, kroz istraživanje pogrebnih rituala, kojima se već nekoliko godina bavim, shvatila sam da je svaki odgovor na smrt nužno povezan sa konvencijama, tako da mi ni sopstvena dilema nije više izgledala čudno. Radi se o tome, da je danas smeh u kontekstu smrti i pogrebnih rituala (zvanično) marginalni fenomen, ali to nije oduvek bilo tako. Smeh je uobičajen za pogrebnu gozbu (daću), na kojoj se pije alkohol i zbijaju šale. Iako jedenje i pijenje uvek predstavljaju manifestaciju života, i upravo su zbog toga i povezani sa smehom i šalama, vrlo česte reakcije u današnjem svetu su da je takvo ponašanje čudno i neprikladno. Činjenica je da je smrt uvek povezana sa osećajem gubitka i ogromnom tugom. Kontakt sa ovako snažnim emocijama, njihovo duboko proživljavanje i ispoljavanje kroz plač, ne isključuje mogućnost i potrebu za smehom, koja zapravo tada postaje još izraženija. U ovom radu o odnosu smeha i smrti u antičkoj Grčkoj, pokušaću da u izabranim segmentima predstavim daleko obimnije istraživanje o smehu u pogrebnim ritualima antičke Grčke. Pozabaviću se, pre svega, mestom i značenjem smeha u pogrebnom ritualu, sa kakvim je pogledom na smrt i život ova ritualna komponenta bila povezana, kao i pitanjem u kojim se još sferama života ovaj svetonazor mogao prepoznati.

Smatra se da je pogrebni ritual jedan od najstarijih obreda ljudske zajednice. Njegovo proučavanje, od arhajske Grčke do današnjih dana, pokazalo je kako od svih savremenih rituala upravo pogrebni čuva najviše tradicionalnih elemenata. Pa, ipak, to ne znači da ovaj obred nije bio podložan promenama – kako u samom izvođenju, tako i u značenju pojedinih etapa. Budući da se odvijao u vreme krize izazvane smrću koja je pogađala čitavu zajednicu, upravo, briga oko pokojnika i oko adekvatnog i uspešno obavljenog rituala davala je moć i to ženama, koje su u svim drugim prilikama bile obespravljene. To je bio razlog što su se oko nadležnosti nad mrtvima i smrću neprekidno vodile “borbe” i što su još od VI veka p. n.e. grčki polisi, a kasnije i crkva, nastojali da nad ovim ritualom i nad onima koje su ga vršile, uspostave kontrolu. Neke etape rituala su se ispostavile kao veoma otporne na represivne zakone (takvo je npr. naricanje nad pokojnikom koje se

održavalo paralelno sa crkvenim opelom), dok su druge bile potisnute u drugi plan, čak su i potpuno nestale. Savremenom čoveku najteže pojmljiva pojava pogrebnog obreda (koja se, čak, u mnogim antropološkim i etnološkim proučavanjima, previda i zanemaruje) je smeh. Upravo, proučavanje shvatanja smrti i posmrtnih obreda, u dužem istorijskom rasponu, otvara perspektivu za razumevanje ovog ritualnog čina koji se danas neodvojivo povezuje sa daćom, tj. jedenjem nakon sahrane – na groblju, u kafani, ili u pokojnikovoj kući. Jedenje i pijeње alkohola neosporno predstavljaju manifestaciju života, a dobro raspoloženje, koje je podjednako preduslov i posledica gozbe, uvek je praćeno zbijanem šala. Kakvo mesto je imao smeh u pogrebnim ritualima od antike do danas? Kakvo je bilo znaćenje ovog smeħa i sa kakvim je shvatanjem o životu i smrti on bio povezan? U kojoj formi je postojala i postoji li još uvek ritualna ili neritualna forma koja objedinjuje smeh i smrt?

Razmatranje odnosa smeħa i smrti je nemoguće bez preispitivanja načina na koji su se zajednica i pojedinci suoćavali sa smrću, što zahteva celovito bavljenje pogrebnim ritualima, različitim konceptima smrti, kao i tim odnosom. Zbog toga ću se, nakon metodološkog i teorijskog pristupa ovoj temi, najpre pozabaviti pojedinim fazama pogrebnog rituala i onim, što je u širem kontekstu društvenog života, ovaj obred znaćio, pre svega, u antićkoj Grćkoj. Rad je napisan na osnovu istraživanja koja se prevashodno odnose na period između arħajskog i helenistićkog doba, s tim da sam uzimala u obzir i prethodne i potonje periode, u onoj meri u kojoj su promene, koje su se tada dešavale, bile relevantne za temu tj. razmatranje odnosa smeħa i smrti.

Metodološki pristup ovoj temi vezan je za francusku antropološku školu proućavanja antike koja se razvila u Centru Luj Źerne (Louis Gernet) u Parizu, a najznaćajniji predstavnici su Źan Pjer Vernan (Jean-Pierre Vernant), Nikol Loro (Nicole Loraux), Pjer Vidal Nake (Pierre Vidal-Naquet) i drugi. Ovaj centar je dobio ime po pioniru ovakvog inovativnog pristupa anticima, Luju Źerneu (Louis Gernet), koji je, preispitujući i kritikujući metode konzervativne nemaćke filološke škole, uveo antropološku perspektivu. Ovaj metod se zasniva na išćitavanju antićkih tekstova i materijala i to pomoću drugih antićkih tekstova. To je, dakle, pokušaj da se prevaziđe išćitavanje antike sa savremene taćke gledišta i nastojanje da se antika išćitava u antićkom kontekstu.

Sa druge strane, za antropološko proućavanje antike veoma su dragocena i savremena terenska antropološka istraživanja i poređenja grćke kulture sa dru-

gim kulturama (bez obzira na to, koliko su one slične ili različite i vremenski udaljene), što pomaže pozicioniranju u odnosu na određeni društveni ili kulturni kontekst. U tom smislu, istraživanje antike kombinovala sam sa rezultatima etnografskih istraživanja u ruralnoj Grčkoj, ali i na širem prostoru Balkana. Moguće je uočiti brojne paralele, s tim da uvek treba voditi računa o vremenu i kontekstu, čime se i menja značenje određenih tradicionalnih modela, koji se mogu razlikovati u različitim periodima i od kulture do kulture. Ova poređenja, takođe, otvaraju mogućnost da se tradicionalni modeli, kroz poređenje sa sličnim modelima iz drugih kultura, sagledaju iz šire perspektive. Jedan od značajnih postulata francuske antropološke škole je da različite pristupe i metodologije smatra poželjnim, a ne međusobno isključivim. Za ovu temu značajan je i koncept *dugog trajanja* – *long durée* Fernana Braudela (Fernand Braudel), prema kome je istorijske događaje i društvene pojave moguće shvatiti samo ako se analiziraju u dugim istorijskim intervalima (tzv. događaji dugog trajanja).² U ovaj pristup uklapa se i stanovište Filipa Ariesa (Philippe Ariès), jednog od najznačajnijih istraživača smrti na Zapadu, u dvadesetom veku. Polazeći od činjenice da do promena u pogrebnoj ritualnoj praksi dolazi veoma sporo, Aries tvrdi da se svako proučavanje smrti mora nužno zasnivati na hrabrom pomeranju kroz vekove (čak i na njihovom preskakanju), jer greške, koje se u tom slučaju mogu pojaviti, mnogo su manje opasne od onih koje bi se pojavile u proučavanjima ograničenim na kraći vremenski period.³

Teoretičarka koja je veoma bitna za razumevanje odnosa između smeha i smrti je Olga Freidenberg. Ona je, takođe, bila svesna da terminologija kojom raspoložemo nije potpuno adekvatna za objašnjavanje i razumevanje neke druge odn. antičke kulture – zapravo, ukazala je na to, još i pre nego što su to istakli predstavnici francuske antropološke škole. Međutim, budući da je živela početkom XX veka, zbog ruskog jezika na kome je pisala, relativno dugo je ostala nepoznata u širim naučnim krugovima. Baveći se antičkim folklorom, Olga Freidenberg je proučavala nastanak književnih žanrova iz rituala i njihovu međusobnu povezanost. Njeno osnovno polazište bilo je da se okamenjene forme čuvaju kroz folklor i ritual (a i književnost koja je iz njih nastala), takođe, da vremenom i u izmenjenim društvenim kontekstima one dobijaju nova značenja. Baveći se upravo ovim promenjenim značenjima, Olga Freidenberg je, isto tako,

² Braudel, 1998.

³ Ariès, 1989, 15.

nastojala i da rekonstruiše rani način mišljenja i percipiranja sveta u antičkoj Grčkoj, koji se očuvao kao relikv u mitovima i ritualima. Ova teoretičarka je najraniji stadijum mišljenja povezala sa identifikacijom tj. nemogućnošću percepcije sebe odvojeno od drugih, odvojeno od sveta koji je okruživao čoveka, odvojeno od totema, tj. božanstva. Za takvu percepciju sveta je, takođe, osobeno i nepostojanje kategorije vremena. Vreme se shvatalo isključivo prostorno, pa su i prošlost i budućnost bili smešteni 'u drugom prostoru' u odnosu na sadašnjost i u tom smislu nije postojala jasna razlika između života i smrti. Mrtvi su bili smatrani živima, ali na nekom drugom mestu. Nejasne granice između života i smrti činile su nejasnim granice i između smeha i suza. U agrarnom periodu dolazi do razdvajanja ovih pojmova, ali smeh i suze nastavili su da postoje paralelno, s tim da se njihovo značenje postepeno menjalo.⁴ Smeh ni danas nije iščezao iz pogrebnog rituala, ali njegovo prisustvo u kontekstu smrti često je zamagljeno i predstavlja ostatak jednog zaboravljenog i napuštenog pogleda na svet.

Međutim, da bi se uopšte razmatrao smeh u kontekstu smrti, neophodno je najpre se pozabaviti pogrebnim ritualom u celini. Od antike do danas, smrt i rituali koji je okružuju zahtevali su žensko angažovanje. Nije bilo smrti bez celovitog pogrebnog rituala (verovanje da pokojnik može stići u svet mrtvih tek nakon obavljanja svih faza pogrebnog rituala), niti je bilo pogreba bez žena. Zadatak žena bio je da okupaju pokojnika, da ga namirišu, doteraju i obuku, da pripreme hranu i što je najvažnije, da nariču nad mrtvima. Sve ove aktivnosti pogrebnog rituala, koje su pokojnicima pomagale da napuste ovaj svet, zahtevale su komunikaciju sa svetom mrtvih, što je nužno dovodilo do ritualne nečistoće (*mijazme*/grč. *misama*) koja prati svaki kontakt sa mrtvima. Možda je baš to razlog što je patrijarhalna praksa dopuštala tj. prepuštala ženama one aktivnosti koje su bile povezane sa rizikom da budu izložene mijazmi (ista vrsta nečistoće vezuje se za rađanje i za smrt). To je ambivalentna pozicija koja ugrožava žene, ali istovremeno potvrđuje njihovu kompetentnost i prepušta im moć koja se, pre svega, ispoljava u izvođenju tužbalica. Katkada je reč o profesionalnim narikačama, katkada o najbližim srođnicama (majci, sestri, supruzi), ali uvek se to žene koje tuguju, izražavajući naglas svoj bol.

S obzirom na činjenicu da su za posmrtno rituale delegirane žene, to je prostor u kome, upravo, one osvajaju moć i autoritet, kako u obredu tako i u socijalnoj i kulturnoj sferi. Uspostavljanje i diferencijacija rodnih uloga u ritualu, utiče

⁴Freidenberg, 1987, 42–44, 53.

na stvaranje različitih rodno-konstruisanih naracija: muškarci su manje u kontaktu sa sopstvenim emocijama, distancirani i više u strahu od smrti, dok žene, na taj način, prodiru u javnu sferu koja je u drugim prilikama za njih zatvorena. Za vreme pogrebnog rituala, žene istupaju iz privatnosti *kuće* (grč. *oikos-a*) u javnu sferu. Prema rečima Gejl Holst Warhaft (Gail Holst Warhaft): “postoji barem jedan javni prostor u kome žene dominiraju, a to je groblje. I ako se ženski glas ne čuje van kuće u ostalim prilikama, pred licem smrti čuje ga cela zajednica.”⁵ Nadia Seremetakis nazvala je svoju knjigu o ritualnoj tužbalici u Maniju (na Peloponezu): *The Last Word*⁶: jer žene su one koje poslednje govore i koje poslednje procenjuju.

Naricanje koje je praćeno kukanjem i samopovređivanjem (čupanjem kose, grebanjem lica, vađenjem očiju) predstavlja izliv emocija koje donosi olakšanje kako onima koje nariču tako i ostalim ožalošćenima. Ipak, tužbalica nije potpuno spontana forma – ona predstavlja kreativno i kontrolisano izražavanje (koristi se formulama, performansom, specifičnim pokretima tela), i osim tuge i bola ona prenosi poruku, predstavljajući subverzivni komunikacioni model. Moć tužbalice leži upravo u bolu, koji ne dozvoljava zaborav i zahteva očuvanje sećanja, a to je često u koliziji sa vladajućim naracijama patrijarhalnog društva. To je, upravo, razlog što je u atinskom polisu, u VI-om veku pre n. e., Solon uveo zakon koji je ograničavao ulogu žena u pogrebnom ritualu. Kako saznajemo od Plutarha, dosta

⁵ Holst-Warhaft, 1995, 53.

⁶ U knjizi pod nazivom *The Last Word*, Nadia Semetakis je predstavila i analizirala terensko istraživanje u regiji Mani na Peloponezu, koje je radila 1980-ih. U ovom istraživanju, ona se bavila socijalnom praksom u vezi sa smrću (naricanjem, snovima kao predskazanijima smrti, sahranjivanjem, istorijskom inskripcijom emocija i njihovim kontinuitetom i diskontinuitetom) kao unutrašnjim marginama globalnog modreniteta. Nadia Seremetakis je uočila da su zajednice ovih izolovanih sela na jugu Peloponeza organizovane oko dve srodničke institucije: *gerondiki* – savet staraca i *klama* – ženski savet zadužen za pogrebne ceremonije. Ove dve institucije istovremeno su komplementarne i suprotstavljene. I dok *gerondiki* predstavlja formalno-pravnu instituciju, *klama* deluje indirektno, preispitujući odluke koje je *gerondiki* doneo, a u vezi sa nasleđstvom, bračnim vezama i krvnom osvetom upravo u toku rituala. Ovo svedoči o sveprožimajućoj kritici koju su žene uspevale da iskažu kroz ritual i to, pre svega, na sahranama, gde su reči izgovorene u tužbalici predstavljale krajnji odgovor tj. odluku koju je zajednica poštovala. Iz tog je razloga, Nadia Seremetakis je nazvala svoju knjigu *The Last Word*, Seremetakis, 1991.

mlađeg istoričara od Solona, jedna od regulativa ovog zakona je zabrana da se o mrtvima govori loše, koja je u vezi sa neprijateljstvom koje je moglo trajati i nakon nečije smrti (ovo upućuje na prenošenje neprijateljstva sa generacije na generaciju, pa otuda i tumačenje da se radi o meri protiv krvne osvete).⁷

Slični zakoni su se, otprilike istovremeno, pojavili i na drugim mestima u Grčkoj (npr. na ostrvu Kos, u Delfima itd.)⁸ i svi su, u prvom redu, bili usmereni na ograničavanje broja i načina ponašanja ženskih rodaka na sahranama. Zahtevalo se da žene postanu tiše i manje vidljive. Vreme donošenja ovih zakona podudara se sa razvojem polisa kao državnog uređenja i neposredno prethodi uvođenju atinske demokratije koja je nesumnjivo držala žene daleko od političke i javne sfere (za razliku od klanovskog uređenja osobenog za arhaiski period), nastojeći da kontroliše pogrebni ritual i iskoristi to kao način uspostavljanja kontrole nad građanima.

Obredna forma: tugovanje i naricanje je, kao što sam već napomenula, pratila sve etape pogrebnog rituala – od ulepšavanja pokojnika, preko bdenja i procesije do sahrane. Pa, ipak, sahranom se ovaj ritual nije završavao. Sledila je daća (grč. *perideipnon*, *kathedra*) koja se održavala trećeg, devetog, četrdesetog i nakon godinu dana od pokojnikove smrti, kao i na godišnjim zadušnicama – (grč. *Nekisia* i *Genesisia*). Osim hrane, neizostavno se pilo i vino, a ton u kome se spominjao pokojnik, potpuno se menjao. U geometrijskom periodu, daća se organizovala na grobu,⁹ ali je nakon restriktivnih zakona preseljena u kuću¹⁰ i to prema sledećoj proceduri: nakon libacija (žrtava levanica) na grobu, procesija se vraćala kući ispred koje je stajao ćup sa vodom radi ritualnog čišćenja neophodnog nakon kontakta sa svetom mrtvih, i to pre jela.¹¹ Nakon toga, gozba je mogla da počne, a time i spominjanje pokojnika i prisećanje koje se odvijalo u izmenjenom tonu – u atmosferi slavlja i humora, na šta upućuje antička poslovice “govoriti vickasto, kao o mrtvima”¹², koja implicira humor i duhovite improvizacije u ovoj fazi obreda.¹³ Osim toga, ne postoji gozba bez dobrog raspoloženja. Prema Bahtinu, jedenje je proces koji omogućava brisanje granica između tela i sveta

⁷ Plutarh, *Solon*, 21. 1.

⁸ LGS 93 A, 74 C.

⁹ Homer, *Ilijada*, XXIV, 665–882.

¹⁰ Fotij s.v. *καθέδρα*, cf. RE 720 s.v. *περίδειπνον*.

¹¹ Parker, 1983, 36; Garland, 1990, 44, 147–148.

¹² *ἐπιδήξια λέγειν ... ὥσπερὶ τεθνημότι*

¹³ Anaksandridid fr. 1, Edmonds, 1961, 2.444.

koji ga okružuje. Telo trijumfuje i slavi pobjedu, a upravo ovo slavlje je razlog što jedenje nikada ne može biti tužno i što su gozbe uvek vesele i bučne. Trijumf gozbe je ujedno i trijumf života nad smrću.¹⁴

U arhajskom periodu daća nije bila poslednja etapa pogreba, već su sledili ples i *agon*, koji su obeleženi istom vrstom raspoloženja. *Agon* se pojavljivao kao deo ritualne prakse do klasičnog perioda, ali je, sve ređe, već od VII veka pre n. e., bio deo sahrane i sve češće organizovan u kontekstu herojskog kulta, da bi na kraju postao njegov ekskluzivni deo. Ove igre, tj. nadmetanja koja su se održavala periodično, u mitologiji su se, sve češće, povezivala sa određenim herojem uz davanje opisa njihovog nastanka. Ako uzmemo u obzir kohezivnu funkciju koju je herojski kult imao u političkom životu polisa (kult heroja, zapravo jeste bio kult mrtvih, ali ne predaka, već ljudi koji su imali zasluge za širu društvenu zajednicu, formiranu na političkim, a ne klanovskim osnovama), lokalni karakter ovih igara ne iznenađuje. Osim toga, politička organizacija antičke Grčke bila je zasnovana na nezavisnim polisima (koji su, doduše, povremeno pravili političke alijanse), a osećaj pripadanja grčkom svetu (koji bi bio pandan konceptu grčke nacije u savremenom značenju te reči) nije ni postojao. A da je postojao, sigurno bi postojao i heroj i svetište i čitav mitološki sistem koji bi pomogao da se taj osećaj razvije i očuva. U svakom slučaju, slavlje i takmičenja nisu nestali iz kulta mrtvih, ali su ostali rezervisani samo za odabrane pokojnike.

Postojala je još jedna etapa rituala koja je sledila nakon daće, a koja je se retko spominje posle arhajskog perioda, a to je ples. Naime, brojne slikane vaze iz poznog geometrijskog perioda (IX–VIII v.s.e.) koje se vezuju za kontekst smrti i sahrane, često uprizoruju kolo u kome plešu muškarci ili žene. Prema interpretaciji koju su ponudili Kurc i Boardman (Kurtz i Boardman) radi se o pogrebnom plesu.¹⁵ U vezi sa ovim vazama su i one koje prikazuju po dve figure koje sede za stolom (kvadratna struktura), držeći u rukama neku vrstu muzičkih instrumenata (zvečka ili čegrtaljka) ili nar.¹⁶ Kolo u svetu mrtvih se pojavljuje i u Aristofanovim “Žabama” i u Vergilijevoj “Eneidi”.¹⁷ Semantička veza između plesa i smrti posveđena je i u čuvenom sanovniku helenističkog autora Artemidora Dalidanusa, u kojoj je zapisano da san u kome neko pleše u javnosti nagoveštava smrt. Do vizan-

¹⁴ Bahtin, 1978, 299–300.

¹⁵ Kurtz & Boardman, 1971, 60.

¹⁶ *Ibid.* 61.

¹⁷ Aristofan, *Žabe*, 448. Vergilije, *Eneida*, 6, 664.

tijskog perioda ples se više ne spominje. Pa ipak, iz komentara vizantijske patristike je očigledno da iz tradicionalnog rituala nisu nestale šale, zabava i igra koje vizantijski komentatori, osuđuju:

“Tugujmo dostojanstveno, bez čupanja kose, grebanja lica golim rukama i bez crne odeće. Prolivajmo gorke suze tiho u svojim dušama. Prikladno je gorko patiti, bez pompe i bez zabave. Ne zbijajte šale o onome što se dogodilo.”

(Jovan Hrizostom IV–V ct, Migne 62.204)¹⁸

U istoj formi ritualni ples nije potpuno nestao ni iz nekih ruralnih delova Balkana, a moguće ga je još uvek pronaći u nekim delovima Srbije i Bosne (kolo naopako, žalostivo kolo), a posvedočeno je i u srpskoj narodnoj poeziji (Ženidba Milića barjaktara, Sestra Ivan kapetana).¹⁹ Ovo kolo igra se u suprotnom smeru od ostalih kola, znači s leva na desno.²⁰ Prema interpretaciji Kurta Saksa (Curt Sachs), funkcija plesanja u kolu je uvek uspostavljanje moći nad nekim ili nečim.²¹ Ako se tom argumentu pridoda i činjenica da se ovo kolo igra iz smera simboličke “strane života” u smeru “smrti”, može se protumačiti da se ovim plesom zadobija milost i zaštita predaka, koja je uvek poželjna u svakodnevnom životu.²²

Moguće je pretpostaviti da je i nestanak plesa iz pogrebne ritualne prakse povezan sa restriktivnim zakonima i uvođenjem državne strukture polisa, koji su od pogreba nastojali da naprave neupadljiv, skroman i tih događaj, što ovaj ritual, svakako, nije oduvek bio. Prema rečima Emili Vermjula (Emily Vermeule), do Solonovog zakona: “Dobra sahrana je uvek bila puna zabave, na kojoj je ponovno okupljena familija razmenjivala emociji i novosti o porodici, plemenu i gradu.”²³

¹⁸ Καὶ γὰρ οὐ συμπαθείας ἐκεῖνοι οἱ κοπετοὶ οἱ ἐπ’ ἀγορᾶς, ἀλλ’ ἐιδείξεως καὶ φιλοτιμίας καὶ κεοδοξίας εἰσι· πολλαὶ διὰ τέχνην ταῦτα ποιοῦνται. Κλαῦσον πικρὸν, στέναξον κατ’ οἰκίαν, μηδενὸς ὁρῶντος. . . Τούτους κλαίωμεν καὶ ἰδία καὶ κοινῇ πάντες, ἀλλὰ μετὰ κοσμιότητος, ἀλλὰ μετὰ σεμνότητος, ἀλλὰ μὴ ὥστε παραδεγματίζειν ἑαυτοῦ. Τούτους κλαίωμεν μὴ μίαν ἡμέραν, μηδὲ δευτέραν ἀλλὰ τὸν πάντα βίον ἡμῶν. (Migne 62.204)

¹⁹ Đorđević, 1907, 31.

²⁰ Zečević, 1966, 491.

²¹ Sachs, 1938, 83.

²² Isti smer, suprotno od skazaljke na satu postoji i u savremenom pogrebnom ritualu širom Balkana, čak i u gradovima i to prilikom izjavljivanja saučesća. Tada, naime, najbliži srodnici pokojnika stoje u kapeli, pored kovčega, a ljudi koji im prilaze da izjave saučesće, hodaju u spomenutom smeru.

²³ Vermeule, 1979, 3.

Međutim, i nakon restriktivnih zakona (a delimično i zahvaljujući njima) koji su ograničavali žensku ulogu u pogrebu,²⁴ žene su uspele da očuvaju autonomiju u isključivo ženskim ritualima, kao i u onima u kojima su žene imale vodeću ulogu, poput Tesmoforija, Antesterija, Eleusinskih misterija i Adonija. Ovi praznici davali su šansu ženama da kompenzuju umanjeni značaj i ulogu u pogrebnom ritualu.²⁵ Po karakteru, ovo su karnevalski obredi koji ujedinjuju oplakivanje umrlog božanstva i nekontrolisano i razuzdano opsceno ponašanje, što nas dovodi do Bahtinove teorije otvorenog tela koje ima moć da se suoči sa eshatološkom tamom i da, na taj način, prkosi smrti. Ovo odgovara stanovištu Olge Freidenberg da je semantiku smeha i opscenost u ritualima Demetri, koji se vezuju za plodnost Zemlje, potrebno dovesti u vezu sa agrarnom fazom, u kojoj je postojalo verovanje da je i seksualnost ljudi svedena na reproduktivnu moć i da je identifikovana sa prirodom.²⁶ Dakle, život i smrt više ne predstavljaju jedan jedinstven, nedeljiv, isprepletan fenomen, već je život preduslov smrti, isto kao što je smrt preduslov novog rađanja.

Ideje Bahtina i Freidenbergove se u priličnoj meri podudaraju. Pa, ipak, polazne tačke tj. perspektive ovo dvoje teoretičara se razlikuju. Dok se Bahtin fokusirao na semantiku karnevala u srednjovekovnoj kulturi, pažnja Freidenbergove je bila više usmerena na izučavanje načina razmišljanja u kome se karnevalizacija oblikovala kroz ranu semantiku parodijskog. Dakle, dok Bahtina više zanima priroda karnevalizacije, Freidenbergova nastoji da mapira poreklo karnevalizacije u folkloru i ritualnoj tradiciji antičke Grčke. Ona se bavi najranijim oblicima mita i književnosti, prepoznajući u njima pogled na svet koji se razlikuje od našeg i koji je omogućio ponašanje/reakciju/svetonazor koji uvek uključuju i koji su uvek obojeni radošću i smehom, bez obzira na to, koliko je teško suočavanje koje život – ili smrt – tog trenutka nose sa sobom.

²⁴ Zakonske odredbe i druge mere, koje je država preduzimala kako bi ograničila uticaj i moć žena u pogrebnom ritualu, nikada nisu uspele da se u potpunosti sprovedu. Ovo predstavlja trag stare evropske religije neolita kada moć nije bila pripisivana isključivo Velikoj Boginji koja je kontrolisala plodnost čitave prirode, već i ženama čiji je uticaj u društvu bio usko povezan sa poštovanjem koje su sticale značajnom ulogom u religioznom životu. Sa invazijom ratničke indoevropske religije, Velika Boginja životnog ciklusa nastavila je da postoji kroz nekoliko različitih ženskih božanstava (Demetra, Persefona, Hekata, Artemida), a smrt je prestala da se slavi kao početak novog života. Vidi više u Gimbutas, 2001.

²⁵ Alexiou, 1974, 21; Holst-Warhaft, 1995, 117.

²⁶ Freidenberg, 1997, 93.

Ali kako Freidenbergova interpretira ovaj koncept? Ona tvrdi da domen komičnog u antici predstavlja sazajnu kategoriju, posebno u fazama pred-apstraktnog i pre-metaforičkog razmišljanja. Dvostruki pogled na svet uvek obuhvata dvostruke aspekte jednog istog fenomena, a jedan od njih uvek predstavlja parodiju drugog. Ovaj dualni princip nije baziran na binarnom pogledu na svet, već, kako tvrdi Freidenbergova, predstavlja totalitet sačinjen i od jednog i od drugog, od dve neodvojive "strane" koje se stalno smenjuju, stapaju, prepliću i predstavljaju neprekidno dva aspekta jedne iste realnosti. Kao što senka uvek prati Sunce, isto tako, čitav univerzum je sačinjen od dva suprotstavljena principa – a drugi princip je uvek hibrističan, komičan. Ovaj koncept koji se odnosi na pre-metaforičku fazu mišljenja nije imao funkciju da ismeva (u tom smislu termin, tj. prevod *parodijski* nije potpuno adekvatan). Na semantičkom nivou on predstavlja aspekt, potencijal pozitivno/negativne isprepletenosti koja je često oličena u mitskim predstavama stvaranja i razaranja univerzuma. Taj princip je moguće prepoznati u brojnim varijantama, ali je svakako najizraženiji u groteski. Katarzičke slike su, prema Freidenbergovoj, uvek dualističke i u njima se uvek spaja čisto i nečisto. U tom smislu, Freidenbergova tvrdi da je termin *hibristični* najbolji prevesti sa *parodični*, i da se, pri tom, isključi savremena dimenzija apstrakcije. Antička parodija, dakle, predstavlja hibrističnu, smešnu stranu, aspekt stvarnosti koji je naprosto distorzija ozbiljnosti, ali bez ismevanja. Tako dva aspekta sačinjavaju sveto – ozbiljnost i nasuprot njoj – ono što je okrenuto naglavačke i smešno.²⁷

Ova interpretacija, koja se zasniva na teorijama Bahtina i Freidenbergove, otvorila je zanimljive mogućnosti da se proširi perspektiva u ponovnom iščitavanju Čajkanovićevo koncepta *magijskog smeha*. Argumentacija Veselina Čajkanovića o *magijskom smehu* zasniva se na proučavanju balkanskog i antičkog folklornog materijala, kao i na izučavanju ritualnog žrtvovanja ljudi na antičkom Mediteranu gdje je smrt bila praćena smehom. U pesmi *Smrt cara Uroša*, zabeleženoj u Vukovoj VI knjizi (br. 14), zabrinuvši se što joj se sin ne vraća kući, majka je krenula u šumu da ga traži i tamo sreća kaluđera koji joj je rekao sledeće:

Boga tebi, Uroševa majko,
 Pođi malo unpredak, majko,
 Pa pogledaj na tu desnu stanu,
 Opazićeš ponajvišu jelu (...)

²⁷Freidenberg, 1987, 330–331.

Onde leži dijete Uroše (...)
Njega jeste ujko pogubio (...)
Bog t'ubio, Uroševa majko,
Ako njega suzama poliješ,
Ti se na neg' groktom nasmejajavaj.²⁸

Kaluđer, dakle, izričito upozorava Uroševu majku da nikako ne sme da zaplače (Bog t'ubio, Uroševa majko, Ako njega suzama poliješ), podsećajući je da je to situacija u kojoj mora da se nasmeje. U nastavku pesme saznajemo da je tako i postupila. Ovaj smeh sigurno nije spontan, već ima ritualnu funkciju. Osim ovog primera, Čajkanović spominje i ritual koji je u Lužanima zabeležio Tihomir Đorđević prema kome je na dečijoj sahrani, naročito, ukoliko to nije prvo dete koje je preminulo, bilo uobičajno da se nakon spuštanja kovčega u zemlju, otac nasmeje. To nikoga na sahrani nije iznenađivalo i Čajkanović tvrdi da je taj smeh ritualan, *magijski* tj. *vrački*. U oblasti Homolja, ukoliko su u nekoj porodici deca često umirala, ono dete koje bi ostalo živo, uvek je bilo na sahrani lepo i svečano odeveno. Katkada to nije samo važno za dete, već i za ožalošćene roditelje, koji, očito, žalost nisu smeli preterano da ispoljavaju. Ako se takva sahrana odvijala nedeljom i ukoliko je bio neki praznik, roditelji su se po povratku sa sahrane obavezno pridruživali slavlju i plesali u kolu. Na povratku kući su, čak, i pevali. U ovom kraju, slični običaji su važili i za sahrane starih ljudi.²⁹

Ako ovome dodamo verovanje, prema kome mrtvi zadržavaju onakav izgled i osobine kakve su imali u trenutku smrti, onda smeh u trenutku smrti treba shvatiti, ne samo kao znak dobrog raspoloženja, već kao najsnažniju manifestaciju života koja pokojnike može ispratiti u onostrano. Dakle, ukoliko pokojnik ima sposobnost da se smeje u trenutku smrti, smeh će zauvek ostati njegova karakteristika. Ako tome dodamo ideju da je svet mrtvih mesto u kome nema smeha, iz toga proističe da smeh (kao najjači protivotrov za smrt), kada je prisutan u trenutku smrti, obezbeđuje besmrtnost.³⁰

Za razumevanje ritualnog smeha u kontekstu smrti, značajno je i proučavanje ovog fenomena u drugim ritualima u kojima se smeh pojavljuje i to, pre svega, ritualima plodnosti (u kojima često učestvuju isključivo žene ili u onima u kojima

²⁸ Vuk VI, 14.

²⁹ Milosavljević, 1913, 251, Cf. Pavlović, 22, 110.

³⁰ Čajkanović, 1994, 1, 293, 292, 301–303.

su žene imale vodeću ulogu), kada se najpre oplakuje smrt božanstva, a potom slavi njeno/njegovo ponovno rođenje. U ovom kontekstu, ritualni smeh označava obnovu života. *Magijski* tj. *ritualni smeh*, koji se pojavljuje u kontekstu pogrebnih rituala ili rituala plodnosti, treba shvatiti kao trag starog i zaboravljenog shvatanja svetog, onako kako to predlaže Olga Freidenberg – kao parodijski aspekt, koji je neodvojivo i snažno povezan sa svojim ekstremnim opozitom – sa užasom smrti.

Razdvajanje parodijskog/komičnog aspekta od ozbiljnog, dovelo je i do razgraničenja koncepta života i smrti, a parodijsko je nastavilo da funkcioniše nezavisno i to, pre svega, (kada govorimo o antici) u žanru komedije.³¹ Značenje smeha i komičnog u pogrebnom ritualu postepeno se zaboravljalo, ali ritualni obrazac je bilo teško promeniti upravo zbog tabua kojim je smrt okružena. U agrarnoj fazi, kada je došlo do razdvajanja smeha i suza, komičnog i ozbiljnog, celovit pogled na svet se binarno razložio, nastavivši da čuva celinu kroz cikličnost: smeh koji sledi nakon suza i smrti, počeo je da označava obnovu života. U tom trenutku se i ovo značenje izgubilo, teško je reći, ali je sasvim sigurno da je postojalo u mikenskoj (agrarnoj) kulturi, kada je seksualnost ljudi bila identifikovana sa plodnošću prirode. Razdvajanje suza od smeha dovelo je i do toga, da je čin smejanja na sahrani počeo da označava onu fazu obreda koja je predstavljala početak vraćanja u realnost i simbolično zaokurživanje intenzivne faze naricanja i tugovanja. Prvobitno značenje koje je smeh imao se izgubilo (naizmenično smenjivanje “ozbiljnog” i “parodijskog”) ali su se regenerativne funkcije smeha očuvale. Spominjanje komedije i njen značaj u razdvajanju “parodijskog” i “ozbiljnog” pogleda na svet, otvara još jedan ritualni i društveni kontekst važan za razumevanje odnosa smeha i smrti, a veoma značajan doprinos ovoj temi dao je Milan Budimir, jugoslovenski klasičar i lingvista. U svom radu “Poreklo evropske scene”, Budimir se bavio nastankom antičkog pozorišta kroz proučavanja kulta boga Dionisa, obrativši pažnju na sve specifičnosti i hipostaze ovog božanstva, što mu je omogućilo izuzetno poznavanje starobalkanskih jezika. Baveći se lingvističkim terminima vezanim za pozorište i kult boga Dionisa, Budimir je dao inovativne uvide, vezane za ovu temu, i ponudio novo tumačenje reči *tragedija* koja je dugo i pogrešno bila prevedena kao “jarčeva pesma”.

Budimirov je argument da grč. termin *trag idia* u poređenju sa *trugōidia* i *trugōidos* (ova dva termina uveo je Aristofan, preuzevši ih od peripatetičara i to

³¹ Zbog toga, nije neobično što se ista vrsta humora pojavljuje u ritualima plodnosti i u komedijama. Ovo potvrdjuju i brojne paralele između Aristofana i Rablea.

za označavanje dramske forme suprotne tragediji) ima alternaciju tipičnu za ilirsku fonetiku (*a/u*).³² Ovome je dodao i podatak da se u Sofoklovoj drami *Tragači* satir naziva *Drakis*, a osim toga i činjenicu da je latinska reč za glumca ilirskog porekla – *draucus*, i u vezi sa grčkim rečima *drakis*, *drakistēs* – koje označavaju komedijaša, lakrdijaša, glumca. Tako je Budimir zaključio da veza između satira (lakrdijaša) i jarčeva (*tragoi*) može biti isključivo paraetimološka adaptacija reči kojom se označava glumac.³³

Osim lingvističkih argumenata, Budimir se, u duhu francuske antropološke škole antike – iako je radio nezavisno, pa, čak, i pre njih – osvrnuo i na drugu vrstu izvora, na slikane vaze, potvrdivši da satiri jesu polu-ljudi, polu-životinje, ali da imaju karakteristike konja – konjski rep, kopita i falus, a konj je životinja za koju se verovalo da inkarnira duše mrtvih. Budimir ističe da je preterano veliki falus satira direktno povezan sa komedijom i sa satirskom igrom, tj. sa smehom koji je u ovim dramskim formama direktno povezan sa opscenošću.³⁴ Osim toga, Budimir naglašava i da je jedno od Dionisovih kulturnih imena na Peloponezu (odakle se najstarija komedija i preselila u Atiku) bilo *Phallēn* tj. *Phallēs*, što povezuje sa još jednim kulturnim imenom – *Taūros*, koje takođe ima značenje falusa. Pre nego što pređem na temu smeha u Dionisovom kultu, osvrnuću se na konje u kontekstu drugih Dionisovih praznika poput Apaturia³⁵ i Antesteria, koji su povezani sa kultom mrtvih. Naime, za vreme ovih svečanosti, verovalo se da duše mrtvih posećuju zemlju na divljim konjima.³⁶ Upravo to je još jedan Budimirov argument za tezu da Dionisovi satiri mogu biti isključivo konji ili konjanici, odnosno duše mrtvih.³⁷ Satiri su dakle povezani sa praznicima mrtvih. Oni su

³² Ista alternacija uočava se i u varijantama Dionisovih imena – *Bakhos/Bukhis*.

³³ Budimir, 1969, 99–100.

³⁴ Burkert, 2001, 3, Budimir, 1969, 101.

³⁵ Praznik Apaturija posvećen je mladom vinu, ali i mladim Atinjanima koji su, na taj dan, postajali članovi zajednice zvane *fratrija*.

³⁶ Budimir potvrđuje postojanje veze između Dionisa i konja i kroz etimologiju imena ovog božanstva, pobijajući argumentaciju Krečmera (Kretschmer), prema kojoj Dionisovo ime ima značenje “Zevsovo dete” – *Dio-nusos*. Budimirov argument je dužina poslednjeg sloga u Dionisovom imenu, što ukazuje na staru balkansku reč za konja – *damnos* od **daunos* (**deu-*, **dau* – “trčati”). Budimir, 1969, 115.

³⁷ *Ibid.* 102 Lissarag (Lissarague) je kroz analizu reprezentacija satira na slikanim vazama došao do zaključka da se satiri uvek kreću u grupama (nikada sami), što je jednako osobeno i za duše mrtvih koje uvek u grupama dolaze u posetu živima za vreme praznika koji su im posvećeni, Lissarague, 2000, 99.

povezani sa mrtvima i sa božanstvom smrti, ali istovremeno oni su opscena bića koja izazivaju smeh. Na vazama su predstavljeni kao Dionisovi pratoci u društvu Menada, kako plešu ili sviraju, piju dok se ne napiju, slave i uživaju u svakoj vrsti slasti i požude.³⁸ Život koji žive je okrenut naglavačke, neregulisan, imaginaran i utopijski i predstavlja suprotnost svih građanskih ideala. Preterana opscenost satira koja izaziva smeh povezana je sa njihovim karnevalskim načinom predstavljanja. Kakvo onda mesto satiri imaju u ritualu? Oni izazivaju smeh, a smeh predstavlja protivotrov za smrt i zaštitu od njenih demona.³⁹ Kao što je ranije rečeno, smeh takođe predstavlja i najsnažniju manifestaciju života i u ritualnom kontekstu (kao što je ovaj), smeh je uvek religijski motivisan i opravdan.⁴⁰

Istraživanja Milana Budimira pokazala su da postoje dva aspekta značajna za rasvetljavanje porekla pozorišta. Sa jedne strane to su falofske procesije i rituali koji su povezani sa domenom plodnosti, koji – bilo da su vezani za Dionisa ili Demetru – vode poreklo od balkanskih starosedelaca.⁴¹ Druga kulturna dimenzija koju ističe je kult heroja, tj. kult mrtvih. Imajući ovo u vidu, Budimir se fokusirao na antičke tekstove – tragedije i komedije, kao i na tekstove koji se na njih odnose. Pored čuvene Aristotelove definicije, prema kojoj komedija predstavlja “veselu tragediju”, on je, takođe, skrenuo pažnju na Teofrastovu definiciju, prema kojoj se tragedija bavi herojem i njegovim patnjama. Ono što Budimir ističe je to, da se heroj prvobitno javlja u kultu, a tek kasnije u epu i da upravo ova veza sa kultom dovodi heroje u pozorišni kontekst. Pri tom, ističe primer Herakla, koji jeste heroj, ali i lik koji se pojavljuje i u tragediji i u komediji. Analizirajući dve Euripidove tragedije – Alkestidu i Herakla, Budimir ističe da obe drame više liče na satirsku igru nego na tragediju. U Alkestidi, glavna junakinja odlučuje da umre umesto svog muža (čije ponašanje ni malo nije herojsko), ali se tragedija završava srećno, nakon što pijani Herakle spasi Alkestidu. Ovo je jedan od argumenata koji Budimir koristi da dokaže poreklo tragedije iz satirske igre i pokaže vezu između pozorišta i kulta koja ujedinjuje tugu i smeh.

Uzevši u obzir sve ove argumente, Budimir se vraća na Aristotelovu definiciju tragedije i komedije i tvrdi da komedija i tragedija imaju zajedničko poreklo u kultu Dionisa i da jedna predstavlja “ozbiljnu”, a druga “veselu”, ili kako to Olga

³⁸ Beazley u *Apollo III/IV*, 1963–4, 3–14.

³⁹ Budimir, 1969, 97.

⁴⁰ Čajkanović, 1994, I, 292–314.

⁴¹ Budimir, 1969, 128.

Freidenberg kaže, “parodijsku” varijantu. Budući da se i tragedije i komedije izvode u državnoj instituciji (a antičko pozorište jeste bilo jedna od demokratskih institucija i svi građani bili su u obavezi da ga posećuju), obe su bile kontrolisane od strane države. Budimir, takođe, podseća na Sokratovu izjavu (u Platonovoj “Gozbi”) da dobar dramski pisac mora da bude profesionalac i jednako izvrstan pisac i komedija i tragedija.⁴²

Pored ovoga, značajan doprinos Milana Budimira u domenu antičke drame je i to što je ukazao na činjenicu, na koju se zaboravlja kada se govori o katarzi, a to je da je katarza čišćenje nečistoće koja je, pre svega, ritualna, na šta je ukazao i sam Aristotel. Ukazujući na povezanost antičkog pozorišta sa kultom mrtvih, on dokazuje i da same drame – komedija, tragedija i satirska igra (tragedije i satirske igre su pisane od strane istoga autora i izvođene uvek u kombinaciji tri tragedije i jedna satirska igra) imaju cilj da suoče gledaoce sa silama života i smrti, vodeći ih kroz katarzu do slavljenja i afirmacije života.⁴³

Na kraju, pored pozorišta, koje je uspelo da institucionalizuje i, na taj način, nadzire smrt i smeh, ostao je još jedan, nenadzirani domen koji ih spaja, a to je crni humor koji najočiglednije mesto u antici pronalazi na duhovitim epitafima ili nekoj drugoj vrsti epigrama sa tematikom smrti. Ovaj amalgam smrti i smeha upućuje na zaključak da se crni humor bavi svime onim što je “groteskno, morbidno i zastrašujuće”.⁴⁴ U narednom delu teksta, neću se baviti isključivo odnosom prema smrti (i životu) u antici, već mi je namera da osporim široko rasprostranjeno mišljenje da je crni humor američka invencija kasnih 50-ih, 60-ih ili ranih 70-ih godina, a prema drugima – evropska kreacija 30-ih. U studiji o književnosti i crnom humoru šezdesetih godina (*Black Humor Fiction in the Sixties*), Maks Šulc (Max Schulz) tvrdi da se crni humor pojavio u SAD-u u vreme opadanja tradicionalnih vrednosti.⁴⁵ Definišući crni humor kao američku vrstu humora Konrad Knikenboker karakteriše ga istovremeno kao “užasan” i “čaro-

⁴² Platon, *Gozba*, 223d.

⁴³ Najverovatnije je da su se dešavanja na Gradskim Dionizijama u klasičnoj Atini odvijala sledećim redosledom: prvog dana su bila dva takmičenja u izvođenju ditiramba – jedan u kome su učestvovali mladići, a drugi u kome su se takmičili odrasli Atinjani (iz svakog plemena po jedan predstavnik); drugog dana u konkurenciji je bilo pet komedija, dok su poslednja tri dana bila posvećena tragediji – tri ansambla nastupala su sa po tri tragedije i jednom satirskom dramom.

⁴⁴ Pratt, 1993, xix.

⁴⁵ Pratt, 1993, xx, cf. Schulz, 1981, 271–272.

ban”.⁴⁶ U ovom ključu teoretičari opisuju crni humor kao moderni fenomen, tvrdeći da on predstavlja kulminaciju književnog modernizma i početak postmoderne. Druga struja pretpostavlja da poreklo crnog humora treba tražiti u evropskoj tradiciji francuskog nadrealizma. Naime Andre Breton (André Breton) je 30-ih skovao frazu *humor noir* i okarakterisao ga je kao buntovnički, ikonoklastičan humor koji preispituje društvene norme. Moja teza je da, iako idiom *crni humor* bez sumnje predstavlja inovaciju XX veka, crni humor nije nastao u “s sofisticiranoj” književnosti ili filmovima Evrope i Amerike dvadesetog veka, već da je postojao još u grčkoj antici i to, ne isključivo kod komediografa i pisaca poput Aristofana, već da, takođe, pripada folklornoj tradiciji i ritualu. Kao što sam u prethodnom delu ovog rada pokazala, nesumnjivo je da je žanr komedije usko i inherentno povezan sa ritualom. Moja tvrdnja da crni humor mora biti ritualno opravdan ili, barem, dozvoljen stoji u vezi sa činjenicom da je tabu oko smrti toliko jak da bi, svakako, sprečio bilo kakvo ponašanje ili šale koji nisu ritualno očekivani ili dozvoljeni. Uostalom, pored toga što je dobro raspoloženje i smeh bilo (pa i danas ostalo) nezaobilazni deo pogrebnog rituala, o čemu je već bilo reči, veza između ovog obreda i crnog humora je neosporna i zbog činjenice da se brojni epigrami sa crnohumornom tematikom nalaze u antici često kao natpisi na nadgrobnim spomenicima.

Humor na ovim epitafima može se definisati kao groteskan, ironičan i sarkastičan.⁴⁷ Iako je povezan sa mrtvima i sa smrću, ovaj humor je često politički i društveno angažovan. Primer koji sledi, predstavlja najstarije svedočanstvo koje ću citirati i datira se između druge polovine VI i prve polovine V veka pre n. e.

“Pošto sam mnogo toga popio, mnogo pojeo
i izrekao mnogo ružnih reči
počivam ovde ja, Timokreon Rođanin.”⁴⁸

Ovaj Simonidov epitaf o Timokreonu, napisan elegijskom metrom, bavi se Timokreonovim slabostima, ali govori o njima u maniru kao da hvali njegove atletske ili vojničke vrline, što je za epitafe bilo uobičajno. Iako, naizgled Simonid

⁴⁶ Knickerbocker, 1964, odeljak 7, str. 3.

⁴⁷ Tema crnog humora pojavljuje se i u filozofskoj literaturi. U Platonovom *Fedonu*, filozofi koji tvrde da su zaljubljeni u smrt, zapravo se boje umiranja. Na drugom mestu, stoji kako se plaše smrti kada je vetrovito, pošto veruju da vetar može da oduva njihove duše. Platon, *Fedon*, 64a–b.

⁴⁸ *Greek Anthology* 7.348, Atenej, *Gozba sofista*, 10.415, *Simonid*, 37 Page’s 1981, EG 167. <http://www.curculio.org/loci/january.pdf>.

ismeva svog nekadašnjeg prijatelja, on zapravo govori i nešto istinito o njemu, što nije zaklonjeno uobičajnim i formalnim hvalama i preterivanjima. Postavlja se pitanje da li je to jedina interpretacija ovog duhovitog epigrama? Semantičkom analizom nadgrobnih spomenika u antičkoj Grčkoj bavio se Jasper Svenbro⁴⁹ koji je došao do zaključka da svaki put kada prolaznik pročita natpis na nadgrobnom spomeniku on zapravo priziva mrtve, oživljava njih i njihovu slavu (grč. *kleos*), ideal kome je svaki smrtnik težio.⁵⁰ Svenbrova interpretacija naglašava da čitanje naglas omogućava da slava ponovo oživi. U tom smislu, ovaj epitaf ironizuje i ismeva, ne samo mrtvog koji određene vrline nije stekao, već istovremeno preispituje koncept *slave* (grč. *kleos-a*), kao i to koji kvaliteti su potrebni da bi se ona stekla i da bi čovek bio društveno priznat. Apsurd se intenzivira u kontekstu crnog humora, u neraskidivom spoju života i smrti.

Još snažnija ironizacija dominantnih herojskih ideala, ratničkog diskursa i odnosa države prema vojskovođama i palim borcima vidi se iz epitafa Alkeja iz Mesene posvećenog Filipu V:

⁴⁹ Svenbro, 1993, 13.

⁵⁰ Ovde ne treba zaboraviti na činjenicu da je u antici postojalo isključivo čitanje naglas. Uprkos nesumnjivom postojanju pismenosti u antici, ova kultura je bila, pre svega, oralna. Naime, svaki pisani tekst, kao i knjige, čitali se isključivo naglas, a pisani dokumenti i zakoni npr. služili su isključivo tome da dopune postojeće tradicionalne nepisane norme. To je bio razlog što su mnogi grčki i latinski tekstovi pisani bez razmaka između reči, koje su tek čitanjem naglas dobijale svoj oblik, dok su u tišini ostajale teško raspoznatljive. Čitanje u sebi se pojavljuje u antici tek sporadično, a jedan od najčuvenijih primera vezan je za spiritualnost i religioznu posvećenost Milanskog biskupa Ambrozija, o kojoj je pisao sv. Avgustin. Avgustin, *Ispovesti* 6, 3. U svakom slučaju, ova osobenost antičkog akustičkog čitanja, koje se nije doživljavalo kroz vizuelizaciju, direktno je povezana sa odsustvom samorefleksije i pisane spekulativne misli koja se tekstualizuje prvi put tek od Platona (pojavivši se prethodno u usmenoj formi kod Sokrata, sa otkrićem sopstva). Pa ipak, to ne znači da je od Platonovog vremena postojalo čitanje u sebi, kakvo je osobeno za savremeno doba. Niame, Platon u *Protagori* (325e) govori o tome, da su se deca opismenjavala tako što su učila dobre pesnike napamet. Ovo se ne razlikuje od srednjovekovnog koncepta "fonetske pismenosti" gde je sposobnost čitanja služila tome da se tekstovi (molitve i odlomci iz svetih knjiga) nauče napamet i izgovore, bez sposobnosti razumevanja teksta koji se čita u tišini. Čitanje u sebi javlja se tek u kasnom srednjem veku i to, kao posledica promene tehnike pisanja, tj. uvođenja interpunkcije i razmaka. Saenger smatra da je upravo napuštanje akustičnog čitanja otvorilo prostor za razvoj skepticizma i individualno kritičko mišljenje. O pismenosti u antici vidi Havelock, 1991 i Thomas, 1992, a o značaju i načinu promene stila čitanja, a time i mišljenja vidi Saenger, 1997.

Alkej:

O putniče! Neoplakani i nesahranjeni, ležimo ovde,
na tesalskom bregu, nas 30 000, velika tuga Makedonije.
Filip, bestidna duha i okretniji od jelena, ostavio nas je ovde.

Philip:

O putniče! Neolajana, bez i jednog listića
Motka je podignuta na zadnjici Alkejevoj.

(Alkej iz Mesene, Grčka antologija 7. 247)⁵¹

Poput ova dva primera, većina antičkih crnohumornih šala odnosi se na društvenu stvarnost i na nju reaguje.⁵² Ovaj aspekt crnog humora otkriva svoju tesnu vezu sa realnim životom kroz smenu realnosti i ekstremnih metafizičkih istina. Zapravo, činjenica da se spominju kraj života i suočavanje sa smrću, daju crnom humoru moć da se suprotstavi bilo čemu i bilo kome: “Fokusiran na razdvajanje i kraj, crni humor nikada ne može biti naivan i pogrešan”.⁵³ U tome leži razlog što šale i humor predstavljaju izuzetno ozbiljnu stvar, koji omogućavaju ljudima da se suoče i osvoje, barem na trenutak, neku vrstu moći, prevazilazeći osećaj bespomoćnosti pred socijalnom nepravdom, ismevajući prevarante i one koji kupuju njihove usluge, osvajajući moć nad političarima i vojskovođama. On omogućava suočavanje i iznošenje na videlo ljudskih slabosti, taštine i pohlepe. Humor, a posebno crni, poništava moć svih egzistencijalnih teškoća i smrti i svodi život na apsurd, ali istovremeno ukazuje na njegovu vrednost. Upravo, ovaj apsurd izaziva smeh koji je u antičkom pogrebnom ritualu i folkloru, nesumnjivo imao samo jednu funkciju – da osnaži i podrži život.

BIBLIOGRAFIJA

- ALEXIOU, M. (2002): *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman & Littlefield.
ARIES, P. (1989): *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*, prevela na srpski Zorica Bajac, Beograd.
BAHTIN, M. (1979): *Stvaralaštvo Fransoa Rablea*, Beograd.

⁵¹ Greek Anthology 7. 247, Vidi Plutarh, *Flaminije*.
<http://www.curculio.org/loci/january.pdf>

⁵² Vidi više o crnom humoru Stevanović, 2007.

⁵³ Feldman, 1993, 106.

- BRAUDEL, F. (1998): *Sredozemlje i sredozemni svijet u doba Filipa II*, Zagreb.
- BUDIMIR, M. (1969): "Poreklo evropske scene", u: Budimir, M., *Sa balkanskih istočnika*, Beograd, 95–143.
- BURKERT, W. (2001): *Savage energies, Lessons on Myth and Ritual in Ancient Greece*, preveo na engleski Peter Bing, Chicago London 2001.
- ČAJKANOVIĆ, V. (1994): *Sabrana dela*, 5, SKZ, BGZ, Partenon, Prosveta, Beograd.
- ĐORĐEVIĆ, T. (1907): "Srpske narodne igre", *SEZ*, knj. 9, Beograd, 1 – 271.
- FREIDENBERG, O. (1987): *Mit i antička književnost*, prevela na srpski Radmila Mečanin, Prosveta, Beograd.
- FREIDENBERG, O. (1997): *Poëtika sjužeta i žanra*, Moskva.
- GIMBUTAS, M. (2001): *Living Goddess*, University of California Press, Berkley and Los Angeles.
- HAVELOCK, A. E. (1991): *Muza uči da piše*, Svetovi, Novi Sad.
- HOLST-WARHAFT, G. (1995): *Dangerous Voices: Women's Lament and Greek Literature*, T J Press Ltd, Patsdow, Cornwall.
- KNICKERBOCKER, C. (1964): "Humor with a Mortal Sting", *New York Times Book Review*, September 1964, odeljak 7, strana 3.
- KURTZ, D. & BOARDMAN, J. (1971): *Greek Burial Customs*, Cornell University Press.
- LISSARAGUE, F. (2000): "O divjaštvu satirov", u: Slapšak, S., Šterbenc, D., ur., *Podoba, pogled, pomen*, Ljubljana, 113–145.
- MILOSAVLJEVIĆ, M. S. (1913): "Srpski običaji u srezu Omoljskom", u: *SEZ*, ur. Tihomir Đorđević, knj. 19, 3, Beograd, 1–442.
- PAGE, D. L., ed. (1981): *Further Greek Epigrams*, Cambridge.
- PARKER, R. (1983): *Miasma*, Calderon Press, Oxford.
- PRATT, A. (1993): "Introduction" u: ured. A. Pratt *Black Humor*, Critical Essays, New York and London, xvii–xxv.
- SAENGER, P. H. (1997): *Space between Words: the Origins of Silent Reading*, Stanford University Press.
- SACHS, C. (1938): *Histoire de la danse*, Paris.
- SCHULZ, M. (1981): "Black Humor", u: Ungar, F., Maineiro, L., ured., *Encyclopedia of World Literature in the Twentieth Century*, 4 Vols. New York, Ungar, 271–273.
- SEREMETAKIS, N. (1991): *The Last Word: Women, Death, Divination in Inner Mani*, The University of Chicago Press, Chicago.
- STEVANOVIĆ, L. (2007): "Rediculed Dead and Death: Black Humor – Epitaphs and Epigrams of the Ancient Greece", u: *GEI SANU LV (1)*, Beograd, 193–204.

SVENBRO, J. (1993): *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, prevela na engleski Janet Lloyd, Cornell University Press, Ithaca and London.

THOMAS, R. (1992): *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press.

VERMEULE, E. (1979): *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, University of California Press, Berkley.

ZEČEVIĆ, S. (1966): "Igre našeg posmrtnog rituala", u: *Rad XI-og kongresa saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom 1964*, Zagreb, 376–390.

WEB-STRANICE:

<http://www.curculio.org/Ioci/>

JOŽE VOGRINC¹

Dejavnost *Utopije**

Izvleček: Besedilo je predavanje za laično publiko, ki je bilo adaptacija nedokončane raziskave o Morovi *Utopiji* kot viru novoveških utopij in ideologij. Poskuša razumeti kompleksno tekstualno strategijo tega dela. Argumentira, da ga ni mogoče ideološko reducirati na zavestne namene pisca niti na avtorjevo katoliško prepričanje ali naklonjenost komunizmu. Prav to, da ga razumemo kot humanističen literarni tekst, nam omogoči, da razumemo njegove kasnejše učinke. Menipejska satira, zavarovana z distanciacijskimi kompozicijskimi in retoričnimi prijemi, ki postavi oris zamišljene družbe na imaginaren otok v realnem svetu, rodi utopijo kot novoveški žanr, ki si zamišlja zaželeno družbo kot realizabilno. Politični zastavki in učinki novoveških utopij že izhajajo iz verovanja v možnost njihovega uresničenja. **Gljučne besede:** Thomas More, Utopija, utopije, humanistična literatura, komunistična družba

UDK: 141.81

The Activity of *Utopia*

Abstract: This text, a lecture for a lay audience, is based on an unfinished research into More's *Utopia* as a source of early modern utopias and ideologies. Striving to disentangle the textual strategy of *Utopia*, it argues that More's famous book should not be reduced to his conscious intentions, to his Catholic belief or to his sympathy with a communist society. To understand the fate of *Utopia* as "the first utopia", we should read it as a humanist literary text. The placement of its imagined society on a presumably existing island presents it as potentially real, as realisable, which generates utopia as a modern genre. The political objectives and effects of modern utopias are already based on the belief in their realisability.

Key words: Thomas More, *Utopia*, utopia, humanist literature, communist society

¹Dr. Jože Vogrinc je docent in predavatelj na Oddelku za sociologijo na Filozofski Fakulteti, Ljubljana. E-naslov: joze.vogrinc@guest.arnes.si.

Publiki sem dolžan opravičilo, ker ji bom govoril o problemih, s katerimi sem se ukvarjal že zdavnaj, pred 15 do 18 leti, in sem jih pustil nedokončane. Med njimi je bil status *Utopije* Thomasa Mora, poznohumanističnega teksta, ki je dal ime ne le literarnemu žanru, marveč kar filozofskemu pojmu ali celo strukturi občutenja, značilni za novoveško obdobje zahodne civilizacije, torej za drugo polovico prejšnjega tisočletja. Vprašanje o statusu se mi je porajalo kot vprašanje, ali je *Utopija* sploh bila utopija ali ne. V splošni zavesti je namreč veljala in – če ni sploh pozabljena – velja še danes za oris pravične družbe, ki je vpeljal socialnofilozofski žanr utopije in sprožil produkcijo naslednjih takih orisov, ki so zase vse bolj zahtevali realizacijo. Vsaka malce resnejša raziskava kompozicije teksta in okoliščin nastanka pa pokaže, da je *Utopija* briljanten humanistični literarni tekst, ki je vzporednica Erazmovi *Hvalnici norosti* in ima kot tekst pač daleč več skupnega z antično literaturo, pa naj mislimo pri tem na njene bližje vzore, kakor je Lukijanova menipejska satira, ali pa bolj oddaljene, kakor so Platonovi dialogi o državi in zakonih, kot pa z utopijami zadnjih stoletij, od Campanellove *Države sonca* do Huxleyjevega *Otoka* in čez. Vendar pa to spoznanje ne odpravlja dejstva, da je *Utopija* spodbudila utopije in da je v njej legitimno mogoče najti prelomne vzgibe – da gre dejansko za strukturo, ki vzpostavlja nekaj novega v evropski mentaliteti, in sicer *razmerje utopije do realnosti*.

Thomas More me je takrat zanimal v kontekstu raziskovanja, kako se je v času od humanizma do razsvetljenstva na zahodu, zlasti v Angliji, konstituiral razcep na državo in civilno družbo, na individua in državljana, na naravno stanje in družbeno pogodbo. Ta vprašanja so bila opuščena in vtis imam, da razlogi za to niso le osebni; *opustitev* je izraz, za katerega mislim, da najnatančneje poimenuje usodo radikalne misli konec 80. let. Konstitucijo družbe smo kot teoretski problem opustili, ko se je izkazalo, da imamo v sočasnosti opraviti ne s konstituiranjem nove družbe, ampak z restavracijo kapitalizma kot “normalne” družbe.

* Po nedokončanem tipkopisu ter rokopisnih opombah in zapiskih približno iz obdobja 1983–1986 sem pripravil za cikel o utopijah v okviru Delavsko-pankerske univerze 2001/2002 (za Mirovni inštitut organiziral Gorazd Kovačič), za predavanje 19. 12. 2001 v Gromki na Metelkovi. Različica besedila iz 2001 je samo jezikovno rahlo popravljena. – Za objavo, posvečeno spominu na izjemnega kolega dr. Dubravka Škiljana, sem se odločil, ker mislim, da je teoretski interes tega besedila po usmeritvi in po težnji, da bi bil relevanten za *studia humanitatis* nasploh in ne le za kakšno ožjo disciplino, blizu Škiljanovi humanistični širini.

Diskreditirana je bila že sama misel na utopijo kot tako. Zamenjala jo je legitima- cija obstoječega kot edino možnega, radikalna družbena sprememba se je zredu- cirala na samopostrežbo, kjer si vsakdo svobodno konstruira identitete.

Današnje priložnost vidim kot možnost, da se o temi znova spregovori. Moj namen ni obuditi kontekst, v katerem so nastale misli, ki jih boste slišali. Ne vem dobro, ali so te misli še moje ali ne več. To niti ni najpomembnejše. Rad bi jih spravil v obtok. Opravičujem pa se, če jih ne bom sposoben podati in braniti, kakor bi se spodobilo.

Kaj večinoma vemo o Morovi *Utopiji*? Da jo je napisal angleški državnik v začetku 16. stoletja, ki je v njej v obliki poročila pomorščaka o neki na novo odkri- ti deželi, otoku Utopija, z zgovornim imenom kraja, ki ga ni, opisal dobro ureje- no komunistično državo (brez privatne lastnine) in jo postavil nasproti tedanjim evropskim državam, zlasti Angliji, z naraščajočim izkoriščanjem in revščino. Velja za začetek tradicije utopij v literaturi (seveda je znano, da so v italijanski renesansi in humanizmu obstajale že prej tudi druge) in utopizma kot težnje v socialni misli in v političnih gibanjih. Obnove tega opisa od mene ne boste sliša- li – za podmeno sem vzel, da ste večinoma že brali ta opis ali pa vsaj njegove pov- zetje; za tiste, ki ga niso, bi poudaril samo to, da si Mora pravzaprav predstavlja ureditev Utopije kot 54-krat pomnoženo mestno upravo; njegov pogled je urban, a predindustrijski, državo pa si predstavlja kot policijsko državo, ki lahko, kadar je to upravičeno, neusmiljeno posega v zasebnost državljanov in je v tem podob- nejša antičnim državicam kakor novoveškim; na področju represije je Mora motilo, da niso kaznovani pravi ljudje (kaznovani so brezdomci, ne pa zločinci), represija pa se mu je zdela premalo učinkovita in narobe usmerjena, nikakor pa ne prehuda ali odvečna.

Deloma že Marx in Engels, zlasti pa Kautsky so naredili Mora tudi za pred- hodnika socializma in prvega predstavnika utopičnega socializma kot njegove zgodnje razvojne stopnje.² V kompilacijah misli utopistov in utopičnih socialistov je navadno opis družbene ureditve na otoku Utopija na samem začetku, kot prva ubeseditev novoveškega komunizma.

² Pri Marxu naletimo na Mora zlasti v opombah, kjer ga upošteva kot kritika prvobitne akumulacije, medtem ko je Engels zgodovino socializma oz. komunizma podaljšal riten- sko do zgodnjega krščanstva in je v tem kontekstu pomen Mora zrastel v začetnika novo- veškega komunizma; Karl Kautsky je l. 1888 z monografijo Mora še bolj povzdignil. Zlasti katoliški pisci so se v 20. stoletju socialistični (kasneje tako socialdemokratski kot komu-

Tako razumevanje je docela napačno, kolikor razume Mora kot komunista po prepričanju. Neusklajeno je z znanimi podatki o Thomasu Moru kot osebi. Rojen l. 1478, pravnik, osebno izrazito pravoveren katolik, ki se je postil, bičal, nosil spokorniško srajco (druga plat tega je njegov izraziti smisel za humor in ljubezen do antične literature, zlasti do Lukijanove satire) in napisal nekaj tovrstnih del. Kljub temu da je kot državni kancler v času Henrika VIII. opravljal najvišjo uradniško službo v kraljestvu, pa je raje izgubil glavo, kakor da bi se uklonil kraljevim zahtevam po pretrganju cerkvenih vezi z Vatikanom. Osebna poštenost in lojalnost do cerkve sta lahko prišli navzkriž z lojalnostjo oblasti, a državni kancler je vsekakor bil realističen politik in veren katolik, ki pa svojega čuta za socialno pravičnost gotovo ni enačil s svojim političnim programom. Katoliške interpretacije Mora mučenika na tem temelju postavljajo ostro nasproti podobi Mora komunista. Tako zoperstavljanje je seveda nezgodovinsko in zainteresirano in sistematično reducira opis družbene ureditve na otoku Utopija na literarno kritiko družbenih razmer, na izraz osebnega čuta za pravičnost.

Literarnozgodovinski in kulturnozgodovinski kontekst kažeta Morovo delo v luči, ki pojasnjuje nekatere njegove bistvene formalne značilnosti. Napisano je bilo l. 1515 in prvič izdano leto dni kasneje, 1516, v Leydenu. Razumeti ga je treba v krogu istočasno nastajajoče humanistične literature, kot nekak odgovor na *Hvalnico norosti*, ki jo je napisal Erazem Rotterdamski med obiskom pri Moru l. 1511, njeno diegetsko umestitev pa so seveda omogočila prva poročila iz novega sveta, zlasti *Štiri potovanja*, ki jih je Amerigo Vespucci prvič izdal nekaj let prej, najbrž l. 1507. Če si поблиže pogledamo kompozicijo knjige, se zlahka prepričamo, da gre za satiro.

Opis ureditve otoka Utopija je namreč le delček knjige. Pravzaprav tvori glavni-no druge izmed njenih dveh knjig, poleg obeh pa delo vsebuje še zbirko pisem uglednih severnoevropskih humanistov z začetka 16. stoletja, zemljevid Utopije, abecedo Utopljanov in nekaj verzov v njihovem jeziku ter nekaj pesmi.³ Vse to seveda žanr-

nistični) prisvojitvi zoperstavili z nasprotno redukcijo Mora na lik svetnika, komunizem pri njem pa so pomanjševali ali eksorcirali. Na tej ravni je tudi izbor Morovih angleških besedil v slovenščini, kjer je zgovoren že naslov: *Thomas More – krščanski humanist: izbrani angleški spisi*, izbrala, prevedla in s spremnimi besedili dopolnila Lilijana Žnidaršič, Mohorjeva družba, Celje, 1992.

³ Različne izdaje se razlikujejo glede števila in razvrstitve pesmi in drugih dodatkov. Vprašanje, kako sta se nabor in razvrstitev teh drugotnih dodatkov spreminjala, je nebi-stveno. Bistveno pa je, da *Utopija* vsebuje te dodatke kot okvir, ki umešča obe knjigi in

sko in diegetsko daje okvir obema knjigama, ki ju zunaj tega ne moremo ustrezno brati. Poglejmo si поблиže okoliščine nastanka dela in njegovo kompozicijo.

Delo je napisal More v času svojega obiska na Nizozemskem, kjer je bival več mesecev kot posrednik v sporu med angleškim kraljem Henrikom VIII. in Karlom V., španskim princem. V Antwerpnu se je veliko družil s tamkajšnjim humanistom in državnikom Petrom Egidijem (1470–1532), prijateljem Erazma Rotterdamskega, ki je Petra Egidija in Thomasa Mora tudi seznanil med seboj. Zgodba *Utopije* vzame za fiktivni kraj in čas dogajanja prav te okoliščine. Doda jim fiktivni obisk Rafaela Hitlodeja (drugi del imena je latinizirana grška skovanka, ki bi jo najustrezneje prevedli kot "Razpečevalec nesmislov", medtem ko je Rafael seveda aluzija na angela prinašalca blagovesti) pri Petru Egidiju, ki Mora seznanil s popotnikom. Ta izkušeni in zanimivi mož je po svojem pripovedovanju na enem izmed potovanj v pravkar odkriti novi svet obiskal še neznane dežele, v marsičem bolje urejene od evropskih. Na Egidijevo vprašanje, zakaj tako učen človek ne koristi svoji skupnosti na način, da bi postal svetovalec kakšnega vladarja, se sproži "dialog", ki tvori vsebino krajše prve knjige Morovega dela. Prva knjiga je torej po zgradbi docela drugačna od druge, v strukturi celote pa je prolog Hitlodejevi pripovedi in kritična "teza", zoper katero se afirmira vsebina druge knjige kot pozitivni zgled in antiteza.

Hitlodej v prvi knjigi dokazuje nedovzetnost evropskih vladarjev za pametne nasvete tako, da navaja domnevne lastne slabe izkušnje s svetovanjem oblastnikom, z navajanjem lastnih izkušenj pa kritizira družbene razmere in način njihovega reševanja v sodobnih evropskih državah, od kritike privatnega ograjevanja občinske zemlje, strogega kaznovanja brezdomcev in revežev ter statusa menihov v Angliji do bojaželjne zunanje politike kraljev. Temu zoperstavlja fiktivne zglede pravičnega reševanja takih problemov v krajih blizu Utopije. Na Morove ugovore, da je dolžan z nasveti vladarju vsaj preprečiti večje zlo, če že ne more naravnost uveljavljati razumnih in pravičnih odločitev, Hitlodej odgovori, da je

posreduje njuno sporočilo. V slovenščini je izšla l. 1958 v Mali filozofski knjižnici pri Cankarjevi založbi, v prevodu Jožeta Košarja in s kautskijanskim predgovorom Vojina Milića. Izdaja je nekoliko okrnjena, saj vsebuje poleg I. in II. knjige samo prvo Morovo pismo Egidiju, izpušča pa vso drugo epistolarno izmenjavo ter zapise "v jeziku Utopljanov" in druge dodatke prvih latinskih izdaj. Prevod ni povsod zanesljiv in opombe tudi ne. V zborniku *Utopični socialisti*, 1979, je ponatisnjen pretežni del II. knjige v Košarjevem prevodu.

vir zla (ki izvira iz ošabnosti in pohlepa, dveh naglavnih grehov) v zasebni lastni- ni, zdravilo pa v njeni odpravi. Na Morov ugovor, da “nikoli ne more biti srečne- ga življenja tam, kjer je vse skupno,” ker ljudi ne sili k delu pomanjkanje in ker zaradi neobstoja razlik med ljudmi oblast ne more uživati spoštovanja, odgovori Hitlodej z neizpodbitnim argumentom, s pripovedjo o tem, kar je baje sam izku- sil, o Utopiji.

Pripoved o otoku Utopija je sklenjena in je ne trgajo intervencije poslušalcev. V njej pomorščak oriše vse, kar je bistveno v družbeni ureditvi Utopije. Čeprav tudi tu opise rešitev kontrastira s krajšimi bodicami na račun slabosti evropskih ureditev, se vendarle družbena ureditev Utopije v celoti kaže kot preventivna organizacija in popolna kontrola družbe, ki preprečuje možnost pojavitve pre- greh, ki so se v Evropi razrastle v poglavitna gibala družbenega zla. Na koncu popotnikove pripovedi More bralcu nakaže, katere absurdnosti te družbe so bile navržene zaradi kolorita. Zaradi domnevne Hitlodejeve utrujenosti na koncu ni diskusije, kjer bi se More in Egidij temu nemara zoperstavila, zato se zazdi, da je izid razprave odložen in da obvisi v zraku, neizrečen. Vendar pa bralec ne more vzeti Hitlodejeve pripovedi za resnico in molka ob koncu za znamenje, da je popotnik poslušalce prepričal, da je ureditev Utopije boljša kakor v evropskih deželah, temveč mu je Morov zadržek sporočen skozi modulacijo sklepa knjige: do naslednjega preudarka, sklene More, “trdim brez pridržkov, da je v Utopiji zelo mnogo reči, za katere si bolj *želim*, da bi jih prevzele naše države, kakor pa upam, da jih bodo tudi *zares* prevzele”.

Za zdaj recimo, da je Hitlodejeva pripoved posredovana in da je More kot karakter v tekstu do nje distanciran, kakor je distanciran tisti, ki sanjari, do svoje sanjarije. Poglejmo zdaj, kako obe knjigi uokvirjajo dodatki.

Najprej so tu nesmisli, ki se kopičijo kot dokazi realnega obstoja otoka Utopija: abeceda Utopljanov, kos pesnitve v heksametrih v utopijščini, translite- riran in preveden, ki v prvi osebi slavi stvaritev Utopije kot “filozofske države”, pa vrstice drugega fiktivnega utopljanskega pesnika, ki primerjajo Utopijo s Platonovo državo in na temelju homonimije v angleščini razglašajo Utopijo, *Nekraj*, za Evtopijo, *Doberkraj*. In tu je še zemljevid otoka. Vsi “dokazi” so za izobraženca seveda le navidezni dokazi, antidokazi. Delujejo segregativno, v čemer je bilo nemara pristno ugodje humanistov: insajderski štosi, ki smisel zoperstavljajo golemu fizičnemu obstoju, sebe kot izobražensko elito pa posta- vljajo nad naivne nevedneže, ki nasedejo takim, realnost na videz izpričujočim

“dokazom”. Thomas More računa s tem, da humanisti znajo razbrati status resničnosti ali lažnosti dogodkov, o katerih se piše, iz konstrukcije teksta samega. Navidez stvarni dokazi, ki uokvirjajo pripoved, so sami tekstualni pripomočki, ki poudarjajo videz resničnosti, *verisimilitudo*, in v očeh humanistov jih odločilno razveljavlja drugi okvir, njihova medsebojna pisma.

Bistveni sta dve pismi, ki ne manjkata v nobeni kolikor toliko resni izdaji. Prvo je pismo Mora Egidiju, drugo pa pismo Petra Egidija nizozemskemu humanistu in svetovalcu Karla V., Hieronimu Busleidnu (pribl. 1470–1517). Prvo je napisano, kakor da gre za zasebno pismo, v katerem se More spominja srečanja s Hitlodejem pri naslovljencu pisma. Produkcija tega okvira pripovedi tudi gradi diegetsko evidenco resničnega srečanja tako, da šifrira v pismo skrite protidokaze. Seveda zasebno Egidij in More že veda, ali sta kdaj govorila z nekim Hitlodejem ali ne, a protidokazi so šifrirani tako, da jih literarno izobraženi humanist lahko razvozla: pismo zasebne narave je objavljeno, ključna v njem pa je Morova jamrarija, da je bilo pismo napisano v času, ki ga ni imel, namesto jedi in spanja, skratka, kot zanikanje možnosti lastnega obstoja. Drugo pismo amplificira učinke prvega, saj v isti sapi s hvalo Morovega pisateljskega genija govori o Hitlodejevem obisku kot dejanskem, protidokaz pa je literarno šifriran kot pojasnilo, zakaj nihče ne pozna natančnega geografskega položaja otoka: ko je Hitlodej položaj povedal, je ravno prišel služabnik in Moru nekaj zašepetal v uho, drugi služabnik pa je glasno zakašljajal, tako da so ključne besede vsi kratko malo preslišali ... Skratka, *gag* na mestu, kjer bi poslušalec lahko vztrajal pri pojasnitvi (in bi ob podmeni, da je vse skupaj res, celo moral vztrajati).

Strukturo kompozicije lahko torej opišemo kot večkratno uokvirjenost ali pa kot čebulo z več sloji; vrhnji sloj ali zunanji okvir tvori tisto, kar je v antikvarnem oz. filološkem diskurzu stvarna evidenca, a kar vsebuje šifrirana diskurzivna znamenja lastne fiktivnosti: alfabet, transliterirane verze, zemljevid. Druga raven so pisma, ki so v nekaterih izdajah samo pred glavnim besedilom, v drugih pa jih nekaj sledi na koncu. Tudi ta deluje kot varljiva prezentacija časa in kraja glavnega dogajanja, kjer so spet vsebovana šifrirana dokazila fiktivnosti te evidence. Notranji sloj oz. “vsebina” je sam dvodelen in dvoslojen. Morova pripoved konstruira srečanje s Hitlodejem kot razgovor v maniri (v renesansi priljubljenega) platonskega dialoga o smiselnosti svetovalske službe intelektualca pri vladarju in dilema je moralna; gre za družbeno oz. državno dobro in zlo in še le v tem okviru je fiktivni popotnik izzvan, da ponudi “realno rešitev”.

Za Morov tekst kot celoto popolnoma veljajo značilnosti humanističnega dialoga, ki jih je v *Govorečih figurah* pred leti navedel Braco Rotar: “Omogoča izključitev subjekta (izjavljanja) iz diskurza, njegovo neodgovornost, hkrati pa tudi njegovo reprezentacijo, ki jo podvojuje, objektivira mnogoterost subjektov izjave, ki se izmenjujejo in se pretvarjajo, da so subjekti izjavljanja, produktorji izjav dialoga.”⁴ Postopki, ki sem jih navedel, imajo za učinek neodgovornost subjekta izjavljanja na ravni organizacije diskurza. Ko v tretjem delu *Vojne zvezd* Luke Skywalker duhu Obi Wan Kenobeeja očita, da mu je v prvem delu zamolčal, da je Darth Vader njegov oče, in mu je lagal, da je njegov oče mrtev, se Obi Wan Kenobee izmika na klasičen način intelektualca humanista: vztraja namreč, da je bil Lukov oče mrtev *from a certain point of view*, namreč po smislu – ko se je moral Luke spoprijeti z njim, ni bil več Anakin Skywalker, bojevnik zoper zlo, ampak Darth Vader, bojevnik na strani zla. Hitlodejeva pripoved je tako skrbno konstruirana kot zgolj *a certain point of view*: postavljena je v vrsto oklepajev, ki postavljajo njeni veljavnosti vrsto pogojev.

Kasnejša ideološka prisvojitve, namreč privzetje Morovega dela za začetek utopije kot socialnofilozofskega žanra, zahteva okleščanje teksta na eno raven, ki odmisli prvi in drugi okvir, tretji pa se ob tem razkroji v iztočnico pripovedi in je v nasprotju z integralnim tekstom celo videti, kakor da predhodni pogovor o tem, ali naj bo humanist vladarjev svetovalec, samo pripravlja teren za zmagoslavni oris utopičnega policijskega komunizma. Naj mimogrede opozorim na ironijo usode: kralj Henrik VIII. je dal nazadnje Mora obglaviti v trenutku, ko je bil ta njegov glavni svetovalec. To po eni strani izpričuje, da je vlogo svetovalca More jemal smrtno zares, saj je vztrajal pri svojem, kljub temu da je vedel, da bo ob življenje. Smrt je jemal sokratsko; rablja je bodril: “*Pluck up thy spirits, man!*”⁵ Poudariti hočem, da je šlo za stvari, ki so zadevale bistvo eksistence Mora, Petra Egidija, Busleidna in še kakšnega humanista. Kot politiki in državniki so bili realisti, ki so dobro videli razliko med zaželenim in uresničljivim, a More je zlasti – ne glede na posledice – vztrajal pri tistem, za kar je po svojem najglobljem prepričanju verjel, da je prav.

A vrnimo se k tekstu. Distanciranje od izrečenega je vpisano v tekst tudi na drugih ravneh, ne samo skozi uokvirjanje oz. plastenje ravni diskurza, ampak tudi na sintaktični ravni in na ravni poimenovanja. More v tekstu – izvirnik je, kot gotovo veste, latinski – nenavadno veliko uporablja figuro zanikanega nasprotja, *litotes*, ki

⁴ Rotar, 1981, 39.

⁵ “Pokonci glavo, človek!” Gl.: Chambers, 1949.

vnaša dvoumnost in spodnaša resničnostno vrednost izrečenega. Že v izvirnem podnaslovu knjižice je pisalo, da je *nec minus salutaris quam festivus*, ne manj koristna kakor zabavna. Primeri se vrstijo skozi vso knjigo, sklene pa jo komentar "Morusa" kot karakterja, ki po poslušanju Hitlodejeve pripovedi omeni, da se mu zdi na otoku Utopija povsem absurdnih nemalo – *haud pauca* – reči.⁶

Imena, ki so latinsko transkribirane grške sestavljenke, vsa po vrsti konotirajo neobstoj, nesmisel, neumnost, prazno blebetanje. Na prvem mestu je kajpak Utopija (*ou-topos* = ne-kraj, ne-mesto) in takoj za njo pripovedovalec, *Hythlodæus* (*hýthlos* + *daiô* = prazno govorjenje* povzročam), najdemo pa tudi reko *Anydrus* (= brez vode), mesto *Ademos* (= brez ljudi) in še marsikaj. Odgovornost za nemalo absurdne in druge ne vsakomur všečne reči in ureditev je vsaj na leksični ravni preložena kratko malo na označevalec. Imena sporočajo, da se nanašajo na ništrc, da sicer označujejo, da pa so brez referentov. Če pa se na nič ne nanašajo, gre za samonanašanje. Kriv, neodgovoren je označevalec sam – s tem pa rešuje odgovornosti za besede tistega, ki jih je izrekel oz. zapisal.

Rezultat prikaza ni samo ta, da je *Utopija* pravzaprav literarna stvaritev. Rezultat je tudi ugotovitev, da literarni postopki neposredno povzročajo ideološke družbene učinke. Med njimi je prvi ta, ki smo ga že omenili: segregacija na "razumne" humaniste, ki pravilno razumejo navidezno evidenco realnosti Utopije kot dokaze njene fiktivnosti in ki znajo prebrati latinsko transkribirana grška imena kot smiselna sporočila o nesmiselnosti tistega, na kar se imena nanašajo, ter na "neumne" preostale. Besedilo jih skozi branje samo *naredi* za neumne in lahkoverne.

Pokazalo se je tudi, da se knjiga kot celota bere v vzratni smeri glede na zaporedje, v katerem je bila napisana. Zaporedje nastajanja seveda ni naključno. "Nekateri Morovi sodobniki so imenovali Hitlodejevo zgodbo za realno jedro celotnega spisa, dialog o svetovanju za prvo plast ironije in ironični pismi Petru Egidiju za drugo. Zdi se, da se je More tako zavaroval pred lastno mislijo, kakor se školjka zaščiti pred motečim zrncom peska z več zaporednimi zaščitnimi plastmi."⁷ Adams to zelo natančno formulacijo takoj razvodeni, ko pravi, da je njegova formulacija samo metafora za to, kako nasploh nastajajo in učinkujejo literarni spisi.

⁶Gl. npr. E. McCutcheon, 1971, 116–121; ponatis v: Adams, 1975, 224–230.

⁷R. A. Adams v prikazu izbora iz pisemske izmenjave humanistov v svojem zborniku s teksti o Utopiji in prevodom iz latinskega izvirnika v angleščino, 1975, 109.

Plodnejše je, da razumemo “realno jedro” v smislu psihoanalitične teorije. Če namreč z “realnim jedrom” mislimo preprosto na “skrito vsebino”, zaidemo v nesmisel, po katerem je More vrsto svojih prijateljev vpregel v propagando za knjigo, katere domnevni skrivni smisel se razločno razlikuje od tistega, kar je delal in pisal sicer – o česar iskrenosti priča navsezadnje njegova usoda. Vzemimo rajši, da je Hitlodejeva pripoved realno jedro knjige v dobesednem smislu, da se mu je opis komunistične utopije *zapisal* – kot evidenca razcepa med vednostjo o tem, kako bi svet moral biti urejen, in nevero v to, da ga je tudi zares mogoče tako urediti. Komunizem ga je zamikal na ravni fantazije, in da ga je zamisel fascinirala, kaže že to, kako se otepa odgovornosti zanjo. Literarni postopki in zaščitne plasti so iz te perspektive sekundarna obdelava prvotne scene *Utopije*. Lahko jih imamo za zanikanje v freudovskem pomenu besede – *Verneinung*, denegacija.

To prvotno sceno je mogoče reducirati na snop pozitivnih lastnosti, ki skupaj dajo dobro družbeno ureditev, vse pa svojo pozitivnost črpajo iz preprostega nasprotja karakteristik med Anglijo oz. evropskimi deželami, ki so negativni primeri, in *Utopijo*, kjer je urejeno in dobro rešeno, kar je “pri nas” zavoženo, krivično, neurejeno. Skratka, *Utopija* ni pozitivna sama na sebi, ampak je *pozitiv* nekega prejšnjega, evidentnega, *negativa*.

Vzgibi, ki so pripeljali do formuliranja fantazije o Utopiji, so torej gotovo politični vzgibi v širokem pomenu besede “političen” – politične fantazije, ki se porajajo iz Morove politične, moralne, socialne angažiranosti, in slednja mu omogoča občutiti in formulirati kritiko. Kritika potez ureditve, katero kritizira, ne vidi kot nekaj, kar je kratko malo dano, temveč kot nekaj, kar je sproducirano in spremljivo, in v tem, dialektičnem smislu so poteze kritizirane ureditve negativne, saj negirajo inherentne možnosti družbe, dane s človekovim občutenjem in razumevanjem stanja stvari kot napačnega in krivičnega. Kritika je negativna samo v smislu, da negira negativnost samih razmer.

Delo teksta pa je avtonomno v odnosu do zavestnih političnih motivov pisca; za Mora je njegova eksistencialna situacija svetovalca vladarja tista, ki ga kot moralista sili k formulaciji fantazij, do katerih je kot politik nadvse previden. A to, da je humanist, bralec in avtor tekstov, je tisto, kar žene tekstualno produkcijo z njegovim imenom daleč preko meja njegovih zavestnih hotenj in prepričanj in kar je lansiralo *Utopijo* v njeno tirnico. Zato se spet vračamo k tekstu.

More, prevajalec Lukijana, je gotovo razumel svoje delo ne le v navezavi na Platonovo *Državo*, ampak v literarnem smislu zanesljivo kot menipejsko satiro. Že

od Homerja dalje je sestavina grške literature potovanje junaka v drug svet, ki mu vladajo drugačni zakoni od človeških, tuzemskih. To je prekoračenje meje, ki onemogoča, da bi to, kar velja na nebu ali v podzemlju, lahko vladalo med ljudmi na Zemlji. Lukijan v svojih satirah izrabi in hkrati ironizira ta motiv najprej zaradi docela humornih učinkov, ki jih ima v antičnem kontekstu npr. potovanje na Luno, zlasti pa je zanj to duhovno potovanje, ki omogoči primerljivost neprimerljivega in zblizanje, ki bi bilo drugače nemogoče. Ta nemožnost je alibi, ki zagotavlja neodgovornost, spričo katere je v satiri mogoče reči, česar ni mogoče reči na javni sceni – že zato ne, ker ta javna scena ni avtonomna. Navsezadnje je satira od antike prek renesanse do sodobnosti cvetela in imela smisel samo v političnem okolju, kjer opozicijska ali kritična beseda ni bila svobodna. Glede tega je More v tipičnem položaju satirika: nekoga, ki je dovolj blizu oblasti, da vidi v njeno kolesje bolje od večine, a ne toliko, da bi lahko deloval z vsemi opolnomočji v skladu z lastnim prepričanjem. Natančneje: More je veliko bližje oblasti od večine satirikov, a paradoksnost je zato razmik med tem, kar vidi, in tem, kar more, toliko večji.

S potovanji Portugalcev okoli Afrike v južno in vzhodno Azijo ter s potovanji Špancev in drugih v Ameriko se je Moru odprla možnost odprtja alternativne scene za odigravanje fantazij, ki je prej ni bilo. To je imelo zelo daljnosežne posledice, čeprav je bilo za Mora zanesljivo le dobra ideja in nič več. V tekst je namreč potegnjena geografska in izkustvena, popotniška, *realnost*. Tekstualno ni otok Utopija ne bolj, ne manj realen kakor *Ladja norcev* Sebastiana Branta iz istega obdobja ali Tartar iz antike. Konsekvence tega, da l. 1516, tri leta, preden se je Magellan podal na pot okrog sveta, umesti Utopijo v ta svet, a med kraje, ki jih bodo vsak trenutek odkrili, pa so neizmerne.

To zlasti pomeni, da utopija korespondira z navadno realnostjo vsakdanjih ljudi, da je možna, da je *realizabilna*. Prav to pa je *zgodovinsko novo*. In to pojasniti je glavni namen mojega predavanja.

Humanisti 16. stoletja odkrivajo to svetlo realnost tako, da *berejo ta svet kot knjigo*. Ne pozabimo, da to ni samo metafora, ampak opis njihovega samorazumevanja, ki ustreza njihovi praksi. Gre prav za to, da se dokumenti in materialna evidenca po novem *berejo*, razbirajo med vrsticami, primerjajo, primerjalno opisujejo in komentirajo, verjetnost izrečenega se presoja glede na bolj ali manj znane okoliščine itn. Antikvarna vednost je filološko tekstno kritiko najprej aplicirala z literarnih besedil na dokumente in tako že v 15. stoletju dokazala ponarejenost nekaterih ključnih listin prejšnjih časov, potem pa so to primerjal-

no znanje razbiranja aplicirali na netekstovno evidenco o preteklosti: spomenike, novce ... Na realnosti je za humaniste fascinantno to, da je berljiva.

In kaj napravi z realnostjo More? Potegne jo v tekst: poročilo popotnika o daljnih krajih, tuja abeceda, zemljevid dotlej neznane dežele so realnosti Morovega časa. Kot literarni pripomočki naredijo tekst prepričljiv po formi. Učinek, ki presega Morove literarne namene, pa je korespondiranje in prevedljivost med utopijo in realnostjo, njuna postavitev v medsebojno razmerje, zaradi katere se opis utopične ureditve zazdi oprijemljiv in realizabilen.

Zdaj pa se ne moremo več ogniti vrnitvi v antiko, naravnost k Platonu. Na tej točki sem se pred leti oprl na branje Platonove politične filozofije, zlasti na pisanje Alexandra Koyréja in Victorja Goldschmidta. Ker se pozneje s tem nisem ukvarjal, ima moje izvajanje status slabo proučene hipoteze. Če bi tole govoril pred filozofi, ki se ukvarjajo z antiko, bi imel hudo tremo. Ker pa za vas domnevam, da vas animira predvsem vprašanje, kako vnesti v našo politično realnost več domišljije, menim, da mi boste oprostili.

Goldschmidt na nekem mestu⁸ poudarja, da *antika ne pozna utopij* v novoveškem pomenu besede, namreč kot idealnih ureditev, za katere bi si morali prizadevati, da jih uresničimo. Zakaj je na tem mestu odločilni mislec Platon? Ker je državi, ki bi se skladala z zahtevami uma, poleg pasusov v mnogih svojih delih namenil dve svoji osrednji pozni deli, *Državo* in *Zakone*. V prvem izmed obeh opisuje najboljšo ureditev, kakršno si lahko zamisli, v drugem tako, za katero meni, da je uresničljiva. Že Platon potemtakem avtorizira kasnejše pisce, med njimi Mora, da politično fantazirajo. A odločilno je nekaj drugega: vprašanje, s katerim so se ukvarjali teoretično in praktično antični misleci, ni bilo, kakšna je najboljša uresničljiva država in kako jo realizirati, ampak je šlo za empirično vprašanje, katera izmed znanih konstitucij mestne države – monarhija, aristokracija, demokracija – je najznosnejša. Idealne države si niso prizadevali uresničiti, ker bi se jim zdelo tako prizadevanje nesmiselno.

Prav to je najjasneje izpeljano pri Platonu. Zanj namreč ne ureditev, ki jo opisuje v *Državi*, in še manj seveda tista iz *Zakonov*, nista idealni. Idealna država bi bila taka, ki bi docela ustrezala razumu, take države pa ne more biti, ker gre za človeško ureditev, ne pa za Božjo stvaritev. Zato državo tako kot vse druge reči, ki sodijo v naravni, realni svet, zaznamuje tudi nepredvidljiva, naključna nujnost, materialni princip, ki je nasproti razumu devianten. Svet idej je dostopen samo

⁸Goldschmidt, 1970, 165–170, v uvodu k “Les querelles sur le platonisme”.

umu, ne pa čutom, samo posameznim dušam, ne človeškim skupnostim. Empirija je že sama na sebi deviacija glede na razum.

Če Platon opisuje državne ureditve, kakršnih ni, to resda pomeni, da ni zadovoljen z izbiro med znanimi modeli monarhije, aristokracije in demokracije, nikakor pa ne pomeni, da po njegovi predstavi ena ali druga zamisel docela ustreza razumu in bi jo bilo zato treba realizirati. Približevanje ali oddaljevanje od idealne ureditve priča vedno samo o duševnih sposobnostih in etičnih vrlinah državljanov empirične države, na ideal nima nobenega vpliva, saj je ta docela nepremostljivo ločen od terena, na katerem se dogajata družba in država.

Prav v tem pa je ključna razlika med antičnimi teksti, ki jih ni prav imenovati utopije, in med sodobnimi teksti, kakršne začenja najbrž prav Morovo delo (preslabo poznam renesančne italijanske utopije *quattrocenta*, a itak mi ne gre za prvenstvo v faktučnem smislu, ampak za to, zakaj so učinkovali tisti teksti, ki so imeli izpričane zgodovinske učinke, in glede tega ni nobenega dvoma: Utopija je porodila utopijo). Z utopijo v novoveškem pomenu besede imamo opraviti, ko je smisel opisa imaginarne ureditve v tem, da je realizabilna – pa naj gre za to, da bi tako ureditev ali njene elemente *moralni* udejanjiti ali da jih *ne bi smeli* – v obeh primerih je podmena pisanja *lahko*. Utopična ureditev je možna, realizabilna ureditev.

Skratka, konstituira jo razmerje do realnosti. No, to je vsakomur znano. Kar bi rad sam dodal k temu, je, da posledice tega nujnega razmerja niso preiščljene, in tu bi rad nekoliko napredoval. Zakaj? Zlasti zato, ker je razmerje po mojem treba brati ne le v smeri od realnosti k utopiji, ampak vsaj v tolikšni meri tudi v obrnjeni perspektivi razmerja utopije do realnosti: *tudi realnost konstituira razmerje, ki jo ima do nje utopija*. V nekem smislu je utopija tista, ki vzpostavlja realnost v njeni dozdevni samoumevnosti.

Pazimo, bistvo je v temle: prav zato, ker je pozitiv nekega negativa, ker je *utopija*, nekaj, česar še ni, pa bi lahko bilo, moralo biti ali ne smelo biti, *merilo resničnosti utopije ne more biti zdaj in tukaj*, ne more pripadati redu stvari v svetu, znotraj obstoječega, marveč mora biti merilo *drugje*.

Kje je ta drugje? Strategija utopije – poudarjam, da zdaj ves čas govorim o utopiji z malim u, kot zvrsti novoveškega spisa – je nekako takšnale: obstoječa resničnost je slaba, “za nas” je negativna in toliko tudi neresnična, treba jo je zamenjati s pravo, resnično resničnostjo, z utopijo. Utopijo vsaj v njem zgodnjem liku, ko so bile to še *evtopije*, sanjarije o dobrem kraju, ne pa še *distopije*, vizije slabih krajev in časov (takšna sta Huxleyjev *Krasni novi svet* in Orwellovo 1984), zazna-

muje upanje, da bo boljša resničnost prišla, ker mora priti; morda res ne bo v vseh potankostih takšna, kakršno sanjamo, ampak vendar bo neprimerljivo boljša od tega tu. Tega drugje ni na nobenem kraju, ni nič statičnega, temveč je edini dokaz resničnosti utopije njeno uresničevanje, spreminjanje obstoječega. Utopija še ni resnična, ker še ni stvarnost, na stvarnost pa pade senca neresničnosti, ki jo nanjo meče utopija.

Skratka, utopijo konstituira *spreminjanje* sveta in šele v tej luči, nasproti utopiji kot možnosti resnične resničnosti, izpade svet kot *obstoječ*: po eni strani zgolj dan v svoji faktičnosti, po drugi še *ne resničen*, kolikor spreminjanje sveta obeta veliko resničnejšo resničnost od dane puščobe.

S tega aspekta je fascinantno, koliko si dajejo utopije opravka z oblastjo. Prav zato, ker še niso resnične, vzpostavljajo bodočo oblast kot točko, kjer tekst deluje performativno in vzpostavlja obvladljivo in obvladano družbeno polje, kjer se – gledano iz utopije *hic et nunc* v njen projekt, zamišljen kot udejanjen – realizira utopija kot spremenjena realnost. Utopije niso nostalgične, so pa zato psihotične. Opisujejo svet, kakršnega ni. Na podlagi vednosti o spremenljivosti sveta verjamejo v njegovo spremenljivost.

Opisovanje obstoječega ima za podmeno verovanje v takšnost sveta, v neposredno, očitno izkazovanje njegovega obstoja in njegovih lastnosti. Opisovanje sveta, kakršen še ni, je vedno zaznamovano s *Verneinung* tega sveta, z nadomeščanjem njegovih lastnosti z njim nasprotnimi liki. Utopija pričakuje in zahteva svojo realizacijo, drugače je nesmiselna.

Nevarnost, ki izvira iz vednosti o spremenljivosti sveta, pa je skušnjava, da se ga lotimo spreminjati po svoji domišljijski predstavi. Neizrečena podmena pri tem je, da je svet *izboljšljiv* – to pa iz njegove spremenljivosti žal nikakor ne sledi. Če je za Platona zares dobra oblika človeškega bivanja radikalno drugje, pa je Utopija sicer “nikjer”, ampak ta *zaenkrat še ne* je vendarle obenem tudi tukaj in zdaj: utopična podoba sveta je imaginarna *dopolnitev* našega prostora in časa: popotnik pripoveduje ...

Da se razumemo: moj sklep nikakor ni, da se je utopiji treba v imenu realnosti odpovedati. Nikakor! Utopija in realnost sta sopripadni. Naša sodobnost se je ideološko utopiji odpovedala in se oklenila domnevne realnosti. Vendar ta realnost ni manj neresnična od mrtvih utopij; *realnost je nevarna utvara*. Da se v sodobnosti realnost utaplja v utopiji, nehote opozarja vladajoča ideologija v današnjem družboslovju in humanistiki, ko posameznikom obljublja konstrukcijo

identitet po lastni meri, formiranje osebnega stila in tako naprej, vse skozi porabništvo, ki deluje kot surogat za religijo, saj vam dopoveduje, da vaše trošenje že je konstituiranje smisla vaše eksistence.

Nasproti temu je spreminjanje družbe skupnostni projekt, kjer je treba upoštevati druge kot drugačne. Razkraja in raztaplja hkrati realnosti in utopije, od konstrukcij, ki jih dela, pa pričakuje presenečenja.

BIBLIOGRAFIJA

ADAMS, R. A. (1975): *Sir Thomas More, Utopia*, Norton Critical Editions, New York. London.

BRGLEZ, N., ur. (1979): *Utopični socialisti*, CZ, Ljubljana.

CHAMBERS, R. W. (1949²): *Thomas More*, Jonathan Cape, London.

GOLDSCHMIDT, V. (1970): *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier-Montaigne, Pariz.

MCCUTCHEON, E. (1971): "Denying the Contrary: More's Use of Litotes in the Utopia", *Moreana*, 31–32, november, 116–121.

ROTAR, B. (1981): *Govoreče figure – eseji o realizmu*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana.

JURE MIKUŽ¹

Dubuffetevi Zidovi

Izvleček: Zid je eden najpriljubljenjših motivov v umetnosti informela in tako tudi priljubljena tema slikarjev, kot so Dubuffet, Tapiés in Burri. Članek predstavlja, kako je bil ta motiv že realiziran v zgodovini, predvsem pri renesančnih umetnikih, kot so del Castagno, Fra Angelico in Leonardo, ter poznejših, kot so Dubus, Cozens, Kircher. Po 2. svetovni vojni je bil motiv zidu eden osrednjih za humanistično in eksistencialistično misel pri mnogih avtorjih, npr. pri Adornu, Sartru, de Solierju, Pongeu in Guillevicu, čigar dela je Dubuffet ilustriral. Njegove realizacije motiva kažejo zanimanje za predstavitev okolja preprostih ljudi, njihovega vsakdanjega življenja in psihologije.

Ključne besede: Jean Dubuffet, informel, motiv zidu

UDK: 75.071

Jean Dubuffet's *Walls*

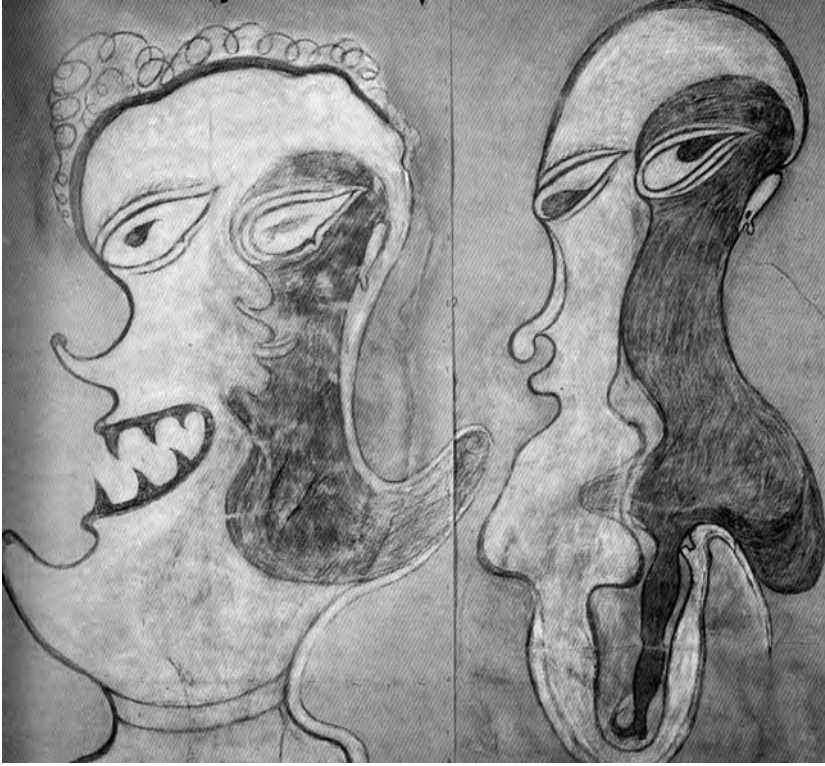
Abstract: The wall is one of the most popular motifs in the Informel art, and thus a favourite theme of Dubuffet, Tapiés and Burri. The article shows how the motif has been realised in history, from such Renaissance artists as del Castagno, Fra Angelico and Leonardo to the later ones: Dubus, Cozens, Kircher. After World War II it became a central preoccupation of humanist and existentialist thought: of Adorno, Sartre, de Solier, Ponge, and Guillevic, whose works were illustrated by Dubuffet. Dubuffet's realisations of the motif show the artist's interest in the representation of the simple milieu of the common people, their everyday life and psychology.

Key words: Jean Dubuffet, Informel, wall-motif

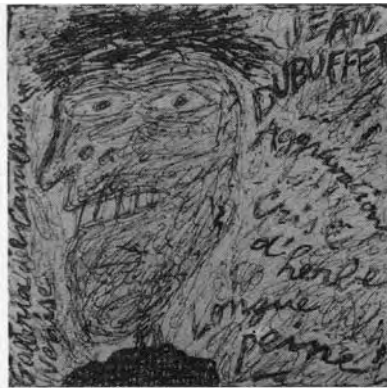
¹ Dr. Jure Mikuž je redni profesor in koordinator smeri zgodovinska antropologija likovnega na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: jure.mikuz@guest.arnes.si.

Jean Dubuffet, rojen v Havru l. 1901, je že po osmih mesecih študija l. 1918 pustil umetnostno akademijo Julian v Parizu in nato pred vojno dvakrat poskušal postati slikar. V tem času je spoznal Picassovega prijatelja, pesnika Maxa Jacoba, navdušile so ga njegove dvoumne besedne igre in ironiziranje vsakdanjosti. Študiral je stare in moderne jezike ter glasbo in spoznal, da ima zanj ustvarjanje ljudi s psihotično motnjo večjo moč kot "umetnost muzejev". Več let je delal v vojaški meteorološki službi na Eifflovem stolpu in tedaj se mu je vtisnil v spomin pogled na Pariz s ptičje perspektive, ki jo je tako rad uporabljal v slikah. Ko je nato opravljal poklic vinskega trgovca, je uvidel, da vsebuje preprosto, vsakdanje življenje običajnega človeka več umetnosti in poezije kot akademski študij velikega slikarstva, ki se mu je zdelo odtujeno od življenja, pretenciozno in dolgočasno. Zanimalo ga je vse, kar je banalno. Prava umetnost je bila zanj vedno tam, kjer je ne bi pričakovali. Tam, kjer nihče ne razmišlja o njej in je ne imenuje umetnost. Slikarstvo ne bi smelo zadovoljevati le peščice strokovnjakov, ampak naj bi zanimalo in razveseljevalo običajnega človeka, ko se vrne domov z vsakdanjega dela. L. 1942 je začel ponovno slikati, ko je bil star 41 let, in je skušal očarati prav tega človeka. Zavrgel je celotno tradicijo umetnosti in iskal izrazne oblike prvobitnih ljudstev, otrok, duševno bolnih, halucinantov, manijakov, brezvrednih nižjih slojev. Privlačile so ga vse njihove manifestacije, kot so ličenje, tetoviranje, maskiranje, četudi izražajo grdo, vsakdanje, banalno. Odkriti je hotel čarobne moči podob, katerih izrazna sredstva ne sodijo v pravila sistema kulture. Zavedal se je, da je premišljevanje preprostih ljudi surovo, neposredno, divje, in takšna je tudi njihova govorica, ki je v nasprotju s privzdignjenim izražanjem kulturne elite vsem razumljiva. Hotel je prikazati drugačen svet, ki ga vsakdo nosi v sebi. Tradicija in udobnost sta ga prekrili, zato ga je treba demaskirati. Zahod se lahko veliko nauči od prvobitnih ljudstev, ki so bistroumnejša, bolj poduhovljena in globlja ter ohranjajo instinktivnost in izvorno silovitost, saj je njihov izraz imun za vplive kulture, ki jih ni uspela indoktrinirati, potlačiti in razvrednotiti. Zahod pa je vklenjen v togost kulture, ki temelji na razumu in logiki, zaradi česar je treba odstraniti galerije in muzeje, saj je vsak norec vreden več kot profesionalni slikar.

Ob koncu 2. svetovne vojne so Dubuffeteve ideje našle občudovalce in somišljenike, kot so nadrealist Paul Eluard, kritik in zagovornik *art autre* Michel Tapié, pesnik, novelist in kritik Georges Limbour, galerista René Drouin in Pierre Matisse, slikarji Jean Fautrier, Gaston Chaissac in Henri Michaux, pesnika Joë Bousquet in Charles-Albert Cingria, intelektualni vodja rezistence Francis



SLIKA 1: HEINRICH ANTON MÜLLER, RISBA, 1914 (TERAPEVTSKA RISBA BOLNIKA S PSIHOTIČNO MOTNJO) (OSEBNI ARHIV).



SLIKA 2: JEAN DUBUFFET, POSLABŠANJE, 1961 (OSEBNI ARHIV).

Ponge, esejist in kritik Jean Paulhan, pesnik in igralec Antonin Artaud idr. Njegovo delo je bilo tesno povezano tudi z drugo sočasno literaturo in filozofijo: prijateljeval je s Queneaujem, zanimali so ga Lautréamont, Nietzsche, Ionesco, Genet in Louis-Ferdinand Céline. Kulturna situacija tedanjega Pariza je bila zelo kompleksna in zapletena. Eksistencialisti so razpravljali o krizi biti, o nihilizmu, absurdu, odgovornosti osebnih dejanj ipd. Poleg njih so možne odgovore na genocid 2. svetovne vojne iskali še marksisti, fenomenologi, katoliški personalisti, pa tudi ustvarjalna misel strukturalizma, Lacanove psihoanalize, novega romana, novega vala v filmu, eksperimentalnega gledališča. Dubuffet l. 1946 piše, da ga predvsem zanima Beckett, in se norčuje, ko pravi, da je zelo zadovoljen s Sartrovim *Gnusom*. Vsega je skrbno prebral in ga misli še prebirati. Ni si še uspel popolnoma razjasniti, kaj je to eksistencializem, kateri so njegovi glavni ključni, kakšno je ozračje.

Modernost, dekonstrukcija ustaljenega, nezainteresiranost, vrednotenje grdega, cinični humor in zavrnitev morale, vseh dogem in estetike ima v Franciji veliko tradicijo. Rimbaudev anarhični duh se navezuje na Villona, Rabelais, Montaigne, Descartes, Pascal in Jarry so polni ironije, Sade pripelje spolnost do skrajnosti, Baudelaire premika meje imaginacije in z Balzacom je vsakdanje življenje spremenjeno v človeško komedijo. 2. svetovna vojna je poteptala vse humane vrednote, zato sta francoska eksistencialistična in nadrealistična miselnost nadaljevali z nostalgijo po arhaičnem, prvobitnem in izvornem. Krepilo se je zaupanje v kulture primitivnih ljudstev, znanstveniki in umetniki so raziskovali in si prisvojili njihove oblike, smisel in strukturo. Zanimala jih je estetika posebnega in bizarnega, odkrivali so eksotiko, ki poživi vsakdanjik, ter gojili vizijo o neznodovinski ali protizgodovinski umetnosti, ki bi izhajala iz ustvarjanja čistih stanj v ideološko neobremenjeni in popolni resnici. To je bilo utopično hrepenenje po idealizirani preteklosti, kamor naj bi se človek zatekel pred vsakdanjo resničnostjo in kjer naj bi družba poiskala vzroke za svoj padec. Govori in piše se o drugačni umetnosti (*art autre*), ki ne pripada uveljavljeni praksi, ki se ograjuje od uradne kulture, s čimer implicira prelom z njo in vse posledice. To je napad na tradicionalne notacije lepega, ki so ostale navzoče celo še v kubizmu in abstrakciji. Raste zanimanje za hermetične dejavnosti (npr. kolegij za patafiziko, ustanovljen l. 1948), ki niso bile točno opredeljene in razvrščene ali pa so bile obravnavane kot marginalne in se niso vključevale v estetski sistem vladajoče (buržoazne) kulture.



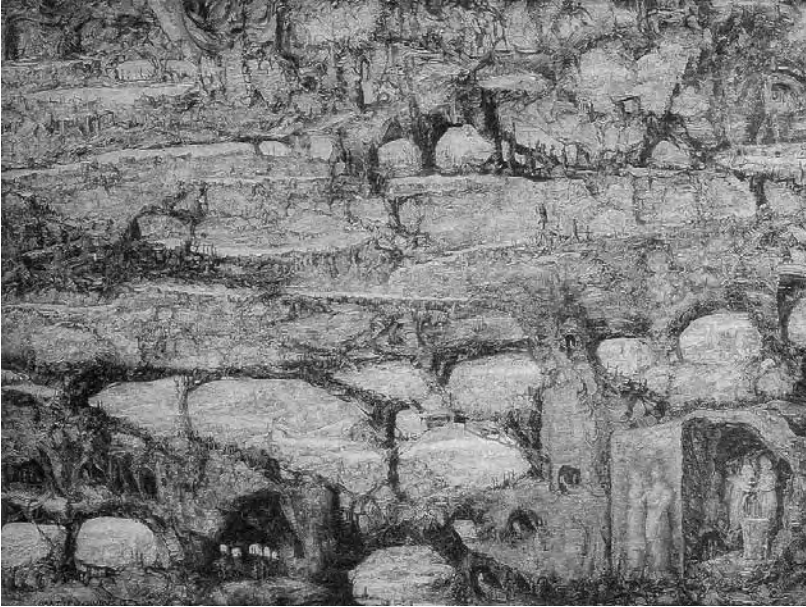
SLIKA 3: JEAN DUBUFFET, *ZID Z NAPISI*, 1945 (OSEBNI ARHIV).



SLIKA 4: ANDREA DEL CASTAGNO, *ZADNJA VEČERJA*, 1445–1450 (OSEBNI ARHIV).

Že nadrealisti so pred vojno opozarjali na specifične izrazne vrednosti prvobitnega ustvarjanja. L. 1940 je povzročilo veliko navdušenje odkritje Lascauxa. Anatole Jakovsky je pripomogel k razcvetu naivne umetnosti in mnogi, npr. Gaston Chaissac, so slikali na način prvobitnih ljudstev. Artaud je odkril v Mehiki ritual pejotla in si z njim pomagal do popolnoma drugačnega razumevanja sveta; izražal ga je z intenzivnimi risbami, ki spominjajo na prazgodovinsko umetnost. To je čas iskanja lastnih izvorov in originalnih mitov. Objavljene so etnološke in antropološke raziskave navad in struktur življenja v primitivnih kulturah, ki jih ne zanima več samo formalna stran kot v začetku stoletja, ampak skušajo razkriti njihove pomene. Claude Lévi-Strauss razloži globlji smisel estetike brkljanja in njene analogije na nivoju mentalne strukture zgodovine, ki jo uvršča v sredino med funkcionalno in magično ter mitsko misel. Iskanje bistvenega in primarnega elementa človekovega izraza se vedno bolj osredotoča na ustvarjanje otrok, eksotičnih ljudstev, psihotikov in drugih neumetnikov, pri čemer se razkriva vsa mitologija od začetkov pisave in seksualnosti do družine in drugih človeških skupnosti. Zanimanje za likovnost ljudi s psihotično motnjo je že pred vojno najbolj spodbudila znamenita knjiga Hansa Prinzhorna *Bildneri der Geisteskranken, 1922 (Upodabljanje duševno bolnih)* in njegova heidelberška zbirka izdelkov teh bolnikov. Po vojni so se množile razstave njihovih del. V njihovih risbah, ki imajo predvsem terapevtsko vrednost, so videli celovitost izraza človeške osebnosti. V zvezi s tem se obnavlja diskusija o pojmovanju umetnika kot norca in/ali genija, znana že iz antike, ki so jo po romantiki spodbudili Sigmund Freud in drugi. Michel Foucault je opozoril, da ima norec v zahodni kulturi posebno mesto, saj razgalja človekovo elementarno resnico. Norost je neke vrste otroštva, nostalgija za pozabljeno preteklostjo, zato imajo dela, nastala v takem stanju, arhaični značaj. Vsa ta razmišljanja spodbujajo tudi raziskave na področju psihologije umetnosti (André Malraux, René Huyghe). Glavni propagator in zbiralec teh del, imenovanih *art brut*, je bil prav Dubuffet; zanj je *art brut* čista projekcija individuuma, osvobojena vseh kulturnih vplivov, muzej *art brut* pa muzej umetnosti, ki ne sodi v muzej (sl. 1–2).

Dubuffet je tehtno formuliral in zapisoval svoje misli. Ugotavljal je, da je spontanost pomembnejša od ideje o slikarstvu. Napajati se je treba iz instinktivnih vpisov in sledov, impulzov in prvobitne geste roke. V vsakem detajlu slike je treba čutiti človeško šibkost in nerodnost, ki se kaže v inherentnih naključnih lastnostih uporabljenega materiala, in rehabilitirati je treba vse, kar je bilo zavr-



SLIKA 5: MATIEU DUBUS, *UNIČENJE SODOME IN GOMORE*, PRED 1665 (OSEBNI ARHIV).



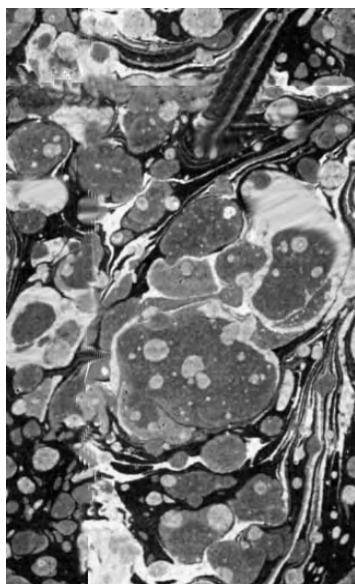
SLIKA 6: ALEXANDER COZENS, *HANIBAL PREKORAČI ALPE*, PRED 1786, VERSO SKICE (OSEBNI ARHIV).

ženo. Dubuffeteve teme so navadni ljudje in njihovo vsakdanje življenje, upodabljeni na preprost način. V skupinskih prizorih natrpa v tesen prostor ljudi, med katerimi ni nikakršne povezave; so kot živali v hlevu: topo boljčijo v prazno, so negibno otrpli kot soudeleženci nekega čudnega rituala. Trudi se, da bi slikovno polje obsegalo celoten register nezavednih optičnih podatkov in nereflektiranih sledov, ki spontano odrisujejo razmišljanje preprostega človeka in njegove čutne reakcije, ki na normalen, neizumetničen način povezujejo človeka s stvarmi, ki ga obdajajo. V prizorih opušča perspektivo na račun neposredne predstavitve prostora, zato so njegove slike podvržene samo zakonom ploskovitosti, kot so vzporednost in naključna razporeditev; v njih ni nobene druge hierarhije, vsi elementi so enako pomembni in nepomembni. Ukinjena so vsa razmerja med figuro in osnovo, tako da je slika sama predmet in tako sintetizira razliko med abstrakcijo in realizmom. Celota ne pripada samo naravni resničnosti, ampak vključuje tudi asociativno, nelogično in neurejeno misel, ki se z videnim in spominskim umešča v preplet zavednega in nezavednega. Nepomembnemu detajlu namenja ogromno in popolnoma arbitrarno važnost, celo tako, kot pravi slikar, da dlako v ušesu privzdigne do legendarnega heroja. Razpršeno pozornost omogoča njegovo poploščeno obravnavanje slikovnega polja, ki ga Leo Steinberg imenuje "flatbed". To simbolično aludira na površino mize, ateljejskih tal, zemljevida, stene javnega stranišča, oglasne deske, vsake recepcijske površine torej, na kateri so predmeti raztreseni, v katero prihajajo podatki ali ki sprejema tiskane in vtisnjene informacije, bodisi urejene ali naključno razporejene. Slikovna površina ni več analogna naravni izkušnji, ampak je sled operativnega procesa, v njej se spajajo, izmenjujejo in prepletajo horizontalne in vertikalne silnice, pozitivni in negativni prostori ter plan figura – ozadje. Nosilec se pojavlja kot prostor misli, rezervoar, komandno središče ali skladišče, polno konkretnih referenc, svobodno asociiranih kot v notranjem monologu. V tej praksi vidi Steinberg najradikalnejši premik v sodobni umetnostni vsebini, premik iz narave v kulturo.

V času, ko je Dubuffet vpeljal ta premik, ga je javnost, razen prijateljev, težko sprejela. Že njegovi prvi razstavi je bilo naklonjeno le malo kritikov, ob drugi, v galeriji Drouin v Parizu l. 1946, kjer je razstavljal slike v mešani tehniki pod naslovom *Mirobolus, Macadame et Cie, hautes pâtes*, pa so ga obtožili anarhizma; v zapisih o njej so se pojavljale besede "merde", "cacaisme" ipd. Največje zgražanje javnosti so vzbudili prav materialni nanosi teh slik, v katere je s prstom ali



SLIKA 7: MESTO S STOLPI, NARAVNA PODOBA V MARMORJU, IZ ATHANASIUS KIRCHER, *MUNDUS SUBTERRANEUS*, 1664 (OSEBNI ARHIV).



SLIKA 8: LAURENCE STERNE, MARMORIRANA STRAN, IZ *TRISTAM SHANDY*, 1761 (OSEBNI ARHIV).

strgalom vtisnil svoje značilne oblike, saj je opustil tradicionalno olje in uporabil mavec, svinčevo belilo, lepilo, pesek, kamenčke, katran, premogov prah, lak, koščke stekla, žimo, slamo ipd. in tako privzdignil vse podcenjevane vrednote in materiale v središče umetniškega zanimanja. Nematerialni svet duhovnih konceptov se zanj rojeva iz strukture in substance materije, ki ukinja tradicionalno slikovno reprezentacijo. "Pravi" (virtualni) prostor ni ne realen ne domišljjski, niti popolnoma materialen niti formalen. To je prostor odziva, ki premošča stare dihotomije med umetnostjo in življenjem, ki temeljijo na klasični kontradikciji med idejo in njenim utelešanjem. S poudarjanjem materije se je upiral tradicionalnemu čaščenju oblike. Materija si je pridobila reprezentativne lastnosti in se je sama začela pojavljati kot oblika; pojasnil je, da ima vsak material svojo govorigo, je govorica, zato mu je ni treba vcepljati ali si pomagati z njo. Tradicionalnemu slikarstvu tuje materiale je uporabljal zato, ker so ga dvoumna dejstva vedno privlačevala, zdela so se mu umeščena točno v sečiščih, kjer lahko odkrijemo pravo naravo stvari. Izenačevanje disparatnih elementov ga je pripeljalo do kolaža oz. asemblaža, ki pa spet nista samo tehnično sredstvo, ampak duhovno, saj umetniško delo zanj ni instrument, temveč je proces spoznanja. Iz izbranih ali naključnih elementov alkimistično sestavlja sliko s celim sistemom artikulacij, ki dovoljujejo učinkovanje na številnih ravneh. V tem seveda ni bil edini, to je bil čas informela, (re)afirmacije obravnave materije, kakršno poznamo pri avtorjih, kot so Wols, Jean Fautrier, Lucio Fontana, Alberto Burri ali Antoni Tàpies.

Eden najpriljubljenejših motivov slikarstva materije je vsekakor zid (sl. 3). Kot slikarski *topos* se je uveljavil že v renesansi po zgledu antičnih poslikav notranjosti, ki so posnemale zidne obloge sten. Barvne lise naslikanih marmorjev za apostoli na freski *Zadnje večerje* Andrea del Castagna se dramatično razgibajo prav na polju, ki je za glavo Kristusa in Jude (sl. 4). Georges Didi-Huberman je razložil, da Fra Angelicove velike poslikane površine na freskah v samostanu San Marco v Firenzah, ki prav tako ustvarjajo videz materialnosti pravega marmorja, v resnici ne posnemajo kamna, ampak simbolizirajo devico Marijo kot materialno posodo za utelešenje duhovne *besede*. Glavna avtoriteta za motiv zidu pa je bil Leonardo, ki navaja Botticellijeve besede, da goba, prepojena z različnimi barvami, ki jo vržemo v zid, na njem pusti madež, v katerem vidimo lepe pokrajine in druge pojave vsega, kar želi človek iskati v njem: glave ljudi, različne živali, bitke, pečine, morja, oblake, gozdove in druge podobne stvari. Tudi sam Leonardo je večkrat trdil, da



SLIKA 9: FRITZ LANG, *DER MÜDE TOD*, 1921 (SMRT PRED POKOPALIŠKIM ZIDOM BREZ OKEN IN VRAT) (OSEBNI ARHIV).



SLIKA 10: ZID IZ HERKULANEUMA, KOT GA JE IZOBLIKOVALO VREME (OSEBNI ARHIV).

najbolj zbuja um in ga spodbuja k raznim odkritjem, če človek gleda nekatere zidove, zamazane z raznimi madeži, ali kamenje različne sestave. “Če si moraš zamisliti neki kraj, boš lahko v tem zidu videl podobe različnih pokrajin, okrašenih z gorami, rekami, skalami, drevjem, velikimi ravnici, dolinami in hribi raznih oblik; videl boš lahko tudi razne bitke in urne gibe nenavadnih figur, izraze obrazov in izgled oblačil ter neskončno stvari, ki jih boš lahko zbral v celostno in dobro obliko. S takimi zidovi in mešanici je tako kakor z bitjem zvonov, v njihovih udarcih boš našel vsako ime in besedo, ki si jo zamisliš (*Trattato della pittura*, § 57, 63). Danes vemo, da je pred njim, ne da bi ga Leonardo poznal, Chen Yung-chich kitajskim slikarjem svetoval, naj čez ruševine zidu napnejo svilo in skozi njo dan in noč opazujejo, kako so videti zalomi, izbokline, špranje in različne ravni; vse te oblike naj si vtisnejo v duha in oči in naj z njihovo pomočjo določijo prostorske odnose pri slikanju posameznih delov krajine.

Na zahodu so postali zid in njegove sestavine, pa tudi sami kamni vir navdih za raznovrstne naključne podobe. Slikarji, kot sta bila Matieu Dubus (sl. 5), Alexander Cozens (sl. 6), vsestranski učenjaki, npr. Athanasius Kircher (sl. 7), ali pisatelji, npr. Laurence Sterne (sl. 8), so našli v njih najfantastičnejše motive narave, Svetega pisma, zgodovine, mitologije, vedut, marin in celo sočasnih dogajanj ali pa so abstraktne marmorirane površine prepustili domišljjskemu dojetju. T. i. “slikoviti kamni”, ki, kot sta jih slikovito opisala Jurgis Baltrušaitis in Roger Caillois, sami vzbujajo najfantastičnejše podobe, so seveda najbolj navdušili nadrealiste, posebej Maxa Ernsta, ki je ob njih izumil tehniko frotža. Ta je skupaj z drugimi izrazi nezavednih duševnih avtomatizmov postala konstitutivni element moderne umetnosti na raznih področjih. O človeku, zaprtem med zidove, kar mu omogoča potopitev v samega sebe in refleksijo lastne notranjosti, ki pripelje do višjega nivoja odkritja – nenadnega razumetja realnosti –, je razmišljal filozof Theodor Adorno. *Le mur (Zid)* je naslov Sartrovega znanega dela, René de Solier je pripravljal *Court traité des graffiti (Kratek traktat o grafitih)*, Francis Ponge je napisal *Matière (Materija)*, *Les Murs (Zidovi)* pa so pesmi, ki jih je napisal Eugène Guillevic in jih je ilustriral Jean Dubuffet. Guillevic je bil rojen v Carnacu in kot Bretoncu so mu bili osrednji navdih monoliti, skale ali zid v vseh oblikah. Njegov izraz ni mogel biti drugačen kot “lapidaren”, v njegovih pesmih nemo odzvanjajo izklesani, čisti pomeni besed in gotovo ni naključje, da je Dubuffet za tehniko ilustracij izbral prav litografijo, torej tisk na kamen.



SLIKA 11: *Hišna fasada iz Barcelone* (osebni arhiv).



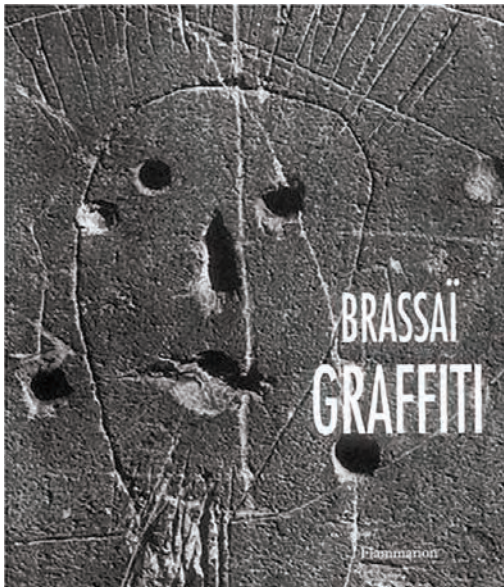
SLIKA 12: *Antoni Tàpies, Črna oblika na sivem kvadratu*, 1960 (osebni arhiv).

Motivu zidu je bila posvečena marčna številka ene najuglednejših in najprezentativnejših likovnih revij *XX^e siècle* l. 1958. Prikazala je njegove upodobitve v filmu (sl. 9), literaturi in umetnosti, ki so dobile po 2. svetovni vojni, v kateri je bil s krogli preresetani zid pogosto zid ustreljenih talcev, še usodnejše konotacije. Po vojni je novo estetsko občutje dodatno pobudila makrofotografija, učinkovita tudi v arheologiji; posnetki zidov Herkulaneuma ali Pompejev so zelo vplivali na informel in abstrakcijo nasploh (sl. 10). Tako se predvsem Tàpiesove slike, ki jih navdihujejo zidovi barcelonskih hiš, dobesečno spreminjajo v zidove (sl. 11, 12). Avtor sam meni, da so to spomini na mladost, ki jo je preživel med zidovi, medtem ko so zunaj divjale vojne strahote, ki so jih povzročili in trpeli odrasli. Lahko, da gre tudi za čudno usodo, vpisano v slikarjevem imenu (v besedi *tàpies* je menda skrita ena od katalonskih besed, ki pomeni zid). Tàpiesu podobno kot Dubuffetu motiv zidu sugerira ločevanje, zaprtost, zaslon, prostor objokovanja, zapora, mučenja, pričevanja, skrivališča ljubezni, bolečin, gnusa itn. Likovno pa omogoča oblike naravnih ritmov in spontanega gibanja materije, možnosti različnih razporeditev velikih mas, ki vzbujajo občutek padca, ujetja, potopitve in kontemplacije. Presunljive in veličastne so tudi razpoke, *cretti*, Alberta Burrija, ki je ostankom mesta Gibellina na Siciliji, tako prizadetega od potresa, da so ga morali prebivalci zapustiti, naredil večer spomenik, ko je ruševine ob koncu 80. let prejšnjega stoletja v celoti prekril z meter debelim betonom (sl. 13).

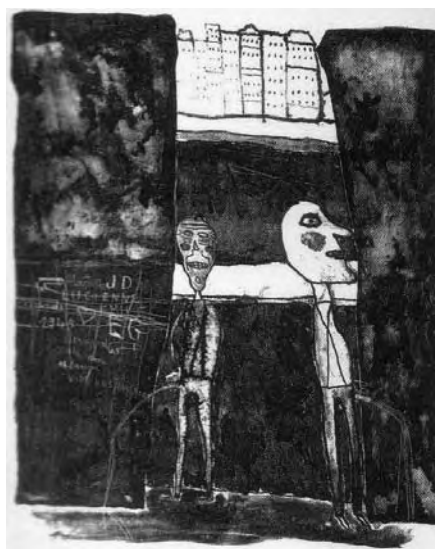
Dubuffetevo zanimanje za zidove in fasade je plod hotenja po upodabljanju vsakdanjega človekovega okolja. V njih je lahko občudoval najrazličnejše pojavne oblike materije, ki mu je bila tako ljuba. Posebej pa so ga privlačevali sledovi na njih, preprosta sporočila vseh vrst od žaljivih prek ljubezenskih do pornografskih, od angažiranih do hermetičnih. Kakor je pozneje teoretično utemeljil Lacan, so bili tudi za Dubuffeta grafiti – ne samo napisi, ampak vseh vrst vpraskanja, drgnjenja in druge intervencije v steno, stari toliko kot človeštvo – enako kot odtisnjene stopinje, zaris z roko v pesek in druge priče neke aktivnosti samo ena od zvrsti sledov, med katere sodi tudi slikarstvo. Brassai je prvič objavil fotografije pariških grafitov že l. 1933 v reviji *Minotaure* in jih pozneje zbral v celo zbirko (sl. 14). Za grafite je tako kot za ustvarjanje psihotikov značilno, da ne razmejujejo zapisanega od zarisanega, kot to počne zahodna kultura, ki shizofreno podreja podobe v vlogo ilustracij in jih podi iz besedila, to pa kroti s tipografijo. Nasprotno, grafiti figuralne in abstraktne znake spajajo, prepletajo in dopolnjujejo z besedilom, saj avtorji izhajajo iz istih, predvsem erotičnih pulzij. Slika kot beseda izvirata iz nagi-



SLIKA 13: ALBERTO BURRI, *CRETI*, GIBELLINA, 80. LETA 20. STOL. (OSEBNI ARHIV).



SLIKA 14: BRASSAI, *GRAFITI* (OSEBNI ARHIV).



SLIKA 15: JEAN DUBUFFET, *MOŠKA URINIRATA OB ZIDU*, 1945 (OSEBNI ARHIV).

bov po njihovem sporočanju, iz želje po čim neposrednejšem stiku s sočlovekom. Dubuffeteva dela z motiviko zidu odslikujejo zakotne, samotne zidove, po katerih pišejo in rišejo različni ljudje, ki imajo za svoje početje številne razloge (slika 15). Že od nekdaj so obiskovalci kakšnega kraja želeli pustiti v njem sledove. Bodisi da so na tistem mestu karkoli doživeli, lahko so si ob tem zaželeli vrnitve tja, ali pa so nenadoma začutili ustvarjalno strast oz. jim je bila neka površina prevelik izziv, da je ne bi zaznamovali. To so lahko romarji, današnji turisti, vojaki, prijateljske družčine ali kake druge skupine, kjer se "ustvarjalci" pogosto med seboj hrabrijo (po drugi strani pa gre lahko za zaljubljenca, ki iščeta osamo in skrivališče pred nezaželenimi pogledi), ali pa posamezniki, ki to pogosto počnejo celo v tako zaprtih, a obenem javnih prostorih, kot so stranišča. Kdorkoli je že avtor grafitov, najsi bo anonimni ali pa se je samozavestno in samovšečno podpisal, bodisi da je bil pri tem sam, s partnerjem ali pa si je tega v njegovi odsotnosti zaželel, imajo njegovi napisi, predvsem pa vrisi, precej ozek tematski in slogovni repertoar, ki odseva umske sposobnosti in kolektivni predstavnostni svet množic. Sporočajo lahko zadržane, zatrite ali sproščene želje po nasilju in sovraštvu ali pa frustracije v ljubezni in spolnosti. Isto izraža tudi tehnika grafitov, ki navadno dokazuje sproščanje libidinalnih in agresivnih energij, saj avtorji vrtajo, parajo, urezujejo, brišejo, skratka skušajo čim bolj raniti površino pred seboj.

Tako kot Brassaija je tudi Dubuffeta poleg napisov samih na zidovih pritegnila predvsem risba, ki je otroška, še večkrat pa posnema otroško. Bil je namreč prepričan, da se svet oddaljuje od otroške ustvarjalnosti in postaja vse bolj surov, krut in barbarski. Otroške risbe pričajo o osamljenem bitju, žrtvi tesnobnih konfliktov, kajti otroštvo ni zlata doba, ampak čas vznemirjenj in vse življenje ni dovolj, da se znebimo njegovih brazgotin. Zato grafiti razkrivajo trpljenje otroške duše. Ko gledamo podobe otrok in psihotikov, se zavedamo razlike v primerjavi s podobami tistih, ki jih šola naredi za umetnike oz. se sami radi tako imenujejo. Prvi registrirajo, opisujejo in posnemajo svoj svet, svojo kozmologijo in mitologijo neposredno, spontano. Rečeno v terminih umetnosti, povsem realistično. Tudi mnogi šolani umetniki se trudijo upodabljati realistično, vendar jih pri tem pogosto omejujejo načela, morale, estetike, sloga in duha časa, predvsem pa naučena likovna pravila, kot so perspektiva, proporci, anatomija, barvni kontrasti ipd. Dubuffet se je skušal tem podobam približati, saj so mu edina zagotavljala, da opušča vse afektacije in manierizme, da lahko oživi nedolžno in prvobitno figuraliko, ki je bila v njegovih slikah zidov tako zelo učinkovita tedaj, kot je danes in kot bo vedno. Dubuffeteve podobe so namreč tako kot podobe otrok, ljudi s psihotično motnjo in halucinacije rezultat primarnih procesov izražanja, za katere so značilni kondenzacija, premestitev, simbolizacija in potlačitev. Tako kot podobe, ki so skupne vsem ljudem: sanje!

BIBLIOGRAFIJA

- COUSSEAU, H.-Cl. (1981): "L' origine et l' écart: d' un art l' autre", v: *Paris -Paris, créations en France*, Paris, 1981, 158–169, r. k.
- ČELEBONOVIC, A. (1966): "Delo Žana Dibifea i art brut kao vidovi potpunog odvajanja od grčko-rimske kulturne tradicije", *Umetnost*, 8, 13–22.
- DUBUFFET, J. (1967): *Prospectus et tous écrits suivants* (réunis et présentés par Hubert Damisch), 2 vol, Paris.
- HUGHES, R. (1966): "Dubuffet and the Myth of Innocence", *Studio International*, maj, 175–183.
- KRAMER, H. (1973): "Jean Dubuffet. Playing the Primitive (1962)", v: *The Age of the Avant-Grade. An Art Chronicle of 1956–1972*, New York, 356–359.
- LOREAU, M. (1971): *Jean Dubuffet, délits, déplacements, lieux de haut jeu*, Paris.

MERKERT, J. (1980): "Aus einer anderen Welt. Zum Werk von Jean Dubuffet", v: *Dubuffet, Retrospektive*, Berlin, 9–36, r. k.

RAGON, M. (1958): *Dubuffet*, Paris, Le Musée de poche.

ROSENBERG, H. (1972): "Primitive à la mode. Jean Dubuffet" (1968), v: *The De-definition of Art*, London, 81–90.

SELZ, P. (1962): *The Work of Jean Dubuffet*, New York.

THEVOZ, M. (1975): *Art brut*, Paris.

TRUCCHI, L. (1980): "Einige lose Seiten über Dubuffet", v: *Dubuffet, Retrospektive*, Berlin, 89–94, r. k.

ČLANKI

SLAĐANA MITROVIĆ¹

Seksualno in umetnost sta eno

Izvleček: Ustvarjalni opus Pabla Picassa (1881–1973) je z intenzivnim bohotenjem seksualne moči, čezmernim prekipevanjem erotizma in nepopustljivim razpuščanjem k eksplicitnosti telesa začrtal globoko razpoko v tradicionalnem umeščanju seksualnega v red neumetniških praks. Poslej je vsa kreativna potencia inherentno seksualizirana, temeljito pretkana s seksualnim, da med njima ni mogoče postaviti jasne meje. Cilj članka je premisliti razmerje seksualnosti in umetnosti v seriji grafik *Rafael in Fornarina*, ki je nastala v sklopu obsežnega grafičnega projekta *Suite 347* v zadnjem ustvarjalnem obdobju umetnika. Serija izraža nenavadno potezo sopostavljanja spolne ljubezni Rafaela in Fornarine v isti dogodkovni trenutek z aktom slikanja.

Ključne besede: Pablo Picasso, seksualnost, umetnost, psihoanaliza

75.071:176.7:159.964.2

Sexuality and Art Are One

Abstract: With its intense sexual drive, eroticism, and physical explicitness, the oeuvre of Pablo Picasso (1881–1973) caused a watershed in the traditional classification of sexuality as a non-artistic practice. Ever since, the creative potency has been so profoundly interwoven with sexuality that no clear dividing line could be imposed between the two. The following article reconsiders the relation between sexuality and art in Picasso's late series of graphics entitled *Raphael and Fornarina*, which displays the extraordinary device of placing Raphael and Fornarina's sexual intercourse in the very moment of the act of painting.

Key words: Pablo Picasso, sexuality, art, psychoanalysis

¹ Slađana 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.

V tradicionalnih umetniških praksah zahodne družbe je bila vsaka klica seksualnega predmet spotike, zahtevala je razlago, nekakšno idejno opravičilo za svojo prisotnost, saj je v nasprotnem primeru bila podvržena cenzuri ali uničenju od političnih in religioznih avtoritet. Regulacija produkcije umetniških podob je bila povezana s strahom pred učinki, ki jih utegnejo izvabiti v gledalcu. Napetost izvira iz odnosa med gledalcem in gledanim objektom, kjer je proces gledanja neposredno povezan z vživljanjem in oživljanjem tistega, kar gledamo, zato podoba lahko poraja močnejše efekte od pisane besede. Z gledanjem inertna substanca pridobiva telo, se inkarnira v dejansko prisotnost in ozavešča sorodstvo z živim bitjem.² V tem duhu utegne vsaka seksualna sugestija, vsaka percepcija seksualne potence biti nevarna subjektu, kakor neprimerna božanskemu aktu umetniške kreacije, ki transformira golo materialno substanco v visoko formo duhovne resničnosti. Upodabljanje eksplicitne seksualnosti je *par excellence* povezano z obscenostjo in tovrstne podobe v svetu visoke kulture zahtevajo ostro ločevanje med spodobnim in prostaškim, pornografskim in umetniškim, kot je pojasnil David Freedberg: “*Če je podoba pornografska, potem jo ne moremo upoštevati kot umetnost; sploh ni umetnost. Če je pornografska, potem mora biti prostaška in nespodobna, vulgarna in nizka.*”³ Vulgarnost neposrednega razkazovanja intimnih partij in seksualnih praks nikakor ni mogla sovpadati z visoko formo umetnosti, ki ima poleg estetske vrednosti tudi moralno odliko.

Radikalni prelom v tradicionalnem vrednotenju seksualnosti v umetniški formi pomeni Picassov ustvarjalni opus. S pojavljanjem in ponavljanjem seksualnosti, z okupirano obsedenostjo izpostavljanja seksualnih aktivnosti, potez in anatomskih organov sprevrne nemožno razmerje seksualnosti in umetnosti. Čeprav je bila eksplicitna seksualnost od nekdaj bolj ali manj legitimen del vizualne evropske kulture je Picassova sled utrla pot k odkritemu, intenzivnemu in metodičnemu upodabljanju skritih genitalnih partij obeh spolov.⁴ Ves Picassov ustvarjalni opus je prežet s seksualnim in nič več ne obstaja, kar ne bi bilo seksualizirano, zato tudi ni možno obravnavati nobenega njegovega dela, ne da bi pogoltnili dozo erotizma. Erotična dimenzija pri Picassu ni zgolj ljubezensko kipenje para, temveč je vpeta v antagonistično srž Eros-Tanatos, od stremljenja k združevanju, celovitosti, intimnemu sožitju do nagonske težnje k destruktiji, ki skali vsako razmerje. Od lirične-

² Freedberg, 1991, 317–344.

³ Prav tam, 349.

⁴ Lebel, 2001, 48.

ga opevanja, kultne idolatrije in fetišistične obsedenosti nad ženskim telesom se erotična komponenta intenzivno stopnjuje k doživljanju spolne ljubezni para, ki manifestira intimno vez modela in umetnika. Ekskluzivni sreči libidinalno nasičene dvojice se upira prirojeno nagnjenje k zlu, okrutnosti in destrukciji. Poleg Erosa vedno obstaja še nagon agresivnosti, ki se pri Picassu z zapeljevanjem, čutnostjo objema sprevrže v brutalno posilstvo, iznakaženost, podivjani masaker. Nasladna ljubezen se nenehno veže s smrtjo, osvobojeni instinkti prebivajo v neposredni bližini nasilja, strasti, zato se Eros nikoli ne izteče v pričakovano ravnovesje, končni cilj, temveč se zlomi skozi prizmo destrukcij, poganja se vedno v novi luči soobstoja smrti. Picassovo delo se čezmerno razmetava v erotizmu, v bataillevskem pomenu besede, kjer se divjanje spolnih organov, vrhunec, ki nam jemlje dih, nič bolj ne razlikuje od gonilne moči smrti. Pri nobenem drugem umetniku ni mogoče začutiti tolikšne variabilnosti človeškega izkustva in divergentnosti ravnanja, ki pronica iz različnih, celo kontradiktornih stališč.⁵

Koncentrirano umetnikovo ukvarjanje z erotičnimi tematikami se pokaže v zgodnjem obdobju, 1901–1908, in v zadnjem ustvarjalnem opusu, 1966–1972, ko lahko sledimo intenzivnemu, sistematičnemu in eksplicitnemu pojavljanju podobe. Ponavljajoči se izbruhi seksualnih gest, nenehna seksualna vzdraženost, konstantno pojavljanje erektičnega penisa, razprtega ženskega mednožja in vidne analne odprtine postanejo nepričakovani elementi slikovnega polja. Seksualnost in umetnost sploh nista tako odročana, nekompatibilna, kot se domneva, razločevalno postavljanje meja med pornografskim in sofisticirano erotiko velikih mojstrov odpira še tretji prostor, t. i. “no man’s land”, kamor sodi širok razpon umetniških produktov, kjer se visoko kvaliteten umetniški izraz popolnoma odkrito splete s seksualno tematiko.

Izrazito erotično potenco v ustvarjalnosti pri Picassu lahko najdemo v obsežno zastavljenem grafičnem projektu *Suite 347*, ki ga je začel oblikovati 16. marca 1968 in končal 5. oktobra istega leta. V serijah tematsko povezanih del se srečamo s scenami iz bordela, pretvorjenimi Rembrandtovimi mušketirji, epizodami iz cirkuškega življenja in arene, akrobati, vrvohodci, rokoborci, klovni, Harlekinom, protagonistom iz Picassovega modrega obdobja, Celestino, osrednjo osebo dramskega teksta Fernanda de Rojas, in drugimi historičnimi identitetami. Ciklus je prepojen z narativno fantazmo, kjer peripetije ustvarja tenzija med moškim in ženskim polom.

⁵ Rosenblum, 1976, 75.

V sklopu tega je nastala serija 24 jedkanic *Rafael in Fornarina*, kjer sledimo variacijam erotičnega življenja ljubimcev Rafaela in Fornarine. Cikel je nastal v časovnem intervalu od 29. avgusta do 9. septembra 1968 s pripisanim posvetilom na grafičnih listih *Pour Sabartés*. Posebnost je eksplicitna prezentacija koitusa, končni akt erotične fantazme, ki je skozi celoten opus *Suite 347* ostal neizrečen. Osrednji lik cikla je historična figura, božanski genij Raffaello Santi da Urbino (1483–1520), ki izživlja erotične sanje s svojo ljubico Fornarino. Picasso je likovno fiksiral historična dejstva, ki se po Vasariju ujemajo z resničnimi dogodki. Kot poroča v zapisih *Le vite dei più celebri pittori, scultori e architetti*, se je Rafael rad predajal razbrzdanim telesnim užitek. Znano je, da je imel številne ljubice in da ni kazal interesa za poroko in družinsko življenje. Ko mu je Agostino Chigi naročil, naj poslika prvo ložo njegove palače, se Rafael ni mogel spraviti k delu zaradi dame, ki jo je ljubil. Umetnik se je lotil dela, ko se je ljubljena ženska nastanila v tistem delu hiše, kjer je slikal. Nezmerno prepuščanje spolnemu življenju ga je nekega dne, ko je še posebej pretiraval, pripeljalo na smrtno posteljo in to pri sedemintridesetih letih življenja.⁶

Biografska zgodba o Rafaelovi zavezanosti telesni ljubezni implicira divje nagonске strasti, prekoračitev v doživljanju užitka, ki se sprevrča v premoč ekscesivnega telesa. Nezmerno iskanje telesnih užitkov ima svojo zadnjo instanco, kjer ne gre več za telesno zadovoljitev, temveč vodi onstran ugodja, k smrti. Seksualnost se ves čas potrjuje v trošenju, tudi potem, ko so potrebe že zdavnaj zadovoljene, se strast udejanja brez zavor in vračanja, je prekipevanje, ki je vezano na ekonomijo razmetavanja in se ne ozira na dobrobit subjekta. Kot tisti neznosni *Še!*, ki terja, da subjekt da vse od sebe, preseže svoje zmožnosti in zanika svojo bit do skrajnosti, smrti Rafaela. Seksualni vzgib spolnih organov nikakor ni tuj smrtnim krčem. Po Bataillu prepuščanje nasilju seksualnega divjanja paradoksnost ozavešča identično tesnobo, tisti prepada, ki ga človeško bitje spozna ob izkustvu smrti, kot stanje prezasičenosti, naslade, ki je v smrtni tesnobi še večja.⁷

Seksualni užitek se v Rafaelovi biografiji obrača na stran ženske, ki si nadene lik vsemogočne mati, mitološke *vagine dentate*, ki moškega použije do konca, do zadnje točke v izginitvi. Fornarina je postala simbol pogoltne ženske, smehljajočega se obraza, ki napoveduje premoč smrti. Z zapeljevanjem zaneti vročično blaznost, omotico, ki ji sledi popolna izguba razumske instance, zato je past za samouničenje

⁶Vassari, 2007, 183–218.

⁷Bataille, 2001, 99–100.



SLIKA 1: RAFAEL, PORTRET MLADE ŽENE (FORNARINA), 1518-1519 (OSEBNI ARHIV).

zaljubljenega subjekta, znak za pogubljeno kreativno potence umetnika. Razmerje modela in umetnika označuje še svojo hrbtno stran: iskanje ljubezenskega ugodja, ki z ekscesivnostjo preslepi umetniško poslanstvo. Ohranil se je Rafaelov famozni portret mlade žene razkritih prsi iz leta 1519 kot portret Fornarine (Margherita Luti, hči peka, *fornaro*), ki naj bi bila usodna Rafaelova ljubica in muza.

Rafaelova biografija je z enigmatično prezgodnjo smrtjo napletla motive, ki se dotikajo telesne ljubezni in umetnosti, moškega in ženske, umetnika in modela, zato je postala likovni problem. Pred Picassom se je s tematiko ljubezenskega življenja Rafaela ukvarjal Jean-Auguste-Dominique Ingres (1780–1867), ki je ustvaril nekaj variacij na temo. V sliki iz leta 1814, ki jo hrani *Fogg Art Museum* v Cambridgeu, je zaljubljeni par Rafael in Fornarina upodobljen v ateljeju, tako da sedita v prepletenem objemu pred skico ženskega portreta. Kljub fizični bližini ljubimcev se umetnikov pogled obrača vstran, usmerja se k slikarskemu delu, imaginarnemu, črtnemu orisu Fornarine. Gre za vidno razdvojenost umetnika, ki oklenjen v telesnem spletu potrjuje odsotnost v iskanju likovne forme, telesa podobe. Ingresevo delo iz leta 1819, ki nadaljuje upodabljanje ljubimcev, Paola in Frančeske, vpelje na prizorišče še tretjo figuro, prihajajočo iz ozadja. Par v



SLIKA 2: JEAN-AUGUSTE-DOMINIQUE INGRES, RAFAEL IN FORNARINA, 1814 (OSEBNI ARHIV).



SLIKA 3: JEAN-AUGUSTE-DOMINIQUE INGRES, PAOLO IN FRANČESKA, 1819 (OSEBNI ARHIV).

ospredju, preokupiran z ljubezenskimi čustvi, niti ne sluti voajerskega poslanstva prikritega pogleda Giovannija Malatesta, ki je svojega brata in ženo zasačil pri ljubimkanju in se pripravlja, da bo z enim zamahom meča oba pokončal.

Picasso je ljubezensko zgodbo Rafaela in Fornarine, ki je pri Ingresu subtilno nakazana, prevedel v linearni zapis vidne dejavnosti seksualnih organov. Tam, kjer smo sledili igri čutne zadržanosti med ljubimcema, skoraj asketske sreče zgolj v dotiku in gracioznosti klasične forme, se Picassova govorica fascinira nad nestanovitno eksplozijo svobodnega seksualnega vzgona, kjer se stapljajo pijanost, delirij, orgiastično praznovanje in erotična naslada. Osrednja tematika grafik še vedno ostaja ljubezensko življenje para, ki se predaja telesni povezanosti v okrilju slikarskega ateljeja. Primarno vzbujenje teles je pot želje, nenehna dinamika zaljubljenega subjekta, ki zahteva razmerje z drugim, polno zadovoljitev želje v zlitosti *enega*. Neustavljivi Eros, ki vodi par k iskanju telesne ljubezni, spolnega združevanja, je opisan v Platonovem *Simpoziju*⁸ kot težnja po primarni enotnosti dveh polovic. Klasična zgodba Aristofanovega izrekanja hvalnice Erosu je opisovanje nenasitne želje, izvornega občutka manjka, ki se udejanja iz razdeljenosti na dvoje. Človeško bitje je bilo prvotno združena dvojna figura, dvojni moški, dvojna ženska ali hermafrodit z dvema spoloma: “*Sleherni človek je bil po obliki povsem obel; imel je okrogel hrbet in tudi krožne boke. Imel je štiri roke in prav toliko nog kot rok; imel je dva povsem podobna obraza na krožnem vratu in eno glavo, ki je bila podložena obema nasprotnima obrazoma; štiri ušesa in dva sramna dela.*”⁹ Samovoljnost in objestnost takšnega bitja je motila bogove, zato je Zevs razrezal naravo na dve polovici, ki od takrat umirata od želje, da bi prišli skupaj. Sleherni med nami je tista polovica, ki išče v ljubezni drugega, v spolnem združevanju stik s svojo starodavno naravo. Ljubezen je želja in hrepenenje po celoti, po trenutku, ko bosta razdružena dela dosegla izpolnitev v ponovni združenosti v *eno*.

Ljubezenska igra Picassovega para si narativno sledi glede na označeno sosledje matric od predigre do različnih načinov združevanja. V prvih odtisih se pokaže ležerno poležavanje ljubimcev, ki se v zatočišču ateljeja odmakneta od stvarnosti. Mirno ležernost kali le nemir primarnega seksualnega vzbujenja, skrivnega razumevanja teles, ki se bo brez ljubezenskega objema razvnel v prehter, sko-

⁸ V Platonovem *Simpoziju* gre za izrekanje hvalnice Ljubezni, Erosu udeležencev na Agatonovi gostiji. Ljubezen kot hrepenenje po enotnosti je Aristofanov govor v *Simpoziju*. Platon, *Simpozij*, 488–525.

⁹ Platon, *Simpozij*, 189e–190a, 504.



SLIKA 4: PABLO PICASSO, RAFAEL IN FORNARINA II, 29. AVGUST 1968 (OSEBNI ARHIV).

raj živalski impulz seksualnega užitka. Zastavek je v pogledu, optičnem vtisu, ki meri na spolno radovednost, na razkrivanje vseh partij seksualnega objekta. Pogled je tesno prepojen s poželenjem. Sprošča moč domišljije in želje, ki povzroči, da bitje fantazira, si domišlja, dokler se ne utrga plaz vzburjenja v telesu.¹⁰ Ogledovanje, opazovanje, preiskovanje telesa brez fizičnega stika protagonistov od kože zahteva, naj se odzove, z ugodjem zaneti nemir v bitju, ki omogoča napredovanje ugodja, prebijanje predora h končnemu aktu seksualnega procesa. Gola Fornarina brezsravno razpira stegna in svoje genitalije ponuja pogledu, dokler brezmejna strast ne razpusti telesa v zmes kontorzičnih poz. Postavljena erotična igra preobraža razmerje umetnika in modela v telesi ljubimcev, ki trmasto hočeta polno zadovoljitev želje v ljubezenskem razmerju.

Scena vključuje tudi druge osebe: skritega voajerja, papeža in Michelangela. Picasso je Robertu Otelu o ciklu pisal: *“Obstaja serija, ki je dokaj nedolžna, pravzaprav, mislim, skoraj naravna. Lahko si predstavljaš, za kaj gre. Rafael in Fornarina, njegova znamenita ljubica, se ljubita. Ni treba pretiravati, ne gre samo za seks. Rafael se ukvarja s slikarstvom. Upodobljen je tudi Michelangelo, kakor da skrit za zaveso ali*

¹⁰ Mikuž, 2000, 149–171.

pod posteljo zalezuje ljubimca. In včasih sam papež pokuka skozi ključavnico. Kakorkoli, serija ima opraviti s stvarnimi dejstvi, jaz bi jih imenoval historični fakti.”¹¹

Aktivnemu izkušanju seksualnosti ljubimcev se proti postavlja iz ozadja izstopajoča pasivna figura ostarelega moškega, ki skrit za zaveso gleda, preži in tiho opazuje erotično igro ljubimcev ter uživa v užitku drugega. Pojav skritega pogleda, ki želi videti svoj objekt kot odsoten, se sprevrča v nasprotje voajerske službe – nikakor ne more zmotiti ali presenetiti ljubimca. Oba v paru računata na pogled s strani, ekshibicionistično se kažeta v vednosti, da nikoli nista sama. Voajer je del scene *conditio sine qua non*, je nema prisotnost investiranega pogleda avtoritete, mogoče pritajenega očeta, na katerega je opozoril sam Picasso: “Vsakič, ko rišem moškega, nehoteno razmišljam o očetu. Zame je vsak moški don Jose in tako bo do konca mojega življenja. Imel je brado. V vsakem moškem bolj ali manj prepoznam njegove poteze.”¹² Skriti voajer se v naraciji ciklusa preobrazi v papeža, pride izza zaves v vidni plan ljubimcev. Njegova prezenca, ki prvotno kuka, s strani zalezuje, zasede svoje privilegirano mesto neposredno poleg para. Izmenjujočo se voajersko identiteto papeža in očeta (bradatega moškega) slutimo v podobnosti španskih izrazov *papa* (papež) in *papá* (oče).¹³ Za želečim si bitjem, senilnim starcem, ki ga fizična nezmožnost ne more oropati pogleda, je slutiti preobražanje umetnikovega jaza. Ne gre pozabiti, da je umetnik v času nastajanja cikla dopolnil 87 let. Na domnevno avtoportretno gesto v figuri voajerja, ki z opazovanjem erotizma obuja spomin na radožive dni svoje mladosti, napeljuje Picassova pripomba Brassaiju: “Vsakič, ko te zagledam, je moj prvi vzgib seči v žep in ti ponuditi cigareto, čeprav dobro vem, da nobeden od naju ne kadi več. Starost naju je prisilila k odpovedi kajenju, toda želja je še vedno prisotna. Podobno kot pri spolnem odnosu.”¹⁴

Par pa zlepa ne ostane sam, kajti pod posteljo je pritajen še Michelangelo, konkurenčna figura Rafaelovi ustvarjalnosti. Njegova prisotnost se zdi še bolj perverzna, ker je vselej toliko odmaknjen, prikrit, da nikakor ne more videti spolnega akta. Je obstranski lik špijona, ki svoje ugodje išče v fetišističnem zalezovanju Rafaela, skriva se v njegovem ateljeju in intenzivno opreza iz golega ljubosumja, ki historično korenini v trenju med obema umetniškima gigantoma.

¹¹ Schiff, 1983, 49.

¹² Dupuis-Labbé, 2001, 122–124.

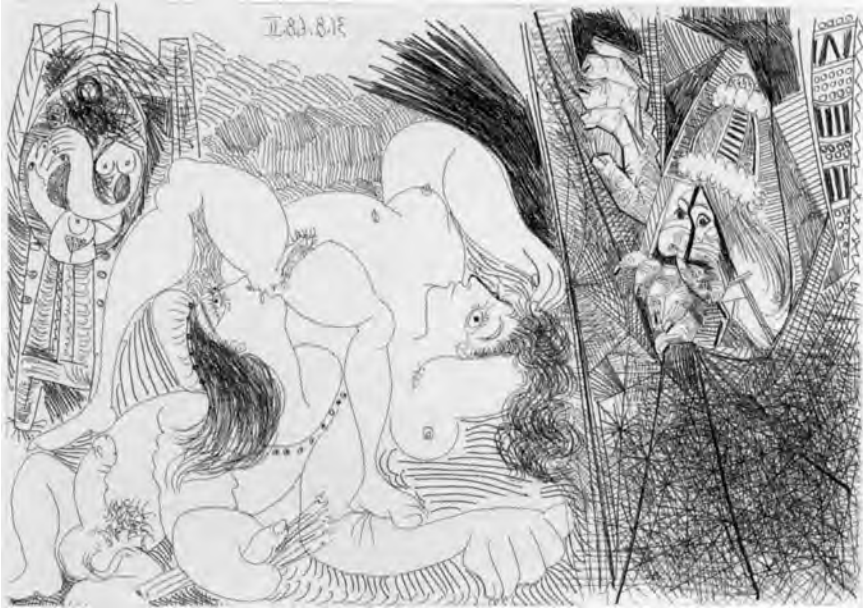
¹³ Dupuis-Labbé, 2001, 124.

¹⁴ Prezveto in prevedeno po: Gert Schiff, *Picasso's Suite 347 or Painting as an Act of Love*, 163.



SLIKA 5: PABLO PICASSO, RAFAEL IN FORNARINA XIX, 5. SEPTEMBER 1968 (OSEBNI ARHIV).

V seriji Picasso neprikrito razodeva, da mu gre za eksplicitno seksualnost, stopnjevana narativnost s prizori predigre mu služi za kopičenje seksualne snovi, ki vzdržuje seksualno napetost do ciljnega akta penetracije. Gre za heteroseksualne erotične fantazme, kjer moški in ženska potiskata telesi v nerazdružljivo tkivo, polno zlepljanje materije. Umetnik izvaja različne oblike koitusa s previdnostjo, da nikakor ne bi okrnil jasne začrtanosti in vidne dejavnosti genitalij. Gledalcu se ne more izmakniti plaz različnih pogledov anatomije in videnja genitalnih con, saj je *Rafael in Fornarina* dobesedno priapični ep, kjer od začetka do konca zgodbe neprestano sledimo itifaličnemu stanju Rafaela. Falus je navadno vidno povečan, pretirano izpostavljen, tako da se ne ujema s proporci telesa. Gesta genitalno-falično usmerjenega Rafaela ima v sebi fantazmo vedno pripravljenega moškega, kot viden kontrast pasivnosti voajerja, ki sprevrča falično pretiravanje v projekcijo strahu pred grozečo nezmožnostjo in neustreznostjo. Medtem ko je Rafael tisti, ki v erekciji afirmira pozitivno moško energijo, vitalno potenco, je ženski dana moč, da vzbuja želje, zapeljuje. S široko razprtimi nogami opozarja na svoje genitalije, odkrito daje pogledu vse čare svojega telesa. Njena vulva je moška fantazemska projekcija



SLIKA 6: PABLO PICASSO, RAFAEL IN FORNARINA IV, 31. AVGUST 1968 (OSEBNI ARHIV).

Courbetevega izvora sveta, ambivalentna tvorba, ki uteleša psihoseksualno metaforo kastracijskega strahu, hkrati pa kliče, vabi k penetraciji s simboliko življenjskega prekipevanja.¹⁵

Kar želi uresničiti Picasso v likovni formi, je telo, ki postane kalup za oblikovanje, tako da se bo čim bolj sprijelo z drugim, ga posrkalo v celoto. Picassovo ukvarjanje z erotiko ne more izničiti kreativnega potenciala serije, saj se erotika poraja v neskončni moči transformacije umetniškega uma, pri čemer iz enega motiva izlušči mnogovrstne pozicije različnih kompozicij in pogledov na tematično. Raznovrstna likovna sredstva, ki jih je umetnik uporabil za podobo koitusa, napeljujejo na tezo, da je ves prostorski konstrukt likovnega polja organiziran

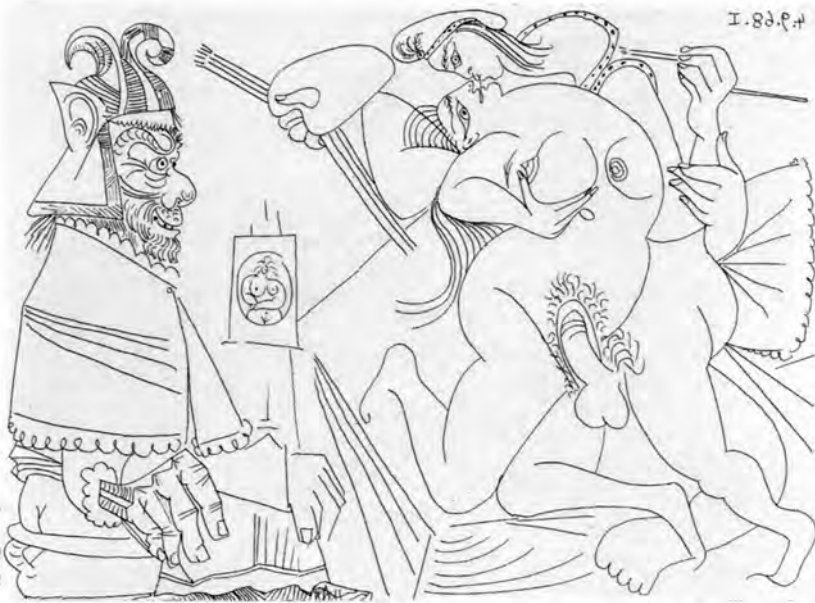
¹⁵ Picasso je tudi kasneje upodabljal popolnoma razprto gesto ženske vulve, toda izraz se je bistveno spremenil. Kot ugotavlja Leo Steinberg v razpravi *Picasso's Endgame*, podoba vulve po grafični seriji *Suit 347* v Picassovem opusu nima primerljive upodobitve, kjer bi se lahko strnila vsa simbolična napetost življenjske energije. Obsesivno upodabljanje eksplicitnosti vulve po umetnikovem 90. letu izgubi človeško formo, ostanejo samo še *elle*, one "figgins", kot jih poimenuje Steinberg, kot apotropijski znaki zadnje iztisnjene aktivnosti pred smrtjo.



SLIKA 7: PABLO PICASSO, RAFAEL IN FORNARINA XXIII, 8. SEPTEMBER 1968 (OSEBNI ARHIV).

tako, da proizvede popolno združevanje teles. Formi koitusa je umetnik priredil celotni prostor grafičnega dogajanja, vpeljal je zlom tridimenzionalnega upodabljanja prostora, ki temelji na perspektivni konstrukciji in planskem razčlenjevanju forme, da bi telesi čim bolj stisnil skupaj. Plani se neločljivo zvrčajo in zlivajo eden v drugega, kar umetniku omogoča ustvarjanje nerazdružljive zigote. Naraščajoča dinamika erotične atmosfere se najbolj pokaže ob izgubi forme telesa v kontorzivnih pozah. S torzijami se telesi raztelesita v nemogočih pozah organizma. Par se fiksira v spojek mase, kjer se moški in ženski udje do nerazpoznavnosti spletejo, plansko prekrivajo in nalagajo. Na sliki 7 udje tvorijo skladovnico po logiki prostora eden na drugega, kar ustvarja trikotniško formo vzajemno prepletene moško-ženske tvorbe.

Seksualno združevanje pri Picassu ni samo preplet genitalnih organov, temveč je trenutek, ko se celotno telo bitja razpusti in neločljivo ovije z drugim v neprepustno gmoto. Forme teles se mešajo, plansko prodirajo ena čez drugo, se zajedajo in zlivajo, tako da nastane neločljiva zmes človeškega tkiva. Umetnik družni različne poglede, uporablja anatomske prereze, prekrivanja in sprevračanja likovne forme z enim samim ciljem: da bi dosegel občutek popolnega stapljanja



SLIKA 8: PABLO PICASSO, RAFAEL IN FORNARINA XV, 4. SEPTEMBER 1968 (OSEBNI ARHIV).

v *eno*. Tudi če je telo izmaličeno do konca, oblikovano tako, da sočasno kaže svoj anatomske preze notranjosti in zunanji erogeni dotik kože, izpolnjuje svoje poslanstvo v seksualnem aktu.

Grafični izraz Picassa temelji na mojstrski uporabi kontrastov. Od prečiščene, asketske linijske tvorbe kompozicije in opisovanja forme preskakuje k polnjenju ploskve z rastrom, tako da neti nasprotujoče si partije likovnega prostora. Vzpostavlja igro razmerja med izrazito praznino ploskve in nasičeno polnostjo, svetlobo in temo. Ohlapna, organska gradnja ženskega telesa se postavi v nasprotje z napetostjo kompleksne geometrijske konstrukcije ozadja (slika 9), kjer je izrazna zmožnost linije izkoriščena v polnosti. Z ritmičnimi usmeritvami, velikostjo, razlikovanjem v debelini in gostoti linije pridobi žlahtno prepojeno mrežo, ki dobesedno stke prostor.

Tudi tovrstno tkanje linijskih elementov Picasso izkoristi, da še temeljiteje poveže maso teles, kajti zlaganje linij v tvorbe izpodrine ploskev, kjer v skrajnosti postane nemogoče ločevati med oblikami udov in prostorom ozadja (slika 10). Linije prostora prodirajo v telo in puščajo ostanke telesnih partij v konglomerat različnih črt, ki prevzamejo govorico združenega telesa.



SLIKA 9: PABLO PICASSO, RAFAEL IN FORNARINA III, 31. AVGUST 1968 (OSEBNI ARHIV).



SLIKA 10: PABLO PICASSO, RAFAEL IN FORNARINA XII, 2. SEPTEMBER 1968 (OSEBNI ARHIV).



SLIKA 11: PABLO PICASSO, RAFAEL IN FORNARINA XIV, 3 SEPTEMBER 1968 (OSEBNI ARHIV).

Linija učinkovito prevaja občutenje spojenosti, tisti trenutek, ko človek s spolnim združevanjem postaja enovita tvorba. Na sliki 11 se vzgib diagonalne kompozicije, ki nastane v desnem spodnjem kotu formata kot odrivajoči zagon stopal protagonistov, preusmerja v dinamiko osrednje linije, ki z eno potezo zariše hkratnost teles, tako da postane nemogoče določiti, kje se začne eno in kje drugo tkivo. Od vzajemnega odriva stopal, preko skupne usode stegen, sledimo druženju genitalij do valujočega gibanja osrednje linije, ki zvičajasto deformira telesi ter še z večjim pritiskom pripne eno telo v drugo. Stik se konča v poljubu.

Presodimo lahko, da je Picasso izgotovil idealen likovni prostor za seksualni proces. Izničil je kanonično skrajšavo in sled klasičnega tridimenzionalnega prostora, da bi ujel seksualni mehanizem teles v unijo. Prav zato se vsiljuje vprašanje, zakaj moti ekskluzivnost para, kjer ni prostora za tretji člen. Kaj hoče čopič, ki vselej išče mesto ob penetraciji? Odgovor lahko izvabimo s pozicije čopiča, njegovega nameščanja v slikovnem polju. Rafael običajno čopič drži v roki v nenehni pripravljenosti ali pa se v drugih primerih usmerja na sam spolni objekt (slika 11), kot bi Picassa zbegala imaginativna dejanskost podobe in fizična pri-

sotnost modela. Čopič z izrazito premočrtno, pokončno držo je prevzel falično noto, s ponavljajočo gesto je postal seksualizirani objekt, katerega vzdraženost pričakuje dotik, izvršitev penetracijske funkcije. Čopič ne išče ugodja v stiku z erogeno cono nič manj, kakor ima ta primat genitalna dejavnost. S psihoanalitičnega stališča se nam ponuja interpretacija: seksualnega vzdraženja na slikovnem polju ne oddajajo samo spolni organi, temveč vsi prisotni elementi. Pri Picassu seksualni cilj ni tako enoznačen, vnaprej pripravljen in nespremenljivo postavljen v samo spajanje genitalnih organov, temveč se nenehno preusmerja, kanalizira in išče nadomestne objekte. Ogledati si je treba identifikacijo slikarja z gesto predrtega palca v pričvrščeni paleti in usmerjenega gibanja čopiča, ki lahko konkurira spolni vzburjenosti.

Nenehno erekcijo faličnega organa, ki se druží s pokončnim čopičem, prežema čezmerna proliferacija življenja, prekipevanje slikarja, kot ustvarjalca, revitalizatorja življenja, spočenjalca. Družba seksualnosti in slikarstva aludira na obsedenost z življenjem smrtnega bitja, ki se bo zapisalo nesmrtnosti, kajti vsako človeško bitje na svoj način išče nesmrtnost kot nam pojasnjuje Sokratova misel:

“Tisti, ki imajo plodnost v telesih, se obračajo bolj k ženskam in so ljubezenski na ta način ter si – kot mislijo – s spočenjanjem otrok zagotavljajo nesmrtnost, spomin in srečo za ves prihodnji čas. Drugi pa, (ki imajo plodnost) v duši, so tisti, ki še bolj spočenjajo v dušah kot telesih, in sicer to, kar se duši spodobi spočeti in roditi.”¹⁶

Igra ljubezni se neločljivo druží s prakso slikanja, spleta se v enovito zaraščeno umetnosti in seksualnosti ter v nemožnost diferenciacije, kakor je z globoko resnostjo dejal tudi sam Picasso v enem svojih zadnjih intervjujev.¹⁷

Picassovo spletanje seksualnosti in umetnosti napotuje na psihoanalitične koncepte, kjer seksualno ni izenačeno s funkcioniranjem genitalnega aparata, temveč seksualni nagon konstitutivno tvorijo odkloni, zato lahko svoj prvotno seksualni cilj premešča k višjim psihičnim dejavnostim, kot je umetniško ustvarjanje. Freud vpelje izraz sublimacija, da bi z njim označil družbeno cenjene in spodbujene dejavnosti, ki so psihično sorodne s seksualnim. Piše: *“(Seksualni nagon) kulturni dejavnosti daje na voljo izredno velike količine moči, to pa zaradi zelo izrazite značilnosti, da lahko premešča svoj cilj, ne da bi njegova intenzivnost bistveno upadla. To sposobnost, po kateri lahko nagon zamenja svoj izvorno*

¹⁶ Platon, *Simpozij*, 208e–209a, 518.

¹⁷ Webb, 1983, 196.

seksualni cilj z drugim, ne več seksualnim, temveč psihično sorodnim ciljem, imenujemo sposobnost sublimacije.”¹⁸

Zmožnost seksualnega nagona, da zdrsne v nadomestni objekt in vrsto ugodja črpa v umetniškem ustvarjanju, pomeni generativni vir vsake kulturne stvaritve, ker seksualno ni ločena, posebna dejavnost človekovega življenja, temveč zapolnjuje vse prekate našega življenja. Prav v tem smislu se lahko vsaka Picassova likovna tvorba napaja v seksualnem, pri čemer je vsaka poteza na slikovnem polju že izvorno seksualizirana in podeljuje enako vrsto ugodja in tesnobe, kot pripada seksualnim procesom.

BIBLIOGRAFIJA

- BATAILLE, G. (2001): *Erotizem*, Založba/*cf., Ljubljana.
- DOLAR, M. (2001): “Spremna študija”, v: Freud, S., *Nelagodje v kulturi*, Ljubljana, Gyrus, 96–142.
- DUPUIS-LABBÉ, L. (2001): “Raphael and La Fornarina”, v: *Picasso érotique*, Prestel, New York, 118–137.
- FREEDBERG, D. (1991): *The power of images: studies in the history and theory of response*. University of Chicago Press, Chicago.
- FREUD, S. (1995): *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana.
- FREUD, S. (2001): *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana.
- FREUD, S. (2002): “‘Kulturna’ spolna morala in moderna nervoznost”, *Problemi*, 40/5–6, 133–156.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. (2002): *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses universitaires de France, Paris.
- LEBEL, J. (2001): “Picasso`s (Erotic) Gaze”, v: *Picasso Érotique*, Prestel, New York, 46–67.
- MIKUŽ, J. (2000): “Pogled in poželenje”, *Poligrafi*, 5/19–20, 149–171.
- PLATON (2004): “Simpozij”, v: *Zbrana dela*, prev. Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje.
- ROSENBLUM, R. (1976): “Picasso and the Anatomy of Eroticism”, v: *Picasso in perspective*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 75–85.

¹⁸ Freud, 2002, 140.

- SCHIFF, G. (1976): "Picasso's Suite 347 or painting as an act of love", v: *Picasso in perspective*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 163–167.
- SCHIFF, G. (1983): *Picasso, the last years, 1963–1973*, G. Braziller in association with the Grey Art Gallery & Study Center, New York University, New York.
- STEINBERG, L. (1995): "Picasso's endgame", *October*, 3, 74, 105–122.
- VASARI, G. (2007): *Življenje umetnikov*, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- WEBB, P. (1983): *The erotic arts*, Secker & Warburg, London.
- ZUPANČIČ, A. (2005): "ABC freudovske revolucije", *Problemi*, 43/7–8, 67–89.
- ZUPANČIČ, A. (2008): "Seksualno in ontologija", *Filozofski vestnik*, 29/1, 59–73.

INES MARKOVČIČ¹

Menstrualni tabu – paradigmatska analiza

Izvleček: Namen celotne antropološke oglaševalske zgodbe v prispevku je problematizirati ironijo menstrualnih tabujev v okviru štirih temeljnih paradigem: 1. tabuizacija menstruirajočega telesa, 2. medikalizacija menstruirajočega telesa, 3. konstrukcija menstruirajoče ženske kot političnega subjekta in 4. krščanska mitologizacija ženske krvi. V okviru njih bomo izpostavili paradokšno dihotomijo sodobnega oglasnega diskurza, ki na eni strani promovira moderno in emancipirano žensko, na drugi pa znova reproducira tabuizirani in patološki značaj ženske med menstruacijo.

Ključne besede: : menstrualni tabu, nečistost, grešnost, sram, božja kri, prepovedana rdeča, patološko, normalno, vidna nevidnost

UDK: 316.72: 612.662

The Menstrual Taboo – A Paradigmatic Analysis

Abstract: The paper examines the irony of sanitary napkin and tampon advertisements, all of them embracing menstrual taboos, in the view of four main paradigms: (1) the tabooisation of the menstruating body, (2) the medicalisation of the menstruating body, (3) the construction of a menstruating woman as a political subject, and (4) the Christian mythologisation of woman's blood. Within this framework, the paper exposes the paradoxical dichotomy of contemporary advertising discourse, which promotes the modern and emancipated woman on the one hand while reproducing the tabooed and pathological nature ascribed to the menstruating woman on the other.

Key words: menstrual taboo, impurity, sinfulness, shame, God's blood, the forbidden red, the pathological, the normal, visible invisibility

¹Ines Markovčič je absolventka na podiplomskem programu Medijski študiji na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: ines.markovcic@mladina.si.

1. UVOD

Antični modreci in misleci so v zvezi z ženskim menstruirajočim telesom sporočali mnogotero naukov, nekateri so se ohranili vse do danes. Menstruacijo so najpogosteje pojasnjevali po Hipokratovi opredelitvi, ki pravi, da je menstruacija *regulacijski odtok prevlačnosti*,² zaradi česar se iz ženskega telesa redno (mesečno) odliva odvečna tekočina oz. kri.

Skladno s konceptom *regulacijskega odtoka prevlačnosti* lahko potegnemo vsaj eno vzporednico oz. analogijo med antičnim in sodobnim pojmovanjem menstruiranja, tj. koncept *telesnega odpadka*,³ ki ga je vpeljala Julija Kristeva. V sodobnih koncepcijah pojmovanja se namreč menstrualna kri najpogosteje navaja kot *abjekt*, izvržek iz telesa, ki rabi odlivanju tekočine oz. krvi iz telesa ter vzbuja odpor in velja za *monstruozno*.⁴ Pojmovanje menstrualne krvi kot odpadnega materiala, *waste product*,⁵ je, kot dokazuje Renata Šribar s sklicevanjem na eno izmed mnogih medicinskih formulacij o anatomiji človeka, splošna opredelitev v medicinski stroki: *Maternično votlino prekriva sluznica, ki ima osnovno ali bazalno plast in povrhnjo ali funkcionalno plast, ki se spreminja. Ob menstruaciji vsak mesec propade !...!*⁶

Zaradi vsesplošne prežetosti vladajočih diskurzov o menstruaciji s pojmi vsakdanje medicinske literature potemtakem niti ni presenetljivo, da tudi oglasi za menstrualne izdelke temeljijo na konceptu odpadnega materiala, za katerega ponujajo rešitev (vložke, tampone). V tem okviru bomo v 3. poglavju prispevka opredelili pojma "normalno" in "patološko", s katerima medicina definira proces menstruacije in na katera se oglaševalska industrija sklicuje pri prepričevanju o prednostih posameznega oglaševanega menstrualnega izdelka. V poglavju pred tem bomo najprej podali kratko zgodovino oglaševanja menstrualnih izdelkov in izpostavili tipične menstrualne tabuje, ki se najpogosteje pojavljajo v oglasih za menstrualne izdelke. Z njimi bomo predstavili razvoj podobe menstruirajoče ženske v oglasnem diskurzu skozi različna časovna obdobja, kajti ne smemo zanemariti, da je zgodovina pojmovanja in prezentiranja menstruacije tudi *zgodovina ideologij in védenj o ženskem telesu, o ženskem bistvu, o ženskem značaju*.⁷

² Žnidaršič (po Hipokratu), 1996, 10.

³ Šribar, 2004, 90.

⁴ Šribar, 2004, 91.

⁵ Šribar, 2004, 42.

⁶ Šribar (iz Anatomije človeka), 2004, 42.

⁷ Žnidaršič, 1996, 24.

Z idejo o patološki, izčrpavajoči naravi menstruacije so se vzpostavila in upravičevala patriarhalna spolna razmerja, ki se v sodobni družbi, kljub emancipaciji in rojstvu t. i. moderne ženske, večinoma ohranjajo. O tem lahko sklepamo že iz oglasov za menstrualne izdelke. Ti, kot bomo utemeljevali v 4. poglavju, promovirajo sodobno kontradiktorno vidno-nevidno žensko, tj. žensko, ki na eni strani vidno in emancipirano vstopa v javni prostor, na drugi pa skriva, "maskira" svoj določujoči aspekt ženskosti (menstruacijo) samo zato, da dokaže enakovrednost na trgu delovne sile.

Ob premisi o domnevni patološkosti menstruacije, s katero se utrjujejo in upravičujejo oblastna in spolna razmerja v družbi, bomo v zadnjem, 5. poglavju izpostavili še en vidik menstruacije v kontekstu ironije oglasnega diskurza, in sicer vpetost krščanske mitologije v pojmovanje menstruacije ter problematičnost rabe božjih simbolov kot oglasnih elementov, zaradi česar se lahko posamezen oglas kaže kot versko sporen, žaljiv ali blasfemičen.

Namen celotne antropološko-oglaševalske zgodbe v prispevku je problematizirati ironijo menstrualnih tabujev v kontekstu oglasov za menstrualne izdelke, in sicer v okviru štirih temeljnih paradigem v zvezi z menstruacijo in menstruiranjem: 1. tabuizacija, 2. medikalizacija, 3. politizacija, 4. mitologizacija, skladno s katerimi si sledijo poglavja: *Fiziologija menstruirajočega telesa*, *Medikalizacija menstruirajočega telesa*, *Konstruiranje menstruirajoče ženske kot političnega subjekta* in *Krščanska mitologizacija ženske krvi*. V okviru teh paradigem se v oglasih za menstrualne izdelke vedno znova reproducirajo menstrualni tabuji. Na koncu vsakega poglavja posamezno paradigmo posebej obravnavamo in analiziramo v kontekstu oglasa za tampone Catherine, ki ga je slovenska televizija predvajala poleti leta 2005.⁸ Omenjeni oglas smo za analizo te naloge izbrali namenoma in iz enega samega razloga: glede na izpostavljene oglasne elemente ne sodi med tipične oglase za menstrualne izdelke. Izhajamo namreč iz prepričanja, da je problem (ne)prisotnosti menstrualnih tabujev najlažje dokazovati z analizo klasičnega oglasa za menstrualne izdelke, ki tipično upodablja športno, aktivno, sproščeno žensko (npr. na rolerjih), ki se zaradi uporabe oglaševanega izdelka počuti svobodno, neobremenjeno. Oglas za tampone Catherine je daleč od tako upodobljene menstruirajoče ženske, še več, lik (aktivne) ženske se v njem sploh ne pojavlja. V njem nastopa le steklenica rdečega vina, ki jo nekdo zapre z zamaškom oz. tamponom, nato jo močno obrne in razbije ter tako dokaže vpojnost oglaševanega tampona.

⁸ Naročnik oglasa: Pejo trading d.o.o.

2. FIZIOLOGIJA MENSTRUIRAJOČEGA TELESA

2.1. Menstruacija v oglasih skozi zgodovino

Mnoge feministične študije o reprezentacijah ženskih teles in menstruacije, ki proučujejo zgodovino oglaševanja vložkov in tamponov, izhajajo iz predpostavke, da se oglaševalska podoba menstruirajoče ženske prilagaja trenutnim družbenim in ekonomskim potrebam po prevladujoči vlogi in tipu žensk. Zgodovinski pregled prvih proizvajalcev in oglaševalcev menstrualnih izdelkov kaže, da je res tako.

Na začetku oglaševanja izdelkov za vpijanje menstrualne krvi (v 30. letih 20. stoletja) se je reprezentacija v oglasih sklicevala na žensko skrb, ali bo vložek viden skozi oblačila in kako se izogniti zadregi. Koncepta, zlasti drugega, so oglaševalci s pridom uporabljali pri prepričevanju o razlogih za nakup menstrualnih izdelkov.

Med 2. svetovno vojno menstruacija ni več pomenila fizične zadrege oz. ni bila ovira, ki bi prepovedovala vstop žensk na trg delovne sile. Z vojno se je vse spremenilo, saj je bila zaradi odsotnosti moških še kako potrebna vsestranska ženska, pripravljena na domoljubno delovanje, s pomočjo katere je lahko delovni proces, kljub vojni, potekal nemoteno naprej. Model ženske 40. let 20. stoletja je tako v nasprotju s prejšnjimi leti menstrualne izdelke predstavljal in uporabljal drugače – neobremenjeno, brez skrbi, ali se vidijo skozi oblačila ali ne, vse z namenom, da se je lahko delo nadaljevalo tudi med vojno.

Vendar je po 2. svetovni vojni, ko so vojni veterani spet iskali plačano delo, menstruacija znova postala vzrok za domnevno delovno nesposobnost žensk. S takšnim retroprepričanjem se je konec 40. let in v 50. letih ponovno ovrednotila reprezentacija žensk, kakršna je bila pred vojno, z njo pa tudi podoba žensk v oglasih za higienske vložke. Ti žensk niso več prikazovali kot družbeno koristnih delavk, ampak spet kot privlačni objekt moškega pogleda. Poleg tega so svojo ciljno skupino pričeli nagovarjati z “dekleta” – *ženske podobe niso nič več argumentirano zagovarjale posameznega izdelka, temveč so sramežljivo, v kratkih stavkih izražale svoje navdušenje*.⁹ Tipičen primer takšnega oglaševanja je oglas za vložke Tampax konec 40. let, v katerem so štirje ženski obrazi navdušeno prepričevali in sporočali, kako jim ti omogočajo, da so samozavestne. Kako ironičen in paradoksen se je moral zdeti oglas, ki je skušal žensko – nezaposleno oz. izrinjeno s trga delovne sile – z vložkom prepričati o razlogih za samozavest.

⁹Tivadir, 1996, 90.

Podoba privlačne ženske se je nadaljevala tudi v 60. letih. Oglasi za menstrualne izdelke so poudarjali pomen privlačnega videza in slavili mladostno, vitalno in športno žensko.

Ukvarjanje z videzom se je v enaki meri nadaljevalo tudi v 70. letih, le da se je v tem obdobju ponovno okrepiło prepričanje kakor po 2. svetovni vojni, da ženske med menstruacijo podlegajo hormonom, zaradi česar naj se umaknejo iz javnega življenja in s trga delovne sile. Toda 70. leta so bila z vidika tega prepričanja revolucionarna, kajti prvič v zgodovini medikalizacije ženskih telesnih procesov niso bila povojno obdobje.¹⁰ Ženske so se namreč uprle, postale so bolj plačana delovna sila, kar je bilo posledica številnih dejavnikov, med drugim okrepljenega drugega vala feminizma, doslednejšega upoštevanja pravic žensk, naraščajoče urbanizacije, večje izobrazitvenosti žensk, vzporedno s tem pa manjše rodnoti otrok. Oglasi za menstrualne izdelke so nagovarjali z odločnejšimi koncepti: zanesljivost, nepozabnost, samozavedanje ipd. Takšen je bil denimo oglas za vložke Kotex, ki je leta 1970 nagovarjal Američanke: *Bodite njegove. Bodite doma. Bodite nepozabne. Bodite zanesljive. Zanesljive, kot so vložki Kotex.*¹¹

2.2 Rojstvo moderne ženske

Oglasi za menstrualne izdelke iz 80. let prejšnjega stoletja so izpostavljali sofisticirano in osvobodeno podobo ženske, ki zelo trpi že ob sami misli o morebitnem prepuščanju krvi iz vložka ali zaudarjanju “neženskega” vonja, oz. če uporabimo nekoliko cinične besede Ann Treneman, menstruirajočo žensko so prikazovali kot *nevrotično*.¹² S takšnim “strožjim” pristopom do osebne higijene in menstruacije so 80. leta pripeljala do rojstva moderne ženske.¹³ Sporočilo moderne ženske, kot je Liz Conor na primeru oglasa za vložke Kez z velikimi črkami zapisala in poudarila, je bilo: *Moderna ženska si ne sme dovoliti osramotitve*.¹⁴ To je bila ženska, ki je bolj kot sploh kdaj žive-la aktivno življenje in *moderna znanost naj bi ji znala ponuditi absolutno zaščito v smislu popolne razkuženosti, steriliziranosti in brezhibne rešljivosti*¹⁵ “problema” – menstruacije. Moderni imperativ je osebno higieno, z njo pa tudi menstruacijo, neneh-

¹⁰ Tivadir, 1996, 91.

¹¹ Tivadir (po Janice Delaey in sod.), 1996, 91.

¹² Treneman, 1989, 159.

¹³ Conor, 2004, 41–42.

¹⁴ Conor, 2004, 41.

¹⁵ Conor, 2004, 41.

no konotiral v domeni konceptov bolezni in mikrobov, ki jih je treba uničiti, pokončati, se jih popolnoma znebiti, odplakniti. S tem se je spremenila tudi sama ideološka konotacija oglasov za menstrualne izdelke, ki je slavila hkratnost menstruirajoče in moderne, fizično aktivne ženske. Tipični oglasi 80. in 90. let so upodabljali mlada menstruirajoča dekleta z njihovimi športnoaktivnimi telesi, ki so bila sproščena zgolj in samo zaradi tampona/vložka, ki so si ga prej vstavila.

Zanimivo, kako drastično so se spreminjale podobe menstruirajočih žensk v oglasih skozi čas. Ann Treneman to zanimivost dokazuje s primerjavo dveh oglasov za tampon iz različnih časovnih obdobj.¹⁶ Prvega so oblikovali l. 1958 in ga objavili v reviji *Good Housekeeping*. Na njem je upodobljena neznana oz. v obraz nevidna in s hrbtom obrnjena ženska. Hrbet in vrat ji prekrivajo padajoči, dolgi, rjavi skodrani lasje. V nasprotju s strogo zaprtimi enodelnimi kopalkami, v kate-re je oblečena, razkriva le gola ramena; noge se ne vidijo zaradi obrnjenega sedečega položaja. Njena pokončna drža deluje statično, nepremično, kot da bi bila namenoma usklajena s kolonami člankov revije. V drugem, televizijskem oglasu pa nastopa živahna ženska na rolerjih, ki je vse prej kot klasična statika. V smaragdno zelenih kratkih hlačah, kratkem topu in z dolgimi svetlimi lasmi sporoča: *Če kupiš ta tampon, boš tudi ti svobodna.*¹⁷ S primerjavo teh dveh oglasov Ann Treneman poudarja, kako absurdno se zdi sporočilo prvega v primerjavi z drugim. Sporočilo prvega oglasa je namreč: *Ne bodite zapečkarji, pojdite na plažo!*¹⁸ in *Počutite se udobno v svojih kopalkah.*¹⁹ Vendar se sporočilo o “nezapečkarstvu” in “udobnosti” zdi iluzorno, utopično oz. mu težko verjamemo glede na to, da je obraz upodobljene ženske povsem neviden, zaradi česar ne moremo niti sklepati o njenem užitku, zadovoljstvu na plaži. Prepričljivost prvega oglasa se tako zaradi svoje neživljenjskosti, statičnosti povsem razblini v primerjavi z drugim, ki z aktivno žensko v kratkih oblačilih na rolerjih ustvarja vidnejši in prepričljivejši učinek, da sta športni užitek in zadovoljstvo kljub menstruaciji možna.

2.3. Menstrualni tabuji v oglasnem diskurzu

Prvo seznanjanje deklet s pojmom in pojavom menstruacije v njihovem telesu je močno povezano s številnimi tabuji, ki so še danes, kljub emancipaciji, globoko

¹⁶ Treneman, 1989, 153 in 160.

¹⁷ Treneman (slogan po TV-oglasu: “If you buy this tampon, you can be free too!”), 1989, 160.

¹⁸ Treneman (po oglasu: “Don’t be homebound when you should be beach bound!”), 1989, 153.

¹⁹ Treneman (po oglasu: “Feel confident in a bathing suit”), 1989, 153.

zakoreninjani v družbi. S problemom tabuiziranosti menstruacije so se že ukvarjali in se še ukvarjajo številni raziskovalci, med njimi tudi Paula Weideger, ki v svojem delu *Female Cycles* takole opisuje prvi stik deklet – mladih žensk – s tabujem menstruacije:

*Dekletom se že takoj na začetku vceplja, da je menstruacija nekaj, česar se je treba sramovati. Še več, uči se jih, kako naj se sramujejo svojega telesa, s tem ko se jim poudarja, da je svoboda njihovega telesa omejena že zaradi njegovega naravnega načina funkcioniranja. Pridiga se jim, da naj zato skrivajo menstruacijo, naj se v času menstruacije ne kopajo ali umivajo las /.../*²⁰

Tu se avtorica vprašuje, kako naj se mlada dekleta sploh naučijo biti ponosna na to, da so ženske, če se jim že na samem začetku vsiljuje prepričanje, da je menstruacija nekaj, česar se morajo sramovati in skrivati pred drugimi.

V nadaljevanju predstavljamo tipične tabuje iz diskurza oglasov za menstrualne izdelke, vključno z zgoraj omenjenim primerom o sramovanju in skrivanju, na osnovi česar lahko sklepamo, da je pomen menstruacije v očeh javnosti še vedno močno tabuiziran, misteriozen, depriviran, ironično emancipatoren.

2.4 Sramotno breme, ki ga je treba skriti

Skozi zgodovino so se v družbi izoblikovali številni koncepti skrbi v zvezi z menstruiranjem: *skrbi glede vonja in madežev na spodnjem perilu, kako preprečiti morebiten pritok krvi skozi spodnje perilo, kako preprečiti neprepustnost menstrualnih izdelkov /.../*²¹ Razlogi za strah pred osramotitvijo so tako postali povod, da se je percepcija o menstruaciji konstituirala kot “breme”, ki ga je treba skriti, kar so kot argument prepričevanja izkoristila tudi podjetja oz. oglaševalci pri promoviranju menstrualnih izdelkov na trgu. *To je odprta skrivnost,*²² je npr. oznanjalo dekle v Menexovem oglasu, s cigareto v roki, sredi zabave, obkroženo s plesalci. Ali kot je Ann Treneman karikirano pristavila o oglaševalcu za menstrualne izdelke, to je zdravnik, ki nam (op. avt. ženskam) je ravnokar prodal idejo o tem, da se lahko počutimo superiorne samo zato, ker smo uspele skriti našo sramotno skrivnost.²³ Sramovanje in skrivanje sta torej temeljna koncepta, s pomočjo katerih so

²⁰ Treneman (po Weideger), 1989, 155.

²¹ Treneman, 1989, 154.

²² Conor, 2004, 44.

²³ Treneman, 1989, 159.

se pričeli prodajati tovrstni izdelki. Ann Treneman v svoji kulturološki študiji sodobnega tabuiziranja menstruacije navaja, da je *ženski sram latentno prisoten argument v oglaševanju vložkov in tamponov skozi vso zgodovino oglaševanja teh izdelkov*²⁴ in da je menstruacija kot sram postala *skrita realnost*.²⁵

Trend "maskiranja sramote" so moderne oglaševalske kampanje za menstrualne izdelke pod vplivom ženskega svobodnega gibanja pričele dopolnjevati tudi s konceptom svobode v smislu, da se boš kot ženska počutila svobodna samo, če boš uporabljala ultravpojne tampone/vložke. Sporočila današnjih oglasov za menstrualne izdelke so namreč pogosto vpeta v občutke "svobode skozi ves dan", pri čemer niso izključene niti tiste ženske, ki se oblečejo v najkrajše krilo iz najtanjše tkanine. Poudarjajo diskretnost, svobodo in zmožnost živeti brezskrbno življenje, ki se bo sprevrglo v sramoto, neudobnost, če kot menstruirajoča ženska ne boš uporabljala oglaševanih vložkov in tamponov. Zlasti tamponi so pogosto upodabljeni kot *majhni ključi do svobode*,²⁶ s pomočjo katerih lahko uspešno zakamufliraš, prikriješ, skriješ svojo skrivnost.

Eden izmed ključnih in tipičnih menstrualnih tabujev zgodovine vseh oglasov za menstrualne izdelke je torej ta, ki izhaja iz prepričanja o menstrualnih zadregah. *Psihološki mehanizem* takšnega oglaševanja ponavadi vključuje *reprezentacije "problema", "rešitve" in "koristi"*.²⁷ Oglasi najprej aludirajo na paradigmo strahu pred sledovi krvi ali opaznostjo vložkov, občutek sramu, neugodja in izključeno-sti (*problem*). V ta namen zapovedujejo menstrualno higieno in ponudijo ustrezno rešitev – tanek vložek s krilci, vpojen in varen tampon ipd. Skupaj z vizualno podobo (ponavadi sproščena, fizično aktivna in diskretno menstruirajoča ženska, ki jo navdajajo občutki svobodnega in brezskrbnega življenja) nato prepričujejo o *koristih*, ki nastopijo z uporabo oglaševanega izdelka (samozavest, brezskrbnost, eliminiran psihični kompleks strahu). S paradigmo tega značilnega trikotnika (*problem – rešitev – korist*) se v oglasih znova in znova reproducira ideja sproščene, neobremenjenega doživljanja menstruacije, ki je mogoče le z uporabo oglaševanega izdelka.

²⁴ Šribar (po Treneman), 2004, 45–46.

²⁵ Treneman, 1989, 163.

²⁶ Macdonald, 1995, 52.

²⁷ Šribar, 2004, 46.

2.5 Ženski glas

Zgodovinski pregled percepcij in govorov o menstruaciji potrjuje tezo, da so ženske oz. mlada dekleta že od nekdaj učili, da je menstruacija sramotna in fizična zadrega, ki jo je treba skriti pred očmi javnosti. O njej naj bi se javno ne govorilo ali širše razpravljalo. Vloga takega nagovarjanja in učenja je bila tradicionalno rezervirana za matere; sporočilo se je tako prenašalo iz generacije v generacijo, od matere k hčeri. Pri ustvarjanju prepričevalnega učinka oglasnega sporočila so zato oglaševalci za menstrualne izdelke pogosto uporabili prišepetavajoči glas matere. Tak je bil denimo oglas za *Kleinert's Ladies' Protective Necessities*, v katerem je mati svetovala hčeri. Sporočilo oglasa je bilo "Pokaži ji pot" (*Show Her The Way*),²⁸ da bi vsaka mati kakor mati iz oglasa spodbujala svojo hčer k uporabi oglaševanega vložka, s katerim bo neprijetna zadrega povsem odvečna, nepotrebna, eliminirana. S takšnimi in podobnimi oglasi so skušali oglaševalci menstrualnih izdelkov dekletom, mladim ženskam ponuditi figuro, s katero se lahko identificirajo in ki jih nagovarja, naj bodo subjekt kontradiktornih želja – vizualno opažene ter skromne in neomadeževane hkrati, brez strahu pred zadrego.

Vprašanje, kdo oz. čigav glas nas nagovarja v oglasih za menstrualne izdelke, je še ena ključnih in tipičnih paradigem reprezentiranja menstruacije znotraj oglasnega diskurza. Skladno s sporočilom oglasa (rešitev sramotnega "bremena") gre za glas vserazumevajočega strokovnjaka.²⁹ V sodobni družbi je ta strokovnjak nemalokrat moški. Vendar v primeru oglasov za menstrualne izdelke ni tako oz. nas v tem primeru moški glas ne nagovarja. Namesto njega je tu nekdo drug – nekdo, ki naj bi bolje razumel ženske bolečine in skrbi. Tega se ustvarjalci oglasov zelo dobro zavedajo, ugotavlja Ann Treneman, ki pravi, da je glas, ki nas v oglasih za menstrualne izdelke običajno nagovarja, *glas ženske, glas modre ženske, ki najbolj ve, kakor naše matere*,³⁰ kako se kot ženska počutiš med menstruacijo. Na tej točki se lahko vprašamo, kako bi deloval oglas za tampon, v katerem bi nas nagovarjal moški?

2.6 Izogibanje neposrednemu poimenovanju

Da je menstruacija tako umazana, da jo je treba skriti pred očmi javnosti, je ena temeljnih konceptualnih paradigem, zaradi katere so bili načini konceptualizaci-

²⁸ Conor, 2004, 42.

²⁹ Treneman, 1989, 159.

³⁰ Treneman, 1989, 159–160.

je menstruacije na začetku oglaševanja menstrualnih izdelkov nemalokrat omejeni. Menstruacija znotraj oglasnega diskurza sploh ni smela biti sugerirana; to je bilo temeljno pravilo. Starejši proizvajalci vložkov in tamponov so se izogibali že samemu neposrednemu poimenovanju svojih izdelkov. Tako je npr. *Johnson and Johnson* l. 1890 izdelal blazinice, ki jih je poimenoval *Lister's Towels*³¹ (Listerjeve blazinice/brisačke), s čimer se je izognil neposredni tekstualni referenci menstruacije v samem poimenovanju njegovega proizvoda. V 20. letih prejšnjega stoletja je *Johnson and Johnson* pod vplivom viktorijanskih idealov ženskosti (skromnost, diskretnost) izdelek preimenoval v *Modess*³² z namenom, da bi se približal asociaciji na skromnost (*modesty*). Nasploh se je z viktorijanskimi ideali razširil uporaba menstrualnih izdelkov, zaradi česar se je spremenilo tudi njihovo poimenovanje – tako jih niso več imenovali “brisačke”, ampak “ženski ščitniki” (*ladies' protective necessities*)³³ ali “fino damsko perilo” (*sanitary lingerie*).³⁴

Kljub vpeljavi novih ali dopolnjevanju obstoječih poimenovanj za menstrualne izdelke pa so se sami načini reprezentiranja in prepričevalni učinki v oglasnih sporočilih še dolgo omejevali na tabujsko prikazovanje menstruacije. Oglasi so vzdrževali prepoved prikazovanja in omenjanja menstrualne krvi ter se izogibali neposrednemu poimenovanju menstruacije ali prikazovanju vložkov. Izogibali so se tudi neposrednemu poimenovanju menstruacije, npr. z besedami “v tistih dneh”. Vizualno se je regulirano in omejeno poimenovanje menstruacije izražalo s prepovedano rabo rdeče barve.

Proizvajalci in oglaševalci so torej menstruacijo pripeljali v javni prostor, vendar je bil način njenega prikazovanja omejen s prepovedmi in zapovedmi. Še posebej je bilo oglaševanje tovrstnih izdelkov problematično, če so se oglaševali na televiziji. Prvi televizijski oglaševanji l. 1972 in kasneje l. 1980 sta bili neuspešni, saj sta trajali zelo kratek čas zaradi številnih pritožb. Po izsledkih dela *The Want Makers* je bilo oglaševanje tovrstnih izdelkov po televiziji v Veliki Britaniji leta 1985 še prepovedano.³⁵ Podobno je bilo istega leta tudi v ZDA, ko sta morali televizijski mreži ABC in NBC umakniti spot za tampone Tampax zaradi izraza menstrual-

³¹ Conor, 2004, 41.

³² Conor, 2004, 41.

³³ Conor, 2004, 41.

³⁴ Conor, 2004, 41.

³⁵ Šribar, 2004, 34.

³⁶ Šribar (po Clark), 2004, 34.

ni ciklus.³⁶ Šele v tretjem je bilo oglaševanje menstrualnih izdelkov l. 1987 deležno nekoliko manj javnega zgražanja. Oglasi sicer niso smeli biti predvajani na nacionalnih televizijskih postajah, temveč izključno in samo na *Channel 4*, pri čemer so morali oglaševalci še vedno upoštevati vsebinsko prepoved, po kateri se vložki in tamponi niso smeli prikazovati (menstrualni izdelki so morali biti nevidni oz. vsaj skriti v embalaži). Vseeno pa je bilo to leto za Veliko Britanijo prelomno, saj je beseda "period" (op. avt. mesečni ciklus) prvič postala del televizijske, oglaševalske retorike.

Danes je v tiskanih medijih in na televizijah (tako nacionalnih kot komercialnih) zajetno število oglasov za menstrualne izdelke različnih proizvajalcev. Pri njihovem oblikovanju oglaševalci niso več tako striktno omejeni; besedi vložek in tampon sta običajni. Kljub temu podobe menstruiranja opazno odstopajo od praks menstruiranja, kar zlasti velja za stereotipno reprezentacijo nastopajočih (vitalnost, deklinškost) in vizualno podobo menstrualne krvi (rdeča barva je prepovedana; prevladujejo nežne, vodene barve, s čimer se skuša ustvariti učinek sterilnosti, čistosti med menstruiranjem). *Navedeno nakazuje novo obliko družbenega omejevanja in reguliranja menstruiranja, ki vključuje prekrivanje menstruacije kot vsakdanje, konkretne danosti in posredno tudi ženske telesne zrelosti.*³⁷

2.7 Tabu rdeče barve

V sodobni družbi menstrualna kri nastopa v kontekstih tabujev, madežev, patoloških in neobvladljivih stanj žensk, nehygieničnosti, umazanosti. *Esencialna snov menstruacije, kri, se v oglaševanju običajno ne pojavi niti preko asociativne povezave z rdečo barvo.*³⁸ Iz tega razloga je rdeča barva kot znak menstrualne krvi odstranjena iz oglasnega diskurza oz. strogo omejena na zapoved, ki prepoveduje rabo rdeče barve v oglasih. Najpogosteje jo oglaševalci prikazujejo s sterilno tekočino nežne barve in v funkciji izginjanja na račun nevidnih in vpojnih vložkov ali tamponov. S tem se ustvarja protislovni učinek: to, *kar postaja v kulturi viden izdelek* (op. avt. vložek ali tampon), *mora označevati atribut nevidnosti*³⁹ (tanek vložek). Odsotnost rdeče barve je tako poleg strahu pred osramotitvijo, ženskega glasu in izogibanja neposrednemu poimenovanju četrti način tabuiziranega prikazovanja menstruacije v oglasnem diskurzu.

³⁷ Šribar, 2004, 34–35.

³⁸ Šribar, 2004, 89.

³⁹ Šribar, 2004, 89.

2.8 Oglas za tampone Catherine kot protitabu

Oglas za tampone Catherine je z vidika prisotnosti menstrualnih tabujev prej izjema kot pravilo. V primerjavi s klasičnimi oglasi za menstrualne izdelke je noviteta, ki skuša subvertirati ponavljajoče se menstrualne tabuje. Tako ne kaže in ne artikulira ženskega sramu niti ne apelira nanj, čeprav je običajen in latentno prisoten argument v oglaševanju vložkov in tamponov. S tem prekinja sporočilo o nujnosti "maskiranja sramote", s katerim sodobno oglaševanje reprezentira problem strahu pred sledovi krvi ali opaznostjo vložkov ter občutek neugodja in skrbi. Prekine tudi kontinuiteto prikazovanja koristi s podobo samozavestne, brezskrbne in fizično aktivne menstruirajoče ženske. Psihološke paradigme značilnega trikotnika (problem – rešitev – koristi) se torej loti in jo sklene z referiranjem zgolj na njegovo jedro, tj. rešitev – z nazornim potiskom tampona v vrat steklenice vina dokaže njegovo absolutno vpojnost.

Subverzija paradigmskega trikotnika se v oglasu kaže tudi s tem, da v njem ne nastopa nobena ženska figura kot objekt identifikacije niti nas ne nagovarja noben ženski (ali kak drug) glas, ki bi predstavljal problem in prepričeval o koristih. Celotna reprezentacija je reducirana zgolj na demonstrativni prikaz učinkovite vpojnosti tampona. S tem oglas za tampone Catherine prekine še enega izmed tipičnih menstrualnih promocijskih orodij znotraj oglasnega diskurza, tj. ženski glas, ki nagovarja.

Najočitnejše, pozornost vzbujajoče in radikalno preseganje tabuiziranih prikazov pa se v oglasu za tampone Catherine kaže v njegovi indiferentnosti do reguliranega in omejenega prikazovanja menstrualne krvi. Oglas namreč ne upošteva omejitve v zvezi z rdečo barvo, saj v njem nastopa rdeče vino kot simbol menstrualne krvi. Vizualna podoba menstrualne krvi z rdečo barvo nakazuje protitabu asociativni povezavi s sterilnostjo in čistostjo iz klasičnih oglasov za menstrualne izdelke, v katerih je menstrualna kri prikazana v nežnih, vodenih, razredčenih, nekričečih barvnih odtenkih. Podoba rdečega vina tako priča o *novi in ekskluzivni pojavnosti rdeče barve v primeru transparentne oglaševalske stigmatizacije menstruacije in menstruirajočih žensk.*

3. MEDIKALIZACIJA MENSTRUIRAJOČEGA TELESA

3.1. Normalno – patološko

V uvodu smo iz antičnega pojmovanja menstruacije izpostavili Hipokratov koncept purifikacije menstruiranja. Po Hipokratovem razumevanju naj bi bile žen-

ske po svoji dispoziciji bolj mrzle in šibkejše v primerjavi z moškimi, katerih dispozicija naj bi bila bistveno toplejša in močnejša. Iz tega razloga naj bi se pri moških nečistoča odvajala iz telesa s potenjem, medtem ko ženskam že sama mrzla dispozicija naj ne bi omogočala enakega poteka prečiščevanja. Žensko telo naj bi se zato čistilo z menstruacijo. Podobno je razmišljal tudi Galen, njegov pogled na menstruacijo je bil živ še v 18. stoletju; po njegovem je bila namreč menstruacija redni izliv prevelike količine krvi. Ne glede na to, čigavo mišljenje je v 17. in 18. stoletju bolj prevladovalo, v vsakem primeru se je mehanizem menstruacije pojmoval kot proces žensk, namenjen vzdrževanju zdravja. Menstrualna kri je veljala za nekaj *smrdljivega in umazanega*,⁴⁰ z njo pa naj bi se telo čistilo.

V nasprotju z obdobji, v katerih so menstrualno kri opredeljevali kot nekaj nečistega, smrdljivega in umazanega, se je v 19. stoletju uveljavil pogled na menstruacijo kot proces patološke motnje. Tako je l. 1880 Robert Moricke zapisal: “*Menstruacija je fiziološki proces, ki dobi, če bi jo predstavljali kot degenerativen proces, povsem patološki/bolezenski značaj.*”⁴¹ Nasploh so pisci 19. stoletja precej poudarjali domnevno patološko naravo menstruacije, ki da slabo vpliva na življenje in delovanje žensk.

Pojmovanje menstruacije v okvirih patološkega, bolezenskega, nenormalnega je del pomembne problematizacije o kontracepciji in prekinitvi nosečnosti, ki se je v drugi polovici 19. stoletja močno zaostri. (Ne)naravnost kontracepcijskih metod je bila velika tema tedanjih svobodomislecev. Med temi polemikami se je zelo okrepilo vprašanje o bolezenskosti in (ne)bolezenskosti oz. normalnosti menstruacije.

H konceptualizaciji menstruacije v okvirih patološkosti je precej prispevala tudi sodobna medicina. Zahodna medicina nasploh žensko telo reprezentira kot nestabilno in slabotno, nenehno nagnjeno k slabemu zdravju in počutju, predmenstrualni razdražljivosti in pozneje k depresiji v menopavzi, vnetju rodil vseh vrst ter drugim ginekološkim tegobam. Proces menstruiranja opredeljuje v raznih pojmihi v zvezi z motnjami in okvarami, kar medicinska stroka uporablja in izrablja kot opravičilo pri diagnosticiranju drugih vsakodnevnih bolezni žensk. V tem se kaže, kako tudi medicina prispeva k nenehnemu odrivanju žensk na rob družbenega dogajanja – s tem ko trdi, da se utegnejo ženski, naravni, normalni

⁴⁰ Martin (po Crawford), 1997, 17.

⁴¹ Žnidaršič, (po Moricke), 1996, 20.

in fiziološki procesi vsak hip spreveči v svoje nasprotje, torej v stanje nenaravnosti in patološkosti. Takšna medikalizacija ženskega menstruiranja še naprej utrjuje in upravičuje seksistično-šovinistične prakse nadrejenosti in podrejenosti med moškim in žensko ter prepričanje o domnevni nesposobnosti žensk za normalno delovanje v času njihovega "bolezenskega stanja". Kot bi rekla Blanka Tivadir, *medicina drži ženske pod svojim patronatom in jih postavlja v položaj domestificiranih in infantiliziranih subjektov*.⁴²

Medicinske artikulacije menstruacije so vpeljale medicinsko-psihološki model PMS (predmenstrualni sindrom). Medicina menstruirajočega telesa ne obravnava le kot po naravi bolnega, ampak tudi v okviru telesnih in duševnih sprememb, ki naj bi ženske spremljale med menstruiranjem. Medicinski PMS izhaja iz predpostavke, da je "zdrav" in "normalen" človek vedno dobrega počutja, ima nespremenljivo količino hormonov v krvi, konstantne potrebe po spanju, vedno enake želje po spolnosti ter ne spreminja svojega razpoloženja.⁴³ Menstruirajoča ženska pa naj bi bila vse prej kot to: podvržena je spremenljivemu razpoloženju, je hitro razdražljiva, se ne obvladuje itd.

Sindrom PMS sta kot sredstvo prepričevanja izkoristili farmacevtska in oglaševalska industrija, kar obravnavamo v nadaljevanju. Drugi, ki so pričeli izkoriščati zdravniška mnenja o patološki naravi ženske menstruacije, so odvetniki in sodniki, ki se pri klientkah oz. obtoženkah kaznivih dejanj sklicujejo na sindrom PMS kot olajševalno okoliščino. *To novo diagnostično kategorijo*, kot pravi Blanka Tivadir, vse bolj vključujejo tudi zavarovalnice v svojo odškodninsko politiko.⁴⁴

3.2. Iz promocijske nuje v "normalizacijo" menstruiranja

V 80. letih prejšnjega stoletja so nas oglasi za menstrualne izdelke bombardirali z idejo o "normalnem" obnašanju med menstruacijo. Ženske so morale ostajati aktivne, niso smele kazati nikakršnih predmenstrualnih znakov, morale so skrbeti za zaščito pred "neženskimi" vonjavami in se nasploh tako obnašati, da nihče ne bi niti posumil, da imajo menstruacijo. Oglasi so vsiljevali takšno podobo menstruirajoče ženske, ki predpostavlja njeno "normalno" obnašanje. Ena najmočnejših strategij prepričevanja o "normalizaciji" je apelirala na žensko samobvladovanje, samonadzorovanje patoloških odklonov menstruirajočega telesa.

⁴² Tivadir, 1996, 69.

⁴³ Tivadir, 1996, 84.

⁴⁴ Tivadir, 1996, 92.

Tiranija nepropustnosti oglaševanega vložka ali tampona je v kombinaciji z gibčnimi podobami žensk v najbolj oprijetih oblačilih skušala reducirati domnevni patološki značaj žensk med menstruiranjem na minimum.

Problematiziranje ženskosti v kontekstu obremenjenosti in obsedenosti je prineslo moderno oglaševanje. L. 1958 se menstruirajoči obraz ni mogel soočiti s kamero. Menstruirajoči ženski je bilo kljub “osvobajajočemu” tamponu nerodno in nam je raje obrnila hrbet, kot da bi nas pogledala v oči. Referenčni sistem nekoga, ki je gledal oglas, je sicer deloval; vsakdo je lahko prepoznal in identificiral njen “problem” – menstruacija na plaži.

V nasprotju z l. 1958 so sporočila modernega oglaševanja veliko prepričljivejša in bolj osvobajajoča, obenem pa tudi paradokсна, ker apelirajo na patološkost menstruiranja. Oglasi so ponavadi kot v obliki zdravniškega recepta: oglaševani vložki, tamponi so reprezentirani kot zdravilo za menstrualno bolezen. Sodobne oglaševalske interpretacije pogosto povzemajo znanje medicine in govor zdravnikov, ki menstruaciji pripisujejo neuravnovešena psihična stanja in fizično slabost. Oglaševalci se pri promociji menstrualnih izdelkov vedejo kot zdravniki – sklicujejo se na medicinsko “nenormalno” in “neracionalno” obnašanje žensk med menstruacijo in pojasnjujejo nagnjenost telesa k slabosti, neobvladljivo obnašanje na račun povečanih hormonov v telesu ipd. Zoper to predpisujejo primerno menstrualno obnašanje v smislu avtogenega vplivanja na patološkost menstruacije, tj. nakup in uporabo vložkov in tamponov kot recept za normalizacijo, depatologizacijo obnašanja in počutja med menstruacijo.

Danes smo z oglaševalsko industrijo prišli tako daleč, *da podpiramo 500 milijonov dolarjev vredno industrijo, ki producira približno 50 različnih menstrualnih izdelkov.*⁴⁵ Oglaševalci in proizvajalci vložkov/tamponov so tako iz ekonomsko-komercialnih interesov spretno prevzeli maniro patološkosti oz. menstrualne psihične vznemirjenosti, ki jo je zastavila medicina, vse z namenom, da bi prepričali ženske o nakupu oglaševanih izdelkov.

3.3. Menstruacija kot bolezen, ki jo je treba “zamašiti”

Z vidika medikalizacije menstruirajočih žensk menimo, da je slabost oglasov za menstrualne izdelke prav ta – da so v svoje reprezentacije uspeli vključiti konotacije o bolezenskosti, psihofizičnih tegobah in travmatičnosti menstruiranja. Oglasi nagovarjajo in spodbujajo ženske k pozitivnemu ravnanju v času njihove-

⁴⁵Treneman, 1989, 161.

ga (patološkega) menstruiranja, tj. k nakupu oz. uporabi oglaševanih menstrualnih izdelkov. Cilj in sporočilo tako nagovorjenih žensk sta vzpostavitev njihovega “normalnega” stanja, eliminiranje nemoči oz. pridobitev moči v času njihovega (patološkega) menstruiranja, še več pridobitev moči zgolj s pomočjo oglaševanega izdelka. Posledično in ironično pa se prav s takšnimi reprezentacijami (v obliki recepta za normalizacijo stanja) v oglasnem diskurzu vedno znova reproducira patološki značaj menstruacije. Tu ne mislimo, da je samo dejanje promoviranja menstrualnega izdelka zgrešeno ali problematično; problematična je reprezentacija menstruirajoče ženske v kontekstu patološkega.

Apeliranje na domnevno patološkost se v oglasih vidi že iz same postavitve oglasnih elementov, ki so manifestirani kot znanstveni eksperimenti in dokazi za rešitev, za ponovno vzpostavitev normalnega stanja. Ponavadi gre za demonstrativni in mikroskopski prikaz vložka/tampona, s čimer se skuša opozoriti in prepričati o njegovi tehnološki prednosti: oglaševani menstrualni izdelek se ponavadi polije z izdatno količino tekočine (praviloma ne rdeče barve), s čimer skušajo oglaševalci dokazati njegovo absolutno vpojnost.

Oglas za tampone Catherine se je tega tipičnega demonstrativnega prikaza lotil še nazorneje. Z zaprto steklenico vina, v katero so namesto zamaška potisnili oglaševani tampon. Medtem ko je bil tampon še v vratu steklenice, so le-to obrnili in močno pretresli, da bi dokazali, kako dobro “zamašek” oz. tampon začepi. Za področje oglaševanja menstrualnih izdelkov je ta oglas nekoliko specifičen, drugačen, poseben in izjemen, saj se je za neposredni demonstrativni prikaz s tekočino politega in vpojnega oglaševanega izdelka uporabila substitucija: tampon je pomenil zamašek za vino. S tako zamašeno steklenico je skušal opozoriti na znanstveno-tehnološko prednost, tj. vpojnost zamaška/tampona. To lahko nekoliko karikirano interpretiramo v okviru konceptov normalnosti in patološkosti, ki za omenjeni oglas očitno veljata: oglas aludira na to, da je treba vino dobro začepiti (normalna praksa), sicer se bo pokvarilo (stanje patološkosti).

Patologizacija menstruacije dominira v številnih obravnavah feminističnih študij, v katerih je poudarjeno, da so z opredelitvijo normalnosti oz. patološkosti menstruacije spregledani in pogosto pozabljeni tisti vidiki menstruacije, ki pomenijo vrednoto oz. reproduktivno dobrino. Tovrstni feministični poudarki izvirajo iz *odpora proti patriarhalnemu prisvajanju ženskih reproduktivnih sposobnosti, ustvarjeni so kot negacija negacije*.⁴⁶ V naslednjem poglavju obravnavamo prav

⁴⁶ Šribar, 2004, 76.

ta vidik – menstruacijo v odnosu do moči in menstruirajoče žensko telo kot upravičilo za utrjevanje oblastno-patriarhalnih razmerij.

4. KONSTRUIRANJE MENSTRUIRAJOČE ŽENSKO KOT POLITIČNEGA SUBJEKTA

Fenomen menstrualne krvi ni vezan zgolj na menstrualne tabuje v smislu sramu, skritosti, čistosti ipd.; vezan je tudi na družbeni položaj žensk in podobo žensk v očeh javnosti. Kot predmet raziskovanja je nadvse zanimiv za antropologe, ki se ukvarjajo s praksami izključevanja in ločevanja (povezava med načelom kužnosti in podrejenim položajem žensk v družbi) ter proučujejo, kako se ženska umešča znotraj/zunaj “normalnega” in/ali “patološkega” bivanja. Menstruirajoče ženske so v 19. stoletju razglasili za neprištevne, neodgovorne, bolne ter za osebe, ki jim ne gre zaupati odgovornih nalog in odločitev. V tem poglavju izpostavljamo moderni čas menstruirajočih žensk, ki kljub emancipaciji ostajajo ujetnice. Na primeru oglasnega diskurza bomo prikazali, kako je lahko oglas za menstrualne izdelke na tak ali drugačen način paradokсно vpet v ideologijo, ki z maskiranjem ženskosti v sodobnem oglaševanju še naprej reproducira, utrjuje in upravičuje oblastna razmerja.

4.1. Menstruirajoče telo kot koncept, ki utrjuje oblastna razmerja

V prejšnjem poglavju smo s koncepti iz medicinske stroke izpostavili problem lucidnega sklicevanja oglaševalcev na zapoved o “normalnem” obnašanju med menstruacijo. Sploh današnje ženske naj bi nenehno dokazovale, da zmorejo opravljati svoje delo “normalno” kakor moški ne glede na to, ali imajo menstruacijo. Oglasi za menstrualne izdelke vehementno zatrjujejo, da je menstruacija le *star ženski higienski problem*⁴⁷ in da vsaka ženska že od nekdaj išče *varno zaščito pred starim strahom in grozo pred osramotitvijo*.⁴⁸ Jezik oglasov tako promovira koristnost in uporabnost higienskih vložkov vsem ženskam, ki prihajajo na delo. Menstruacija je le fizična in patološka nevspečnost, ki jo je treba prikriti (z oglaševanimi izdelki) in še naprej “normalno” opravljati družbene in družinske naloge.

S tega vidika se zdi, da žensko mesečno perilo kljub emancipaciji in povečanim zunanjim aktivnostim, vstopu na trg delovne sile itd. nikakor ne more biti pozabljena in normalizirana, kot je bila pozabljena in normalizirana pri *seksolo-*

⁴⁷ Conor, 2004, 42.

⁴⁸ Conor, 2004, 42.

giji, evgeniki ali družbenem darvinizmu.⁴⁹ Imperativ moderne ženskosti je, kot meni Liz Conor, *ekshibicionizem samoobvladovanja s pomočjo tehnike vidnosti, pojavljanja; moderna ženska se mora zavedati svojih vizualnih učinkov, če želi postati aktivna udeleženka lastne spektakularizacije,*⁵⁰ lastnega vstopa v javno sfero. V tem se kaže sodobni paradoks ženskega telesa, ki je na eni strani prezentirano kot subjekt pozitivnih emancipiranih sprememb, na drugi strani pa je vpeto v politične oz. oblastne strukture, ki zanikajo tako vzpostavljeno žensko emancipacijo. Monique Wittig bi za takšno podobo ženske rekla, da ni nič drugega *kot politična in ideološka stvaritev, ki negira žensko.*⁵¹

Pridobitve družbenega vzpona žensk so potemtakem pogojene z oblastnimi razmerji, ki v duhu emancipacije narekujejo ženskam, kako naj se obnašajo. To se zlasti kaže v sodobnem oglaševanju menstrualnih izdelkov, katerih značilnost je prikazovanje žensk in njihove pogojenosti, *odvisnosti od znanosti, pričakovanj drugih, potrošniške ponudbe.*⁵² Judith Butler pravi, da *telo dobi pomen v diskurzu le v kontekstu oblastnih razmerij;*⁵³ tudi za menstruiračote telo bi lahko rekli, da dobi pomen svobode, normalnosti le v kontekstu oblastnih razmerij, ki širijo in utrjujejo diferencirana družbeno-spolna razmerja in umeščanja. Ali kot pravi Emily Martin, žensko telo je z menstruacijo ponovno *lokus delovanja oblasti.*⁵⁴ V nadaljevanju problematiziramo prav ta paradoks: oblastne strukture, ki si prizadevajo za emancipacijo, pogled v oglaševalski diskurz pa dokazuje ravno nasprotno.

4.2. Oglaševalska maškarada “vidno – nevidno”

Marketing in oglaševanje menstrualnih izdelkov sta se z emancipacijo žensk znašla *sredi kulturnega paradoksa.*⁵⁵ Sami izdelki morajo biti vidni, ne da bi bil takoj očiten njihov namen uporabe, ženskam, ki vstopajo v javno sfero, morajo zagotavljati diskretnost. Moderna ženska je namreč z vstopom v javni prostor postala vidna, prav zaradi svoje javne izpostavljenosti pa mora biti tudi zmožna napraviti menstruacijo nevidno, diskretno. Njena domnevna patološkost med menstruiranjem mora biti decentna, njena domnevna šibkost in slabša sposobnost za

⁴⁹ Conor, 2004, 42.

⁵⁰ Conor, 2004, 42.

⁵¹ Wittig, 1997, 313.

⁵² Šribar, 2004, 47.

⁵³ Butler, 1997, 8.

⁵⁴ Tivadir, 1996, 95.

⁵⁵ Conor, 2004, 39.

opravljanje del morata biti skriti pred očmi javnosti. Izpostavljeni menstrualni izdelki v oglasih morajo zato na eni strani znati obljubljeni nevidnost, na drugi strani pa zagotavljati, da bodo ženske s pomočjo njih lahko vidno vstopale v javni prostor in uživale v novi javni podobi, v novi nevidni vidnosti – s samozavestjo, brez strahu pred osramotitvijo. S tem se ustvarja protislovni – ambivalentni učinek: to, kar postaja kulturi viden izdelek (vložek ali tampon), mora označevati atribut nevidnosti.

Vidno žensko telo je tako ogrozilo žensko modernost; s tem ko se je oprijelo starega menstrualnega tabuja, po katerem je menstruacija sramotno breme, ki ga je treba skriti pred očmi javnosti. Moderna pojavljajoča se ženska je na neki način ujetnica podobe udobnosti, ki ji vlada t. i. hegemonija vidnosti, v skladu s katero morajo biti vložki, ki jih uporablja, čim bolj nevidni, tanki. O hegemoniji vidnosti je govoril že Levin; na modernost je gledal kot na *kulturo*, v kateri vse bolj dominira “hegemonija vidnosti”.⁵⁶ Tako tudi nad sodobno menstruirajočo žensko, ki je z modernostjo emancipirano vstopila v javni prostor, vse bolj dominira hegemonija vidnosti, hegemonija nevidne vidnosti. V veliki meri je ta hegemonija vidnosti posledica razvoja *vizualnih medijev*, h katerim se vse bolj usmerja sodobna družba z njeno naraščajočo močjo imidža.⁵⁷

Z modernim obdobjem se je oglaševanje pričelo prilagajati spreminjajočim se zahtevam vidnosti, kar se kaže predvsem v spreminjajočih se tehnikah fotografskega novinarstva ter oblikovanju naslovnice in podob ženskih revij. V skladu s tem so se tudi oglaševani menstrualni izdelki sproti prilagajali *kompleksnim pomenom ženske vidnosti v javni sferi in obljubljeni nevidnosti skozi njeno razširjeno vidnost*.⁵⁸ Takšne sofisticirane tehnike prezentiranja in vizualne promocije so danes že povsem ustaljene in samoumevne prakse.

Problem tako ustaljenih oglaševalskih praks pa ni v ženskem *telesu*, ampak v načinu kodificiranja ženskega telesa v strukturo vidnosti, ki kulturno širijo in oblikujejo pomenne ‘ženskosti’,⁵⁹ tj. tabuizirane in oblasti podrejene pomenne ženskosti, ki utrjujejo oblastna razmerja. Kode vidnosti spretno razčlenjuje tudi Judith Butler, ko vpeljuje pojme “manko”, “maskiranje” in “učinek”, značilne za žensko pozicijo kot tako. Judith Butler namreč pojasnjuje, da je za *pozicijo žensk značilen “manko” in torej*

⁵⁶ Conor, 2004, 22.

⁵⁷ Bartky, 1997, 149.

⁵⁸ Conor, 2004, 40.

⁵⁹ Macdonald, 1995, 194.

potreba po “maskiranju”, ki v nekem smislu potrebuje zaščito. Ta situacija proizvaja “učinek”. Takšne manifestacije videnja so v celoti potisnjene v komedijo.⁶⁰ S pojmom “maškarade” lahko podobno interpretiramo tudi tipični oglasni diskurz, ki promovira menstrualni izdelek; izpostavljeni vložki ali tamponi zagotavljajo prikrivanje, skrivanje, maskiranje določujočega aspekta ženskosti. V teh oglasih je za pozicijo žensk prav tako značilen “manko” (sram pred menstruiranjem, obremenjenost itd.) in torej potreba po “maskiranju” (menstruacije se je treba sramovati in skrivati, maskirati), ki v nekem smislu potrebuje “zaščito” (tampon/vložek, za katerega oglasi sporočajo, da bodo rešili ženski problem “manka”). Ta situacija proizvaja “učinek” (svoboda, ki naj bi jo ženska občutila po uporabi oglaševanega izdelka). Takšne manifestacije so potem “potisnjene v komedijo” (zgodbe v oglasih delujejo kot komedija – npr. zadovoljna menstruirajoča ženska, ki veselo, neobremenjeno pleše z moškim).

4.3. “Zamašek” – mali ključ do svobode

Tudi oglas za tampone Catherine promovira prisotnost in vidnost žensk v javnem prostoru – sicer nekoliko drugače v primerjavi s tipičnimi oglasi za menstrualne izdelke. Celotna oglasna scena deluje, kot da gre za romantično večerjo ob steklenici vina. Tampon simbolizira zamašek, ki v nekem smislu “ščiti” odprto steklenico vina pred pokvarljivostjo njegove vsebine. Narobe obrnjena steklenica vina, ki jo je nekdo predhodno močno potresel, nato ustvarja “učinek” svobode oz. zaščite, ki jo omogoča vpojni tampon oz. zamašek (vino ne steče). Oglas slavi sodobno, vidno, javno žensko, ki ji je uspelo prikriti menstruacijo z najvpojnejšim tamponom. Temu je treba enostavno nazdraviti. S steklenico vina. Vprašanje pa je, ali oglas s tem dosega tudi “komični” učinek; za nekoga je lahko salutiranje menstrualni krvi skrajno neokusno. Kar želimo izpostaviti, je primer nekoliko drugačne, netipične maškaradne prezentacije vidno-nevidnega znotraj oglaševalskega diskurza za menstrualne izdelke, spomniti pa moramo tudi, da je vsak oglas za menstrualne izdelke na tak ali drugačen način vpet v idejo maskiranja, prikrivanja, skrivanja določujočega aspekta ženskosti – menstruacije.

*Sodobni pejorativni pomeni menstruacije se zgodovinsko navezujejo predvsem na krščanska umovanja o patološkosti menstruacije.*⁶¹ V naslednjem, zadnjem poglavju obravnavamo pojmovanje menstruacije z vidika krščanske mitologije in njene možne aplikacije v oglasih menstrualnih izdelkov.

⁶⁰ Butler, 2001, 5.

⁶¹ Šribar, 2004, 77.

5. KRŠČANSKA MITOLOGIZACIJA ŽENSKÉ KRVI

5.1. Nečistost, grešnost

Vse do konca prvega tisočletja vrh katoliške cerkve še ni imel povsem izoblikovane in jasnega odnosa do ženskih krvavitev. Mnenja in prepričanja o ženski menstruaciji so se postopno oblikovala, variirala, zaostrovala. Tako je npr. Avguštín izvor menstruacije pripisoval človekovi krivdi. Posledica takšnega mišljenja je bilo izključevanje žensk iz cerkvenega prostora in obredja (ženske med menstruacijo niso smele v cerkev niti k obhajilu) vse do 17. stoletja.

Zahodna cerkev je do tega vprašanja, kakor z analizo krščanskih mislecev ugotavlja Ranke-Heinemannova,⁶² imela blažje stališče. Tu misli predvsem na papeža Gregorja Velikega (umrl 604), ki ženskam med menstruacijo ni prepovedoval obiska cerkve in prejema obhajila, vendar je vseeno hvalil tiste, ki so zaradi velikega spoštovanja do vere in boga ostajale zunaj cerkvenih vrat. V nasprotju z Avguštínom je bila po njegovem prepričanju menstruacija posledica in ne izvor krivde, s čimer je utemeljeval, zakaj menstruirajočim ženskam ni prepovedal vstopa v cerkev. Po njegovem razmišljanju *menstrualni ciklus sam na sebi ni krivda; je samo naravni proces*.⁶³

Skozi krščansko zgodovino so se torej izoblikovali različni miti o menstruaciji. Kot ključna sta se najbolj uveljavila in obdržala “nečistost” in “grešnost”. Kristjani *verjamejo v nečistost, kužnost krvi menstruirajoče ženske; menijo, da je menstruacija kazen za izvorni ženski greh*.⁶⁴ O prvem mitu (nečistost) izvemo že iz Levitika 15, 19 sl., kjer piše, da je *žena, ki ima menstruacijo, po božjem določilu sedem dni nečista*.⁶⁵ Drugi (grešnost) pa se je bistveno bolj uveljavil kasneje, v srednjem veku, ko so krščanski misleci utemeljili vzročno zvezo med grehom in boleznijo, pri čemer je veljalo prepričanje, da *nastopajo bolezni in bolečine, ki jo spremljajo, najprej kot vidni znak greha, takoj za tem pa že kot sama kazen za storjeni greh*.⁶⁶ V skladu s tem krščanskim prepričanjem so menstruirajoče ženske stigmatizirane kot grešne: menstruacija in bolečine, ki jo spremljajo, naj bi bile vidni znak in božja kazen za njihov storjeni greh – izvorni ženski greh.

⁶² Ranke-Heinemann, 1992, 23.

⁶³ Ranke-Heinemann, 1992, 23.

⁶⁴ Šribar, 2004, 38.

⁶⁵ Ranke-Heinemann, 1992, 20.

⁶⁶ Žnidaršič, 1996, 12.

Judith Butler v svojem delu *Težave s spolom* problematizira telo, za katero pravi, da je *kot pasivni medij, na katerega se vpisujejo kulturni pomeni*.⁶⁷ Z referiranjem na krščansko mitologizacijo o menstruaciji bi podobno tudi za menstruirajoče telo lahko rekli, da je kot pasivni medij, na katerega se vpisujejo krščanski pomeni oz. miti, ki v družbi stigmatizirajo emancipirano podobo ženske. Ključna med njimi, ki sta se v krščanskem pojmovanju menstruacije ohranila do danes, sta, kot že omenjeno, grešnost in nečistost. V okviru teh pomenov v nadaljevanju obravnavamo primer vpetosti sodobnega oglasnega diskurza v simboliko iz krščanske religije, zaradi česar je podoba menstruirajoče ženske paradoksnost vse prej kot grešna in nečista.

5.2. Menstrualna kri kot božja kri

Klasični oglasi za vložke in tampone so vpeti v menstrualne tabuje in pojme, ki menstrualno žensko reprezentirajo tipično stereotipno, ironično svobodno, kontradiktorno emancipirano. Najpogosteje se takšna podoba kaže v konceptih praktičnosti (majhen tampon za vsak žep), svobode (aktivna in gibčna ženska, ki ji vpojni vložek/tampon omogoča občutek svobodnega gibanja), udobnosti (tampon, ki gladko zdrzne v nožnico), nevidnosti (ultratanek vložek, ustvarjen za nošenje pod prosojnimi belimi hlačami), neobremenjenosti (z vpojnim in majhnim tamponom pozabiš, da sploh imaš menstruacijo), zmožnosti (s pomočjo prilegajočega vložka lahko počneš več stvari hkrati – telefoniraš in obenem pobiraš svinčnik, ki ti je padel na tla), sramu (vložek/tampon kot rešitev sramotnega bremena – menstruacije, ki jo je treba skriti), patološkosti (menstruirajoča ženska je hitro razdražljiva, podvržena spremenljivemu razpoloženju, se ne obvladuje ipd.), nepoimenovanja (“v tistih dneh” namesto neposrednega poimenovanja menstruacije), sterilnosti (menstrualna kri najpogosteje prikazana s tekočino nežne barve), ženskega nagovora (v oglasih za menstrualne izdelke vedno nagovarja in se sliši glas ženske, ki naj bi domnevno bolje razumele bolečine in skrbi ob menstruaciji) itd.

Oglas za tampone Catherine je z vidika menstrualnih tabujev in pomenov drugačen in izjemen, saj poleg tega, da jih skuša preseči (npr. pri prikazu menstrualne krvi se ne izogiba rdeči barvi), vpeljuje tudi tiste iz krščanske mitologije, zaradi česar so ga lahko nekateri gledalci percipirali kot spornega, blasfemično predrznega, kontroverznega in provokativnega. Tu mislimo na vino kot simbol božje krvi, ki v tem oglasu simbolizira menstrualno kri. Enačenje menstrualne krvi z božjo tako ustvarja uči-

⁶⁷ Butler, 2001, 2.

nek, po katerem menstrualna kri dobiva mitično, sveto lastnost. V nasprotju s tem pa krščanska mitologija razume menstruacijo in z njo menstrualno kri kot nekaj nečistega in grešnega oz. kot znak in božjo kazen za izvorni ženski greh.

V oglasu za tampone Catherine se mitološka zgodba o nečistosti in grešnosti menstruirajoče ženske sprevrže v svoje nasprotje. S simbolično rabo oglasnih elementov bi tako lahko bila ena možnih razlag oglasnega sporočila: menstruirajoče ženske so (z uporabo tampona) svete in odrešene, sveta in odrešena je kri božjega poslanika (ali rdeče vino kot simbol božje krvi, skrbno začepljeno in spravljeno pod zamašek – tampon). Namen oglaševalca v tem primeru najbrž ni bil sporočiti ženskam, da bodo svete in odrešene, če bodo uporabljale oglaševani tampon; ideja o steklenici vina mu je rabila kot orodje dokazovanja vpojne moči tampona (ne glede na to, da je vino tudi simbol božje krvi). Vseeno pa se nam na tej točki odprejo kot zanimivi in analitičnega razmisleka vredni tudi tisti oglasni elementi, ki nakazujejo (ne)sporne učinke rabe religiozne simbolike, ki samoumevno dojete verske pojme sprevrčajo v samo nasprotje, zaradi česar so (lahko) oglasi kontroverzni, provokativni, za koga mogoče celo neokusni. Oglas za tampone Catherine je prav zaradi te svojevrstne vpeljave verske simbolike primer razbitja zakoreninjenega krščanskega mita, ki reproducira podobo nečiste in grešne ženske.

6. SKLEP – IRONIJA RAZBIJANJA MENSTRUALNIH TABUJEV

Kljub revolucionarnemu razvoju vložkov in tamponov, ki naj bi ženskam lajšali življenje med menstruacijo in jih na neki način razbremenili tegob na račun naveličanega nošenja, menjavanja in spiranja “plenic”, nemalo podob menstruirajočih žensk kaže vse prej kot “osvobojeno” žensko. Ženska je zaradi uporabljanja revolucionarnih izdelkov, ironično, še bolj postala ujetnica lastnega “problema” – menstruacije.

Ironično razbijanje tabuizirane menstrualne paradigme se npr. kaže v tem, da revolucionarni menstrualni izdelki v oglasih poudarjajo skritost, nevidnost, diskretnost, spodobnost, obenem pa je samo sporočilo oglasov ravno nasprotno – izpostavlja vidno moderno žensko, ki je stopila iz sfere zasebnosti v javni prostor. Tako lahko sklepamo o ironičnem delovanju oblastnih struktur, ki sočasno s poudarjanjem vidne ženske v javnem prostoru promovirajo idejo nevidne menstruirajoče ženske.

Tudi raba ženskega glasu lahko v oglasu deluje ironično. Glas v oglasih za menstrualne izdelke je navadno ženski, jezik je pri tem ponavadi *nekoliko zadr-*

žan in evfemističen ("v tistih dneh"), skoraj adolescenten⁶⁸ (počitnice brez vložkov). Tu se lahko vprašujemo, zakaj se pisci tekstov pri ustvarjanju tovrstnih oglasov tako striktno držijo ženskega glasu. Gre res za špekuliranje o tem, da bodo ženske oglasom veliko bolj prisluhnile, če jih bo nagovarjal glas ženske, glas matere, ki najbolje ve, kaj pomeni menstruirati. Tako se lahko vprašamo, kako bi deloval oglas za tampon, v katerem bi nas nagovarjal moški. Raba moškega glasu bi v tem primeru lahko razbila tabu menstruacije kot področja, rezerviranega izključno za pogovor in komunikacijo med ženskami. Tu je oglas za tampone Catherine izjema. V njem namreč ni človeškega glasu – ne ženskega ne moškega. Vse, kar je slišati, je slavljenje, zdravica vpojnemu zamašku oz. tamponu, ki dobro začepi steklenico vina.

Navedemo lahko še en primer ironičnega razbijanja menstrualnih tabujev v oglasih: medtem ko oglasi na eni strani skušajo razbiti tišino, sram, zadrego, monstroznost menstruirajoče ženske in to nadomestiti s športno, aktivno, neobremenjeno žensko, na drugi prav z načinom predstavljanja menstrualnih izdelkov in menstrualne krvi ponovno konstruirajo pojav menstruacije kot nečesa sramnega, monstroznega, zaradi česar postane tabu sramu, zadrege in skrivanja v sanitetnih, straniščnih prostorih le še očitnejši. Prostor, v katerem se običajno odvija oglaševalska zgodba za menstruacijske izdelke, je kopalnica (tako kot pri oglasih za toaletni papir), kjer je vse v asociaciji s sterilno čistostjo, zaradi česar je menstruacija videti še bolj umazana, gnusna itd. Posledično se ustvarja paradoks: namesto da se kot ženska počutiš ponosna (nase in na svojo menstruacijo), se počutiš umazana, nečista. Menstrualna kri je nekaj odvečnega, umazanega, česar se je treba učinkovito znebiti, odplakniti. Oglaševalci zato ponavadi vložke ali tampone namakajo v veliko tekočine, da bi se mogli prepričati o njihovi vpojnosti. Rdeča barva pa je za tekočino prepovedana: rožnata barva ji je še najbližje. Kri kot tekočina je torej v oglasih prisotna, vendar je njena reprezentacija ponavadi negativno označena, nekaj, kar je treba hitro skriti. Oglas za tampone Catherine je glede barvne prepovedi spet bolj izjema kot pravilo, saj v njem nastopa rdeča barva – steklenica rdečega vina. Izjema je tudi izbira prostora, v katerem se odvija zgodba oglasa, saj ni običajna; je kuhinja, jedilnica ali restavracija – iz načina postavitve oglasnih elementov (steklenica vina na mizi) se zdi, da gre za romantično večerjo.

Trud za vzpostavitev podobe menstruacije kot "normalnega" fenomena je tudi eden izmed primerov ironične upodobitve. To se vidi že iz samih oglasnih

⁶⁸Treneman, 1989, 160–161.

elementov, ki spominjajo na revolucionarne tehnološke iznajdbe z obljubo, da bodo pozdravili “patološko” stanje menstruacije. Z demonstrativnim prikazom vložka/tampona, navadno politega z izdatno količino tekočine, skušajo oglasi opozoriti na njegove tehnološke prednosti. Oglas za tampone Catherine se je tega demonstrativnega prikaza lotil konkretno. S steklenico vina, v katero so namesto zamaška potisnili oglaševani tampon. Medtem ko je bil tampon še v vratu steklenice, so obrnili na glavo in močno pretresli, da bi dokazali tehnološki argument, tj. vpojnost.

Ironija se v oglasih za menstrualne izdelke kaže tudi v spodbujanju nakupov oglaševanih izdelkov, s katerimi lahko kot ženska učinkovito rešiš svoj mesečni, umazani “problem”. To so oglasi, ki ženske prepričujejo, da se bodo z nakupom menstrualnega izdelka počutile čisteje. Oglaševalci to obremenjenost s čistostjo potem spretno zapakirajo še v koncept “normalnega” strahu, kakor da je povsem razumljivo, če te je kot žensko strah pred lastno “umazanostjo”. Ann Treneman meni, da *ženske kot “osvobojene” žrtve obtičijo v vzorcu mišljenja, ki zanika njihov spol (sex)*⁶⁹ Kajti tabu ne vpliva samo na nakupovalne navade, temveč tudi na to, kako ženske gledajo nase, kaj mislijo o sebi kot menstruirajoči ženski. Mogoče je bil poskus razbijanja tega tabuja v oglasu za tampone Catherine (gledano s simboličnega in mitološkega vidika) uspešen s tem, ko je presegel krščanski mit o menstruirajoči krvi kot nečisti in grešni. Sporočilo takega oglasa tako ni nujno umazana in nečista menstruirajoča ženska, ampak ga zaradi spretnosti in zanimive kombinacije oglasnih elementov lahko interpretiramo tudi drugače, tj. v razsežnosti preseganja mita o menstrualni krvi kot nekaj nečistega in grešnega: menstruirajoča ženska je odrešena in čista, saj je pritek menstrualne krvi (rdeče vino kot simbol božje krvi) uspešno začepila s tamponom.

Takšni in podobni primeri potrjujejo, da so oglasi za menstrualne izdelke polni ironije. V poskusih razbijanja menstrualnih tabujev počnejo ravno nasprotno. Zato se strinjamo z Ann Treneman, ko pravi, da bi morali *oglasiti za menstrualne izdelke biti oblikovani kot nekaj, na kar smo lahko kot ženske ponosne*.⁷⁰

⁶⁹Treneman, 1989, 162.

⁷⁰Treneman, 1989, 164.

BIBLIOGRAFIJA

- BUTLER, J. (1997): "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", v: Conboy, K., Medina, N., Stanbury, S., ur., *Writing on the body*, Columbia University Press, New York.
- BUTLER, J. (2001): *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*, Založba Škuc, Ljubljana.
- BARTKY, S. L. (1997): "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power", v: Conboy, K., Medina, N., Stanbury, S., ur., *Writing on the body*, Columbia University Press, New York.
- CONOR, L. (2004): *The Spectacular Modern Woman*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- MACDONALD, M. (1995): *Representing Women. Myths of Femininity in the Popular Media*, Edward Arnold, A member of the Hodder Headline Group, London.
- MARTIN, E. (1997): "Medical Metaphors of Women's Bodies", v: Conboy, K., Medina, N., Stanbury, S., ur., *Writing on the body*, Columbia University Press, New York.
- RANKE-HEINEMANN, U. (1992): *Katoliška cerkev in spolnost*, Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- ŠRIBAR, R. (2004): *O menstruaciji: Telo v diskurzu, diskurz v telesu*, Delta Ljubljana.
- TIVADIR, B. (1996): "Medicinski govor o ženski", v: Bogovič, L., Skušek, Z., ur., *Spol: Ž, ISH – Institutum Studiorum Humanitatis: KUD France Prešeren*, Ljubljana.
- TRENEMAN, A. (1989): "Cashing in on the Curse. Advertising and the Menstrual Taboo", v: Gamman, L., Marshment, M., ur., *The Female Gaze: Women as Viewers of Popular Culture*, The Real Comet Press, Seattle.
- WITTIG, M. (1997): "One Is Not Born a Woman", v: Conboy, K., Medina, N., Stanbury, S., ur., *Writing on the body*, Columbia University Press, New York.
- ŽNIDARŠIČ, S. Ž. (1996): "Zgodovina menstruacije ali zgodovina moškega čudenja?", v: Bogovič, L., Skušek, Z., ur., *Spol: Ž, ISH – Institutum Studiorum Humanitatis: KUD France Prešeren*, Ljubljana.

**POJMOVNI
FANTOMI**

Pojmovni fantomi VIII

Pojmovni fantomi se ne nehajo in ne nehajo množiti. Malo je znano o okoliščinah in načinih njihove reprodukcije. Več namigov kaže v smer nespolnega razmnoževanja kakor spolnega. Zdi se, da se množijo tako z brstenjem kakor s potaknjenci in da tudi hibridi niso redki. Kaže, da se v ujetništvu množijo prav tako voljno kakor na svobodi. Čeprav se razmnožujejo očitno tudi sami od sebe, pa se ne branijo niti človekove pomoči.

IZZA STRMENJA OBSTOJI POSLEDIČNO

Prosim, da se bralka in bralec ne ustrašita. Pred seboj nimata nič drugega kakor nekakšno mrgolazen, v kateri so se kakor kače med paritvijo nagnetli in sprepletli štirje pojmovni fantomi. Ker ne vemo, kako se je to primerilo, bomo po Platonovem zgledu namesto zanesljivega pojasnila povedali verjeten mit.

Zamižite in si zamislite, kako se kakor junak v pravljici nov in neizkušen glagol napoti po svetu z brašnom v culici. Hodi in hodi in naenkrat obstane. Zazdi se mu, da se tam zadaj za nečim nekaj nahaja in da je skrito očem. Glagol je morda stopil s poti in stoji ob njej ali pa morda stoji ob čem, kar stoji ob poti, morebiti ob nizkem zidcu ali cestni svetilki. Morda to pomeni, da **obstoji**? Vsekakor ne vidi dobro, saj je tisto prej v daljavi kakor blizu. Čeprav je prepričan, da je tisto skrito zadaj, pa ni jasno, kako bi na to sploh lahko bil pomislil, če ne bi bilo vsaj za hipec pokukalo na plan **izza** tistega, za čimer se je skrivalo, in se pokazalo? Glagol neodločno še zmeraj **strmi** v daljavo. Še kar zbira pogum, da bi nadaljeval pot, saj stremi po tem, da bi postal razkošen in ugleden glagol, kakor je npr. "razprostirati se" ali "transcendirati". Ne more se opogumiti in nazadnje se obrne in se vrne, od koder je prišel. **Posledično** ostane vse življenje neznan in redek glagol.

Ponovimo! Ura teče in obstane, Bog pa obstaja ali ne. Obstajata glagola **obstati** in **obstajati**, ne pa tudi **obstojati**. Nič ne obstoji, razen morebiti, če obstane, potem pa si brez uspeha prizadeva, da bi se premaknilo. Predlog **izza** se v slovenščini nanaša na nekaj, kar je bilo skrito, pa se je pokazalo, npr. sonce izza oblakov. Če nekaj ostaja skrito, je kar zadaj, ne izza. Napačna raba je hrvatizem, saj lahko onstran Sotle mirno rečejo, da "zec spava **iza** grma", medtem ko tostran

zajec lahko spi samo za grmom, izza grma pa jo samo brž popiha, če ga kaj zmoti, npr. nepravilna uporaba predloga ... Med **strmeti** in **stremeti** ni nobene pomen-ske podobnosti, le glasovna bližina. Strmimo lahko le telesno, z očmi v daljavo, četudi se nam po glavi podijo misli ali želje po marsičem, za kar si prizadevamo, da bi dosegli, in po čemer torej stremimo. – Prislov **posledično** pa je zanimiv, ker gre za inovacijo, ki se je v nekaj letih neverjetno razširila na račun konkurenčnih besed oz. besednih zvez, npr. zato, zaradi tega, po tistem. V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika (SSKJ)*, ki je vestno zabeležil, kar je takrat v slovenščini obstajalo, čeprav ni bilo pripuščeno v pravopis, ni besede posledično. Tudi SP iz 2001 še ne ve ničesar o njej, čeprav ve za samostalnik posledičnost in pridevnik posledičen. Odtlej pa se je novi prislov razmnožil kakor virus kakšne pandemične bolezni. Posledično vsi pišejo posledično, zato pa zaprašen leži v kotu.

ANDROGEN

Slovenščina in drugi evropski jeziki poznajo besedo androgen. Androgen je skupno ime za naravne ali sintetične zmesi, ki pri vretenčarjih usmerjajo ali nadzorujejo moške spolne značilnosti (najbolj znan androgen je testosteron, znani so anabolični steroidi). Gre za novogrško tvorbo podobnega tipa kakor hidrogen, nitrogen, heterogen ali homogen, se pravi, da je pridevniška končnica -genes pripeta na grško osnovo: kot pridevnik bi androgen torej pomenil moški (= moškega rodu, moške vrste), skratka, androgen v splošnem pomeni 'moški hormon' in nič drugega.

Stvar postane zanimiva, ko na samostalnik ali pridevnik androgen, -a, -o naletimo v literaturi in v humanistiki v pomenu, ki je popolnoma drugačen. V slovenskem prevodu avtobiografske pripovedi sodobnega mehiškega pisatelja Carlosa Fuentesa *Diana, samotna boginja lova* naletimo na oznako junakinje, Diane Soren (očitno modelirane po Jean Seberg, s katero je imel Fuentes nekajmesečno razmerje), kjer je vzpostavljena primerjava z antično boginjo. Obema je (vsaj v prevodu) pripisana "bojevita, **androgena** preprostost" (drugi model ženske z deloma moškim značajem, ki mu je v Fuentesovi knjigi podobna Sorenova/Sebergova, je Devica Orleanska). Raba besede androgen v pomenu samostalnika ali pridevnika, ki označuje zlitost ali nerazločenost potez moškega in ženskega spola pri kakšnem bitju, pa ni slovenska posebnost. Poznavalec predzgodovinske indske civilizacije Gregory Possehl (*The Indus Civilization: A Contemporary Perspective*, Altamira Press, Walnut Creek, Penn.,

2002) v opisu neke figurice iz Harappe človeško osebo nejasnega spola imenuje **androgen**.

V obeh primerih gre torej bolj ali manj za sinonim za hermafrodita in tisto, kar pisce zavede, je glasovna in tudi pomenska sorodnost dveh pojmov, ki sta oba grškega izvora. Medtem ko je androgen v pomenu, ki smo ga navedli, novogrška sestavljenka, pa je starogrški termin, ki sta ga zgrešila Possehl in Fuentes (ali prevajalec?), **androgen**, ανδρόγυνος, ki ga Doklerjev slovar prevaja kot "dvospolnik, hermafrodit, skopljenec". Gre kajpak za sestavljenko iz ανδρός (moški) in γυνή (ženska). Klasični vir je Aristofanov govor v Platonovem *Simpoziju* (189e). Sovrè zadevni odlomek prevede opisno, tako da poleg poslovenjene tvorbe dvospolnik navede v narekovajih tudi kalk androgen.¹ Vsekakor ga najdemo že pri Herodotu (4.67) v odlomku o skitskih vedeževalcih.

Španščina, slovenščina in angleščina enako zanesljivo ločijo med androgen in androgin. Kar nas zapelje, je zagotovo to, da je v vseh treh jezikih veliko sestavljenk grškega izvora s priponko -gen. Da bi si zapomnili -gin, bo najbrž potrebna kakšna specialna mnemotehnična terapija. Šilce *gina*, recimo.

AFNE

"Afne skačejo po drevesih." S tem zgleodom vpeljuje rabo besede *SSKJ* (I 12b). Ker pa so že lep čas afne po drevesih redkejšje od tistih v računalniku, začnimo pri slednjih. Grafični simbol @ se je v računalništvu uporabljal ali pa se še na več načinov in je uporaba v e-pošti le ena izmed njih, čeprav najbolj znana. Pred tem se je uporabljal v angleški poslovni korespondenci kot okrajšava za ceno na kos, po kateri se nekaj prodaja (*at the rate of*), torej podobno kot francoski à. Najbrž je po analogiji @ začel pomeni institucionalni *locus*, kjer se nahaja naslovník pošte: *at* v angleščini ali *pri* v slovenščini: ish@.ish.si .

Skratka, afna z e-pošte ni v zvezi s tisto z drevesa. Zadnji *Slovenski pravopis* iz 2001 dopušča le računalniško afno, ne pa živalske. *SSKJ* prve še ne pozna, glede druge pa ne priporoča, da bi jo izgovarjali ali pisali brez preudarka. Pravi, da je to opica, a le nižje pogovorno. Slabšalno je to "človek z nenaravno, izumetničeno zunanostjo ali vedenjem, zlasti ženska", za kar je zgled "to je šele afna", nižje pogovorno "že spet afne gunca" pa je pojasnjeno takole: "dela ali govori kaj šalji-vega". Podobno se godi glagolu afnati se, ki je tudi nižje pogovoren. Pomeni "nenaravno, izumetničeno se nositi ali vesti"; zgled: "očital ji je, da se afna".

¹Platon, *Simposion*. *Gorgias*, poslovenil A. Sovrè, Slovenska matica, Ljubljana, 1960.

Etimološko sta besedici opica in afna gotovo sorodni. Slednja je očitno sposojenka iz nemščine. Sodobni *Nemško-slovenski slovar* Debenjakovih je decidiran, da je **der Affe** opica in za afno noče slišati. Čeprav je že Wolfov slovar leta 1860 pri prevodu iz nemščine dal prednost opici, pa kot ne prav primerna sinonima navaja **afinjo** in **merkovico**. To sta čudovita primerka zaljšanja narečnih poimenovanj, ki so se zdela takratnim ustvarjalcem slovenščine prerobata in se nam zdi njihovo početje smešno le zato, ker smo pozabili, da so nam ustvarili tudi Radovljico iz Radoljce, Ljutomer iz Lotmerka in Maribor iz Morpurka. Tu pa se problem z afnami šele začne. Gre namreč za to, da jih potrebujemo in nam manjkajo.

Angleščina jasno razlikuje med pomenoma *monkey* in *ape*, čeprav se v slovenščino navadno oboje prevaja z opico. V angleščini pojem *ape* zajema tiste opice starega sveta, ki sodijo v naddružino *Hominoidea*, ta pa zajema družini *Humanidae* z rodovi orangutan, šimpanz, gorila in človek ter *Hylobatidae*, kamor sodijo vsi giboni. V angleščini prve (večinoma razen človeka) včasih laično imenujejo *great apes*, druge pa *lesser apes*. Ker so pripadniki naddružine praviloma večji ali celo bistveno večji od drugih opic, angleško razločevanje *apes* od *monkeys* dobro ustreza dejanski razliki med skupinama vrst primatov, ki sta se ločili pred kakšnimi 15 milijoni let.

Zato je pokojni soustanovitelj ISH Iztok Saksida Sax, ki si je prizadeval, da bi človeško družbenost začeli sistematično raziskovati v primerjavi z družbami pri drugih živalskih vrstah, predvsem primatskih, uporabil označevalec afna, da je z njim označil koncept angleškega označevalca *ape*.

Medtem ko je Sax afno v tem natančnem pomenu zapisal vsaj že leta 1993,² pa slovenski biologi vztrajajo pri poimenovanju **človeku podobne opice**. Sax je že v tem članku opozoril na neustreznost takega poimenovanja. Ni le nerodno, saj potrebuje tri besede in devet zlogov namesto kratke dvozložnice afna. Predvsem je teoretsko nedopustno, da evolucijsko bližino zveja na podobnost, kar ni ne isto ne natančno. Sta mar gibon ali siamang še podobna človeku, medtem ko pavijan ali vriskač nista več (kaj šele, če se genealoško oddaljimo od naše vrste in se vprašamo, ali so človeku še podobni lisica, petelin, gad, žaba, ščuka itd.)? Nič manj upravičeno ne bi bilo afnam reči šimpanzu podobne ali celo gibonu podobne. Raziskovalka savanskih šimpanzov Maja Gašperšič je v doktoratu na ISH 2008 (v angleščini) v slovenskem povzetku opozorila na Saxovo

²V članku "O namišljenih očetih in prevaranih ljubimcih", *Časopis za kritiko znanosti*, 162/3, 1993, 99–115.

rabo, a v bioloških publikacijah afne še vedno zlektorirajo v človeku podobne opice. Vsaj na temle humanističnem otočku je primeren kraj za afne, da jih ne le poguncamo, ampak tudi popestujemo in nahranimo, da bodo zrastle in se razvile. Upam, da ste opazili: *apes* ali afne niso prav nič drugega kakor *Hominoidea*. Vsak človek je afna.

JOŽE VOGRINC³

³Dr. 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

Od prerokovanja v krizi do krize prerokovanja

Izveček: Antično grško prerokovanje je tesno povezano s krizo. Ob izbruhih hudih kriz, ko ni preostalo nič drugega in je bilo potrebno posredovanje od zunaj, so se redno posvetovali z neodvisnim vedeževalcem ali v imenu kolektiva obiskali preroški center. Prerokba je nudila okvir za rešitev, vzpodbujala je k javni razpravi in iskanju možnosti za izhod iz krize. Herodot je najboljši vir za obdobje, ko sta bila slava in vpliv Delfov na višku. Po peloponeških vojnah se je začel dolgotrajni postopek zatona grških preročišč in zamiranja preroškega glasu. Na podlagi Plutarhových pitijskih dialogov članek analizira premike v grški mentaliteti, zakaj se je delfsko preročišče iz svetovalca v krizi spremenilo v krizno žarišče in se po slavni zgodovini soočilo z nevarnostjo izginotja.

Ključne besede: prerokovanje, Delfi, kriza, politika, Plutarh, Herodot

UDK: 292.11:32

From Divination in Crisis to the Crisis of Divination

Abstract: Ancient divination is closely connected with crisis. At the outbreak of a severe crisis requiring an outside intervention, the Greeks regularly consulted an independent diviner or an oracular site in the name of the whole community. The golden age of the Delphic oracle is conveyed most authoritatively by Herodotus. After the Peloponnesian Wars, however, the Greek oracles and the prophetic voice began their slow decline. Based on Plutarch's Pythian dialogues, the article examines the shifts in Greek mentality which led to the Delphic oracle ceasing to be an adviser at times of crisis and becoming a focus of crisis itself, threatened by extinction for all its glorious history and renown.

Key words: divination, Delphi, crisis, politics, Plutarch, Herodotus

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

MED RACIONALNIM IN IRACIONALNIM

Problem, s katerim se sooča sodobni raziskovalec antičnega prerokovanja,² so številni predsodki. Raziskovalci so antično prerokovanje dolgo zanemarjali, ga označevali za praznoverje in za primitivno obliko religiozne miselnosti, torej nevredno poglobljenega religiološkega raziskovanja. Walter Burkert³ opredeljuje prerokovanje kot raztezanje mej razuma v t. i. mejna področja, vsebujoče dvoumno razmerje med iracionalnim in racionalnim. Ravno razumevanje tega "raztezanja" je raziskovalcem povzročalo številne probleme pri kontekstualnem razumevanju. V nasprotju z magijo je bilo prerokovanje del mnogih institucij, ki so jih zgodovinarji občuodovali kot zgled racionalnosti:⁴ rimski senat se ni ničesar lotil, ne da bi se prej posvetoval z avguri,⁵ legendarni kralj Likurg je reformo prejel po prerokbi⁶ itd. Ker

²Članek je treba brati skupaj iz izborom iz 1. knjige Ciceronovega spisa *O prerokovanju*, tukaj str. 221–237, kjer Ciceron skozi usta svojega brata Kvinta zagovarja preroško sposobnost. V izboru so predstavljene različne opredelitve posameznih vrst prerokovanja, pomembna razlika med naravno in umetno metodo, ravno tako posamezne anekdote iz grške in rimske zgodovine oz. mitologije. Oglejmo si še uporabljeno terminologijo v tem članku. Za dejavnost uporabljamo izraz prerokovanje. Oseba, ki izvaja navdihnjeno ali naravno prerokovanje, ima preroško sposobnost (npr. Pitija, Kasandra, Sibila). Izraz orakelj uporabljamo v pomenu "preročišče" in "prerokba". Neposrednega prenosa grškega izraza za prerokovanje *μαντική*, mantika, ne uporabljamo, saj je Flacelière, 1950, v recenziji Amandryjeve študije *Apolonična mantika (La Mantique apollonienne, 1950)* predlagal, naj se namesto "mantika" raje uporablja izraz "divinacija" oz. po naše "prerokovanje, vedeževanje". Sarah Iles Johnston in Peter Struck sta zbornik, posvečen antičnemu prerokovanju, naslovlila z grškim izrazom *Mantike* (2005). Za tiste, ki se poslužujejo naravne ali umetne metode prerokovanja, uporabljamo izraze: prerok/-inja, videc/-ka, prerokovalec/-ka, vedeževalec/-ka, razlagalec prerokb, hrezmolog, beraški prerok/-inja. Nekateri izrazi so pogojeni s spolom, saj npr. ne obstaja hrezmologinja. Razlike, ki jo vzpostavljajo grški izrazi (nekateri izrazi, predvsem hrezmolog, imajo npr. pri Tukididu in Aristofanu slabšalni pomen), ni mogoče zaobjeti z ustreznimi slovenskimi izrazi, ker ne poznamo analognega razlikovanja in kulturno ne moremo opredeliti pozitivnega ali negativnega prizvoka za posamezne izraze za preročišča, preroka ali prerokbe. Na negativen ali specifičen pomen posameznega izraza posebej opozorimo, če ne, potem gre praviloma za medsebojno zamenljive izraze, kot to pogosto velja tudi v grščini (o tem glej Dillery, 2005).

³Burkert, 2005, 30.

⁴Iles Johnston, 2005, 7.

⁵Glej tudi Cicero, *O prerokovanju*, I.2.3: "Za njim (tj. Romulom) so se zatekali k avgurjem še vsi drugi kralji, a tudi po njihovem izgonu se Rimljani ne v miru ne v vojni nobenega javnega podjetja niso lotili brez avspicij" (prev. Nada Grošelj, op. M. S.).

⁶Plutarh, *Likurg*, 6, Herodot, 1.65.

so sodobni raziskovalci te ustanove in postopke šteli za racionalne, uporabljenega prerokovanja kljub rabi iracionalnih elementov niso uvrščali v isto kategorijo kot magijo, v kateri je racionalni element odsoten. Problem opredelitve prerokovanja je bil tudi v težnji, da se religija loči od prerokovanja in magije. Zato je bilo raziskovanje prerokovanja manj zanimivo za številne raziskovalce v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja, ko je bilo v razmahu ukvarjanje z drugostjo. V pregledu obširne bibliografije o antičnem prerokovanju Sarah Iles Johnston⁷ ugotavlja, da raziskovalci v prerokovanju niso videli dovolj eksotičnega in slabšalnega, zanimanje pa se ni povečalo niti v 80. letih 20. stoletja. Magija je bila zaradi svoje temne plati deležna bistveno večjega interesa kot prerokovanje. Dojemali so jo kot iracionalno, prerokovanje pa ni bilo zadosti eksotično, da bi s svojo drugostjo navdušilo antropologe in etnologue. Tudi raziskovanje prerokovanja v drugih kulturah je bilo pretežno omejeno na zbiranje podatkov, teoretske okvirje so redko ponujali, zato njihovih teoretskih modelov niso mogli prevzeti specialisti za antične študije.

Sarah Iles Johnston je v zborniku *Mantike*, posvečenem antičnemu prerokovanju, spomnila na izhodišča, ki jih je leta 1974 predlagal Vernant, vendar so jim sledili le maloštevilni. Jean-Pierre Vernant⁸ je poudaril, da je za antropološko raziskovanje pomembno, da opredelimo intelektualni in družbeni kontekst, ki omogoča prerokovanje. V uvodni študiji "Beseda in molčeči znaki" ("Parole et signes muets") v zborniku *Prerokovanje in racionalnost (Divination et rationalité)* je postavil pomembna izhodišča za nadaljnje raziskovanje problematike, ki je bila pred tem in tudi za tem zanemarjena, v želji, da spodbudi drugačen pristop k raziskovanju prerokovanja. Ključni izhodišči njegovega opazovanja sta "intelektualno" in "družbeno": gre za družbeno prakso in za intelektualni konstrukt. Vernant je raziskovalce antičnega prerokovanja napotil, naj si postavimo naslednja vprašanja: kaj pogojuje postopek posvetovanja, kakšni intelektualni mehanizmi delujejo v postopku posvetovanja, kakšna je vloga preroka ali prerokinje, ki dešifrira nevidno in odgovarja na vprašanja posvetujočih se? Tukaj se bomo lotili predvsem političnih kontekstov, ki so se spreminjali in močno vplivali na mentaliteto, oblikujočo prerokovanje kot družbeno prakso in intelektualni konstrukt. S pomočjo tega bomo skušali ugotoviti, zakaj se tako razlikujeta Pitija in Apolon pri Herodotu ali Tukididu in pri Plutarhu, preročišča pa so se iz bogatih centrov moči spremenila v puščavo.

⁷ Iles Johnston, 2005, 9.

⁸ Vernant, 1974.

Po Vernantu, ki se je metodološko zgledoval pri preučevalcih pojava pri afriških ljudstvih, prerokovanje v družbah, ki so rabile in še rabijo ta postopek, ni izolirano, ampak vpeto v mentaliteto, je del skupka socialnega razmišljanja o posameznih problematikah. Velike razlike se ne pojavljajo zgolj med kulturami, ampak tudi v posamezni kulturi v daljšem časovnem obdobju: ta problem bomo opazovali v Plutarhovih pitijskih dialogih, saj različen družbeni odnos do prerokovanja vpliva na razcvet ali propad najslavnejšega grškega preročišča v Delfih. V Herodotovem času je bilo preročišče na višku moči, v Plutarhovem pa zgolj relikvija starih časov.

Pri preučevanju je treba opazovati, kakšno vednost je družba oz. skupnost pripisovala preročišču. Vernant⁹ poudarja pomen izbire: prerokuje se samo na zahtevo, bodisi javno ali zasebno (preročišče ali prerok ne daje prerokb, če nanj ni naslovljeno vprašanje), meje pristojnosti, ki je družba pripisovala preročišču oz. prerokbam, odnosov med prerokom in posvetujočim se z najvišjimi možnimi pooblastili (kralj, tiran, svečenik itd.). Za razumevanje je pomembno, da se zavedamo t. i. vodenega odločanja oz. upravljanja z odločitvami ali upravljanja s prihodnostjo.

POSVETOVANJE S PREROČIŠČEM V KRIZI

Po grškem prepričanju so bila preročišča znak božanske prisotnosti v svetu ljudi. Prerokovanje je bilo način, kako spoznati svet: bilo je iracionalno, vendar je hkrati zahtevalo sposobnost razbiranja božanskih znakov in dvoumnih besed ter prevod v logične, vsakdanje človeške pomene. Bilo je večšina, funkcioniralo je kot posrednik med svetom ljudi in svetom bogov ter obenem začrtovalo razliko omenjenima svetovoma in jo skušalo premostiti. Prevod iz božanskega, uznakovljenega jezika, v človeški jezik ni bil vedno enostaven, o čemer pričajo številne zgodbe o napačno razumljenih prerokbah, npr. Krojzova zgodba pri Herodotu.

Prerokovanje je bilo pomemben del grške religije, delfsko preročišče pa je kot pomemben preroški center nastopalo kot vsakdanje dejstvo v grškem življenju, saj je bilo povezano z mnogimi najpomembnejšimi družbenimi dogajanji. Apolon ni bil odmaknjeno božanstvo, ampak je ljudem stal ob strani, odgovarjal je na njihova vprašanja, ko so se prišli posvetovat z njim iz celotne Grčije in tujine. Za grške ljudi je preročišče predstavljalo etični garant, nastal v neposrednem stiku z bogom, zato nas ne preseneča avtoriteta, dodeljena Pitiji in delfskemu

⁹Vernant, 1974, 10.

preročišču. Po Dariu del Cornu¹⁰ je delfski orakelj predstavljal najvišjo obliko religije, saj je pobožnost vpenjal v koncepte vednosti in morale. Ravno zato je zanimiv za raziskovanje vsakdanjemoralnih elementov v t. i. doživetih religiji.¹¹ Ker je bilo posvetovanje s preročiščem drago, ga niso mogli pogosto uporabljati (večina verjetno nikoli), vendar so bile prerokbe, ki so postale del izročila, del vsakdanjemoralnega materiala, iz katerega so lahko zaradi ustnosti prerokb poljubno črpali in stare prerokbe reciklirali ob novih priložnostih (glej konec razdelka Nasvet preročišča in javna razprava).

Prerokbe so bile odprta struktura, do katerih je imel vsak dostop: vsak jih je lahko citiral in apliciral, zaradi česar so nastopale kot orodje za razumevanje časa in časovnih razmerij: razmerja med časom, ki ga ni več (preteklost), ki je (sedanjost) in ki bo (prihodnost).¹² Totalnost časa se ni vzpostavljala zgolj znotraj prerokbe, ampak tudi v vsakičnem novem odnosu do oraklja in vprašanja njegove razlage – takšne prerokbe so spadale v kategorijo “za vedno” in s tem vzpostavljale dodatno kategorijo totalnosti časa v zvezi s prerokbami, saj so vzpostavljale zgodovinsko retrospektivo in perspektivo (gre za delfska pričevanja).

Zanikati preročišča je bilo v klasičnem obdobju tako rekoč bogokletno: Ksenofont zagovarja Sokrata, da ni brezbožnik, saj verjame v preročišča,¹³ v Plutarhovem obdobju pa je bilo kaj takega kvečjemu žaljivo do “verskih čustev”. Cicero v spisu *O prerokovanju* predstavi argumente v prid prerokovanju v 1. knjigi (izbor iz 1. knjige glej tukaj), v 2. knjigi pa argumente proti preroški sposobnosti.¹⁴ V Plutarhovem spisu *O zatonu preročišč* vidimo možno reakcijo, ko so bogokletne izjave kinika Didima Planetiada deležne neodobravanja, žaljivca pa prisilijo, da zapusti razpravo, čeprav ponudi prvo možno razlago za zaton preročišč (glej razdelek Možni vzroki za zaton preročišč).

V odnosu do problema, s katerim so se obračali na preročišče, Grkov ni toliko zanimalo stanje, ampak delovanje, zato je preročišče odgovarjalo na vprašanje “kaj delati”: katera pot vodi k boljši prihodnosti s pomočjo delovanja; kakšno naj bo obnašanje v zvezi s prihodnostjo ipd. Po grškem prepričanju posvetovanje s

¹⁰ Del Corno, v: Cavalli, Lozza, Del Corno, 1983, 13.

¹¹ Burkert, 2005.

¹² Maurizio, 1997, 328.

¹³ Ksenofont, *Anabaza*, 5.2.9.

¹⁴ Za razumevanje mentalitete Ciceronovega spisa sta pomembna članka Mary Beard, 1986, “Cicero and Divination”, *Journal of Roman Studies*, 76, 33–46, in M. Schofielda, 1986, “Cicero for and against Divination”, *Journal of Roman Studies*, 76, 47–65.

preročiščem avtomatično kaže na usmerjenost k delovanju, da se doseže premik iz dane situacije in rešitev (javnega ali zasebnega) problema. Izhajalo je iz domneve, da delovanje v sedanjosti vpliva na prihodnost in rešitev težave ali pa vsaj spodbuja razpravo o težavah in pomaga pri odločitvah o prihodnosti: primer tega si bomo ogledali na slavni Pitijini prerokbi Atencem o “lesenem zidu”, o katerem poroča Herodot. Preročišče je tako pripomoglo k spremembi zornega kota, k stiku z drugostjo oz. drugačnostjo, ki ga je utelešala komunikacija z bogom, ki je totalni drugi v odnosu do ljudi. Pitijino proaktivno sporočanje Apolonovega sporočila lahko povzamemo v pozivu k delovanju v sedanjosti, da spremenijo prihodnost.

Grški pogled na prerokovanje je specifičen: Roland Crahay¹⁵ ga opredeljuje kot prilagajanje dogodka človeku. Gre za mešanico brezosebne usode, na katero ljudje nimajo vpliva, in delovanja bogov, ki je ravno tako izven človekovega dometa: v *Iliadi* sta primer tega Sarpedon in Hektor, pri Herodotu pa Krojz in Kambiz. Posvetovanje v kriznih časih se vpisuje v grško miselnost, saj so bogovom in njihovi jezi pripisovali vzrok za naravne katastrofe (suša, povodenj, lakota, pogin živine, slaba letina, kužne bolezni ipd.). Preročišče je imelo vlogo vrhovne avtoritete, s katero so reformatorji, kolonizatorji, tirani in možje na visokih političnih položajih (ali tisti, ki so si nanje prizadevali povzpeti) upravičevali svoja dejanja oz. pravilnost postopkov, s katerimi so se lotili reševanja krize. Po Vernantu¹⁶ je bila funkcija vedeževalčevega razbiranja znakov tudi v tem, da je odstranil (ali vsaj omilil) tveganje in negotovost. Kljub avtoriteti, da vedno govori resnico, preročišče ni odvezalo od odgovornosti, saj je zgolj svetovalo in pomagalo pri iskanju rešitev, kar ne pomeni, da je avtomatično zagotavljalo ugodno rešitev samo od sebe. Odgovornost vsakega posvetujočega se ali skupnosti je izražena tudi v Pitijinem odgovoru na Krojzove očitke, da ga je preročišče prevaralo oz. zavajalo.¹⁷

MANIPULACIJE IN PRISTRANSKOST

Za naše razumevanje je pomembno tudi “posebno vedenje”, ki ga je preročišče pridobilo pri zaupnem posvetovanju z različnimi polisi in kolonijami, o političnih razmerah, diplomaciji ipd.:¹⁸ razpolagalo je s številnimi strateško pomembni-

¹⁵ Crahay, 1974, 201.

¹⁶ Vernant, 1974.

¹⁷ Herodot, 1.91.

¹⁸ Malkin, 1989, 135.

mi informacijami, ki so krepile njegovo "vsevednost", hkrati pa mu omogočale široko manevrsko področje in manipulacije. Kot vozlišče različnih informacij so bili Delfi mesto neformalnih nasvetov in večsmerne pretoka informacij. Posvetujoči se so dobili odgovore od preročišča, preročišče pa mnoge informacije od posvetujočih se. Šlo je za "obveščevalne podatke", s katerimi so Pitija in svečeniki ravnali po svoji presoji in v korist tiste strani, ki so jo v dani okoliščini podpirali. Malkin¹⁹ poudarja: več kot so Pitijo vpraševali, več je izvedela (in z njo svečeniki preročišča). Popolna odsotnost političnosti in "obveščevalnih informacij" v Plutarhovem času je eden od znakov zatona preročišč, ki ni zgolj verski (zaton pobožnosti, vzpon praznoverja), ampak širši družbeni pojav, ki je pričal o nepomembnosti Grčije v rimskem cesarstvu.

Po razširjenem prepričanju je vzrok za manipulacije s prerokbami, ki so jih izrekli samostojni prerok in preroški centri (Delfi, Dodona, Klaros idr.), neločljiva vez med religijo, katere del je bilo antično prerokovanje, in politiko. Pri tem gre za problematiko sodobnega zornega kota, ki pa za razlago antičnega sveta ni aplikativen: antični avtorji poročajo o korupciji preročišč in prerokov, o dvomljivih zavezništvih in prilizovanju tiranom, vendar je treba vse te pojave opazovati v antičnem kontekstu. V Plutarhovem življenjepisu Temistokla lahko preberemo, da so prerokbe priročno sredstvo za doseganje zelenih (političnih ciljev), manipulacije pa so lahko imele tudi pozitiven učinek (v tem primeru pomembna zmaga v bitki pri Salamini, septembra 480 pr. n. št.):

"Tu je Temistokles opustil misel, da bo množico prepričal s človeškimi razlogi. Zato je kakor pesniki v gledališču pognal letalni stroj ter jim skušal priti do živega z božjimi znamenji in orakeljskimi izreki."²⁰

Vendar napadi na preročišča zaradi manipulacij (tudi podkupnin) niso omajali religije, čeprav lahko preberemo pri Demostenu, kako so Delfi nekoč "medizirali", tj. prerokbe so bile v prid Perzijcem, v njegovem času pa so "filipizirali" (φιλιππίζει),²¹ tj. prerokbe so bile izrečene v korist Filipa Makedonskega.

Glede pristranskosti preročišča in njegovih posledic so se motili tudi sodobni specialisti za delfsko preročišče. Parke in Wormell²² sta preročišču pripisala izra-

¹⁹ Malkin, 1989, 151.

²⁰ Plutarh, *Temistokles*, 10.1 (prev. A. S.).

²¹ Ajshin, 3.130.

²² Parke, Wormell, 1956, I, poglavji 7 in 11.

zito in stalno podporo Perzijcem (in Makedoncem) in delfski podpori Perzijcev pripisala razlog za začetek propada stare orakeljske slave. Njune izsledke je kasneje prepričljivo izpodbijal Parker,²³ ki je na virih pokazal zmotnost takšnega sicer splošno razširjenega prepričanja, saj so grško-perzijske vojne avtoriteto Delfov okrepile, ne spodkopale ali uničile.

Pri Plutarhu vidimo, da se je preročišče, ki je bilo od ustanovitve in razcveta stalni sopotnik grškega človeka, prelevilo iz kriznega svetovalca v krizno žarišče. Spis *O zatonu preročišč* izraža zavedanje, da ima tudi religija zgodovino, da je podvžena spremembam, kot to sogovorniki ugotavljajo za preročišča. Plutarhov spis nakazuje vprašanje, ali je odmiranje Delfov vzporedno odmiranju grške zgodovine in grškega pomena v (rimskem) svetu: so bogovi ali dajmoni poleg preročišč zapustili tudi Grke in jih prepustili na milost in nemilost usodi in naključju? Ali bo usihanje grškega sveta (o tem priča tudi izrazit padec števila grškega prebivalstva) pripeljalo do katastrofe in ukinitve starih božanstev? Kasneje so cerkveni očetje videli v Plutarhovi zgodbi o smrti Velikega Pana simbol propada grške religije, nekateri so v njej prepoznavali paralelo z Jezusom oz. so v Velikem Panu, kozlolikem božanstvu, videli simbol hudobnega dajmona, tj. hudiča.²⁴ Tukaj ne bomo sledili takšnim možnostim razlage, ampak bomo iskali vzroke v krizi in pokazali, da je ravno odsotnost krize (in posvetovanja o njej) eden izmed razlogov za zaton preročišč, saj se je s tem ukinila njihova poglobitna funkcija.

NASVET PREROČIŠČA IN JAVNA RAZPRAVA

Prerokovanje ni delovalo kot mehanizem za reševanje problemov, ampak je zaradi svoje avtoritete v času največjega vpliva rabilo tudi kot sredstvo za spodbujanje javne razprave, ki je pripeljala do preusmeritve težišča, zornega kota, omogočalo je vpogled v drugačne svetove in druge možnosti rešitev ali omilitev problemov. Delfi so Pitijo vzpostavili kot moralno avtoriteto, Delfe pa kot center modrosti. Verzificirane prerokbe, ki so bile precej slabše od Homerjevih ali Heziodovih heksametrov (o tem razpravljajo tudi v Plutarhovem spisu *O Pitijinih prerokbah*), so tekmovalе za vsakdanjemoralno prevlado: z izreki sedmih modrih, z uresničeni prerokbami, ki se jih lahko poljubno reciklira in reaktualizira, saj gre za ustno kulturo. Lisa Maurizio²⁵ pravi, da je iskanje interpretacije za dvoumni ora-

²³ Parker, 2000.

²⁴ Za podrobni kritični pregled motiva smrti Velikega Pana glej Bourgeaud, 1983.

²⁵ Maurizio, 2001, 44.

kelj pomenilo rešitev problema (vsaj v simbolnem pomenu), saj je Pitija svoje kliente ravno s tem reševala pred tradicijo, pred znanimi in nešteto premletimi junaškimi zgodbami – s tem tudi pred Heziodom in Homerjem. Poudarek je bil na oraklju, ki je vzgib za interpretacijo, ki vzpodbuja razmišljanje in razpravo. To lahko preberemo tudi pri Plutarhu v *O črki E v Delfih* (6, 386e), ko pravi, da je Apolon bog dialektik, ki spodbuja razmišljanje, in to tudi z dvoumnostjo. Zmožnost interpretacije pomeni komunikacijo z bogom.

Najslavnejši primer dešifriranja prerokbe skozi široko družbeno razpravo o pomenu je Pitijina prerokba o “lesenem zidu” med grško-perzijskimi vojnami. Junak te zgodbe ni Pitija, ampak general Temistokles, ki je v javni razpravi razvozlal prerokbo in našel ustrezen odgovor na vprašanje, ki so ga Atenci naslovili na Pitijo: kako rešiti Atene in s tem tudi celotno Grčijo pred Kserksom (Herodot, 7.139)? Herodot poroča, da tudi neposredna svarila Pitije Atencev niso odvrnila od misli o samoobrambi in uporuh proti Perzijcem.

Ko pošljejo obupani Atenci odposlanca (teohore) v Delfe, jim je Pitija najprej izrekla neugodno prerokbo (isto, 7.140), ki so jo odposlanci kljub obupu zavrnili in zahtevali novo, ugodnejšo. Dobili so slavno prerokbo z omembo “lesenega zidu” in Salamine:

Paladi sami ni moč omečiti Olimpijca Zeusa,
 kakor že prosi srčno in zvito lovi ga z razumom.
 Tebi pa v drugo povem besedo to, trdno ko jeklo:
 Krajina vsa, ki jo zrejo Kitairona svete tokave,
 z druge strani pa Kekropov grič, bo žrtev sovraga.
 Pač pa je *zid lesen* (τεῖχος ξύλινον) dal Zeus gromovnik Ateni,
 ta je nepremagljiv pa rešil bo tebe in tvoje.
 Torej ne čakaj mirno sovražne konjice na kopnem,
 niti pehotne vojske! Umakni se marveč previdno,
 sili pokaži hrbet: pozneje pokažeš ji čelo.
Salamis, otok božanski, pogubil ženam boš otroke,
 v času ko Demetrin sad ali trosi se ali pospravlja.²⁶

Atenci so zmagali v bitki pri Salamini, vendar ne zaradi prerokbe, ampak zaradi javne razprave, ki jo je vzpodbudila in jih napeljala k temu, da na vprašanje, kaj naj storijo, sami najdejo ustrezen odgovor. Rečemo lahko, da je Apolon

²⁶ Herodot, 7.141 (prev. A. S., poud. M. S.).

vprašanje vrnil nazaj k Atencem, Atenci oz. Temistokles pa so z rešitvijo uganke postali avtor prerokbe. Ker je general Temistokles, ki nastopa tudi kot videc (proti uradnim prerokom, hrezmologom), uvidel, da človeški razum ne bo zadoščeval, se je zatekel k božanskim znakom in prerokbam, da je Atence prepričal, naj o vojaški strategiji raje poslušajo njega kot hrezmologe:

“Temistoklovo dokazovanje je šlo Atencem v glavo, zato so sklenili, da bodo poslušali raje njega kakor razlagalce (tj. hrezmologe), ki so prepovedali priprave za pomorsko vojno in niso o odporu hoteli kratko in malo nič vedeti, ampak so jim prigovarjali, naj bi Atiko sploh zapustili ter se naselili v kaki drugi deželi.”²⁷

S tem je pokazal politično inteligenco, ki se kaže v državniški daljnovidnosti, temelječi na številnih atributih, med drugim tudi na predvidevanju, izhajajočem iz razuma, izkušenj, znanja itd. Vernant²⁸ vidi v Herodotovem opisu spopada med besedo boga (orakelj) in besedo ljudi (odločanje v atenski skupščini) pomemben premik: preročišča ne prosijo za napoved prihodnosti (ali bodo premagali Perzijce ali ne), ampak naj jim svetuje glede poti, tj. taktike, ali je dovoljena ali prepovedana. Postopek lahko razširimo tudi na druge ohranjene prerokbe: prerokbe so svarilo²⁹ boga (če taktika ni dopustna), da ne bodo naleteli na nevidne prepreke. Do rešitve pridejo sami, ko zoperstavijo dve različni možnosti interpretacije prerokbe, ki funkcionira kot nasvet (ne, kateri nasvet izbrati, ampak ali nasvet pomeni to ali ono). Gre za binarno logiko odločanja med dvema možnostma:³⁰ vprašanje mora biti odprto, ne omejujoče na “da” ali “ne” ali na neposredni odgovor, katerega potencialna zmotnost je izredno visoka. Pri iskanju rešitve prevlada človeški razum, ki ga je vzpodbudilo preročišče oz. Apolon. Ravno o tem govori tudi Plutarh, ko Apolona imenuje bog filozof, ki ljudi spodbuja k razmišljanju in reševanju problemov (*O črki E v Delfih*, 1, 384f).

Herodotova pripoved o atenski razpravi in Temistoklovi prevladi pri interpretaciji prerokbe kaže na ostro konkurenco pri reševanju kriznih razmer s prerokbami. O podobni konkurenci lahko preberemo pri Tukididu, ki poroča o vlogi prerokb in prerokov v drugem najplodnejšem obdobju, tj. med peloponeškimi

²⁷ Herodot, 7.143 (prev. A. S., op. M. S.).

²⁸ Vernant, 1974, 21.

²⁹ Tako tudi Crahay, 1974, 203.

³⁰ Vernant, 1974, 23.

vojnam: "Slišati je bilo mnogo prerokb in preroki so povedali sigurne napovedi v državah, ki se bodo borbe udeležile, kot tudi v drugih."³¹ Z vseh strani, tudi iz Delfov (Tukidid, 2.17), so prihajale prerokbe, na katere se niso mogli zanesti: "Vedeži (tj. hrezmologi) so vse mogoče prerokovali in vsak si je lahko razlagal njih napovedi v skladu s svojimi željami."³² Kot vidimo, konkurenca glede interpretacije ni veljala zgolj med "profesionalci", ampak tudi med navadnimi ljudmi, med katerimi je prišlo do prepira o pomenu stare prerokbe, ko je v Atenah izbruhnila kuga (isto, 2.54). Gre za socialni spomin na staro prerokbo: Tukidid pri tem poudari, da si ljudje oblikujejo spomin tako, da ustreza danim okoliščinam: "Ljudje prilagodijo spomin, da ustreza okoliščinam." Po Maurizievi³³ je različne razlage omogočala ustnost: če bi bila ta prerokba zapisana, ne bi bilo možnosti za ustni performans, interpretacijo in rekonstrukcijo stare prerokbe. Zapis oraklja je fosiliziral odnos med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo, ustnost pa je omogočala "recikliranje", tj. večkratno, okoliščinam prilagojeno rabo prerokbe. S tega vidika Kindtova³⁴ ugotavlja, da so zgodbe o orakljih študije primerov o uspešnem ali neuspešnem upravljanju s prihodnostjo ali po naše o uspešnem ali neuspešnem reševanju krize s pomočjo prerokbe.

Prigoda pri Tukididu opozarja na fluidnost časa (ki je v postopku prerokovanja totalen). Kaže pa tudi na zahtevo, da morajo biti oraklji fleksibilni in ne zgolj za enkratno rabo, saj so bili del vsakdanje morale, iz katere so tudi sami črpali. Predstavljali so obče ideje, prilagajali so se okoliščinam, tako da so postali obče aplikativni, saj je zanje veljalo, da so točni "za vedno" ne glede na okoliščino izvora.

POLITIČNI APOLON

Grki niso poznali delitve med političnim in religioznim, zato ne preseneča, da je bil bog prerokovanja Apolon tudi bog politike. Delfsko preročišče je bilo neposredno povezano s politiko antične Grčije in ga kljub običajno pripisani konservativnosti lahko štejemo za pomemben faktor pri velikih družbenih spremembah, saj je "sodelovalo" (s prerokbami) pri obsežnih političnih reformah, kolonizaciji in tiraniji: vse te kategorije so povezane s širšo družbeno krizo, zato jih

³¹ Tukidid, 2.8 (prev. J. F.).

³² Tukidid, 2.21 (prev. J. F., op. M. S.).

³³ Maurizio, 1997, 318.

³⁴ Kindt, 2006, 43.

lahko uvrstimo v rubriko svetovanja v krizi. Apolon oz. Pitija je pri dajanju napotkov o kolonizaciji reševala naravne katastrofe (lakota, suša, slaba letina, epidemije ipd.) in notranja trenja (*stasis*), imenovala je tudi vrhovnega razsodnika (*καταρτιστής*): v tem lahko razberemo pomembno razliko od Plutarhovega obdobja in zahteve po drugačni komunikaciji s preročiščem. V svoji politični vlogi se Apolon kaže kot bog političnih sprememb.

Preročišču praviloma pripisujejo konservativno držo (predvsem glede vprašanj v zvezi z religijo in kultu),³⁵ viri pa pričajo, da je redno podpiralo ustanovitelje in prenovitelje družbenega reda, reformatorje in reforme ter celo tiranije, njegova oportunistična oz. pragmatična drža pa se je razvijala in spreminjala skladno s spreminjajočimi se okoliščinami. Takšno držo lahko razberemo tudi v Plutarhovich tolmačenjih sprememb v pitijskih dialogih: bog se ne spreminja, spreminjajo se razmere in Apolonova komunikacija z ljudmi, vse to pa je treba brati neločljivo od Plutarhove in tudi širše grške politike skozi čas.³⁶

Irak Malkin³⁷ predlaga analizo delfskega vpliva z vidika religije in historiografije (predvsem pri Herodotu). Tukaj bomo sledili številnim Malkinovim izpeljavam, popravili pa bomo njegovo poimenovanje in namesto o Delfijcih raje govorili o Pitiji, ki je prerokbe izrekala in se tako skušali izogniti tradiciji brisanja Pitije kot religiozno-politično izredno vplivne ženske, h čemur je zelo prispeval Pierre Amandry,³⁸ Lisa Maurizio³⁹ pa je v svojih delih opozorila na zmotnost takšnega pristopa.

Malkin⁴⁰ dvomi v neposredno ideologijo Pitije oz. Delfov na ravnanje v arhaičnem obdobju (o tem nimamo neposrednih dokazov v virih) in opozarja na jasne vzorce obnašanja, vendar poudarja, da gre za ideologijo v teku, ki jo zaznamuje izrazit pragmatizem in občutek za družbeno-politične razmere: slednje je razvidno tudi v Plutarhovem obdobju, saj se preročišče obnaša pragmatično, čeprav takšna drža ni tako donosna kot v najboljših časih. Pitijino držo lahko opredelimo kot "politiko Pitije in Delfijcev" ali "politiko preročišča", če izhajamo iz grške mentalitete, o kateri govori Plutarh (npr. v *Ali naj se starec ukvarja s politiko*), da se mož, ki hoče svoji skupnosti dobro, mora ukvarjati s politiko in svoj nos vse-

³⁵ Npr. Parke, Wormell, 1956, I, 124–152, 419, Burkert, 1985, 116.

³⁶ Za Plutarhovo politiko glej *Politika in morala*, Sunčič, 2008.

³⁷ Malkin, 1989, 129.

³⁸ Amandry, 1950.

³⁹ Maurizio, 1993, 1995, 1997, 2001.

⁴⁰ Malkin, 1989, 131.

povsod vtikati, tudi če ni izvoljen na funkcijo. Političnost Pitije, čeprav neuke, delfskih svečnikov, ki so komunicirali v Apolonovem imenu s posvetujočimi se o tako pomembnih in perečih vprašanjih ter bili podrobno seznanjeni z razmerami v posameznih polisih in državah, je bila za takratne ljudi samoumevna.

Predvsem v najslavnejšem času preročišč, obdobju velikih sprememb od 8. stol. pr. n. št. (razvoj polisov, kolonizacija Sredozemlja, obširne družbene reforme itd.), je posvetovanje s preročiščem utelešalo družbeni konsenz: pomagalo je pri odločitvah na težka vprašanja, ki jih lahko postavimo pod skupni imenovalec "kaj delati", vendar ne v reduciranem zasebnem pomenu, o katerem poroča Plutarh v *O Pitijinih prerokbah* (ali naj se poročim, odplujem, posodim denar itd.), ampak na ravni skupnosti (o ustanovitvi kulta, žrtvovanju, darovih in posvetitvah, upravljanju s svetimi posestvi, glede postopkov očiščevanja v primeru umorov, samomorov, svetoskrunstva ali drugih večjih onesnaženj na kolektivni ravni, glede ukrepov v primeru naravne nesreče, epidemije ipd.). Kasnejši postopni prehod od javnega k zasebnemu in prevlada zasebnega posvetovanja kaže na spremembe v grški družbi, v politiki in religiji.

Kot vidimo pri Plutarhu (predvsem v *O črki E v Delfih*), je Apolon božanski razlagalec, ἑξήγητής, posrednik in komunikator med svetom bogov in svetom ljudi (prerokovanje in žrtvovanje sta posrednika, komunikatorja). Platon v *Državi* pravi za Apolona: "Ta bog razlaga sedeč na Popku Zemlje, je v takšnih rečeh gotovo za vse ljudi razlagalec (vernosti) očetov."⁴¹ Omfalos, popek, mu zaradi svoje edinstvenosti zagotavlja posebno pozicijo kot bogu razlagalcu, ki je obenem središče vsega – zato Plutarh spis *O zatonu preročišč* odpre s centrom sveta: tam se srečata Zevsova orla in tudi učenjaka Kleombrot in Demetrij. Ker ljudje ne rabijo istega jezika kot bogovi, je bil Apolon pooblaščen za "uznakovljeno" komunikacijo (bog po Heraklitu "kaže", "daje znake", σημαίνει) z ljudmi, za razlago in nudenje rešitev v zagatah, ki so se v najslavnejšem obdobju dotikale zakonov, reform in urejanja družbe v najširšem pomenu, ne zgolj religioznem (Apolon pogosto svetuje religiozne obrede ali gradnje, vendar je to vpeto v širši kontekst sprememb).

Kolonizacija je pomenila širjenje vpliva Delfov in njihove vsegrškosti ter vzpostavitev široke mreže povezav z novonastalimi mesti. Hvaležna mesta so s posvetitvenimi darili zelo obogatila preročišče, o čemer govori tudi Plutarh v *O Pitijinih prerokbah*. Pomembno za razumevanje političnosti Pitije in Delfov je obdobje prehoda iz arhaične v klasično obdobje, tj. obdobje nastanka polisov. To obdobje so zazna-

⁴¹ Platon, *Država*, 427c (prev. G. K.).

movale tudi najobširnejše kolonizacije (ἀποικίαι), proces pa je neposredno povezan s Pitijo (in tudi z neodvisnimi vedeževalci, čeprav o tem ni zanesljivih virov), saj so se pred ustanovitvijo kolonije posvetovali z Apolonom, kako naj izvedejo celoten postopek v enem dnevu. Ustanovitelji kolonij, reformatorji in tirani so se v obdobjih hudih družbeno-političnih kriz pogosto obračali na preročišče, v katerih so samovoljno ali pa po volji ljudstva delovali kot reševalci problemov, posredovalci, mirovniki, "zdravitelji": Malkin⁴² omenjene politične funkcionarje opredeljuje kot vrhovne arbitre družbenega reda in izpostavlja, da so Delfi oz. natančneje Pitija nagovarjali predvsem moške na visokih političnih položajih, ki so dejansko lahko uvedli spremembe, red ipd. Lévêque in Vidal-Naquet⁴³ poudarjata, da je kolonizacija zahtevala abstrahiranje in načrtovanje družbene ureditve. V nasprotju s postopnim razvojem mesta (z združevanjem okrajev, *synoikismos*), so kolonije morali ustanoviti iz nič, določiti državno ureditev in opredeliti vse institucije.

Domnevamo lahko, da je k uspehu in blaginji Delfov prispevala predvsem odprtost preročišča do družbenih sprememb, kar bi ravno tako brali kot oportuno držo, saj je preročišče delovalo v skladu z okoliščinami, ki so bile v določenem obdobju bolj naklonjene reformatorjem, ti pa so preročišče v zahvalo bogato obdarovali. V kontekstu družbenih sprememb lahko razumemo tudi Plutarhovo obsodbo bogatih posvetitvenih darov, ki so rezultat klanja med Grki (*O Pitijinih prerokbah*, 15). Takšna dejanja spadajo v stare, slavne čase, za katere se v Plutarhovem času ni primerno preveč ogrevati, kot svari Menemaha v *Političnih nasvetih*. Tudi če bi hoteli, Grki ne morejo več pošiljati takšnih daril v Delfe, saj so nad njihovo glavo rimski sandali (*Politični nasveti*, 813e).

Pri tem se seveda lahko vprašamo predvsem v perspektivni dolgega trajanja in vidika, ki ga v svojih pitijskih dialogih predstavlja Plutarh, o prilagajanju časom tudi z vidika političnosti. Plutarh in njegovi grški rojaki so delovali znotraj danih okoliščin rimske okupacije v skladu z možnostmi in izkoriščali naklonjenost grkoljubnih cesarjev, ki so bistveno pripomogli k obnovi Delfov (*O Pitijinih prerokbah*), čeprav Delfi podobno kot grški polisi niso bili več tisto, kar so bili v slavnih starih časih. Plutarh poudarja, da se časi spreminjajo, ravno tako se spreminja funkcija politikov in političnost prerokb, ki iz centra za reševanje krize postane krizno žarišče.

Če primerjamo grškega politika, ki se je v imenu svoje skupnosti ali polisa posvetoval s preročiščem in imel vsa potrebna pooblastila za izpolnitev prerokbe,

⁴² Malkin, 1989, 30.

⁴³ Lévêque, Vidal-Naquet, 1964.

vidimo, da so se te pravice v Plutarhovem obdobju drastično zmanjšale, pooblastila pa so takorekoč izgubila, sploh če govorimo o pomembnih posvetovanjih o vojni, ustanovitvi kolonij, reformah, zakonodaji itd. Teh pooblastil politiki v Plutarhovem obdobju niso več imeli. Kakor se je Plutarhov politik iz voditelja preobrazil v administratorja, filozof pa v modrijana, razlagalca božanskih zakonov, tako sta tudi Apolon in Pitija spremenila svoj odnos do drugačnega političnega zemljevida Grčije. Glavni politični problemi, o katerih so se polisi posvetovali s preročiščem, so izgubili skupaj s pooblastili. Plutarhov Apolon se je v primerjavi s preteklostjo depolitiziral in z njim tudi preročišče.

Apolonovo spremembo iz političnega boga v boga modrijana, kakršen nastopa pri Plutarhu (predvsem v *O črki E v Delfih*), lahko ravno tako razumemo v kontekstu družbenih sprememb: ker so Grki politično podrejeni in nesamostojni, tudi Apolon, čeprav je bog, ne more več biti političen kot nekoč, ampak se ukvarja zgolj še s filozofijo. Zato ga Plutarh imenuje bog dialektike: kakor so filozofi iz aktivnih soudeležencev v politiki in svetovalcev politikov na visokih položajih postali le intelektualci specialisti (glej *Filozof mora razpravljati zlasti z vladarji, Neizobraženemu vladarju*), njihovo politično premlevanje je bilo zgolj še teoretsko, saj je bila aplikativnost omejena na minimum, se je tudi Apolon preusmeril v visoko filozofijo. V *O črki E v Delfih* in v *O zatonu preročišč* tako beremo obsežne razprave o geometriji, matematiki, mnoštvu svetov, dajmonologiji itd., pri Herodotu pa namesto teoretiziranja najdemo Apolonovo političnost na vsakem koraku.

MOŽNI VZROKI ZA ZATON PREROČIŠČ

Razlogi za zaton preročišč so številni. Tukaj nas zanimajo predvsem spremembe v mentaliteti, ravno tako pa skušamo odgovoriti na vprašanje, zakaj se Plutarh izogiba razpravi o možnih političnih razlogih za zaton grških preročišč. Religiozni odnos sta v tem obdobju zaznamovala padec zaupanja v religijo in posledično tudi padec vere v preročišča. Tradicionalna verovanja in kulti so bili v zatonu, ogrožali so jih nove vere, kulti in misticizmi, uvoženi z vzhoda. Nekatere od teh Plutarh opredeljuje kot praznoverje in jim tudi nasprotuje (k takšnemu praznoverju naj bi bile po njegovem nagnjene predvsem ženske).⁴⁴ Po Dariu Del Cornu⁴⁵ se mental-

⁴⁴ Glej spise *O praznoverju*, *Tolažba za ženo*, *Nasveti ženinu in nevesti*; v *O Pitijinih prerokbah*, 407c, izvemo, da so ženske še posebej navdušene nad šarlatani, ki mešetarijo pred svetiščem z verzificiranimi "prerokbami".

⁴⁵ Del Corno, v: Cavalli, Lozza, Del Corno, 1983, 12.

na pokrajina, ki jo predstavlja v spisu *O zatonu preročišč*, vpisuje v Plutarhovo obdobje in izrisuje marsikakšno intelektualno dilemo, s katero so se soočali grški intelektualci. Zato nas ne čudi, da so ponujeni razlogi za zaton preročišč, predvsem dajmonološka in pnevmološka razlaga, na ravni intelektualne razprave, ki zaide v brezpotje in ne ponudi zadovoljive rešitve (Lamprij na koncu dialoga pozove sogovornike, naj se kdaj drugič lotijo reševanja problemov).

Za razumevanje kontekstov Plutarhovitih pitijskih dialogov, ki poudarjajo spremembe in opozarjajo na možnost izumrtja preročišč, je treba brati tudi njegove politične spise, predvsem *Politične nasvete*, ki so dragocen vir za grško politiko v rimskem cesarstvu.⁴⁶ Zanimivo je, da Plutarh zatona preročišč ne razlaga politično, ampak teološko: njegov propagandno-apologetični pristop k problematiki odmiranja te pomembne grške ustanove je razumljiv, saj bi za zaton preročišč moral med drugim obtožiti rimsko podjarmljenje Grkov in rimsko svetovno nadvlado. Spis *O zatonu preročišč* lahko beremo kot podtalno kritiko do enega sveta in ene resnice, ki jo je utelešal rimski cesar, saj s predstavtivijo različnih razlag pokaže, da ne obstaja zgolj ena resnica, kot tudi ni zgolj samo en svet, ampak jih je več (poglavja 22–37).

V Plutarhovem obdobju se pojavlja tudi drugačna oblika politične komunikacije, drugačna komunikacija pa je očitna tudi v odnosu med Pitijo oz. Apolonom in posvetujočimi se, saj so se časi spremenili (o tem *O Pitijinih prerokbah*). Plutarh poudarja, da boga spremembe v svetu veselijo (*O zatonu preročišč*, 426d) in da tudi sam bog upošteva spremembe: spremenil je jezik. Jezik Pitijinih prerokb se iz nekdanje verzificirane dvoumnosti razvil v govor, ki spominja na ravno črto, ki gre naravnost k resnici (*O Pitijinih prerokbah*, 408f). Od nekdanje dvoumnosti ni ostalo takorekoč nič, Pitija je prenehala prerokovati v verzih, njene prozne prerokbe so postale enostavne kot časi, v katerih so se s preročiščem posvetovali.

Zaradi spremenjenih razmer se je Apolon iz političnega boga prelevil v boga filozofa in znanstvenika, njegove uganke, ki so nekoč spodbujale tako intelektualni napor, kolektivno razpravo in reševanje problemov, kot npr. prerokba o "lesem zidu", so v Plutarhovem času namenjene zgolj še samoizboljšavi, premišljevanju ali celo zasebni koristi (napad Didima na vpraševanje Pitije o dediščini, dobičku, poroki, potovanjih itd.), podobno kot to velja za filozofsko kontemplacijo. Plutarh sicer pravi, da ga veselijo njegove sedanje razmere, o katerih se ljudje posvetujejo z bogom, saj so se končale vse vojne, tiranije in preseljevanja, ki

⁴⁶ Glej Sunčič, 2008, 45–151, 155–272.

so grško prebivalstvo zelo prizadela. V *O zatonu preročišč* toži nad padcem števila grškega prebivalstva, kar je eden od možnih razlogov za odmiranje preroške sposobnosti in preročišč, zato hvali rimski mir oz. mir na splošno kot eno največjih dobrin,⁴⁷ zaradi katerega se Grkom ni več treba posvetovati o kočljivih problemih kot v najslavnejšem obdobju. V takšnih enostavnih časih so tudi vprašanja enostavna, zasebna in drobnjakarska, spominjajo na vprašanja v šoli (o poroki, potovanju, izposoji denarja itd.), mesta pa se posvetujejo glede letine, živinoreje ali javnega zdravja (*O Pitijinih prerokbah*, 28). V takšnem kontekstu je bila nekdanja politična vloga delfskega preročišča in Apolona povsem pozabljena in odveč.

Čeprav v *O Pitijinih prerokbah* hvali mir in spokojnost svojih časov, govori v *O zatonu preročišč* o nepovratnem zatonu Delfov kot hegemonističnega centra kulturne manipulacije in moči.⁴⁸ Kljub izrecnemu optimizmu, zaznamo v pitijskih dialogih patos, pesimizem in strah pred propadom ene najpomembnejših vsegrških ustanov, saj so se razmere in mentalitete tako spremenile, da so bili Delfi zgolj ostanek slavne zgodovine, ki se je v danih okoliščinah ni dobro spominjati, kot svari v *Političnih nasvetih* (517c): “[...] Maraton, Evrimedont, Plataje⁴⁹ in vse druge primere, od katerih ljudstvo nabrekne in cepeta od prazne slave, pa prepustimo sofistichnim šolam.”⁵⁰

Plutarh na vprašanje, zakaj grška preročišča propadajo, ponudi štiri zaporedne odgovore, ki se medsebojno precej razlikujejo. Prvi dve razlagi sta dokaj enostavni, vendar medsebojno izključujoči, medtem ko sta drugi dve bolj poglobljeni in filozofski. Za kinika Didima je vzrok za zaton preročišč moralna pokvarjenost ljudi in brezbožnost, zato božanstvo noče več odgovarjati na sramotna in nesveta vprašanja, ampak je odšlo in s seboj vzelo tudi preroški dar (*O zatonu preročišč*, 412f–413d). Sogovorniki ga zaradi njegove razlage napadejo in spodijo.

Po mnenju Plutarhovega učitelja Amonija je vzrok v padanju števila prebivalcev Grčije v zadnjih stoletjih: posvetujočih se je vedno manj, vedno manj je preročišč, nekatera so že zdavnaj prenehala delovati. Spomin na najslavnejše čase delfskega preročišča, npr. na bitko pri Platajah, ko so se Grki zaradi grožnje popolnega uniče-

⁴⁷ *O Pitijinih prerokbah*, 408b, hvali ga tudi v *Političnih nasvetih*, 824c, *Ali naj se starec ukvarja s politiko*, 784f, 805a, *O duševnem miru*, 469e, *O sreči Rimljanov*, 317b–c.

⁴⁸ Chirassi Colombo, 1996, 432.

⁴⁹ Zmage pri Maratonu 490 pr. n. št., Platajah 479 pr. n. št. in Evrimedontu 469 pr. n. št. se vpisujejo med najslavnejše grške podvige proti Perzijcem.

⁵⁰ Prev. M. S. Dosežki prednikov spadajo v bogat korpus vsakdanjemoralnega materiala, ki so ga rabili za vaje v šolah retorike.

nja redno posvetovali s preročiščem, lahko preberemo kot prikrito politično izjavo, saj se Plutarh povsem izogiba politični interpretaciji zatona, pri čemer se obnaša v skladu s svojimi *Političnimi nasveti*: grški politik naj ne prekorači mej svojih pooblastil, kar v tem primeru velja tudi za interpretacijo realnosti. Subvezivnost razlage je omiljena s statističnim dokazom: ker je prebivalec manj, je manj tudi preročišč, preroška sposobnost in prerokbe ne morejo odtekati vnemar, Pitija je samo še ena, čeprav jih je bilo v najboljših časih kar tri (isto, 413f–414c).

Spartanec Kleombrot se loti povsem druge možnosti razlage, ki se odmika od vsakdanjih težav in prestopa na polje teoloških razprav. Čeprav poudari naravni tok nastajanja in propadanja, je njegova razlaga povsem ločena od realnosti. Po njegovem je za ugašanje preročišč krivo, da so jih zapustili (in jih še vedno zapuščajo) dajmoni. Gre za naravni pojav: v naravi stvari nastajajo in propadajo, to velja tudi za ustanove, ki niso večne in nespremenljive. Da bi utemeljil svojo trditev, predstavi teorijo o dajmonih, vmesnikih med svetom bogov in svetom ljudi. Življenje dajmonov je precej daljše od človeškega (9720 let), vendar kljub temu niso nesmrtni kot bogovi. Če dajmone postavimo za predsedujoče v preročiščih, potem lahko na podlagi tega razumemo, zakaj pride do zatona preročišč, ker dajmoni umrejo, se preselijo na nek drugi svet ali pa so na nek drugi svet celo izgnani (isto, 414e–431b).

Plutarhov brat Lamprij ponudi pnevmatološko razlago, ki ravno tako vsebuje fizikalne in metafizične lastnosti. Po njegovem je vzrok v ošibitvi izparevanja iz zemlje, ki povzroča preroški zanos. Po njegovem mnenju je vsakemu človeku prirojena sposobnost za prerokovanje, vendar je ta speča in jo aktivira telurični fluid, pnevma. Fluid ali izparevanje izhaja iz notranjosti zemlje, odvisen je od geoloških fenomenov, tudi potresov, saj lahko geološke spremembe povzročijo nastanek ali izginotje pnevme. Če pnevme ni več, Pitija nima več navdiha in preročišče obmolkne (isto, 431b–438b).

Tretja in četrta razlaga razkrivata pravi pomen razprave: Kleombrot in Lamprij skušata odgovoriti na splošni vprašanje o delovanju preročišča in kako božanstvo vpliva na preroka oz. prerokinjo, da pride v stanje zanosa in tako sprejme razodetje. Spis zastopa iracionalni vidik prerokovanja, ki izhaja iz platonske konceptualizacije o dajmonih kot vmesnikih med bogovi in ljudmi. Teološko-filozofska razlaga (Plutarh po Kleombrotu razglasi, da je višek filozofskih raziskovanj teologija, isto, 410b) je odklon od realnosti, podobno kot to lahko rečemo za dolg ekskurz o množtvu svetov sredi spisa: namesto da bi vzroke iskali v politi-

čnih spremembah, jih iščejo v veselju, na druge svetove se celo preselijo dajmoni in pustijo Grke brez vodnikov in svetovalcev.

O zatonu preročišč odpira mnoga pereča vprašanja, ki so odsotna v drugih dveh apologetsko-propagandnih pitijskih dialogih, v *O črki E v Delfih* in *O Pitijinih prerokbah*. Postavlja vprašanje, ali je treba grški zaton tolmačiti kot božjo voljo, čeprav to razlago sogovorniki zavrnejo. V *O Pitijinih prerokbah* Plutarh svari in poziva svoje delfske kolege, naj se v obupu ne predajajo prazni obrambi stare slave preročišča, ampak naj raziščejo možne odgovore in s tem pomirijo ali zadovoljijo dvomljivce, čeprav so nekateri odgovori in razlage o božanskem onstran zmožnosti človeškega razuma (*O Pitijinih prerokbah*, 29).

OD POLITIČNOSTI DO APOLITIČNOSTI

Kot vidimo iz izbranih primerov, se je grški odnos do preročišč skozi čas zelo spreminjal. Od 8. stol. pr. n. št. so preročišča in neodvisni preroki sodelovali pri najpomembnejših družbenih spremembah (razvoj in vzpon polisov, kolonizacija, reforme, vojne itd.), svoj višek pa je preroška sposobnost dosegla v stoletju grško-perzijskih in peloponeških vojn. Za mentaliteto takratnih prebivalcev Grčije in sosednjih držav so bila preročišča neločljiv sopotnik vseh političnih dejanj, politika pa je prežemala vse pore vsakdanjega življenja. Neločljiva vez med politiko, religijo in preroškimi centri, predvsem Delfi, je tvorila posebne razmere medsebojnega vpliva in prepletenosti: preročišče je vplivalo na polise, polisi pa so vplivali na preročišče.

Že pri Tukididu se pojavlja dvom v preroško sposobnost, saj so preroke in prerokbe obtoževali za poraze. Vendar k postopnemu zatonu preročišč ni prispeval atenski poraz v peloponeških vojnah, saj je prav zmagovalka Sparta imela posebni odnos z Delfi. Za dolgotrajen proces zatona so zaslužne predvsem korenite družbene spremembe, odmiranje polisa kot družbene ureditve, čeprav se ta formalno ohrani vse do Plutarhovega obdobja. S spremembami razmerij v polisu in med polisi (konec obdobja notranje samouprave), z vzponom Aleksandrove svetovne države, avtokratskega tipa držav in kasnejšimi helenističnimi vladarji, ki jim za preročišča ni bilo mar, je bil zaton preročišč počasen in neustavljiv postopek. Ljudje so se še vedno soočali s krizami, vendar so se nehali obračati na preročišča za možne nasvete in odgovore, razen za zasebna vprašanja. Blaginja preročišč in njihov vpliv pa sta bila odvisna predvsem od posvetovanj na visokih političnih ravneh.

V članku smo si ogledali Plutarhove razlage za možni zaton preročišč, ki ne vsebujejo politične razlage, kateri smo posvetili največjo pozornost. Politični bog Apolon se je prelevil v boga filozofa, Pitijin jezik je iz dvoumnega prešel v jasnega in enostavnega. Čeprav je v Plutarhovem obdobju jasno, da je zaton preročišč neizbežno dejstvo, pa ravno njegov čas zaznamuje renesansa Delfov. V tem kontekstu lahko razumemo prebujeno razmišljanje o tej temi, ki je povsem padla v pozabo. Razpravo o starih časih in omejeni renesansi, ki je vsaj začasno reševala pred dokončnim uničenjem, lahko razumemo propagandno-apologetsko, po drugi strani pa tudi kot spodbudo Plutarhovim grškim rojakom z lekcijami o starih dobrih časih in kot upanje na boljšo prihodnost, ki je v Plutarhovih besedilih kljub občasnemu patosu redno prisotno.

BIBLIOGRAFIJA

- AMANDRY, P. (1950): *La Mantique apollonienne à Delphes: Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris.
- AUSTIN, M. M., VIDAL-NAQUET, P. (1977): *Economic and Social History of Ancient Greece*, London.
- BABBITT, F. C. (1999): *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*, Volume V, dvojezično, prevod, opombe, Cambridge Massachusetts, London.
- BOURGEAUD, Ph. (1983): "The Death of the Great Pan: The Problem of Interpretation", *History of Religions*, 22/3, 254–283.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1963): *Histoire de divination dans l'Antiquité*, I–IV, Paris.
- BOULOGNE, J. (1994): *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille.
- BURKERT, W. (1985¹¹): *Greek Religion*, Cambridge, Massachusetts.
- BURKERT, W. (1996): "Plutarco: religiosità personale e teologia filosofica", v: Gallo, I., ur., *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno plutarcheo, 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.
- CRAHAY, R. (1956): *La Littérature oraculaire chez Hérodote*, Liège et Paris.
- CRAHAY, R. (1974): "La bouche de la verité", v: Vernant, J.-P. idr., *Divination et rationalité*, Paris, 201–219.
- DEL RE, R. (1934): *Il dialogo sull'estinzione degli oracoli di Plutarco da Cheronea*, Napoli.
- DEFRADAS, J. (1954): *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris.
- DILLERY, J. (2005): "Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority", v: Iles Johnston, S., Struck, P. T., ur., *Mantikê, Studies in Ancient Divination*, Leiden, Boston, 167–231.
- EHERNBERG, V. (1937): "Why did the Greek Polis Rise?", *Journal of Hellenic Studies*, 57, 147–159.
- FAŠALEK, J. [J. F.] (1958): *Tukidides, Peloponeška vojna*, Ljubljana.
- FLACELIÈRE, R. (1938): "Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque", *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, II, 67–107.
- FLACELIÈRE, R. (1950): "Le délire de la Pythie est-il une légende?", *Revue des Études anciennes*, LII, 306–324.
- FLACELIÈRE, R. (1961): *Devins et oracles grecs*, Paris.
- FLACELIÈRE, R. (2003): *Plutarque, Oeuvres morales, Dialogues pythiques*, Tome VI, Traités 24–26, dvojezično, prevod, komentarji, spremne študije, Paris.
- FONTENROSE, J. (1978): *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Los Angeles.
- GALLO, I., ur. (1996): *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno plutarco, Ravello, 29–31 maggio 1995, Napoli.
- GROŠELJ, N. (2009/2010): *Mark Tulij Ciceron, O prerokovanju*, prevod, komentar, spremna beseda, v pripravi, za izbor iz 1. knjige glej tukaj *Monitor ISH* (2009), XI/1, 221–237.
- HARTOG, F. (1999): "Myth into Logos: The Case of Croesus, or the Historian at Work", v: Buxton, R. G. A., ur., *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 183–195.
- ILES JOHNSTON, S. (2005): "Introduction: Divining Divination", v: Iles Johnston, S., Struck, P. T., ur., *Mantikê, Studies in Ancient Divination*, Leiden, Boston, 3–28.
- ILES JOHNSTON, S., STRUCK, P. T., ur. (2005): *Mantikê, Studies in Ancient Divination*, Leiden, Boston.

- JONES, C. P. (1971): *Plutarch and Rome*, Oxford.
- KOCIJANČIČ, G. [G. K.] (2004): *Platon, Zbrana dela I, II*, prevod, opombe, spremne študije, Ljubljana.
- KINDT, J. (2006): "Delphic Oracle and the Beginning of Historiography: Herodotus' Croesus logos", *Classical Philology*, 101/1, 34–51.
- LÉVÊQUE, P., VIDAL-NAQUET, P. (1964): *Clisthène l'Athénien*, Paris.
- MALKIN, I. (1989): "Delphoi and the Social Order in Archaic Greece", *Métis*, 4/1, 129–153.
- MAURIZIO, L. (1993): *Delphic Narratives: Recontextualizing the Pythia and Her Prophecies*, Ann Arbor.
- 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*, I–II, Oxford.
- PARKER, R. (2000): "Greek States and Greek Oracles", v: Buxton, R., ur., *Greek Religion*, Oxford, 76–108.
- RESCIGNO, A. (1995): *Plutarco, L'eclissi degli oracoli*, uvod, kritično besedilo, prevod in komentar, Napoli.
- ROUX, G. (1976): *Delphes: son oracle et ses Dieux*, Paris.
- SOVRÈ, A. [A. S.] (1956): *Plutarh, Življenje velikih Rimljanov*, predgovor, prevod in opombe, Ljubljana.
- SOVRÈ, A. [A. S.] (2006): *Herodot, Zgodbe*, prevod, opombe in spremna beseda, Ljubljana
- SOVRÈ, A., GANTAR, K. (2000): *Plutarh, Življenje velikih Grkov*, prevod, spremna beseda in opombe, Ljubljana.
- SUNČIČ, M. [M. S.], ur. (2004a): *Plutarhove ženske* (vsebuje prevod in komentar spisov Nasveti ženinu in nevesti, Tolažba za ženo, Ženska junaška dejanja), Ljubljana.
- SUNČIČ, M. [M. S.] (2006a): *Plutarh, Rimska vprašanja, Grška vprašanja*, prevod, komentar in spremne študije, Ljubljana.
- SUNČIČ, M. [M. S.] (2008): *Plutarh, Politika in morala*, prevod, komentar in spremni študiji, Ljubljana.

VERNANT, J.-P. (1974): "Parole et signes muets", v: Vernant, J.-P. idr., *Divination et rationalité*, Paris, 9–25.

VEYNE, P. (2005): *L'Empire gréco-romain*, Paris.

ZIEGLER, K. (1951): "Plutarchos von Chaironeia", v: *RE*, 21.1, stolpci 636–962.

NADA GROŠELJ¹

Mark Tulij Ciceron: *O prerokovanju: prva knjiga*

Izvleček: V prvi knjigi razprave *O prerokovanju* predstavi Ciceron argumente, ki govorijo prerokovanju v prid, medtem ko jih v drugi sistematično pobije. Kot glavne zagovornike preroške zmožnosti navaja stoike, ki so jo sprejemali in branili kot del svojega filozofskega sistema. Stoiške argumente v prvi knjigi polaga na jezik svojemu mlajšemu bratu Kvintu, protiargumente v drugi knjigi pa sebi samemu. Pričujoči izbor iz prve knjige prikaže glavne antične argumente v prid obstoju preroške zmožnosti, obenem pa prinaša zanimive izkušnje samega avtorja in anekdote, ki so v njegovem času krožile po antičnem svetu.

Ključne besede: rimska književnost, prerokovanje, stoicizem, avgurstvo, avspicije

UDK: 292.11: 821.124

Marcus Tullius Cicero: *On Divination: Book 1*

Abstract: Book 1 of Cicero's treatise *On Divination* presents arguments in favour of the existence of divination, which are then systematically refuted in Book 2. As the chief apologists for divination Cicero quotes the Stoics, who accepted and defended it as a part of their philosophical system. The Stoic arguments in Book 1 are expounded by the author's younger brother, Quintus, while the counterarguments in Book 2 are uttered by the author himself. The present selection from Book 1 provides the ancients' main arguments in favour of divination, as well as the author's personal experience and contemporary anecdotes.

Key words: Latin literature, divination, Stoicism, augury, auspices

¹ Dr. Nada Grošelj je samostojna prevajalka. E-naslov: nada-marija.groselj@guest.arnes.si.

Mark Tulij Ciceron (106–43 pr. Kr.), najpomembnejši rimski govornik in prozni pisec, je začel pisati filozofske razprave v petdesetih letih, njegovo najplodnejše filozofsko obdobje pa so bila leta 46–44 pr. Kr. V ta čas sodi tudi razprava *O prerokovanju* (*De divinatione*), ki je vsaj deloma nastala že pred smrtjo Julija Cezarja 15. marca 44 pr. Kr., po tem dogodku pa jo je avtor še dokončno uredil in objavil. Delo sestavljata dve knjigi: po kratkem predgovoru v prvi knjigi Ciceron takoj preide na pogovor, ki naj bi ga imel z mlajšim bratom Kvintom na svojem podeželskem posestvu v mestecu Tuskul nedaleč od Rima, in se zadrži pri njem vse do konca druge knjige. Kvint Tulij Ciceron (102–43 pr. Kr.), sposoben vojak in uradnik, je namreč prav tako gojil široka literarna zanimanja, toda njegova dela (vemo na primer, da je napisal štiri tragedije) se niso ohranila.

Kot v drugih filozofskih spisih Mark Ciceron tudi tokrat črpa argumente predvsem iz grških virov, vendar jih razvija po svoje ter osvetljuje z zgledi iz zakladnice lastnih izkušenj in razgledanosti. Čeprav se je v filozofiji v splošnem najbolj nagibal k Novi Akademiji, ki je trdila, da je zanesljivo vedenje nemogoče in da je moč doseči kvečjemu praktično prepričanje, utemeljeno na verjetnosti, je bil dejansko eklektik, ki je ob vsakem vprašanju primerjal poglede različnih grških šol in sprejel tistega, ki se mu je zdel najrazumnejši. O vprašanju prerokovanja je temeljito preučil vso obstoječo literaturo od Ksenófana iz Kolofona, grškega filozofa in pesnika v Mali Aziji iz 6. stoletja pr. Kr., ki je zanikal preroško zmožnost, pa do lastnega sodobnika peripatetika Kratípa; zajel je nauke pitagorejcev, sokratikov, peripatetikov, epikurejcev in stoikov. Na osnovi tega se je dokopal do mnenja, da je splošno sprejeta vera v možnost prerokovanja zgolj praznoverje. Vedeževalec je bil sicer tudi sam, kajti leta 53 pr. Kr. je bil izvoljen v prestižni kolegij avgurjev, uradnih rimskih vedeževalcev, ki so razbirali znamenja iz obnašanja ptic in bili naprošeni za nasvet pred vsakim pomembnim vojaškim ali javnim dogodkom. Toda avgurskih obredov in opravljanja avspicij (branja znamenj) ni zagovarjal zato, ker bi verjel v njihovo preroško moč, ampak zato, ker se mu je zdelo taktično ohranjati tradicionalne obrede in ceremonije.

Tako Ciceron v prvi knjigi razprave *O prerokovanju* predstavi argumente, ki govorijo prerokovanju v prid, medtem ko jih v drugi sistematično pobije. Kot glavne zagovornike preroške zmožnosti navaja stoike, ki so jo sprejemali in prepričljivo branili kot del svojega filozofskega sistema, češ da bogovi do ljudi niso brezbrizni in da jim potemtakem pošiljajo znamenja prihodnjih dogodkov (1,38,82–83). Stoiške argumente v prvi knjigi, zvečine prevzete iz spisov njegove-

ga prijatelja in učitelja, grškega zgodovinarja, učenjaka in stoiškega filozofa Pozejdónija (ok. 135–ok. 50 pr. Kr.), je položil na jezik bratu Kvintu, protiargumente v drugi knjigi (ki se kajpak izkažejo za močnejše) pa sebi samemu. Pričujoči izbor iz prve knjige prikaže “Kvintove” glavne misli (o delitvi prerokovanja v naravno in umetno, o dokazih, zakaj preroška zmožnost mora obstajati), obenem pa prinaša zanimive izkušnje samega avtorja in anekdote, ki so v njegovem času krožile po antičnem svetu.

PREDGOVOR

Že od herojskih časov smo priče starodavnemu mnenju, ki mu v en glas pritrjujejo tako Rimljani kot vsa tuja ljudstva: da obstaja med ljudmi neka preroška zmožnost, ki jo Grki imenujejo *μαντική*, slutnja in vednost o prihodnosti. Veličastna in koristna zmožnost je to, če le res obstaja, kajti z njo se človeška narava lahko najbolj približa moči bogov. In kakor smo se mi Rimljani še v marsičem odrezali bolje od Grkov, so naši predniki tudi ime te žlahtne veščine izpeljali iz “bogov”, Grki, kot razlaga Platon, pa iz “blaznosti”.² [1,1]

Nobenega ljudstva ne poznam, ki bi bilo preveč omikano in učeno ali pa presurovo in prebarbarsko za prepričanje, da se prihodnost kaže v znamenjih in da jo nekateri morejo spoznati in napovedati. Če sežem po poročstvo k najbolj oddaljenim ljudstvom: Asirci, ki so prebivali na širnih planjavah in se jim je nebo na vseh straneh odpiralo v daljo, so prvi opazovali poti in gibanja zvezd, in ko so si jih zabeležili, so poznejšim rodovom predali dognanja, kakšen pomen imajo ta gibanja za vsakega posameznika. Med njimi so Kaldéjci – imena niso dobili po izrazu za svojo umetnost, ampak po svoji narodni pripadnosti³ – z dolgotrajnim opazovanjem zvezd baje razvili tako izvedenost, da znajo vsakomur napovedati, kaj se mu bo pripetilo in za kakšno usodo je rojen. [1,2]

To umetnost so s časom, v vekovih domala brez števila, bojda usvojili tudi Egipčani. Kilikijci, Pizidijci in njihovi sosedje Pamfilijci, ki sem jih celo sam

² iz “bogov” ... iz “blaznosti”: Latinski izraz za preroški dar ali umetnost, *divinatio*, je posredno izpeljan iz latinske besede *divi* “božanski, bogovi”. Grški izraz za preroški dar, *μαντική*, pa naj bi se po Platonovem dialogu *Fajdros* (244c) sprva glasil *μανία* “blazneča (veščina)”, iz *μάνια* “blaznost”, in se razvil v *μαντική* šele s poznejšim vrivkom črke *tau*.

³ Kaldéjci ... po svoji narodni pripadnosti: Ciceron dodaja to pripombo, ker je beseda *Chaldaei* sčasoma postala že sopomenka za “astrologe”. Kaldeja je bila jugozahodni del Babilonije od Evfrata do Arabske puščave. Njeni prebivalci Kaldejci, vladajoči sloj med Babilonci, so sloveli po izvedenosti v astronomiji, astrologiji in vedeževanju.

upravljal,⁴ menijo, da se prihodnost s povsem zanesljivimi znamenji oznanja v [1,3] letu in petju ptic. In nenazadnje, kdaj je poslala Grčija kakšno kolonijo v Ajolijo, Jonijo, Azijo, na Sicilijo ali v Italijo brez pitijskega, dodónskega ali Amonovega izreka?⁵ Kdaj se je spustila v vojno brez nasveta bogov?

[2,3] Niti javno niti zasebno prerokovanje pa nikoli ni bilo omejeno na en sam način. Koliko načinov je gojil samo naš narod, da o drugih ne govorim! Po izročilu že Rómul, oče našega mesta,⁶ tega ni zgolj ustanovil na ptičje znamenje, ampak je bil tudi sam izvrsten avgur.⁷ Za njim so se zatekali k avgurjem še vsi drugi kralji, a tudi po njihovem izgonu se Rimljani ne v miru ne v vojni nobenega javnega podjetja niso lotili brez avspicij. In ker se jim je zdelo, da je pri iskanju ugodnih znamenj in božjih svétov ter pri tolmačenju in odvrčanju nenaravnih znamenj [*monstra*] zelo učinkovita veda haruspeksov,⁸ so pričeli uvajati vso to znanost iz Etrurije, da ne bi bilo videti, kot da so kako vrsto prerokovanja zanemarili.

ZAGOVOR OBSTOJA PREROŠKE ZMOŽNOSTI, POLOŽEN V USTA AVTORJEVEMU MLAJŠEMU BRATU KVINTU

Dva načina prerokovanja

[6,11] Obstajata namreč dva načina prerokovanja, od katerih temelji prvi v umetnosti
[6,12] in drugi v naravi. Le katero ljudstvo ali skupnost se ne meni za napovedi drobogledov, razlagalcev nenaravnih prikazni ali bliskov, avgurjev, astrologov ali izre-

⁴*ki sem jih celo sam upravljal*: Ciceron je leto dni, od poletja 51 do poletja 50 pr. Kr., upravljal provinco Kilikijo na južni obali Male Azije nasproti Cipra. Pokrajina Pamfilija je ležala na južni obali Male Azije zahodno od Kilikije, Pizidija pa severno od Pamfilije.

⁵*brez pitijskega, dodónskega ali Amonovega izreka*: Mišljena so naslednja znamenita preročišča starega sveta: 1. Apolonovo preročišče v Delfih, kjer je, sedeč na trinožniku, prerokovala svečenica Pítija; 2. Zevsovo preročišče v epirski Dodóni, kjer so razbirali prerokbe iz svetega hrasta (morda iz šumenja listja), tolmačili pa so jih praprebivalci Dodone, svečeniki Σελλοί; 3. preročišče egiptovskega boga Amona, ki so ga Grki poznali in častili pod imenom Zevs Amon, v oazi Siva v Libijski puščavi.

⁶*Rómul, oče našega mesta*: v rimski mitologiji Remov brat dvojček, sin vojnega boga Marsa. Leta 753 pr. Kr. naj bi ustanovil Rim in postal njegov prvi kralj.

⁷*avgur*: Avgúr je bil v Rimu vedeževalski svečenik, ki je opazoval let, oglašanje in zobanje ptic ter iz teh znamenj razbiral, ali bogovi odobravajo nameravano dejanje ali ne.

⁸*haruspeksov*: Harúspeks je bilo ime za vedeževalce etruščanskega izvora (po pomembnosti tekmece uradnih rimskih prerokovalcev, avgurjev), ki so razlagali voljo bogov iz drobvoja žrtvenih živali, čudežnih znamenj in bliskov.

kov preročišč (vse to temelji skoraj izključno v umetnosti), ali pa sanj ali videnj⁹ (to dvojje velja za naravno)? Pri teh metodah je po mojem mnenju treba raziskovati bolj izid kot pa vzrok. Dejansko namreč obstaja neka naravna moč, ki oznažnja prihodnje dohodke – zdaj z dolgotrajnim opazovanjem znamenj, zdaj po nekakšnem božanskem vzgibu in navdihu.

Avspicije

Res, kako zanesljive so bile vaše avspicije!¹⁰ Dandanes, oprosti, pa jih rimski [15,25] avgurji ne obvladajo, medtem ko jih ohranjajo Kilikijsci, Pamfilijsci, Pizidijci in Likijci. Kaj bi sploh omenjal najinega gostinskega prijatelja, znamenitega in [15,26] vrlega kralja Dejótara, ki se ničesar ne loti brez ugodnega znamenja? Nekoč je načrtoval potovanje in zanj že uredil vse potrebno, vendar se je vrnil s poti, ker ga je posvaril orlov let – in točno naslednje noči se je soba, kjer bi prenočeval, ko bi nadaljeval pot, zrušila. Sam mi je pripovedoval, da se je zato mar- [15,27] sikdaj predčasno vrnil s potovanja, čeprav je bil na poti že lepo število dni. Sicer pa se je resnično izkazal, ko ga je Cezar kaznoval z izgubo tetrarhije, kraljestva¹¹ in denarja: zatrdil je, da kljub temu ne obžaluje avspicij, ki so mu ob pridružitvi Pompeju napovedale srečo, saj je s svojim orožjem branil avtoriteto senata, svobodo rimskega naroda in čast imperija; ptice, po nasvetu katerih je sledil dolžnosti in poštenju, so mu dobro svetovale, kajti njemu je bilo dobro ime pomembnejše od imetja. Ta mož po mojem mnenju pravilno tolmači znamenja.

Pri nas pa se uradniki zatekajo k izsiljenim avspicijam,¹² saj piščancu, ki zoba ponujeno pičo, nujno pade iz kljuna kaka drobtinica. Ker pa imate vi [15,28] avgurji zapisano, da nastane ugodno znamenje [*tripudium*], če pade kaj jedi na tla, imenujete polnoveljavno znamenje [*tripudium solistimum*] tudi tisto izsi-

⁹ *videnj*: izvorno *vaticinatio*. Ta izraz v našem spisu označuje prerokbe ljudi, ki so v zamaknjenosti ali v duševnem razburjenju.

¹⁰ *vaše avspicije*: Ciceron je bil izvoljen v avgurski kolegij leta 53 pr. Kr. Kvint primerja stanje avgurstva v letu 53 s stanjem v letu 44, ko se odvija ta dialog.

¹¹ *tetrahije, kraljestva*: Dejotar je bil tetrah Galacije in kralj Male Armenije.

¹² *k izsiljenim avspicijam*: V 2. knjigi (2,34,71–2,35,73) Ciceron pojasnjuje, da bi lahko govorili o božjih znamenjih kvečjemu, ko bi bili sveti piščanci, iz katerih zobjanja so prerokovali, na svobodi. Ker pa so jih do obreda imeli lačne zaprte v kletki, so se na ponujeno pičo lahko odzvali le na en način: lotili so se je tako hlastno, da jim je med zobanjem letela iz kljuna po tleh, kar je veljalo za dobro znamenje.

ljeno, o katerem sem govoril. In tako so, kot toži modri Katon,¹³ zaradi brezbriznosti kolegija prenekateri avguriji in prenekateri avspicije povsem zamrli in zatonili.

- [16,28] Njega dni se Rimljani niti v zasebnem življenju niso lotili skoraj nobenega večjega podjetja brez ugodnega znamenja. O tem še danes priča ustanova “ženitnih posrednikov” [*nuptiarum auspices*], čeprav so že izgubili svoj prvotni pomen in ohranili zgolj ime. Kakor zdaj razbiramo pomembne stvari iz drobovja (čeprav tudi to nekoliko manj kot nekoč), so jih namreč tedaj s pomočjo ptic. Z brezbriznostjo do neugodnih znamenj tako zabredemo v dejanja, ki prinašajo
- [16,29] jo nesrečo in nasprotujejo avspicijam. Publij Klavdij, sin Apija Slepega, in njegov kolega Lucij Junij sta denimo pogubila ogromna mornariška oddelka,¹⁴ ko sta izplula v nasprotju z znamenji. Enako se je godilo Agamemnonu, kajti ko so Grki pričeli

jezno med seboj hrumeti, vidce devati v nič,
zapove odhod, kot hoče ljudski glas, a noče ptič.¹⁵

Umetna in naravna metoda prerokovanja

- [18,34] Zato pritrjujem mislecem, ki so opredelili dva načina prerokovanja: enega, pri katerem uporabljamo umetnost, in drugega, kjer je ne. Umetnosti se namreč poslužuje, kdor sklepa o novih dogodkih, potem ko se je z opazovanjem poučil o preteklih. Brez nje pa so tisti, ki zaslutijo prihodnost brez pomoči razuma ali sklepanja, brez opazovanja in beleženja znamenj, ampak z nekakšno razvnetostjo ali neoviranim, svobodnim gibanjem duha. To se rado dogaja v sanjah in včasih pri prerokovanju v zamaknjenosti, kar so počeli Bakis iz Bojotije, Krečan

¹³ *Katon*: Mark Porcij Katon starejši (234–149 pr. Kr.), rimski politik, govornik in književnik, začetnik latinske proze. V Ciceronovem filozofskem dialogu *Katon starejši o starosti* (*Cato Maior de senectute*) nastopa kot glavni sogovornik. Delo, v katerem je zapisal to pritožbo, ni znano.

¹⁴ *sta ... pogubila ogromna mornariška oddelka*: v prvi punski vojni leta 249 pr. Kr. Nekoliko nadrobnejši opis ponuja Ciceron v spisu *O božji naravi* (*De natura deorum*) 2,3,7: Publij Klavdij, eden od konzulov za tisto leto, je svete piščance, ko niso hoteli zobati, ukazal utopiti s posmehljivimi besedami, naj pač pijejo, če nočejo jesti; nato je njegovo brodovje utrpelo hud poraz. Drugi konzul, Lucij Junij, ki prav tako ni upošteval avspicij, pa je izgubil brodovje v viharju.

¹⁵ *jezno med seboj hrumeti ... a noče ptič*: najbrž iz drame *Orest v suženjstvu* (*Dulorestes*) Marka Pakúvija (ok. 220–130 pr. Kr.), enega največjih rimskih tragiških pesnikov, satirika in slikarja, nečaka pesnika Enija

Epiménid ali eritrejska Sibila.¹⁶ V to skupino moramo šteti tudi izreke preročišč – ne tistih, ki jih izvlečemo izmed enakomerno premešanih žrebnih deščic,¹⁷ ampak izreke, ki bruhnejo na plan po božanskem vzgibu in navdihu. Pa tudi žrebcev samih ne gre omalovaževati, če jim daje veljavo častitljiva starost kot denimo tistim, ki jih je po izročilu rodila zemlja;¹⁸ kljub vsemu namreč mislim, da je z božjim posredovanjem mogoče izvleči žreb, ki se ujema z dogodki. Ljudje, ki razlagajo vse te pojave kakor gramatiki¹⁹ pesnike, se bržčas najbolj približajo prerokskemu daru tistih, katerih besede tolmačijo.

Naravno prerokovanje

Da spregovorim še o naravni preroški zmožnosti: že vrabci čivkajo, kaj je prero- [19,37] koval pitijski Apolon Krojzu,²⁰ Atencem, Špartancem, Tegejcem, Argejcem ali Korinčanom. Hrizíp²¹ je zbral nešteto božjih izrekov, vse podprte z zanesljivimi poroki in pričami. Ker so ti vsi dobro znani, jih bom pustil ob strani, v svoj prid pa povedal le eno: delfsko preročišče nikoli ne bi bilo tako množično obiskano in slavno, niti natrpano s tolikšnimi darovi vseh ljudstev in kraljev, ko ne bi vsaka

¹⁶ *eritrejska Sibila*: Herófila, imenovana “eritrejska” po svojem rojstnem mestu Eritreja. To je najstarejša Sibila, o kateri pripoveduje legenda, saj naj bi že pred trojansko vojno prerokovala trojanski kraljici Hékaibi (latinsko Hékaibi). Naposled naj bi se preselila v Kume v Italiji.

¹⁷ *izmed enakomerno premešanih žrebnih deščic*: Lesene žrebne deščice ali paličice z napisanimi izreki so hranili v svetiščih (zlasti v Ceru in Prenestu) in uporabljali pri prerokovanju. Kak deček jih je premešal in prosilcu nato privzdignil eno kot prerokbo.

¹⁸ *tistim, ki jih je po izročilu rodila zemlja*: hrastove deščice z besedami, vrezanimi v starinski pisavi, ki so jih uporabljali v Fortuninem svetišču v Prenestu. V Ciceronovem času so prenestinski žrebi še vedno sloveli, medtem ko je bila drugod ta metoda vedeževanja že iz rabe. Po izročilu jih je našel Prenestinec Numerij Sufustij: v sanjah je večkrat dobil ukaz, naj razkolje kremenito skalo na določenem kraju, in ko je to storil, so iz nje skočili žrebi. V istem času je iz neke oljke na mestu, kjer je pozneje stalo Fortunino svetišče, priteknel med, zato so iz njenega lesa izdelali skrinjo, v kateri so jih shranili. (*O prerokovanju* 2,41,85–87)

¹⁹ *gramatiki*: Latinski izraz *grammaticus* (iz grškega γράμματικός) ne označuje le slovníčarja ali jezikoslovca, ampak tudi strokovnjaka za književnost.

²⁰ *kaj je prerokoval pitijski Apolon Krojzu*: Lidijski kralj Krojz je vprašal delfsko preročišče, ali naj napade Perzijo, in dobil odgovor, da bo, če prekorači reko Halis – mejo svojega ozemlja –, uničil veliko kraljestvo. To ga je opogumilo k napadu, toda kraljestvo, ki naj bi ga doletelo uničenje, se je izkazalo za njegovo lastno.

²¹ *Hrizíp*: grški stoiški filozof (ok. 280–207 pr. Kr.), čigar obsežni spisi (danes izgubljeni) so zaokrožili stoicizem v notranje povezan in logičen nauk ter postali priznani kot stoiška ortodoksija

[19,38] doba na lastni koži preskusila resničnosti njegovih izrekov. Vendar tako že dolgo ne prerokuje več. Kakor mu torej slava dandanes zamira, ker zamira resničnost njegovih izrekov, tudi takrat ne bi uživalo tolikšnega slovesa, ko ne bi govorilo najstrožje resnice. Morda je podzemski vpliv, ki je razvnel Pitijo z božanskim navdihom, sčasoma presahnil, kakor vidimo, da so presahnille in se posušile nekatere reke, ali pa skrenile in zavile v druge struge. Ampak razlagaj si to, kakor ti drago – saj gre za resnično trd oreh –, samo priznaj dejstvo, ki ga ne moremo zanikati brez pretresa za vso zgodovino: da je to preročišče dolga stoletja govorilo resnico.

Prerokovanje iz sanj

[20,39] Toda pustiva izreke preročišč in preidiva k sanjam. V svoji razpravi o tem predmetu je Hrizip, enako kot Antípater,²² napaberkoval kup malenkostnih sanj; njihove razlage, v katerih sledi Antifóntovemu²³ načinu tolmačenja, sicer razodevajo razlagalčevo ostroumnost, vendar bi veljalo uporabiti tehtnejše primere. Kakor beremo pri Filístu²⁴ – učenem in skrbnem možu, za povrh pa še sodobniku časov, ki jih opisuje –, se je materi Dionízija, poznejšega sirakuškega tirana, medtem ko ga je nosila v trebuhu, sanjalo, da je rodila majhnega satira. Razlagalci čudežnih znamenj, ki so se na Siciliji tedaj imenovali “galeoti”, so ji po Filistovih besedah napovedali, da bo otrok užival v Grčiji veliko slavo in da ga bo dolgo spremljala sreča.

Hanibalove sanje

[24,48] Vrniva se k sanjam. Celij²⁵ piše, da je Hanibal hotel odnesti zlat steber iz svetišča lacinijske Junone, ker pa ni bil prepričan, ali je iz masivnega zlata ali zgolj pozlačen, ga je prevrtal. Ob dognanju, da je ves iz zlata, ga je sklenil odnesti, toda v snu se mu je prikazala Junona, mu to prepovedala in zagrozila, češ da mu bo sicer vzela še tisto oko, na katero je dobro videl. Kot pameten človek ni preziral svari-

[24,49] la, zato je dal iz zlatih opiljkov izdelati junico in jo postavil na vrh stebra. Še eno zgodbo najdemo v Silénovi²⁶ grški zgodovini, ki ji sledi Celij (Silen je popisoval Hanibalovo življenjsko pot z veliko skrbnostjo): po zavzetju Sagunta se je

²² *Antípater*: Na čelu stoiške šole je nasledil Diogena iz Babilona. Vrhunec njegovega delovanja je bil ok. leta 144 pr. Kr. v Tarzu.

²³ *Antifóntovemu*: Antifónt je bil Atenec iz 5. stoletja pr. Kr., sofist in avtor sanjskih bukev.

²⁴ *pri Filístu*: Filíst je bil grški zgodovinar, rojen ok. leta 435 pr. Kr. v Sirakuzah.

²⁵ *Celij*: Lucij Célij Antípater, rimski zgodovinar iz 2. stoletja pr. Kr., je napisal zgodovino druge punske vojne.

Hanibalu sanjalo, da ga je Jupiter poklical na zborovanje bogov, mu ob prihodu ukazal napasti Italijo in mu dal za vodnika enega izmed božjih zborovalcev. Pod njegovim vodstvom je Hanibal z vojsko odrazil na pohod. Vodnik mu je zapovedal, naj se ne ozira nazaj, vendar naposled ni več zdržal in silna želja ga je zanesla, da se je ozrl. Ugledal je orjaško in strahotno zver, ovito s kačami; koder je stopala, je prevračala vse drevje, grmovje in hiše. Strmeč je Hanibal vprašal boga, kaj je ta strašna pošast, in oni je odvrnil, da je opustošenje Italije; zapovedal mu je, naj gre naprej, s tem, kaj se dogaja zadaj in za njegovim hrbtom, pa naj si ne beli glave.

Sokratovo videnje smrti

Pri Platonu srečamo Sokrata, ko v ječi pripoveduje prijatelju Kritonu, da bo [25,52] moral čez tri dni umreti, saj je v sanjah videl žensko izjemne lepote, ki ga je poklicala po imenu in izrekla tale Homerjev stih:²⁷

dva dni, kvečjemu tri, pa domá bom, v Ftii grudati.

Kakor je rekel, tako se je po zapisih tudi zgodilo. Sokratov učenec Ksenofónt (res sijajen in velik mož!) pa opisuje,²⁸ kaj se mu je sanjalo med vojno, ki jo je previharil s Kirom Mlajšim, in kako so se mu sanje čudežno izpolnile. Bomo morda [25,53] rekli, da Ksenofont laže ali da ni pri zdravi pameti?

Domači primeri

Ampak čemu govorim o samih grških primerih? Naši so mi bolj pri srcu, sam ne [26,55] vem, zakaj. O naslednjem dogodku so se razpisali vsi zgodovinarji – vsi Fabiji in Geliji,²⁹ najbolj pred kratkim pa Celij. Ko so med latinsko vojno prvič potekale

²⁶ *Silénovi*: Silén iz Kalakte na Siciliji je spremljal Hanibala in o njem napisal zgodovinsko delo.

²⁷ *tale Homerjev stih*: *Iliada* 9,363 (prev. Sovrè, 1965, 190). Govorec je Ahil, ki grozi, da bo obesil trojansko vojno na klin in se vrnil v domačo tesalsko Ftijo. Sokrat s tem citatom namigne, da njemu samemu smrt pomeni vrnitev domov.

²⁸ *Sokratov učenec Ksenofónt ... opisuje*: Pomembni atenski zgodovinar in Sokratov učenec Ksenofont (ok. 428–ok. 354 pr. Kr.) se je pridružil vojnemu pohodu Kira Mlajšega (mlajšega sina perzijskega kralja Dareja II., padel je 401 pr. Kr.) proti njegovemu starejšemu bratu, prestolonasledniku. Ta pohod je opisal v delu *Anabasis*, na odlomka iz katerega (3,1,11–12 in 4,3,8) se tu sklicuje Ciceron.

²⁹ *vsi Fabiji in Geliji*: namig na dva rimska zgodovinarja, Kvinta Fabija Piktorja (roj. ok. 254 pr. Kr.) in Gneja Gelija (2. stol. pr. Kr.)

velike zaobljubne igre, so morali meščani nenadno zgrabiti za orožje in jih prekiniti, zato so jih sklenili prirediti znova. Tik pred odprtjem, ko so ljudje že posedli, pa je nekdo gnal skozi cirkus sužnja z rogovilo na vratu in ga zraven pretepal s šibami. Nedolgo zatem je pred rimskega kmeta³⁰ v spanju stopila prikazen z besedami, da ji predplesalec³¹ na igrah ni bil po volji, in mu ukazala, naj to sporoči senatu, toda kmet si ni upal. Spet je dobil isti ukaz in svarilo, naj ne preskuša moči prikazni, vendar si niti tedaj ni upal ubogati. Nato mu je umrl sin, v spanju pa je že tretjič prejel isti opomin. Ko je za povrh še ohromel, je dogodek naposled zaupal prijateljem. Po njihovem nasvetu se je dal na nosilih odnesti v kurijo, kjer je senatu nadrobno opisal svoje sanje ter čil in zdrav odkorakal domov. Zato je senat, tako pripoveduje izročilo, potrdil resničnost njegovih sanj in znova priredil igre. Pri Celiju beremo tudi, da je Gaj Grakh mnogim pravil, kako se mu je kot kandidatu za kvesturo v sanjah prikazal brat Tiberij in mu dejal, da lahko zavlaučuje, kolikor hoče, vendar bo moral umreti enake smrti kot on sam. Kot trdi Celij, je sam to zgodbo slišal, Gaj Grakh pa jo pripovedoval, še preden je postal ljudski tribun. In kje bi našli še zanesljivejšo napoved od teh sanj?

Ciceronove sanje

[28,59] Zdaj prihajam k tvojim sanjam. Seveda sem jih slišal že od tebe samega, toda še pogosteje mi je pripovedoval o njih naš Salústij.³² Ko si med pregnanstvom, ki je bilo za naju slavno, za domovino pa porazno, prenočeval v neki podeželski vili na Atínskem polju³³ in večino noči prebedel, si proti svitu naposled potonil v trden in globok spanec. Zato je Salústij, čeprav se je mudilo na pot, zaukazal tišino in te ni dovolil buditi. Okoli druge ure³⁴ pa si se prebudil in mu povedal svoje sanje: zdelo se ti je, da potrto tavaš po samoti in da te je Gaj Marij, čigar butara je bila ovenčana z lovorjem,³⁵ vprašal, zakaj si žalosten. Ko si povedal, da si bil nasilno

³⁰ *pred rimskega kmeta*: Po Liviju (*Od ustanovitve mesta [Ab urbe condita]* 2,36) in Valeriju Maksimu (*Spomina vredna dejanja in besede [Facta et dicta memorabilia]* 1,7,4) mu je bilo ime Tit Latinij.

³¹ *predplesalec*: Mišljen je pravkar omenjeni suženj. Igre so otvorili plesalci na čelu spreveda.

³² *Salústij*: osvobojenec Marka Cicerona, ki ga je spremljal v izgnanstvo

³³ *na Atínskem polju*: Atina je bilo volskovsko mesto v jugovzhodnem Laciju.

³⁴ *Okoli druge ure*: po naše med sedmo in osmo uro zjutraj

³⁵ *Gaj Marij, čigar butara je bila ovenčana z lovorjem*: Gaj Marij (157–86 pr. Kr.) je bil rimski vojskovodja in sedemkratni konzul, rojen v bližini Ciceronovega rojstnega Arpina; v letih 102 in 101 pr. Kr. je ubranil Rim pred germanskimi Kimbri in Tevtoni. Ciceron je

izgnan iz domovine, ti je stisnil desnico, te spodbudil k dobri volji in te predal v varstvo najbližjemu liktorju, naj te odpelje k njegovemu zaobljubnemu svetišču,³⁶ češ da te tam čaka rešitev. Tedaj je Salustij, kot pripoveduje, vzkliknil, da se ti obeta hitra in sijajna vrnitev, menda pa si bil videti vzradoščen tudi sam. Kajti kmalu sem dobil vest, da si ob novici, kako je senat na predlog konzula,³⁷ častivrednega in uglednega moža, sprejel veličastni sklep o tvoji vrnitvi prav v Marijevem svetišču in kako so ta sklep ljudje v nabito polnem gledališču pozdravili z neverjetnim hrumenjem in ploskanjem, izjavil, da se ne bi moglo primeriti nič bolj navdihnjenega od teh atinskih sanj.

Jasnovidnost

Saj se tudi beseda *praesagire* (“vnaprej slutiti”) ne bi kar slepo udomačila, ko ne [31,65] bi bilo čisto nič na stvari:

Zdoma šel sem s slabo slutnjo [*praesagibat animus*], da bo moja pot zastoj.³⁸

Sagire namreč pomeni “imeti ostre zaznave”; zato starkam pravimo *sagae* (“vedeževalke, čarovnice”), ker trdijo, da veliko vedo, o psih pa, da so *sagaces* (“dobre-ga nosu”). Za človeka, ki zaznava stvari, še preden se pojavijo, torej uporabljamo glagol *praesagire*, vnaprej zaznavati prihodnost.

Prerokovanje v zamaknjenosti

V človeškem duhu potemtakem domuje neka zmožnost slutenja [*praesagitio*], ki [31,66] pronikne vanj od zunaj in se naseli v njem po božji volji. Če vzplamti premočno, se imenuje “zamaknjenost” [*furor*]: ta nastopi, ko se duh oddalji od telesa in ga razvname božanski vzgib.

Hekuba. Toda kaj v nenadnem besu zažarele so oči?

Kam je hipoma izginil modri in deviški sram?

napisal o njem slavilen ep, iz katerega navaja nekaj verzov v razdelku 1,47,106. Z butaro pa je mišljena butara s sekiro v sredi (*fascēs*), kakršne so nosili liktorji pred najvišjimi oblastniki kot znak sodne oblasti. Ovenčana je bila v znamenje zmage.

³⁶ k njegovemu zaobljubnemu svetišču: k svetišču v Jupitrovo čast, ki ga je dal Marij postaviti leta 101 pr. Kr. kot obeležje svoje zmage nad Kimbri. V njem je zasedal senat, ko je sprejel sklep o Ciceronovem odpoklicu iz pregnanstva.

³⁷ konzula: Publija Léntula

³⁸ Zdoma šel sem ... zastoj: navedek iz Plavtove *Aulularie* ali *Komedije o loncu* (2,2,1; prev. Gantar, 1991, 17)

Kassandra. Mati, ti, ki si v kreposti krona ženskega rodu,
moja usoda je, da širim praznovorni glas prerokb,
saj Apolon me potiska proti volji v vedeštvo.
O vrstnice, mojih blodenj se sramuje oče moj,
vrli mož! Za tebe, mati, čutim žalost, zase stud.
Razen mene si povila krasno deco – res boli,
da sem uporna, oni krotki, jaz za škodo, oni v prid.³⁹

[31,67] Kako nežni, ganljivi in z značajem skladni stih! Ampak to ne sodi k stvari. Tisto pa, za kar gre meni – da so prerokbe v zamaknjenosti po navadi točne –, slika naslednji odlomek.

Tu je, tu je plamenica,⁴⁰ vsa ovita v ogenj, kri!
Mnogo let bila je skrita; pogasite jo, ljudje!

Odslej ne govori več *Kassandra*, ampak bog v človeškem telesu:

In že na širnem morju se gradi
brodovje urno, prinašalec stisk;
že gre, že nam posedla morski breg
krvava vojska z rojem jadrnic.

Umetna metoda prerokovanja

[33,72] Če razlagamo znamenja s sklepanjem ali jih opažamo in beležimo ob dogodkih, teh načinov prerokovanja ne imenujemo naravne, kot sem že povedal,⁴¹ ampak umetne; mednje štejemo vedeževanje haruspeksov, avgurjev in razlagalcev sanj. Peripatetiki jih ne odobravajo, medtem ko jih stoiki zagovarjajo. Nekateri od njih temeljijo na starih zapisih in vedi, kot razodevajo etruščanske knjige o drobogled-

³⁹ *Hekuba ... v prid*: Ta in naslednja navedka so najbrž vzeti iz izgubljene tragedije *Hekuba* (*Hecuba*) Lucija Akcija (170–ok. 86 pr. Kr.), mlajšega Pakuvijevega sodobnika in zadnjega velikega rimskega tragiškega pesnika, ali iz prav tako izgubljene tragedije *Aleksander* (*Alexander*) izpod peresa rimskega pesnika Kvinta Enija (239–169 pr. Kr.), najbolj znane ga po svojem mitološko-zgodovinskem epu *Anali* (*Annales*) in tragedijah.

⁴⁰ *plamenica*: Mišljen je Paris. Njegovi materi Hekabi (lat. Hekubi) se je med nosečnostjo sanjalo, da je rodila gorečo baklo, ki je uničila vse mesto. Te sanje naj bi pomenile, da bo otrok, ki ga nosi, povzročil propad Troje, zato so ga starši ob rojstvu izpostavili. Rešili in vzredili so ga pastirji na gori Ida, med katerimi je tudi odrasel.

⁴¹ *kot sem že povedal*: Gl. 1,6,12.

ju, bliskih in grmenju ter vaše knjige o ptičegledju. Pri drugih pa sklepamo naglo in po okoliščinah, kakor je Homerjev Kalhánt iz števila vrabcev napovedal,⁴² koliko let bo trajala trojanska vojna, in kot pri dogodku, o katerem beremo v Sulovi zgodovini in si mu bil sam priča: ko je Sula na Nolskem polju⁴³ daroval pred poveljniškim šotorom, se je izpod oltarja nenadoma prikazala kača. Tedaj ga je haruspeks Gaj Postumij zarotil, naj vojsko nemudoma povede na pohod. Sula je res odrinil in pred mestom Nola zavzel močno utrjen samnitski tabor.

Če obstajajo bogovi, obstaja preroška zmožnost

Da pa [preroška zmožnost] zares obstaja, sklepajo stoiki takole:

[38,82]

“Če bogovi obstajajo, vendar ljudem ne razodevajo prihodnosti, je možnosti pet: 1. za ljudi jim ni mar; 2. prihodnjih dogodkov še sami ne poznajo; 3. po njihovem mnenju ljudem poznavanje prihodnosti ne koristi; 4. zdi se jim nezdržljivo z njihovim veličastjem, da bi ljudem dajali vnaprejšnje namige; 5. takih namigov ne morejo dajati niti sami bogovi. Toda ne drži, da jim za nas ni mar (saj so dobrotniki in prijatelji človeškega rodu); ne drži, da ne poznajo svojih lastnih odlokov in načrtov; ne drži, da nam poznavanje prihodnjih dogodkov ne koristi (če jih bomo poznali, bomo namreč previdnejši); ne drži, da se bogovom zdijo napovedi nezdržljive z njihovim veličastjem (saj ni večje odlike, kot je dobrotljivost); ne drži, da prihodnosti ne morejo spoznati vnaprej. Potemtakem ne drži, da bogovi obstajajo, vendar nam ne pošiljajo [38,83] znamenj prihodnjih dogodkov. Ker obstajajo, torej tudi pošiljajo znamenja. Če jih pošiljajo, pa ne drži, da nam ne omogočajo dognati njihovega pomena (saj bi jih v tem primeru pošiljali zaman); in če nam to omogočajo, ne drži, da preroška zmožnost ne obstaja. Preroška zmožnost torej obstaja.”

⁴² iz števila vrabcev napovedal: Prim. *Iliado* 2,301–329; med grškimi daritvami je smuknila izpod oltarne mize kača, zlezla na drevo in tam požrla osem mladih vrabcev z njihovo materjo vred, nato pa okamenela. Videc Kalhant je to raztolmačil kot znamenje, da se bodo Grki devet let vojskovali pred Trojo, deseto leto pa vdrli vanjo.

⁴³ *Sula na Nolskem polju*: Lucij Kornélij Sula (ok. 138–78 pr. Kr.) je bil rimski vojskovodja in vodja aristokratske stranke proti Marijevi ljudski stranki v državljanski vojni, v letih 81–79 pr. Kr. pa diktator v Rimu. Mesto Nola leži v Kampaniji severovzhodno od Neaplja. Gre za dogodek iz t. i. zavezniške vojne (ok. 90–88 pr. Kr.), v kateri so se italški zavezniški (med njimi najprej Marsi in Samniti) uprli Rimu ob spoznanju, da jim ni pripravljen podeliti državljskih pravic.

Sibilinske knjige

[43,97] Vračam se k domačim zgledom. Kolikokrat je senat ukazal decemvirom,⁴⁴ naj pogledajo v sibilinske knjige! V kako pomembnih zadevah in kako pogosto je ubogal izreke haruspeksov! Kajti ob vseh znamenjih, ki so rimskemu ljudstvu naznanjala velike vojne in pogubne prevrate – ko sta se nekoč prikazali dve sonci, drugič tri lune in tretjič nebesne bakle,⁴⁵ ko je sonce posijalo ponoči, ko se je z neba zaslišalo bobnenje, ko se je na videz odprlo nebo in so se v njem prikazale [ognjene] krogle,⁴⁶ ko je senat dobil poročilo o zemeljskem plazu pri Privêrnu, ko se je prst sesedla v neznane globine in so Apulijo pretresli silni potresi – vselej so se prerokbe haruspeksov ujemale s Sibilinimi verzi.

Čudeži

[43,98] Pa takrat, ko se je pričel znojiti Apolonov kip v Kumah in kip Zmage v Kapui? Pa rojstvo dvospolnika, mar ni bilo to usodno znamenje? Pa takrat, ko se je reka Atrát obarvala s krvjo? Pa ko se je ulila ploha – marsikdaj kamenja, večkrat krvi, včasih prsti in nekoč celo mleka? Pa ko je udarila strela v Kentavrov kip na Kapitolu, v vrata in v nekaj ljudi na Aventinu,⁴⁷ v svetišče Kastorja in Poluksa v Tuskulu in v svetišče boginje Pietas⁴⁸ v Rimu: mar niso haruspeksi vsakič prerokovali dogodkov, ki so se pozneje res pripetili, in mar niso našli istih napovedi tudi v Sibilinih knjigah?

Slutnje

[45,102] Poleg božjih glasov so pitagorejci namenjali pozornost tudi človeškim besedam, ki jim pravijo “omeni”. Ker so jim naši predniki prav tako pripisovali moč, so pred vsakim opraviлом izgovorili besede: “Da bi bilo dobro, ugodno, srečno in uspešno!” in pri javnem bogoslužju vedno zaukazali, naj ljudje “pazijo na jezike”, pri razglasitvi latinskega praznika pa, naj “se vzdržijo pravn in sporov”. Tudi kadar je opravljal ustanovitelj bodoče naselbine očiščevalno daritev in kadar je poveljnik pregledoval vojsko ali cenzor ljudstvo, so za vodnike žrtvenih živali

⁴⁴ *decemvirom*: desetim (pozneje petnajstim) varuhom sibilinskih knjig, katerih naloga je bila poiskati nasvet v njih, kadar je tako zahteval senat

⁴⁵ *nebesne bakle*: meteorji, utrinki

⁴⁶ [ognjene] *krogle*: Ognjena krogla je vrsta zelo svetlega meteorja (druga vrsta je bolid).

⁴⁷ *na Kapitolu ... na Aventinu*: dva izmed sedmerih gričev, na katerih je bil zgrajen Rim

⁴⁸ *Pietas*: boginja otroške ljubezni z dvema svetiščema v Rimu

izbirali ljudi s srečenosnimi imeni. Prav tako pazita konzula pri naboru, da se kot prvi vpiše kak vojak s srečnim imenom. Sicer pa veš, da si to kot konzul in kot vojskovodja tankovestno upošteval tudi sam. In podobno velja po sklepu naših prednikov prva glasovalna centurija⁴⁹ za omen poštenih volitev. [45,103]

Naj navedem nekaj znanih omenov. Luciju Pavlu so za njegovega drugega konzulata zaupali vojno s kraljem Perzom.⁵⁰ Ko se je proti večeru tega dne vrnil domov in poljubil svojo hčerkico Tercijo, ki je bila takrat še zelo majhna, je opazil, da je nekam potrta. “Kaj je, Tercija moja?” je vprašal. “Zakaj si žalostna?” “Očka,” je odgovorila, “Perza je umrl.” Tedaj je objel deklico še tesneje in rekel: “Hčerka moja, to sprejemam kot omen.” Poginil je namreč psiček s tem imenom. Od Lucija Flaka,⁵¹ Marsovega svečenika, pa sem na lastna ušesa slišal naslednjo zgodbo. Metelova hči Cecilija je hotela najti moža za sestrično hčerko, zato se je po stari šegi odpravila v neko kapelico, da bi prejela omen. Deklica je stala, medtem ko je Cecilija sedela na stolu. Ko dolgo ni bilo nobenega glasu, je deklica naposled izčrpana zaprosila teto, naj ji dovoli malo počivati na njenem sedežu. Ta je odgovorila: “Seveda, punčka moja, prepuščam ti svoj prostor.” Omen se je uresničil, kajti Cecilija je v kratkem umrla, deklica pa se je omožila z njenim nekdanjim soprogom. Popolnoma jasno mi je, da take zgodbe lahko omalovažujemo ali celo zasmehujemo, toda omalovaževati božje napovedi je eno in isto kot ne verjeti v bogove. [46,103] [46,104]

Znamenja pred Cezarjevo smrtjo

Najtehtnejši dokaz, ki nam prežene vsak dvom, so dogodki malo pred Cezarjevo smrtjo. Tistega dne, ko je prvič sedel na zlati prestol in nastopil v škrlatni obleki, [52,119]

⁴⁹ *prva glasovalna centurija*: O zadevah, ki so jih predstavili državni uradniki, so Rimljani (vsaj formalno) še do 3. stoletja po Kr. glasovali na ljudskih zborovanjih. Ta so bila treh vrst: kuriatska, centuriatska in tributska, kakor je bilo tudi ljudstvo razdeljeno na tri vrste upravnih enot: kurije (okrožja), centurije (prvotno vojaške stotnije) in tribuse (okraje, ki so obsegali po več okrožij). Na centuriatskih zborovanjih je bila ena izmed centurij izžrebana, da je glasovala prva. Njeno glasovanje je veljalo za predznamenje (*omen*) in je bilo odločilno, ker so se druge večinoma zgledovale po njej, še zlasti če se je v njenem imenu skrival kak dober pomen (npr. *Valeria* iz *valeo* “močan sem”).

⁵⁰ *Luciju Pavlu ... s kraljem Perzom*: V tretji makedonski vojni je Lucij Emilij Pavel (ok. 230–160 pr. Kr.) v bitki pri Pidni leta 168 pr. Kr. temeljito premagal makedonskega kralja Perza ali Perzêja (vladal 179–166 pr. Kr.).

⁵¹ *Lucija Flaka*: Verjetno je mišljen Lucij Valerij Flak, eden od pretorjev leta 63 pr. Kr., ki je izvedel aretacijo Katilinovih privržencev. Ko je bil pozneje obdolžen izžemanja v zaupani mu provinci, ga je Ciceron branil.

je opravil daritev, v drobovju tolstega vola pa ni bilo srca. No, menda ne misliš, da bi katero koli bitje, ki ima kri, moglo živeti brez srca? Vendar Cezarja ta osupljivi dogodek ni prestrašil kljub Spurínovim⁵² svarilom, da se je bati za njegovo razumnost in življenje, ker ima oboje sedež v srcu.⁵³ Naslednjega dne je manjkal vrhnji del jeter. Teh znamenj mu nesmrtni bogovi seveda niso pošiljali zato, da bi se smrti obvaroval, ampak da bi jo predvidel. Kadar torej v drobovju ne najdemo organov, brez katerih daritvena žival ne bi bila mogla živeti, nam mora biti jasno, da so manjkajoči deli izginili v samem hipu žrtvovanja.

Sokratov dajmon

[54,122] To bo brez dvoma isto, kar pripoveduje izročilo o Sokratu in kar mu v svojih knjigah pogosto polagajo na jezik njegovi učenci: da obstaja nekakšen božji glas, imenuje ga *δαίμωνιον*, katerega je vedno ubogal in ki ga nikoli ni spodbujal, temveč ga je pogosto odvrnil od njegovega namena.⁵⁴ Ravno Sokrat (kakšnega boljšega poroka bi si še želeli?) je Ksenofontu na vprašanje, ali naj se pridruži Kiru, naprej razložil svoje lastno mnenje, nato pa pristavil: "Tudi moj nasvet je seveda zgolj človeški, glede nejasnih in negotovih stvari pa se je po mojem mnenju treba obrniti na Apolona." Na Apolona so se zastran pomembnejših zadev vedno obračali tudi Atenci v imenu države.

[54,123] Prav tako je zapisano, da je nekoč zagledal svojega prijatelja Kritona s prevezanim očesom in vprašal, kaj se je zgodilo. Na Kritonov odgovor, da se je sprehajal po polju, tedaj pa se je sprostita upognjena vejica in ga sunila v oko, je pripomnil: "Ker se nisi zmenil za moje klice, ko me je obšla božanska slutnja kot ponavadi." In ko so pod Láhesovim poveljstvom izgubili bitko pri Délionu⁵⁵ ter je bežal skupaj z njim, na razpotju ni hotel ubrati iste poti kot drugi. Spraševali so ga, zakaj ne, pa je odvrnil, da mu brani bog; in res, tisti, ki so že zbežali po drugi poti, so naleteli na sovražnikovo konjenico. Antipater je zbral celo množico čudežnih Sokratovih slutenj, vendar jih ne bom omenjal, saj jih ti poznaš, jaz pa se jih spo-

⁵² *Spurínovim*: Spurína je bil etruščanski haruspeks, ki je Cezarja posvaril pred bližajočimi se marčevimi idami – 15. marcem.

⁵³ *ker ima oboje sedež v srcu*: Po antičnih predstavah je bilo sedež razuma srce.

⁵⁴ *nekakšen božji glas ... od njegovega namena*: Prim. Platon, *Apologija* 31d.

⁵⁵ *pod Láhesovim poveljstvom ... bitko pri Délionu*: Lahes je bil atenski poveljnik (padel v bitki pri Mantineji leta 418 pr. Kr.), Délion pa bojotsko mestece z Apolonovim svetiščem, zgrajenim po vzoru njegovega svetišča na otoku Delos. Omenjena bitka je potekala v letu 425/424 pr. Kr.

minjam tudi brez tega. Toda tale filozofova izjava⁵⁶ je veličastna, malone božanska: ko je bil brezbožno obsojen, je dejal, da gre v smrt povsem hladnokrvno, ker mu bog niti ob odhodu od doma niti ob prihodu na govorniški oder, s katerega se je zagovarjal, ni dal običajnega znamenja, da mu grozi kaj zlega. [54,124]

BIBLIOGRAFIJA

FALCONER, W. A. (1964): *Cicero: De senectute, De amicitia, De divinatione*, dvojezična izdaja in spremna besedila, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass./London.

FREYBURGER, G., SCHEID, J. (2004²): *Cicéron: De la divination*, prevod in komentar. Spremnna beseda A. Maalouf. Les Belles Lettres, Pariz.

GANTAR, K. (1991): *Titus Maccius Plautus: Aulularia ali Komedija o loncu*, prevod in spremna besedila, Založba Obzorja, Zbirka Iz antičnega sveta 27, Maribor.

SOVRÈ, A. (1965): *Homer: Iliada*, prevod, DZS, Ljubljana.

⁵⁶ tale filozofova izjava: Prim. Platon, *Apologija* 40a–c.

ZBIRKA EKSKURZI

Ženske na robu

A. ADAM, J. DRAŠLER, K. ŽUPEVC, N. MREVLJE, Š. KALČIČ



Alja Adam idr.
Ženske na robu

ISH, zbirka Ekskurzi
164 strani, Ljubljana 2009
ISBN 978-961-6192-43-9
cena: 15 evrov
naročanje: ish@ish.si
01 425 18 45

Knjiga *Ženske na robu* je nastala ob zavedanju, da kljub siceršnjemu poudarjanju enakopravnosti med spoloma ta enakopravnost pogosto obstaja zgolj na načelni ravni. Še vedno lahko namreč najdemo družbenokulturne prostore in kontekste delovanja, v katerih je ženska postavljena v ozadje in je njena pozicija zaradi njene biologije drugačna ali celo manj vredna kot pozicija moškega. Avtorice zato v svojih prispevkih pod žaromet postavljajo ženske usode, ki so (bile) pogosto potisnjene v senco. Prispevki, ki se osredotočajo na življenjske izkušnje različnih žensk, od ljubimk, redovnic in zapornic do cirkuških artistk in popotnic, razkrivajo intimno sfero doživljanja lastnega spola in telesa ter raznovrstne družbene odzive in poglede, ki nastajajo na podlagi tega spola. Vsem prispevkom je kljub njihovi raznolikosti skupno, da orisujejo ženske, ki delujejo v tradicionalno moških sferah. Ali Pa zato postajajo manj ženske in podobnejše svojim moškim kolegom? Ali pa jih njihova hoja po robu pravzaprav krepi in vzpostavlja kot enakovrednejše in bolj emancipirane?

KERIA. Studia Latina et Graeca



Revija *Keria* (v grščini 'satovje') je leta 1999 ustanovilo Društvo za antične in humanistične študije Slovenije. Kot osrednja slovenska revija za vsa področja grških in latinskih študijev si prizadeva za dialog med znanostjo, šolo in širšim področjem kulture. Izhaja dvakrat letno, spomladi in pozimi, objavlja pa izvirne razprave, prevode, didaktične prispevke, eseje, ocene knjig in druge relevantne prispevke na temo klasične antike in njene recepcije, latinskega in bizantinskega srednjega veka, latinskega humanizma ter sodobnega grškega jezika in kulture.

Uredniški odbor: Valentin Kalan, Stanko Kokole, Aleš Maver, Marjeta Šašel Kos, Janja Žmavc.

Glavna in odgovorna urednika: Jerneja Kavčič in Marko Marinčič.

Izdajatelj: Društvo za antične in humanistične študije Slovenije
Spletna stran: www.dahs.si

Založnik: Založba ZRC
Spletna stran: <http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročanje: Založba ZRC, p. p. 306, 1001 Ljubljana
Tel.: 01 / 470 64 65 • E-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

Cena posamezne številke 8 €. Celoletna naročnina 12 € (za študente 6 €).

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.