

MONITORISH

IX/1 • 2007

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*

MATEJ HRIBERŠEK (antični študiji), JANEZ JUSTIN (lingvistika), KARMEN MEDICA (socialna antropologija), JURE MIKUŽ (zgodovinska antropologija), SVETLANA SLAPŠAK (študiji spolov), BOŠTJAN ŠAVER † (kulturologija), 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, Prešernova 11, 1000 Ljubljana

Tel.: + 386 1 425 18 45

Založnik / *Publisher*

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

Direktorica / *Director*

ALJA BRGLEZ

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

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

Naročanje / *Ordering*

ISH, Prešernova 11, SI-1000 Ljubljana, Slovenija

Tel.: (01) 425 18 45

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

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

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

Naklada: 400

<http://www.ish.si/monitor.htm>

© Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana
Revija je izšla s podporo Ministrstva za kulturo, Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Študentske organizacije Univerze v Ljubljani.

Tisk / *Printed by*

Littera picta d. o. o., Ljubljana

KAZALO / CONTENTS

ONSTRAN TEŽAV S SPOLOM

LILIJANA BURCAR	11–34
Pojav in zakorenitev romantičnega diskurza nedolžnega otroštva v britanskem in širšem evropskem prostoru / <i>The Emergence and Consolidation of the Romantic Discourse of Childhood Innocence in Britain and Abroad</i>	
VESNA MERC	35–52
The Past as Myth. The Archaeological (After)life of the Goddess in Former Yugoslavia / <i>Preteklost kot mit</i>	
BARBARA VOGRINEC	53–67
<i>The Rules</i> ali pravila omike in olike v postpatriarhalni družbi / <i>"The Rules", or the Rules of Civilisation and Good Manners in Post-Patriarchal Society</i>	
NADJA FURLAN	69–87
Krščanska feministična teologija: herezija ali teologija? / <i>Christian Feminist Theology – Heresy or Theology?</i>	
MARJANA HARCET	89–102
Od hidžaba do burke / <i>From Hijab to Burka</i>	
BREDA KOLAR SLUGA	103–118
Konstrukcija spolov v Disneyjevi risanki <i>Mulan</i> / <i>Gender Construction in the Disney Cartoon Mulan</i>	
IVANKA APOSTOLOVA	119–136
Petra kaže da svako ima svojo teorijo o životu / <i>Petra pravi, da ima vsak svojo teorijo o življenju</i> / <i>According to Petra, Everyone Has Their Own Theory of Life</i>	

ČLANKI

TADEJ PRAPROTNIK	139–171
Pragmalingvistični vidiki računalniško posredovanega komuniciranja / <i>Pragmalinguistic Aspects of Computer-Mediated Communication</i>	

POJMOVNI FANTOMI

Pojmovni fantomi IV / *Phantom Concepts IV* 175–178

DIALOG Z ANTIKO

NADA GROŠELJ 181–191

Antiopina zgodba v Higinovih *Bajkah* / *The Tale of Antiope according to Hyginus' Fabulae*

MAJA SUNČIČ 193–218

Svoboda govora in prilizovanje v Plutarhovem *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja* / *Freedom of Speech and Flattery in Plutarch's How to Tell a Flatterer from a Friend*

RECENZIJE

Gérard WAJCMAN: *Objekt stoletja* (Ksenija Berk) 221–223



DUBRAVKO ŠKILJAN (1949–2007)

V soboto, 21. julija 2007, je v Zagrebu po dolgi in hudi bolezni umrl dr. Dubravko Škiljan, ugledni hrvaški jezikoslovec in klasični filolog, dolgoletni sodelavec *Institutum Studiorum Humanitatis* (ISH), Fakultete za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. V Zagrebu je končal osnovno šolo in klasično gimnazijo. Na zagrebški filozofski fakulteti je leta 1972 diplomiral iz splošnega jezikoslovja ter iz grškega in latinskega jezika s književnostjo (kot dva B-predmeta), leta 1974 je magistriral iz arheologije s temo *Grški jezik na spomenikih poznoantične Salone*, leta 1976 pa je doktoriral iz jezikoslovja z disertacijo *Lingvistika in dialektika*.

Od leta 1972 je bil zaposlen kot profesor grškega in latinskega jezika v osnovni šoli, od leta 1974 kot profesor na klasični gimnaziji v Zagrebu, nakar se je leta 1977 stalno zaposlil na Oddelku za splošno jezikoslovje Filozofske fakultete v Zagrebu, najprej kot asistent. Leta 1977 je bil izvoljen v naziv docenta, leta 1981 v naziv izrednega profesorja, leta 1986 pa v naziv rednega profesorja (z reelekcijo leta 1992). V času svojega službovanja je bil vodja Katedre za splošno jezikoslovje, po ustanovitvi pa tudi vodja Katedre za uporabno jezikoslovje in vodja

Katedre za semiologijo. V tem času je bil za en mandat izvoljen za predstojnika oddelka in za prodekana za študijske zadeve.

Študentom in zaposlenim na ISH je pustil neizbrisen spomin predvsem v letih 1996–2007, ko je bil zaposlen kot redni profesor za jezikoslovje in semiologijo (do 2003). Leta 1998 je na ISH ustanovil podiplomski študij (magistrski in doktorski) Lingvistike govora in teorije družbene komunikacije ter bil dolgoletni koordinator študija. Od leta 2003 je bil ponovno zaposlen na Filozofski fakulteti v Zagrebu, z ISH pa je do konca sodeloval kot predavatelj in mentor mnogih magistrandov in doktorandov. Aktivno je sodeloval na številnih znanstvenih srečanjih na Hrvaškem, v Sloveniji in drugod po svetu ter bil vodja številnih znanstvenoraziskovalnih projektov v Sloveniji in na Hrvaškem. Poleg svojega rednega dela z dodiplomskimi in podiplomskimi študenti v Zagrebu in Ljubljani je kot gostujoči predavatelj sodeloval v Pragi (CEU), Parizu (Sorbona), Trstu (*Scuola superiore per traduttori e interpreti*), Sarajevu in Novem Sadu.

V svoji plodni karieri je objavil več kot 250 znanstvenih del s področja splošnega in teoretskega jezikoslovja, semiologije, uporabnega jezikoslovja in klasične filologije, od tega 36 knjig oz. samostojnih monografij. Med njegovimi lingvističnimi deli lahko izpostavimo naslednje: *Dinamika jezičnih struktura* (Zagreb, 1976), *Govor realnosti i realnost jezika* (Zagreb, 1978), *Lingvističko istraživanje Večernjeg lista* (Zagreb, 1980), *Pogled u lingvistiku* (Zagreb, 1980, ponatis 1985, 1987, prenovljena izdaja, Rijeka, 1994), *Jezik Vjesnikovih novina: komparativno lingvističko istraživanje* (Zagreb, 1986), *Lingvistika svakodnevice* (Novi Sad, 1989), *Kraj lingvistike?: fragmenti protiv fragmentacije* (Zagreb, 1991). V slovenščini je izšel prevod njegove knjige *Javni jezik: k lingvistiki javne komunikacije* (Ljubljana, 1999, *Studia Humanitatis*), ki je v Zemunu izšla leta 1998 (*Javni jezik: pristup lingvistici javne komunikacije*).

Profesor Škiljan je imel navado reči, da je lingvistika njegova prva, klasična filologija pa njegova druga ljubezen. Tej svoji “drugi ljubezni” se je veliko posvečal, saj antične študije pomembno določajo njegov opus. K razširitvi obzorja pri preučevanju antike je lingvistične teorije apliciral na antične avtorje in njihovo razmišljanje o jeziku v knjigah *Dijalog s antikom: eseji iz antičke lingvistike* (Zagreb, 1992), *Varon i Kvintilijan: dva antička lingvista* (Zagreb, 1995). V svojih knjigah, razpravah in na predavanjih je poudarjal pomen interdisciplinarnosti pri interpretaciji antičnih besedil in potrebo po preseganju tradicionalnih klasičnofiloloških pristopov. Škiljan je bil uglajen pripadnik stare šole, vendar je njegov prevod

Katula ognjevit in ohranja avtorjevo iskrivo žaljivost, pred katero se še danes marsikateri prevajalec zateče v samocenzuro (Katul, *Pjesme = Carmina Catulli*, Zagreb, 1996). Osebnost mi je ta Škiljanov prevod Katula najljubši od vseh njegovih del, saj sem se z njim srečala že v srednji šoli pri pouku latinščine. Med monumentalne Škiljanove prevode spada prevod Herodota (Herodot, *Povijest*, Zagreb, 2000) in prevod dela antičnega slovničarja Dionizija Tračana, *Dionizije Tračanin: gramatičko umijeće* (Zagreb, 1995), o obeh avtorjih pa je predaval tudi na ISH.

Po plodni, a žal prezgodaj končani življenjski poti se je profesor Škiljan zapisal v neizbrisen in nepostarljiv spomin svojim študentom, kolegom in sodelavcem kot pristni pripadnik stare šole profesorjev, kot pravi gospod, vendar poln topline in entuziazma. Kljub zavidljivemu ustvarjalnemu opusu, ogromnemu znanju, vedno predanemu raziskovalnemu, prevajalskemu in pedagoškemu delu sta ga zaznamovala sokratovska skromnost in ironija. Študentom je rad navrgel kompliment: "Ne smem vas preveč hvaliti, da se ne boste pokvarili." Bil je radoveden in iskri, natančen in strog, nejevoljo je pogosto zapakiral v kakšno pikro pripombo. V svoji velikodušnosti je bil vedno pripravljen priskočiti na pomoč, od študentov je zahteval mnogo, od sebe pa še mnogo več, saj je naredil vse in še več od tega, kar je obljubil. Smrt profesorja Dubravka Škiljana pušča za sabo ogromno praznino in globoko žalost, vendar tudi neprecenljivo ustvarjalno in pedagoško zapuščino. Spomin na njega živi tudi v stalni rubriki v Monitorju ISH in v zbirki *Dialog z antiko* (Publikacije ISH), ki izhaja od leta 2004 kot neposredni poklon Škiljanovi knjigi *Dijalog s antikom* iz leta 1992, pomniku njegove izredne večine prevajanja iz klasičnih jezikov in ljubezni do antike.

MAJA SUNČIČ

- - -

Dopuščam sebi da ove reči zadnjega oproštaja ispišem na jeziku koji je za Dubravka Škiljana i za mene bio maternji, i koji smo oboje smatrali jednim: hrvatsko-srpski/srpsko-hrvatski. Upoznali smo se u vrlo posebno doba, krajem 70., kada je u našim disciplinama, antičkim studijama, došlo do ključnih promena. Oboje smo bili i lingvisti, možda spremniji za promene od drugih: u antičkim studijama počelo se ozbiljno teoretizovati, interdisciplinarnost, koja je uslov te

discipline, počela je dobijati epistemološke osnove. Sve to se pojavilo na kongresima tadašnjega jugoslovenskoga društva za antičke studije, gde smo konzervativne stavove posmatrali sa simpatijama veoma male i veoma deprivilegovane grupe, ali gde su se već nazirale igre moći preteće budućnosti: savezništva sa crkvom i partijom istovremeno, nacionalne "poetike". Zajedno smo reagovali, sa drskošću koja je izlazila iz evropske tradicije slobodnoga duha, na skandal pojave meksičkoga šarlatana i teorije o Troji u ušću Neretve. Bilo je naime jasno da simpatije lokalnih nomenklatura i strast potiču iz novih političkih planova, i nacionalizma koji traži nove naracije. Vodeći lingvista i klasičar, sjajni prevodilac i tumač antičkih autora, od Aristofana do gramatičara, duša edicije *Latina & Graeca*, vodja mlade grupe koja je na Filozofskome fakultetu u Zagrebu prva oblikovala moderan pristup antičkim studijama, Dubravko Škiljan se nije dao talasu nove, primitivne mislenosti. Sam potomak vodeće hrvatske porodice Mažuranića, nije dozvolio ni da pasivno podnese teret novog nacionalnog identiteta, i usprotivio se. Njegova pobuna, razumna i otmena, donela je još talas studija i knjiga. Kada se oblikovao akademski program ISH, 1994, prisutnost Dubravka Škiljana bila je neophodna, i ponovo smo se našli na zajedničkom poslu. Tu više nisam jedini svedok koji može govoriti o zaslugama Dubravka Škiljana za postizanje i očuvanje najviših akademskih i ljudskih standarda. Pokušaćemo da ih sačuvamo, čuvajući uspomenu na njega. Ono čega se sećam sada, jeste smeh Dubravka Škiljana: duhovitost, distanca, elegancija njegovoga humora i njegove samoironije. Sa svojim ocem Mladenom preveo je Aristofanove *Ptice*, za koje je Mladen Škiljan napisao predgovor. Ova knjiga je najoriginalnije i najmodernije tumačenje Aristofana koje poznam u svetskoj literaturi. Smeh, odgovor na sve – glupost, nasilje, nadutost, moć ... smrt. Čitajmo Dubravka Škiljana, zamišljajmo šta je sve još mogao napisati.

PROF. DR. SVETLANA SLAPŠAK, DEKANKA ISH

**ONSTRAN
TEŽAV S
SPOLOM**

LILIJANA BURCAR¹

Pojav in zakorenitev romantičnega diskurza nedolžnega otroštva v britanskem in širšem evropskem prostoru²

Izvleček: Prispevek obravnava imaginarij nedolžnega otroštva, ki ga je porodilo romantično gibanje v Britaniji, dokončno pa so ga zakoreninili politično-ekonomski procesi v drugi polovici 19. stoletja. Prispevek pokaže na notranja logična neskladja te ideologije in zagovarja tezo, da diskurz nedolžnega otroštva ne priznava, da je tudi otrok sam vrsta subjekta, ki je vedno zgodovinsko specifična in kulturno prostorsko umeščena oblika psihološke in telesne modalnosti. Otroka namreč neprestano enači in odvaja v za to posebej pomensko ponastavljeno in ločeno polje narave. Le tako pa lahko tudi vztraja na koncipiranju otroka kot družbeno nezaznamovane in s tem idealizirane oblike pojavnosti.

Ključne besede: otroštvo, nedolžnost, romantika, spol, seksualizacija, komodifikacija

UDK: 830.85:159.922.7

316.75:159.922.7

The Emergence and Consolidation of the Romantic Discourse of Childhood Innocence in Britain and Abroad

Abstract: The article discusses the socio-political causes that led to the emergence and consolidation of the Romantic discourse of childhood innocence. It emphasises its inherent inconsistencies and argues that the Romantic discourse of innocence sequesters the child into a seemingly separate, static and timeless world of nature. The child is thus transformed into a blank and transcendent entity that appears to be floating free of historically and socially specific determinants. In this way, the child is emptied of its material specificities and denied the status of a subject.

Key words: childhood, innocence, Romanticism, gender, sexualisation, commodification

¹Dr. Lilijana Burcar je asistentka na Oddelku za anglistiko in amerikanistiko Filozofske fakultete v Ljubljani. E-naslov: lilijana.burcar@guest.arnes.si.

Podobe otroštva in predstavnosti o idealnem otroku se skozi zgodovinska obdobja spreminjajo. Njihova vsebinska zapolnjenost je namreč tesno povezana s kulturno specifičnimi skupki filozofij in praks, ki določajo in uravnavajo še družbeno sprejemljivo naravo in pojavnost otroštva.³ Podobe otroštva in načini njegovega mišljenja se zato v prvi vrsti kažejo za učinke medsebojnih prepletov in spojev trenutno veljavnih uradnih znanj, kulturnih oziroma jezikovno-materialnih praks in delujočih vzvodov moči, zaradi česar, kot opozarjata James in Prout,⁴ tudi ne moremo govoriti o obstoju nedolžnih konceptov otroštva. Otroštvo kot izkušnja in družbena kategorija zato ni povsem naravna ali brezčasna univerzalnost, ampak je prej del skozi čas spreminjajočih se jezikovno-materialnih praks, ki so vpotegnjene v načine samega opomenjanja in zagovora širših ogrodij trenutno veljavnih družbenih ureditev.

Da so imaginariji otroštva vedno že kulturno zaznamovani in politično motivirani, neposredno potrjuje tudi polpretekla zgodovina zahodne Evrope. Novoporajajoče se zasnove otroštva in vloge, ki jih je otrok zasedal, so namreč bile vedno neposredno povezane s širšimi družbenoekonomskimi premiki in spremembami obstoječega političnega reda.⁵ Te spremembe so v zadnjih 300 letih porodile premik od gledanja na otroka (in otroštvo) kot izprijenega in prežetega z izvirnim grehom k racionalni zasnovi otroka, kasneje pa k romantičnemu idealu nedolžnega otroka, ki še danes neizprašano obvladuje tradicionalne načine razumevanja sicer povsem raznoterih dejanskih otroštev. Ker se koncepti otroštva kažejo za izrastke političnih postavitev in družbenoekonomskih uredi-

² Članek je znatno skrajšano in preoblikovano poglavje iz doktorske disertacije z naslovom "Spolna politika in imaginarij otroštva v britanski otroški in mladinski književnosti s konca 90-ih let 20. stoletja". V disertaciji postavljamo tezo in pokažemo, da to delno že kanonizirano britansko književnost na prehodu v 21. stoletje zaznamuje odmik od socialnega realizma in postmodernističnega pisanja, ki ju nadomešča ponovno oživljanje in vpisovanje romantičnega diskurza nedolžnega otroštva. Ta trend pa sovпада z novim konservativnim valom, saj je za ta proces ponovnega vračanja navidezno depolitiziranega govora o nedolžnem otroku značilno, da izhaja iz ideološko ozadensko podprtega in mainstreamovsko ponovno vedno bolj prisotnega obujanja in naturalizacije konservativnih družbenospolnih shem in spolnih politik.

³ Prout in James, 1997, 1.

⁴ "New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems", 1997, 21.

⁵ Kuznets, 1994; Ariés, 1991.

tev, z njimi povezano in vsebinsko specifično zapolnjeno uradno otroštvo nastopa tudi kot eno izmed osnovnih epistemoloških orodij strukturiranja neke skupnosti. Vsaka konceptualna zasnova nekemu redu prirojenega idealnega otroka v sebi ne združuje le specifičnih materialno-semiotičnih praks, ampak s seboj prinaša tudi svojo vizijo širše bivanjskosti. To pa pomeni, da otrok v zahodnoevropskih kulturah zavzema pomembno (družbenopolitično) simbolno vlogo, ki pa po svoji teži in dometu, kot poudarjajo različni raziskovalci,⁶ ne sovпада nujno z dejanskim položajem in vedenjem resničnih otrok.

OD KALVINIZMA DO ROMANTIKE

Na zgodovinsko spremenljivost in družbenopolitično motivirano vsebinskost otroštva v polpretekli zgodovini britanskega prostora in njemu pripadajočega literarnega kanona najbolj pronicljivo kaže prehod od začetnega pojmovanja otroka kot zaznamovanega z izvirnim grehom h kasnejšima dvema večjima fazama, ki ju podčrtujejo diametralno si nasprotno postavljeni koncepti gledanja na otroštvo. Za vse pa je značilno, da so jih porodili družbenopolitični in ekonomski procesi preobrazbe načina bivanja in organizacije družbenega življenja. Tem je vsakokratno preoblikovanje pojma otroštva rabilo kot eden izmed podpornih stebrov utrjevanja in zagovora na novo vpeljanih družbenih odnosov.

Pod vplivom kalvinistične doktrine so tako še vse do konca 17. stoletja zagovarjali videnje otroka, ki je poudarjalo njegovo izvorno prežetost z grešnostjo, izprijenostjo, zlobnostjo in vsesplošno nagnjenostjo k vprašljivim, slabostnim dejanjem. To grešno zaznamovano naravo otroka, ki mu jo je pripisala in nadela prevladujoča paternalistična religiozna ideologija, je po takratnem prepričanju lahko omilila in odpravila le trda vzgoja, pa tudi skrbno nadzorovano prizadevanje otroka samega za zmanjšanje svoje izvorne krivde. Prav to pa naj bi otroka v končni fazi le napotilo k spreobrnitvi, čimprejšnjem sprejetju t. i. božje volje in odrešitvi grešne otroške duše.⁷ Nagrada za to naj bi bila obljuba nebeškega življenja, ki se je v kasnejših še ohranjenih zatokih tovrstnega evangeličanskega mišljenja izražala v pisanju za mlado bralstvo na način vsesplošnega glorificiranja otroške smrti. Kot navaja Kimberley Reynolds,⁸ so prizori smrti otrok v teh delih sicer presunljivi, niso pa prežeti z žalostjo. Za njimi namreč stoji prepričanje, da smrti

⁶ Castañeda, 2002; Murray, 1998; Prout, 2003.

⁷ Higonnet, 1998; Murray, 1998; Kuznets, 1994; Sutphin, 2004.

⁸ Reynolds, 1994, 12.

otroka, ki se je svoje izvorne grešnosti že razbremenil, s tem ko se je pravočasno spokoril in obrnil k božji besedi, ne gre obžalovati, ampak je nanjo treba gledati kvečjemu kot najsrečnejši trenutek v otrokovem življenju. Kot dodaja Reynoldsova,⁹ za tem gledanjem na smrt otroka ne stoji le takratna visoka mortaliteta otrok, ampak predvsem religiozno podprto prepričanje, da so takšni zgođaj umrli otroci na svetu bili ravno dovolj dolgo, da so se lahko spokorili in spredvideli dobroto božje milosti, ne da bi pri tem že hkrati nabrali nove grehe, zaradi česar naj bi lažje prešli v nebeško kraljestvo svojega božjega očeta.

O tem, da ne moremo govoriti o konceptih otroštva, ki ne bi bili hkrati že politično motivirani in družbeno zaznamovani, ne priča le kalvinistična norma gledanja na otroštvo, ampak tudi imaginarij otroštva, ki ga je prinesla politična klima razsvetljenstva. Ta je v zagovor lastne organizacije sveta nujno razdrila in izpodrinila kalvinistične podmene grešnega otroka in jih nadomestila z novo konstrukcijo nevtralnega racionalnega otroštva. Nastop razsvetljskega projekta je namreč temeljil na zagovoru racionalnega človeškega uma in s tem sposobnosti človeka, da upravlja samega sebe, kar je v ozadju skrivalo tudi postavitev in upravičitev teze o človekovi nesporni prevladi nad naravo. Zaradi tega je razsvetljenski otrok postavljen za Lockovo tabulo raso ali nepopisani list papirja, ki čaka joč na primerno podane moralne napotke odraslih te sprejema s trezno razsodnostjo. Poudarek vedno leži na racionalnosti otroka samega in njegovi prirojeni sposobnosti tovrstnega načina opazovanja sveta. Pri tem pa je značilno, da je otrokova racionalnost zastavljena kot tista, ki jo je mogoče obuditi v življenje in razvijati prav s pomočjo primerno podanih krepostnih moralnih načel. Te naj bi otroka samega spodbudile k nadaljnemu razmišljanju in razsodnemu pretehtavanju o njegovem še dopustnem delovanju in hkratnem ustroju samega sveta.¹⁰ Racionalni otrok je razumljen kot vodljiv in perceptiven. Drugače kot kasnejši romantični otrok nikakor ni prekipevajoče nedolžen in zaklenjen v svoj avtonomni, ločeni svet samozadostne pastoralne idile. Nastopa preprosto kot nepopisani list papirja, ki ga je zato na podlagi njegovih racionalnih sposobnosti mogoče usmerjati v pravilne moralne odločitve, pri čemer Locke uvaja novo učno metodo. V nasprotju s kalvinističnim vztrajanjem pri podajanju pravil, ki se jih mora otrok naučiti na pamet, in hkratnim privzganjem strahu pred palico in peklom¹¹ Locke

⁹ Prav tam, 12.

¹⁰ MacLeod, 1994; Murray, 1998; Prout, 2003.

¹¹ V: Murray, 1998, 17.

zagovarja metodo ponavljanja in ustvarjanja navad z zabavnimi in razgibano zastavljenimi prijemi.

Ta metoda tudi zaznamuje rojstvo britanske literature, pisane izključno za otroke, saj jo je za svojo prevzel John Newberry, ki je 1744 začel tiskati prve knjige za otroke.¹² Ta literatura je bila drugače kot kalvinistični religiozni traktati, pamfleti in berili zasnovana v obliki poučnih in moralno naravnanih dialogov med odraslimi in otroškimi liki.¹³ Stremela je k nazornemu privzgajanju porajajočih se meščanskih vrednot, kot so varčnost, delavnost, poštenost.¹⁴ Nastanek literature, pisane za otroke, je torej po prepričanju in raziskavah literarnih zgodovinarjev neposredno povezan z nastankom in vzponom meščanskega razreda, kjer so književna dela, namenjena otrokom, najprej uživala status raritet in so bila tako sprva kazalec premožnosti in zato eden izmed osrednjih statusnih simbolov meščanskih družin. V tej literaturi racionalni otrok nastopa kot nekoliko svojeglav, a trezno razmišljujoč otrok, ki se pod skrbnim vodstvom odraslih uči iz svojih napak, razpoznava nepravilnosti, jih hitro obžaluje in se je pripravljen spremeniti. Prav tako se tudi nauči, da sreča in zadovoljstvo prebivata v samoobvladovanju in odstopanju prednosti družbenim dolžnostim in pokoravanju družbenim normam.¹⁵ Ti racionalni otroci še zdaleč niso samozadostni, ampak uspevajo le v navezi s svetom odraslih, ki deluje kot njihov moralni učitelj in varuh in kjer so njihova dejanja in moralna drža izpostavljeni neprestanemu kritičnemu tehtanju, ocenjevanju in izboljševanju.¹⁶

Rousseaujeva filozofija, ki je bila, kot opozarjajo številni raziskovalci s Carole Pateman¹⁷ na čelu, med drugim povezana tudi z novim preoblikovanjem in krčenjem svoboščin žensk, je prinesla odločilni in ideološko motivirani zasuk v gledanju na otroštvo. Ta se je odlepil od Lockovih racionalnih podtonov moralno učljivega in trezno razmišljujočega otroka, predvsem pa se je izkazal za diametralno nasprotje kalvinistični ideji grešnega in pogubljivega otroka. V ospredje je namreč potisnil gledanje na otroka kot polnega izvorne nedolžnosti, miline in dobrote ter sebi lastne specifičnosti, s katero lahko blagodejno deluje na obdajajoči svet moralno pokvarjenih odraslih.

¹² Segel, 1992, 166.

¹³ MacLeod, 1994, 102.

¹⁴ Murray, 1998, 19.

¹⁵ MacLeod, 1994, 145.

¹⁶ MacLeod, 1994, 94.

¹⁷ *The Sexual Contract*, 1994.

Za imaginarij nedolžnega otroštva, ki ga je vzpostavilo romantično gibanje na prehodu v 19. stoletje, je značilno, da briše razumevanje otroka kot subjekta, ki je vedno v procesu neprestanega postajanja in ga namesto tega pretvarja v statično, vedno in povsod isto obliko pojavnosti, ki naj bi obstajala zunaj primeža družbenih določil. To pa počne tako, da otroka diskurzivno ograjuje od obdajajočega sveta in ga prestavlja v za to posebej ločeno polje bivanjskosti, in sicer narave. Znotraj humanistične ekonomije pomenov, ki jih je prineslo razsvetljenstvo, je narava osmišljena kot posebna vrsta bivanjskosti, ki naj bi stala nasproti kulture, pa čeprav je dejansko kulturi soobstoječa, saj obe navidezno ločeni kategoriji bivanjskosti delujeta vsaj na ravni koprodukcijskih izmenjav in soizgrajevanj.¹⁸ Znotraj te ekonomije pomenov kategorija narave nastopa kot utelešenje povsem ločene vrste obstoječnosti oziroma družbene nezaznamovanosti, pristnosti in hkratne nespremenljivosti. Na ta način je otrok osmišljen in postuliran kot tisti, ki ne obstaja tukaj in zdaj, saj je s tem, ko je prestavljen in izenačen s poljem posebne vrste ločene bivanjskosti ali narave, istočasno izvzet iz sociopolitičnega prostora in kronološkega zgodovinskega časa. Romantična ideologija nedolžnega otroštva torej zanika razumevanje otroka kot zgodovinsko specifične in kulturnoprostorsko umeščene oblike telesne in psihološke modalnosti prav s tem, ko otroka enači, prestavlja in zaklepa v posebej preosmišljeno polje narave. Pri tem pa ga postavlja za nezaznamovano in s tem za idealizirano, nesnovno obliko statične in univerzalno iste pojavnosti, prežarčene s sentimentalno čistostjo, brezmejno dobrotljivostjo in moralno neoporečnostjo. Otrok romantične ideologije nedolžnega otroštva tako vedno nastopa izključno na strani dobrega.

V tem procesu enačenja otroka s poljem narave romantična ideologija nedolžnega ali nezaznamovanega otroštva, kjer otrok ostaja pokrčen le na skupni imenovalec sentimentalne čistosti, ukinja vpogled v to, da je tudi otrokova identiteta, kot izpostavlja Richard Flynn,¹⁹ vedno že večplastna in kompleksna, saj od vsega začetka njegovega rojstva nosi vpise tako razrednih, rasnih, spolnih in etničnih umestitev kot tudi drugih geopolitičnih diskurzov. Hkrati pa je ta identiteta vedno dialoška; je torej sama izpogojevana in odvisna tudi od načina odzivanja, gibanja in delovanja samega otroka v tako ponujenem mu svetu.²⁰ S tem ko romantična ideologija nedolžnega otroštva svojega idealiziranega otroka posta-

¹⁸ Haraway, 1997.

¹⁹ 'Affirmative Acts': *Language, Childhood, and Power*, 2002.

²⁰ Flynn, 2002, 160.

vlja za utelešenje sentimentalne čistosti, načrtno odmika pogled od “načinov, na katere je otrok vpet v zgodovinske okvire določene družbenopolitične, kulturne in ekonomske matrice”,²¹ saj ga na tej točki s prestavljanjem v polje narave načrtno izvotljuje. Na ta način pa ustvarja svojevrstno slepoto za razumevanje položaja dejanskega otroka v družbi.²²

Ikona nedolžnega otroka je tako vse od svojega nastanka v prvi vrsti delovala kot politična kategorija. Za romantični diskurz nedolžnega otroštva, ki je otroka postavil za utelešenje blagodejno delujoče miline, družbene nedotakljivosti in s tem nedolžnosti ter ga zlepil z ideološko ločenim poljem narave, je značilno, da je slednjo retrospektivno tudi opremil s posebej odbranimi človeškimi lastnosti, kot so čustvenost, senzibilnost in domišljijaskost.²³ Na ta način je romantični diskurz otroka, kateremu je nadel poustvarjene lastnosti narave, hkrati tudi izenačil s statusom t. i. plemenitega divjaka (*noble savage*), ki lahko najbolj uspeva le zunaj primeža civilizacijskih posegov, če je torej prepuščen samemu sebi. V vanj projicirani čistosti in ustvarjalno domišljijem naboju pa je bil tak otrok

²¹ Flynn, 2002, 160.

²² O tem navsezadnje pričajo prav romantični pesniki, ki denimo pri snovanju svoje ikone nedolžnega otroka niso hoteli prisluhniti pozivom za pravičnejši in manj kruti svet otroštva, ki so ga v takratnem in kasnejšem viktorijanskem času poleg otrok rudarjev in tovarniških delavcev najnazorneje utelešali tudi otroci dimnikarji (v: Plotz, 2001, 94). Romantični pesniki, ki so seveda svoja dela in filozofijo osredičali okoli svojega na novo vzpostavljene koncepta nedolžnega, tj. z naravo zlitega in družbeno nezaznamovanega otroka, pa so ne le trdovratno zavračali obstoječo realnost mezdne otroštva, ampak so se z izjemo političnega Williama Blaka namerno izolirali od kakršnekoli druge obravnave realnega sveta otrok. Med drugim so jasno zavrnilo sodelovanje z gibanjem, ki se je zavzemalo za ukinitvev izkoriščevalskega otroškega dela. William Wordsworth npr. ni bil naklonjen uvedbi državno sponzoriranega izobraževalnega sistema za vse otroke, kar bi seveda vključevalo tudi delavski razred in bi posledično pomenilo, da bi lahko marsikateri delavski otrok ubežal revščini in izkoriščevalskemu delu. Temu se je zoperstavil z idejo, ki je po besedah Judith Plotz (2001, 52) dejansko negirala možnost razvoja otrokovih intelektualnih potencialov v prid ohranjanja hierarhičnih družbenih ureditev, saj je trdil, da otroci v znanju ne smejo preseči svojih (delavskih) staršev. Pri tem je pomenljivo, da so romantični pesniki s Charlesom Lambom na čelu trdo realnost otrok dimnikarjev ne le odmislili, ampak so delavskemu otroku, ki ga ni bilo mogoče povsem neproblematično pretopiti v zaželeni filozofski okvir nedolžnega otroštva, preprosto odvzeli status otroka. Vztrajali so namreč pri tem, da katerikoli otrok, ki se ga dotakne roka družbe in zgodovine, ne more biti pravi otrok in zato tudi ne more obstajati kot otrok (v: Plotz, 2001, 106).

²³ Pifer, 2000, 20.

postavljen ne le za od sveta odraslih ločeno in povsem drugačno bitje, ampak tudi za posebno vrsto samozadostnega bitja. Preden se je imaginarij nedolžnega otroštva zajedel v vse pore družbenega življenja v drugi polovici 19. stoletja, so ga za svojega ob koncu 18. stoletja privzeli angleški pesniki z Wordsworthom na čelu. Kot je pokazala Judith Plotz,²⁴ so ga ti spretno izkoristili za utrditev lastnega položaja, pomena in vloge, ki naj bi jo zasedal pesnik in misleči posameznik v družbi. Tako izoblikovanega otroka so si prisvojili kot pomemben simbol in ga na podlagi Rousseaujevih idejnih izhodišč zasnovali tako, da so ga označili za sicer izvorno nedolžnega, a hkrati tudi samozadostnega posameznika, ki je pogreznjen v poseben in sebi lasten, domišljjsko produktiven in ustvarjalen svet narave. Sam nastanek in kasnejša utrditev ideje nedolžnega, a samozadostnega otroka, ki svojo ustvarjalnost izkazuje v popolni izolaciji od obdajajočega sveta, pa je bil, kot opozarja vedno več literarnih kritikov in raziskovalcev,²⁵ vse od svojih začetkov v osnovi izrazito maskulinistično podčrtani projekt.

Romantični pesniki so ikoni nedolžnega, v svetu narave prebivajočega in hkrati samozadostnega otroka nadeli niz posebnih miselnih sposobnosti, kot so idealizem in animizem.²⁶ To naj bi bile specifične sposobnosti, na osnovi katerih naj bi otroci lahko avtomatsko in povsem nezavedno ter neposredno dostopali do izvornih pomenov, ki jih skriva svet narave in ki so odraslemu s prehodom v svet kulturnih norm in razpršenih uvidov nedosegljivi. Pri tem je še zlasti pomembna sposobnost holističnega mišljenja ali celovitega dojetja sveta, ki so jo romantični pesniki pripisali v naročju narave počivajočem in v osami delujočem samozadostnem otroku. Nedolžni otrok naj bi tako izkazoval sposobnosti povsem neokrnjenega in primarnega razumevanja sveta kot celote. Tako koncipirani otrok je v dvojnem procesu izpraznjevanja njegovih družbenomaterialnih specifičnosti in hkratnega pripisovanja njemu domnevno posebnih lastnosti ikoniziran ne le kot tisti, ki je pogreznjen v sebi lastno samozadostnost, ampak kot tisti, ki nastopa kot posebne vrste "videc" ali "prerok".²⁷ Otrok naj bi tako imel neomejen intuitiven dostop do prvobitnih in neokrnjenih pomenov, ki jih skriva narava in ki so za odraslega s prehodom v svet racionalnosti za vedno izgubljeni. Romantični diskurz nedolžnega otroštva je na posebno in privilegirano mesto postavil teori-

²⁴ *Romanticism and the Vocation of Childhood*, 2001.

²⁵ Myers, 1999; Richardson, 1999; McGavran, 1999.

²⁶ Plotz, 2001, 15.

²⁷ Wordsworth, 2004, 107.

jo holističnega načina mišljenja, ki naj bi bilo posledica otrokove izkustvene nezaznamovanosti in neokrnjene intuitivnosti, kar so romantiki razlagali tudi kot posebno vrsto izvorne, a otroku hkrati nezavedne danosti. Te lastnosti pa so si romantični pesniki prisvojili tudi za svoje in jih utemeljili prav s pomočjo tako preoblikovane kategorije idealiziranega otroka, trdeč, da tako moč holističnega in vsestranskega razumevanja sveta kot tudi instinktivnega tvorjenja vedno že celovitih, zaokroženih pomenskih sklopov pripada v otroštvu vsem, v odraslosti pa le nekaterim izbranim ljudem.

Romantična ideologija nedolžnega otroštva je s seboj prinesla konstrukcijo transcendentalnega in izoliranega otroka, ki lebdi zunaj družbenih vplivov in vpisov. Takšna konstrukcija otroka pa je bila v prvi vrsti namenjena tudi utrjevanju prepričanja o samozadostnosti, samoizvornosti in genialnosti maskulinega uma ali uma romantičnih pesnikov, ki ga ne obremenjuje vpetost v lastno telo ali sponse obdajajočega sveta. Romantični pesniki so namreč na osnovi posebej prirojene in poustvarjene kategorije idealnega otroka tudi sebi nadeli status ustvarjalnega genija, ki naj bi bil sposoben povsem ločeno in neodvisno od družbe tvoriti univerzalno sliko sveta in podajati njeno pretanjeno, objektivno razumevanje.²⁸ Romantična kategorija z naravo zlitega nedolžnega otroka, kjer je otrok sam svoj vir misli in idej, je romantičnim pesnikom omogočila, da so vzpostavili in utrdili pozicijo romantičnega pesnika kot utelešenja avtonomne misli. Ta naj bi bil v nasprotju z drugimi sposoben homogenega zaznavanja in holistično miselnega obvladovanja sveta. Kot navaja Alan Richardson, romantični nedolžni otrok v svoji namišljeni ločenosti od obdajajočega sveta, hkratni materijski nezaznamovanosti, netelesnosti in ograjenosti v svetu brezčasne in samoporajajoče se domišljije deluje kot unikaten nastavek maskulinističnega duha romantične ideologije in njenih tvorcev.²⁹ Da je iznajdba nedolžnega, z naravo izenačenega in vase domišljijsko pogreznjenega, a samozadostnega in transcendentalnega otroka nadaljevanje maskulinističnega razsvetljskega projekta, se torej kaže prav v širjenju iluzorične predstave o avtonomni zavesti, transcendentalni in samozadostni individualnosti posameznika, ki naj bi bil sposoben razmišljati neodvisno od družbenih procesov in njihovih vplivov, pa čeprav je v resnici sam njihov produkt in skriti podaljšek.

²⁸ Plotz, 2001, 24.

²⁹ Richardson, 1999, 28.

POLITIČNO-EKONOMSKI PROCESI IN ZAKORENITEV IMAGINARIJA NEDOLŽNEGA OTROŠTVA

Imaginarij nedolžnega oziroma družbeno nezaznamovanega, izkustveno izvotljenega in sentimentalno čistega otroka se je v literaturi in vsakdanjem življenju naselil šele v drugi polovici 19. stoletja. Temu procesu so botrovale korenite družbenopolitične spremembe, kjer je ikona nedolžnega, idealiziranega otroka nastopila kot pomembno politično in simbolno orodje v upravičevanju in utrjevanju na novo postavljenih družbenih ureditev. Kot so pokazale feministične raziskave, so bile te povezane z vzpostavitvijo navidezno ločenih, a med seboj ključno povezanih sfer maskulinistično določenega javnega, državnega prostora in feminino označene privatne sfere, ki jo je posebljala na novo izoblikovana nuklearna patriarhalna družinska struktura. V zgodnjem literarnem valu, povezanem s tem redom, pa je nedolžni otrok zavzel osrednjo simbolno funkcijo, saj je v nasprotju z racionalnim otrokom, ki si prizadeva priučiti se čim več moralnih načel, romantični otrok postavljen za njihov naravni vrelec.

Kot tak pomembno prispeva k reformaciji ali kar odrešitvi pogubljenega sveta odraslih kot tudi celitvi, predvsem pa ponovnemu priklicu in vzpostavitvi odraslim nekdanj poznanih, a izgubljenih vrednot.³⁰ V njegovi sentimentalni vrednosti, izvorni popolnosti in moči, da lahko reformira in odreši svet, je romantični ikoni nedolžnega, izvorno moralno neokrnjenega, čistega in dobrasrčnega otroka v literaturi podeljena simbolna funkcija spreobračanja odraslih k dobrim dejanjem in s tem odvrčanja od stranpoti, na katera jih vodi njihov skorumpirano razumljeni svet odraslosti.³¹ Tako je otrok v vlogi nedolžnega in sentimentalno čistega romantičnega otroka postavljen ne le za odrešitelja odraslemu svetu, ampak tudi za njegovega učitelja.³² Za to zgodnjo romantično ikono idealiziranega, nedolžnega in čistega otroka v otroški književnosti pa je hkrati že značilno, da vedno govori in naslavlja svoje dvojno malomeščansko bralno občinstvo – tako odrasle kot mlade bralce – iz varnega objema domačega ognjišča. Ta domestifikacija otroštva in odrešilno-blažilna vloga, ki mu je bila pri tem podeljena, je bila, kot izpostavlja Viviana Zelizer,³³ tesno povezana z istočasno potekajočim zapiranjem in domestifikacijo njihovih juristično brezpravnih mater za kuhinjske stene njihovih domov.

³⁰ Reynolds, 1994, 13.

³¹ MacLeod, 1994; Murray, 1998.

³² Reynolds, 1994, 13.

³³ *Pricing the Priceless Child. The Changing Social Value of Children*, 1994.

Samo oprijete romantične ikone nedolžnega otroka v zgodnjem 19. stoletju, njen malomeščanski razmah sredi 19. stoletja in njena dokončna zakorenitev v drugih, predvsem delavskih slojih sredi 30. let 20. stoletja v ZDA in Veliki Britaniji ter drugod po industrijskem zahodu izhajajo iz prestrukturalizacije družbenopolitičnega prostora in ekonomskega sistema. Če se naslonimo na pomembno študijo Carole Pateman *The Sexual Contract*,³⁴ ima ta prestrukturalizacija svoje temelje v t. i. družbenospolni pogodbi s konca 18. stoletja. Ta pogodba, ki je bila lastna novim fraternistično organiziranim patriarhalnim združbam, je omogočila prehod od paternalističnega patriarhata, kjer je podaljšana in razvejena družinska skupnost pomenila osnovno ekonomsko celico, k fraternalistično zastavljenim nacionalnim državam ter novemu industrijskemu kapitalističnemu redu. To je pomenilo, da so prej ali slej vsi moški, ne samo očetovske staroste, pridobili status polnopravnih, avtonomnih in neodvisnih državljanov, ki so zato imeli pravico do posedovanja in upravljanja resursov, proizvedenih dobrin in kapitala. Seveda pa je njihova t. i. avtonomnost in neodvisnost od vsega začetka v novo vzpostavljenem kapitalističnem redu skrito odvisna od obstoja za to posebej ustanovljenega podpornega in njemu podrejenega sektorja, katerega naloga je bila skrbeti za njegove vsakdanje potrebe v obliki gospodinjenja in drugih načinov sprotnega oskrbovanja in zadovoljevanja njegovih osnovnih življenjskih potreb. Medtem ko so bili vsi moški postavljeni za avtonomne in neodvisne državljane, ki znotraj državno-nacionalne fraternalistične združbe sedaj družno, pa čeprav hierarhično porazporejeno, gospodarijo z dobrinami in premoženjem, zasedajoč s tem tudi na novo ustanovljeno javno sfero, je njim podporni oskrbniški sektor bil potisnjen v za to ustvarjeno ločeno privatno sfero. Prehod od paternalizma k fraternalizmu je zahteval preoblikovanje družinskih skupnosti, ki so se skrčile na nuklearno patriarhalno skupnost (na vsakega moškega torej ena oskrbovalna enota), znotraj katere so bile ženske skupaj z otroki postavljene za ekonomsko-pravno odvisne (ne)subjekte.

Prehod v fraternalistični kapitalistični državni sistem, kjer moški nastopa kot edini politično pravnomočni državljan in s tem temeljni proizvajalec tržnih dobrin ali pa njihov politično-ekonomski upravitelj in lastnik, je moškemu znotraj družine, kot poudarja Pateman,³⁵ prinesel ključno avtoritativno vlogo. Postavil ga je na piedestal osrednjega, prvopostavljenega družinskega člana, ki

³⁴ Pateman, 1994.

³⁵ Pateman, 1994, 137.

ima zaradi svojega statusa moškega edini pravico, da sodeluje v fraternistični javni sferi, torej na plačanem trgu delovne sile, zaradi česar postane edini legalno veljavni oskrbnik družine. Hkrati z razkosanjem družbenopolitičnega prostora na dvoje umetno ločenih sfer, kjer moški privilegirano zasedajo t. i. javno sfero, je uvedena tudi t. i. "družinska plača", ki jo lahko služi izključno moški državljan in ki pripada izključno njemu. Kljub temu torej, da otroke rodi in v tem sistemu zanje skrbi in jih vzgoji ženska, stoji v ozadju izključno moškemu pripadajoče pravice do "družinske plače" ideologija, ki to dejstvo prikladno preosmislja. Pateman nazorno kaže, da ekskluzivna pravica moškega do služenja t. i. "družinske plače" tiho predpostavlja, da je moški tisti, ki v končni fazi ne le upravlja človeški kapital, ampak je zaradi tržne ekonomije, kjer velja za njegovega edinega legalnega oskrbnika, postavljen tudi že za njegovega neposrednega in nesporne kapitalističnega stvaritelja.³⁶

Ta preobrazba patriarhalnega družbenega reda pa s seboj ni prinesla le skrčenosti ženske na kult materinstva, ampak tudi z njim neposredno povezano in dokončno predrugačitev pomena in vsebine otroštva. Uspeh te fraternistične družbenospolne pogodbe je bil namreč odvisen ne le od domestifikacije žensk, ampak tudi od hkratne domestifikacije otrok in njihove vzporedne sentimentalizacije ter s tem povezano istočasno preusmeritvijo otrok iz javne sfere v obvezno in podaljšano šolanje.³⁷ Mezdni otroci, ki so prispevali k dohodku delavskih družin, so namreč pomenili neposreden izziv avtoriteti in položaju očeta v družini. Hkrati pa so zaradi cenenosti svojega dela zniževali višino očetove "družinske plače", saj so se na trgu delovne sile pojavljali kot njegova neposredna in z zaprtjem žensk v kuhinjo edina konkurenca.³⁸ Do končne domestifikacije in sentimentalizacije otroštva je prišlo z razširitvijo "družinske plače" tudi na moške pred-

³⁶ Pateman, 1994, 138.

³⁷ Michel Foucault (2000) in Phillipe Ariés (1991) sta ta proces poimenovala pozapiranje otrok v za to posebej ustanovljene institucije, s pomočjo katerih se med drugim tudi izoblikuje zavest o otroku kot drugačnem drugem.

³⁸ Zelizer, 1994, 9.

³⁹ Corsaro, 1997. Hkrati pa je ta preusmeritev otrok iz javnega sektorja razvidna tudi iz dejstva, da so se v tem času pojavile tudi notranje nekonsistentne in hkrati ohlapno dvoumne definicije tega, kaj lahko šteje za še sprejemljivo obliko dela med otroci. Kot navaja tudi Zelizer (1994, 56–73), so bile uzakonjene nove razmejitev dela, ki so s seboj prinesle nove pojme in prakse tega, kaj še velja za sprejemljivo obliko dela med otroki in posledično kaj še za sprejemljivo obliko njihove participacije na trgu dela. Tako je bila

stavnike delavskega razreda v 20. letih 20. stoletja in hkratnim izginotjem drobnih manualnih opravil otrok, ki jih je odplavila tehnološko posodobljena proizvodnja dobrin.³⁹ Kot je v svoji študiji odmevno pokazala Zelizerjeva, je intenzivna domestifikacija otroštva in z njim povezana sentimentalizacija prispevala k izginotju gledanja na otroka kot nekakšne ekonomske opore; namesto tega je otrok vedno bolj cenjen zavoljo čustvenega prispevka in projicirane sentimentalne vrednosti, ki jo vnaša v družinsko okolje. To videnje pa se lahko oprime le pod pogojem, da je otrok hkrati ne le razlaščen svojih potencialnih ustvarjalnih in produktivnih sposobnosti, ampak marginaliziran kot neaktiven, nemočen in predvsem od odraslega sveta povsem različen, vase vpotegnjen drugi, ki čaka na svoje novo pomensko-simbolno odkritje.

Z domestifikacijo otroka se je prostor, ki je namenjen otroštvu in ki ga ta lahko zaseda, skrčil. Skupaj z otrokom postane ta prostor vse bolj specializiran in hkrati bolj izpostavljen odraslemu pogledu in njegovi kontroli.⁴⁰ Uvedba obveznega in vse daljšega šolanja, formalna izključitev otrok iz procesov plačanega dela, predvsem pa njihova odstranitev iz javnega prostora sta naznanila, kot navaja Alan Prout,⁴¹ začetek zgodovinske tendence po kompartmentalizaciji otrok v za to posebej vzpostavljena in ločena okolja, ki so jih začeli nadzirati za to posebej oblikovani profesionalni kadri. Ta so se vedno bolj drobila na manjše podenote, s sabo pa so prinesla tudi še en nov homogen način strukturiranja otroštva in razvrščanja otrok, in sicer po starostnih skupinah samih otrok in po zato domnevno unilinearnih perceptivnih zmožnosti, ki naj bi jih otroci znotraj teh starostnih skupin enotno izkazovali. Ta proces, kot še navaja Prout, lahko upravičeno imenujemo "institucionalizacija otroštva".⁴² Domestifikacija otroštva, ki je temeljila na njegovem prisilnem umiku iz javnega prostora, kot ga denimo ponazarja ulica (poligon za igranje), in posledično na njegovi premestitvi v za to

neposredna participacija na trgu delovne sile omejena in dovoljena le redkim otrokom, kot so bili in so še otroški igralci in raznašalci časopisov. To pa sta tudi poklicna profila, ki prihajata z nasprotno stoječega si spektra poklicev, še dopustnim otrokom: v prvem primeru gre za specifičen poklic, ki ga seveda ne more opravljati odrasli, v drugem pa za zapolnjevanje nizko plačane niše na trgu delovne sile, ki pokriva le stroške žepnine. V obeh primerih gre predvsem za poklicne profile, ki neposredno ne ogrožajo zaposlitvenih možnosti odraslih moških in njihove strukturalno vpeljane vloge oskrbovalcev celotne družine.

⁴⁰ Prout, 2003, 13.

⁴¹ Prout, 2003, 16.

⁴² Prav tam, 16.

posebne, zaščitene in ograjene prostore, kaže na izolacijo otroka in zamejitev njegove mobilnosti. Hkrati so ti na novo ustanovljeni "otoki otroštva", kjer je temu dovoljeno in odrejeno, da se lahko pojavlja v predpisanih ali pričakovano zamejenih oblikah, postali predmet trženja in vedno večje komodifikacije otroštva samega.⁴³

Otrok je tako iz odraslemu svetu soobstoječega, pa čeprav v njegovi najslabši verziji izkoriščanega mezdnega otroka, prešel v to, kar Vivian Zelizer opredeljuje kot neprecenljivega sentimentalnega otroka velike čustvene, a vse bolj tudi tržne vrednosti.⁴⁴ Sentimentalizacija otroka, ki je od njega zahtevala, da se pojavlja v razosebljeni vlogi simbolne nedolžnosti, je otroka preko njegovih staršev preoblikovala v pasivnega potrošnika lastnih oblik otroštva. Hkrati pa je ta sentimentalizacija nedolžnega otroka zahtevala veliko ceno od resničnega otroka samega, saj se je dejansko kazala in se še kaže v dvojni komodifikaciji otroka. Na eni strani je torej šlo za pretvorbo otroka iz produktivno nepogrešljivega člana družbe v pasivnega potrošnika ponujenih oblik otroštva. Po drugi strani pa v kapitalističnem procesu utrjevanja temu sistemu podpornega romantičnega mita nedolžnega in domestificiranega otroka otrok sam postane predmet trženja. Kot izpostavlja Claudia Nelson,⁴⁵ je to zlasti razvidno iz poplave ilustracij, portretov, slik in kartic, pesnitev, romanov in oglasov, ki so v skladu s prepričanjem o neokrnjeni moralni drži in izvorni čistosti nedolžnega otroka ikono tega tako vpeljali v krogotok široke vizualne potrošnje, namenjene odraslim. Za vse te vizualno in popularno tržene podobe nedolžnih in povsem razosebljenih otrok je značilno, da so ti otroci nastavljeni odraslemu potrošniškemu pogledu tako, da so upodobljeni kot infantilni, z velikimi glavami na proporcionalno pomanjšanih telesih ali pa z ustnicami v obliki rožnega popka, ustvarjajoč konvencionalni vtis nedolžnosti. Ti otroci so bili upodobljeni kot povsem ranljivi, potrebni popolne zaščitniške drže odraslih; obenem pa so bili postavljeni tudi za brezmejno zaupljive otroke, ki naj bi v svoji čistosti bili sposobni zaznavati le dobre plati sveta. Odraslemu svetu širše vizualne potrošnje je romantična ikona nedolžnega otroštva torej ponujena tako, da opravlja tolažilno sentimentalno vlogo.⁴⁶

⁴³ Siter, 1998.

⁴⁴ Zelizer, 1994, 11.

⁴⁵ V: Sutphin, 2004, 58.

⁴⁶ Takšni otroci naj bi imeli po takratnem prepričanju še prav posebno blagodejni vpliv na odrasle moške, saj naj bi v svoji nedolžni čistosti delovali kot varovalo in nekakšna rezervna vest in zavest moškim, ki so se morali izkazovati v javni sferi in njenih domnevno moralno dvomljivih oziroma izprijenih razmerah delovanja (Sutphin, 2004, 58).

Medtem ko je ikono nedolžnega otroka zakrivila filozofija Rousseauja in obelodanilo romantično pesniško gibanje z Wordsworthom na čelu, je njeno zlato obdobje nastopilo šele z novimi politično podčrtanimi družbenoekonomskimi spremembami in iz njih izhajajoče razcepitve družbenega prostora na navidezno ločeno javno in zasebno sfero. Prisilna domestifikacija žensk je bila tako neposredno povezana z vzporedno potekajočo domestifikacijo otrok, ki je zahtevala in odločilno prispevala k povečevanju gospodinjske vloge ženske, novega kulta materinstva in ženstvenosti. Istočasno je sentimentalizacija romantične ikone otroka, na kateri sta temeljili domestifikacija in vzporedna komodifikacija otroštva, prinesla preobrazbo simbolnega pomena in s tem novo vsebinsko zaplnjenost otroštva samega, ki pa otroku nikakor ni delovala v korist. Sentimentalna konstrukcija otroštva je za pogoj svojega ideološkega obstoja in veljave namreč postavila podobo nedolžnega in zato izvotljenega, izpraznjenega otroka. Kot je posledice tega procesa še najbolj shematično nazorno zajel Richardson,⁴⁷ je na sentimentalno konstrukcijo nedolžnosti otroštva treba gledati kot še na eno obliko bremena, naloženega dejanskim otrokom. Čeprav je ta konstrukcija nedolžnega otroka zmanjšala ali pa povsem odpravila njihovo ekonomsko izkoriščevanje, je bistveno prispevala k njihovi represiji na drugačen način.

Otroci, kot navaja Richardson,⁴⁸ so bili osvobojeni produkcijskega dela, da bi znotraj kapitalističnega sistema prevzeli drugačno, a enako zahtevno vlogo, ki je od njih terjala, da se postavijo na mesto simboličnih označevalcev, nositeljev in braniteljev moralnih vrednot in kreposti. Pri tem so bili hkrati neusmiljeno potisnjeni v osamo domačega ognjišča, kjer naj bi v svoji univerzalno prekipevajoči nedolžnosti, izvorni dobrohotnosti in sreči skupaj s svojimi materami skrbeli za čustveno regeneracijo in počitek njihovih sicer delovno preokupiranih očetov. Richardson⁴⁹ meni, da s prestopom v obdobje imaginarija romantičnega nedolžnega otroštva otrok ni le odrezan od svoje okolice, ampak se od njega pričakuje, da bo utelešal nemogoče – in sicer izvendružbenost in izvenčasnost. V svoji zasnovi imaginarij romantično nedolžnega otroka tega obsoja na to, kar Richardson imenuje “družbeno smrt” otroka.⁵⁰

⁴⁷ “Romanticism and the End of Childhood”, 1999, 27–29.

⁴⁸ Richardson, 1999, 27.

⁴⁹ Richardson, 1999, 28–29.

⁵⁰ Richardson, 1999, 27.

VOAJERISTIČNA SEKSUALIZACIJA IN KOMODIFIKACIJA NEDOLŽNEGA OTROŠTVA

Imaginarij nedolžnega otroštva, ki je zahteval prestavitev otroka v za to posebej preoblikovano polje narave, ustvarjajoč predstavo o otrokovi ločenosti od družbenega prostora in obstoječega časa, je hkrati postavil tudi temelje njegovi prikriti erotizaciji in seksualizaciji. V svoji nadeti nesnovnosti in domnevni izvendružbenosti je namreč tako ponastavljeni otrok postal prazno platno, na katero je bilo mogoče naknadno projicirati fantazije, želje in vpise odraslega sveta. Romantični diskurz o nedolžnosti otroštva je zato deloval tudi kot varna krinka, za katero je bilo mogoče med drugim skriti in hkrati legitimirati odraslemu pogledu prikrojeno voajeristično erotizacijo otroka.⁵¹ Najrazličnejše literarnozgodovinske študije kažejo, da so pisatelji, kot je bil J. M. Barrie (*Peter Pan*), tako pod varno krinko družbeno predpostavljene nedolžnosti otroka raziskovali svoje lastne erotične fantazije in strahove, ki so jih simbolično ali kako drugače vezali na otroška telesa.⁵² Ta hkratni proces erotizacije romantične ikone nedolžnega otroka pa je bil, kot v svoji prelomni študiji kaže Anne Higonnet,⁵³ najvidnejši v načinu romantičnega slikanja in kasnejšega fotografiranja otrok, ki se je iztekel v masovno, medijsko podprto komodifikacijo po tihem erotiziranih podob nedolžnega otroka. Prav z njeno pomočjo se danes še vedno prodaja ne le imaginarij nedolžnega otroštva, ampak tudi oglašuje in prodaja vrsta potrošniških izdelkov, ki z otrokom samim nimajo neposredne zveze.

V skladu z romantično zahtevo po uprizarjanju nedolžnega otroštva oziroma s tem povezanim procesom prestavljanja otroka v polje namišljene družbene netukajšnjosti, nesnovnosti in ezoterične drugosti so se romantični slikarji in kasnejše fotografi osredotočili na telesnost otroka, ki so jo najprej razblinili, da bi ustvarili občutek izpraznjenosti, odtujenosti in nepremostljive drugačnosti otrok od obdajajočega sveta odraslih. Hkrati pa so, če se naslonimo na razčlenjeno opažanje Anne Higonnet, pri uprizarjanju telesne in družbene nesoobstoječnosti otrok z antropocentričnim svetom odraslih, uporabljali tehnike, kot so (1.) preoblačenje otrok v zgodovinske kostume, (2.) optično pomanjševanje otroških teles s pomočjo njihovega oblačenja v prevelike, trenutno modne obleke odraslih, (3.) nerodno otroško posnemanje družbenospolnih vlog, ki naj bi po tej logiki zato bile domne-

⁵¹ Kincaid, 1992, 1998.

⁵² Rose, 1984; Kincaid, 1992.

⁵³ *Pictures of Innocence*, 1998.

vno lastne le odraslemu svetu, in (4.) odmikanje otrok v naročje narave tudi na način njihovih portretnih sopostavitev z domačimi živalmi.⁵⁴

Za postopek preoblačenja otroka v zgodovinske kostume je značilno, da je na ta način otrok simbolično prestavljen v polje zgodovinske in fizične oddaljenosti, ustvarjajoč hkrati občutek večnega zaostanka, nesovpadnosti in ločenosti od odraslega sveta. Tako kostumografrani otrok pa, kot pravi Higonnetova,⁵⁵ ni le postavljen v minulo zgodovinsko obdobje, ki je nujno predčasno svetu odraslega, ampak ostaja skupaj s svojim otroštvom tudi varno zamrznjen v tem imaginarnem času. To pa otroka v njegovi nadeti nezdajšnjosti in netukajšnjosti ne pretvarja le v simbol nekega preteklega zgodovinskega obdobja, ampak ga dela tudi za tistega, ki je predmet nostalgичnega pogleda odraslih. V zgodovinske kostume preoblečeni otrok je večer nosilec nostalgичnih projekcij odraslega sveta, hkrati pa je v tej postavitvi kot otrok pogledu odraslega tudi vedno predvidljivo in zlahka dosegljiv.⁵⁶ Higonnetova poudarja, da ta umetna prestavitev otroka v drugo časovno dimenzijo in s tem predrugačitev otroka v od odraslega povsem drugačno in tuje bitje pride do izraza tudi pri oblačenju otrok v prevelika, trenutno modna oblačila odraslih.⁵⁷ Pri tem gre za posebno tehniko brisanja otrokovih materialnih specifičnosti, ki sicer govorijo o njegovi "psihični, družbeni in tudi seksualni prezenčnosti"⁵⁸ oziroma vpetosti v družbene okvire obstoječe realnosti. Ta tehnika namreč sloni na optičnem pomanjševanju otroka in njegovem hkratnem izrisovanju kot nepripadajočega trenutno obstoječemu svetu odraslih. Prikazan za premajhnega, da bi vanj naravno sodil, je otrok s tem istočasno že pokrčen in izrisan kot oddaljeno pogreznjen v svojem povsem drugem in za odraslega nedosegljivem svetu idilično pastoralnega sveta. Povezano s to predpostavko nedolžnosti pa je tudi poudarjeno odevanje otrok v družbenospolno različno kategorizirana oblačila odraslih, kar je prikazano kot oblika nedolžne otroške igre in zabave. To gledanje seveda po eni strani naturalizira družbenospolno delitev vlog odraslih, tako da jih pripiše otrokom, hkrati pa igra na noto nedolžnosti otroka tako, da predpostavlja, da otroci ne pripadajo svetu odraslih, ki pa jih seveda v resnici ves čas določa in gnete v njihovih družbenospolnih postavitvah.

⁵⁴ Higonnet, 1998, 25–49.

⁵⁵ Higonnet, 1998, 27.

⁵⁶ Higonnet, 1998, 27.

⁵⁷ Higonnet, 1998, 28.

⁵⁸ Higonnet, 1998, 12, 17.

Vse te in druge vpise nedolžnosti na slikarska platna, ki jim je bilo lastno predstavljane otroka v polje psihološke in telesne nesubstancnosti ter posledične razosebljenosti, je spremljala tiha, a izrazita erotizacija otroških, še zlasti dekliških teles. To je razvidno tudi iz slike *Girl with Kittens* (*Deklica z mucami*), kjer je, kot navaja Anne Higonnet, deklica, ki zre iz platna v oči opazovalca, portretirana skupaj z mačkami, tako da se ji ena muza okoli razgaljenega ramena, druga pa ji sedi v naročju.⁵⁹ Seveda je slikanje otrok skupaj z živalmi, večinoma hišnimi ljubljenčki, sodilo k še eni od tehnik uprizarjanja povsem nesnovnega, razosebljenega otroka. Tu namreč ni šlo le za simbolno primerjavo, ampak za poudarjeno pretapljanje in izenačevanje otrok z živalmi in naravo, kjer po določilih kulturnega imaginarija ni prostora za aktivno, dejavno zavestnost, s katero bi otrok lahko opazoval, presojal ali pa se sploh zavedal obdajajočega sveta niti samega sebe. Hkrati pa ta postavitev, kot trdi Higonnetova,⁶⁰ povsem klišejsko mimificira in prototipično v duhu takratnega časa odseva obliko tega, kar je bilo razumljeno za način spogledovanja žensk. Kajti rokav, ki je po nesreči zdrsnil z ramena otroka na sliki *Deklica z mucami*, ramo deklice tudi nepričakovano razgali. Ta pa jo spogledljivo nastavlja pogledu opazovalca, medtem ko v naročju simbolično pestuje mačko. Higonnet poudarja, da je deklica kljub svoji nedolžnosti po tihem tako približana in izenačena s podobo odrasle ženske na način, ki seksualizira telo deklice in hkrati infantilizira seksualnost odrasle ženske.⁶¹

Vsi ti načini upodabljanja otroka so se z uveljavitvijo imaginarija nedolžnega otroka iztekli v masovno reprodukcijo tako zastavljenih podob otrok. Na ta način je bila tudi komodificirana romantična ikona nedolžnega otroka, otrok sam pa je bil spremenjen tako v predmet kot tudi v enega izmed vzvodov potrošnje. Prvi zametki tega so bili vidni v porajajoči se oglaševalski industriji. Kot še navaja Anne

⁵⁹ Higonnet, 1998, 76, 118.

⁶⁰ Prav tam, 118.

⁶¹ V: Higonnet, 1998, 38. Podobno velja tudi za sliko deklice, naslovljeno *Cherry Ripe* (sintagma vključuje dvoje prepletenih pomenov, in sicer zrele češnje in barve lic, ki so rdeča kot jabolka oziroma češnje). Na tej sliki je deklica preoblečena v njej prevelika oblačila odrasle ženske, pozornost pa usmerja h genitalnim delom svojega telesa, tako da se na tem mestu snežnobelega predpasnika njene črno orokavičene roke stikajo v poudarjeno velik trikotnik. Ta slika, ki sodi v kanon romantične šole slikanja, poudarjajoče uprizarja drugačnost, onkrajnost, brezsnovnost, neotipljivost in s tem nedolžnost otroka, a hkrati vanj vnaša izrazito erotizirane podtone, kar pravzaprav pomenljivo nakazuje tudi njen dvoumni naslov (v: Higonnet, 1998, 50).

Higonnet,⁶² je ob prehodu v 20. stoletje eden izmed prvih oglasov za priznano britansko podjetje, ki se je ukvarjalo z izdelavo mila, prvič postavil deklico v središče širše oglaševalne časopisne kampanje. Na sliki, kjer naj bi bilo torej milo osrednja točka pozornosti, pa to dejansko sploh ni vidno, ampak je le nakazano z mehurčki, ki okvirjajo sliko. Prav tako ni jasno viden obraz otroka samega, saj je ta s hrbtom obrnjen proč od opazovalca proti umivalniku in notranjosti kopalnice. Kar se tu prodaja, je dejansko telo otroka samega, ki je hkrati prisotno in odsotno; je tu in ga hkrati ni. Gledišče, kot meni Higonnetova, je namreč nastavljeno tako, da ne gledamo in ne moremo videti oglaševanega mila niti obraza otroka, ampak predvsem stegujoče se noge, spodnje hlačke in zaobljeno zadnjico otroka, ki kukajo izpod otrokovega krila in v celoti zasedajo osrednji del slike.⁶³

Tej komodificirani erotizaciji otroka, ki se je prikladno skrila za njej idealno kulturno varovalo in ideološko krinko nedolžne izpraznjenosti otroka, je mogoče v najrazličnejših oblikah slediti tudi danes. Vse osnovne tehnike snovanja romantične ikone nedolžnega otroka s poudarkom na njegovi domnevni družbeni nezadajšnjosti in raztelešeni brezsnovnosti so namreč še vedno trdno zakoreninjene v našem svetu in so hkrati podstat vzporedne tiho potekajoče erotizacije otroka samega. Čeprav nas je torej romantično gibanje že zdavnaj zapustilo, nam je ostal njegov način mišljenja in videnja tradicionalnega otroštva, ki v narojeno telesno brezsnovnost otroka vpleta posebno obliko erotizirane in danes že povsem komodificirane draži.⁶⁴ Načrtna, premišljena in komodificirana seksualizacija, ki je znotraj patriarhalnega simbolnega reda vedno zadevala deklice, pod krinko dekliške nedolžnosti danes namreč zajema vse od trženja oblačil, kot so na primer kratke majice za petletnice s sloganom, izpisanim na prsih, *candy kisses for little misses – sexy but shy*,⁶⁵ do oglaševalskih in drugih podob ter prireditve, kot so lepotna tekmovanja za deklice, ki so se uveljavila zlasti v ZDA.

Poustvarjena nedolžnost, tj. prisilna razosebljenost in nadeta brezsnovnost otroka, je v svoji osnovi torej dvorezna. Skrivajoč se pod navidezno nevtralnimi označevalcem nedolžnosti, se lahko procesi komodifikacije, komercializacije in ozkotirno zamejene (hetero)seksualizacije otroka nevprašljivo stekajo v oblikovanje in vzpostavljanje natanko odmerjenih oblik in zato kulturno določenih

⁶² Higonnet, 1998, 61.

⁶³ Higonnet, 1998, 61–62.

⁶⁴ Jenkins, 1998; Giroux, 1998.

⁶⁵ V: Harris, 2004, 241.

pojavnosti otroških teles in subjektov. To znotraj patriarhalne heteronormativne matrice še zlasti poobčuteno velja za dekliško postavljeni subjekt, ki je sicer ovit v celofan simbolne nedolžnosti oziroma sentimentalne čistosti, a je vedno hkrati tudi že koncipiran kot feminini seksualni objekt. Zanj naloženo vzdrževanje nedolžnosti pomeni dvojni napor uprizarjanja patriarhalnemu očesu dražljivo vpadljive in privlačne hoje po nevarno tanki vrvi, razpeti med izkazovanjem nemočne preddružbenosti na eni strani in spogledljive erotičnosti popredmetnega ženskega telesa na drugi. O tem najbolj skrajno nazorno pričajo prav novodobna lepotna tekmovanja otrok deklic, kjer so udeleženke, če se naslonimo na Henryja Girouxa,⁶⁶ potisnjene pod soj žarometov kot kokete mačjih oči, razprtih živordeče obarvanih ustnic in sugestivno migajočih bokov.⁶⁷ Dikcija nedolžnosti torej zakriva, da je pod njeno oznako dekliški otrok vedno že patriarhalno "poodrasljen",⁶⁸ zaradi česar je nedolžnost tudi s tega vidika v svoji zatajeni osnovi vedno že nemogoč, a družbeno še kar naprej povsem nevprašljivo opevan projekt otroštva.

Tudi ta vidik imaginarija nedolžnega otroštva kaže predvsem to, da je romantično opevana nedolžnost otroka tega radikalno raztelesila in razosebila, da bi ga lahko preplastila v polje naknadnih vpisov in pojavnosti, skozi katera prosejajo najrazličnejše fantazije in pričakovanja odraslega sveta, ki se vrtijo tudi okrog enoznačno usmerjene seksualizacije otrok. Hkrati pa se skozi te vpise, ki vztrajajo na brisanju otrokove tukajšnjosti in zdajšnjosti, kažejo tudi zahteve odraslega sveta po nevtralizaciji in ukrotitvi otroka kot neprestano izgrajujočega se subjekta, vpetega v najrazličnejše procese družbenoosebni izpogajanj in nastajanj. Kot tak ta nima opravka s statičnostjo brezsnovne praznine, ki mu jo nadeva diskurz formulaično nedolžnega otroštva. Dejanski otrok, ki je v resnici psihološko in fiziološko živ, saj je tako kot odrasli subjekt v procesu nepretrganega nastajanja, se zato izmika potrebam odraslega sveta po ohranjanju zasilnega in nespremenljivega simbolnega prostora, skozi katerega bi bilo mogoče za nazaj neproblematično razlagati in opomenjati sicer zmuzljivi svet navidezno homogenih resnic,

⁶⁶ Giroux, 1998, 277.

⁶⁷ V: Giroux, 1998, 277. To pa ni veljalo za udeleženke otroških lepotnih tekmovanj iz 70. let 20. stoletja. Takrat so nosile krinolinasto puhaste obleke, pentlje v laseh in razkazovale vrsto nadarjenosti, kot so milo petje in spretnosti poplesovanja po konicah prstov ter vrtenja palic maržoret (Giroux, 1998, 277).

⁶⁸ Giroux, 1998, 274.6 Derrida v: Pace, 2002, 327.

med katere spadajo tudi predstave o fiksnih in vnaprej danih izvornih maskulinih in femininih, razrednih, spolnih, nacionalnih in drugih identitetah.

ZAKLJUČEK

Socialni realizem in postmodernistično pisanje za otroke in mlado bralstvo sta v drugi polovici 20. stoletja temeljito preizprašala in razdrila mit nedolžnega otroštva. Pokazala sta na nevzdržnost, brezizhodnost in logično navzkrižnost posameznih segmentov tega diskurza. Ta je namreč kljub vztrajanju na nedolžnosti otroka po eni strani še vedno moral težiti k nujni socializaciji otroka. To pa tudi pomeni, da je hkrati otrokov pridobljeni nabor izkušenj spotoma razveljavljaval ali brisal, da bi lahko ohranil nostalgичno in idealizirano predstavo o izpraznjeni čistosti in nezavednosti v paradiz zaklenjenega otroka. Zato tudi vsakršno ponovno obujanje in vračanje koncepta nedolžnega otroštva v kolektivni imaginarij otroštva ne gre razumeti le kot ponoven poskus vtihotapljanja zgolj nostalgičnega gledanja na otroštvo, ki naj bi bilo odraslemu vedno nesporno in zlahka dosegljivo, ampak tudi kot vrsto vztrajanja po koncipiranju posebne vrste identitetnih predstavnosti. Namesto zavedanja, da so načini subjektivacije kompleksni, večplastni in spreminjajoči se, vsakokratno ponovno oživljanje romantične ikone nedolžnega otroka namreč vtihotaplja tudi zahtevo po koncipiranju identitete otroka in s tem odraslega kot izvorno preproste, enovite in vedno že stabilne. To pa je mogoče doseči prav in samo s simbolično prestavitvijo otroka v polje raztelesene brezsnovnosti, tj. v imaginarno polje nedolžnosti ali sentimentalne čistosti in družbene nezaznamovanosti, kjer je mogoče tudi uprizarjati fikcijo nečesa, kar je, kot bi rekel Derrida, "preprosto, nedotaknjeno, normalno, neoporečno, standardno, samoidentično".⁶⁹ To uprizarjanje neproblematično preprostih identitet je torej mogoče šele v primeru, ko diskurz otroštva gradi na upodabljanju otroka kot ahistoričnega, tj. obstoječega zunaj aktualnega časa in dejanskega prostora, ki pa mu otrok v resnici že vseskozi in povsem pripada.

BIBLIOGRAFIJA

ARIÉS, P. (1991): *Otrok in družinsko življenje v starem režimu*, Škuc (Filozofska fakulteta), Ljubljana.

⁶⁹ Derrida v: Pace, 2002, 327.

- CASTAÑEDA, C. (2002): *Figurations: Child, Bodies, Worlds*, Duke University Press, Durham in London.
- CORSARO, W. A. (1997): *The Sociology of Childhood*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, London in New Delhi.
- FLYNN, R. (2002): "Affirmative Acts': Language, Childhood, and Power in June Jordan's Cross-Writing", *Children's Literature*, 30, 159–185.
- FOUCAULT, M. (2000): *Zgodovina seksualnosti 1. Volja do znanja*, ŠKUC, Ljubljana.
- GIROUX, H. A. (1998): "Stealing Innocence: The Politics of Child Beauty Peagants", v: JENKINS, H., ur., *The Children's Culture Reader*, New York University Press, New York in London, 265–282.
- HARAWAY, D. J. (1997): *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets Oncomouse™*. Feminism and Technoscience, Routledge, New York in London.
- HIGONNET, A. (1998): *Pictures of Innocence. The History and Crisis of Ideal Childhood*. Thames and Hudson, London.
- JENKINS, H. (1998): "The Sensuous Child: Benjamin Spock and the Sexual Revolution", v: JENKINS, H., ur., *The Children's Culture Reader*, New York University Press, New York in London, 209–230.
- JENKINS, H. (1998): "Introduction", v: JENKINS, H., ur., *The Children's Culture Reader*, New York University Press, New York in London, 1–40.
- KINCAID, J. R. (1992): *Child-Loving: The Erotic Child and Victorian Culture*, Routledge, New York.
- KINCAID, J. R. (1998): *Erotic Innocence: The Culture of Child Molesting*, Duke University Press, Durham.
- KUZNETS, L. (1994): *When Toys Come Alive: Narratives of Animation, Metamorphosis, and Development*, Yale University Press, New Haven in London.
- MACLEOD SCOTT, A. (1994): *American Childhood: Essays on Children's Literature of the 19th and 20th Centuries*, The University of Georgia Press, Athens in London.
- MCGAVRAN HOLT, J. (1999): "Romantic Continuations, Postmodern Contestations, or, "It's a Magical World, Hobbes, ol'Buddy" ... Crash!", v: MCGAVRAN HOLT, J., ur., *Literature and the Child: Romantic Continuations, Postmodern Contestations*, University of Iowa Press, Iowa City, 1–22.
- MURRAY, G. S. (1998): *American Children's Literature and the Construction of Childhood*, Twayne Publishers, New York.

- MYERS, M. (1999): "Reading Children and Homeopathic Romanticism: Paradigm Lost, Revisionary Gleam, or "Plus Ça Change, Plus C'est la Môme Chose"?", v: MCGAVRAN HOLT, J., ur., *Literature and the Child: Romantic Continuations, Postmodern Contestations*, University of Iowa Press, Iowa City, 44–84.
- PACE, P. (2002): "Staging Childhood: Lewis Hine's Photographs of child Labor", *The Lion and the Unicorn*, 26, 324–352.
- PATEMAN, C. (1994): *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge in Oxford.
- PIFER, E. (2000): *Demon or Doll? Images of the Child in Contemporary Writing and Culture*, University Press of Virginia, Charlottesville in London.
- PLOTZ, J. (2001): *Romanticism and the Vocation of Childhood*, Palgrave, New York.
- PROUT, A. (2003): "Participation, policy and the changing conditions of childhood", v: HALLETT, C., PROUT, A., ur., *Hearing the Voices of Children: Social Policy for a New Century*, RoutledgeFalmer, New York, 11–25.
- PROUT, A., JAMES, A. (1997): "A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems", v: JAMES, A., PROUT, A., ur., *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*, Falmer Press, London, 7–33.
- REYNOLDS, K. (1994): *Children's Literature in the 1890s and the 1990s*, Northcote House, Plymouth.
- RICHARDSON, A. (1999): "Romanticism and the End of Childhood", v: MCGAVRAN HOLT, J., ur., *Literature and the Child: Romantic Continuations, Postmodern Contestations*, University of Iowa Press, Iowa City, 23–43.
- ROSE, J. (1984): *The Case of Peter Pan, or The Impossibility of Children's Fiction*, Macmillan, London.
- SEGEL, E. (1992): "'As the Twig is Bent ...': Gender and Childhood Reading", v: FLYNN, E. A., SCHWEICKART, P. P., ur., *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, The John Hopkins University Press, Baltimore in London, 165–186.
- SITER, E. (1998): "Children's Desires/Mothers' Dilemmas: The Social Contexts of Consumption", v: JENKINS, H., ur., *The Children's Culture Reader*, New York University Press, New York in London, 297–317.
- SUTPHIN, C. (2004): "Victorian Childhood. Reading Beyond the 'Innocent Title': Home Thoughts and Home Scenes", v: LESNIK OBERSTEIN, K., ur., *Children's Literature: New Approaches*. Palgrave MacMillan, New York, 51–77.

WORDSWORTH, W. (2004): *William Wordsworth*, prev. Andrej Arko, Mladinska knjiga, Ljubljana.

ZELIZER, V. A. (1985): *Pricing the Priceless Child. The Changing Social Value of Children*. Princeton University Press, Princeton.

VESNA MERC¹

The Past as Myth. The Archaeological (After)life of the Goddess in Former Yugoslavia

Abstract: Marija Gimbutas's studies have profoundly influenced popular feminism, New Age religions, and Mother Goddess centred movements since the 1970's, but despite the authoress's status of a feminist icon, her influence on popular feminism remains largely unknown in archaeology and her works on Neolithic religion ignored. Modern archaeology, including gender archaeology, is now re-examining her researches and conclusions. The present paper studies how the theory of a Neolithic goddess was received at the time of its emergence and how the social structures of the past were (re)constructed in the archaeologies of former Yugoslavia.

Key words: archaeology, archaeological theory, anthropomorphic figurines, Neolithic, social structure, matriarchy

UDK: 902(497.1):2-162.6

Preteklost kot mit

Izveček: Dela Marije Gimbutas so imela od 70. let 20. stol. velik vpliv na popularni feminizem, na religioznost new age ter na gibanja, ki so osredinjena okoli teorije o Materi Boginji. Kljub temu da je avtorica postala ikona feminizma, ostaja v arheologiji njen vpliv na popularni feminizem neznan, njeno delo o neolitski religiji pa prezrto. Sodobna arheologija, vključno z arheologijo spolov, skuša prevetrili njene raziskave in ugotovitve. Predstavljena raziskava skuša odgovoriti na vprašanje, kako je bila teorija o obstoju neolitske boginje sprejeta ob času svojega nastanka in kako je bila (re)konstruirana pretekla družbena struktura v arheologijah nekdanje Jugoslavije.

Ključne besede: arheologija, arheološka teorija, antropomorfne figure, neolitik, družbena struktura, matriarhat

¹Vesna Merc je mlada raziskovalka v Znanstvenoraziskovalnem središču Bistra Ptuj. E-naslov: vesna@bistra.si.

INTRODUCTION

The following article will address some of the issues concerning the contemporary construction of the myth of a matriarchal past. By surveying the history of the myth in the 1970's and 1980's and the archaeological responses to this myth, we will try to present the situation in the West. Special emphasis, on the other hand, will be placed on the Yugoslav archaeologies of the time and on their interpretation of the social structures of Neolithic societies. Examining the rhetoric prevailing in the most prominent Yugoslav archaeological series, we will point at an emphasis which may hint at the complexity of this issue. Moreover, the contemporary life of the myth in archaeology will be briefly addressed with regard to gender archaeology, the New Age movement, and heritage industry.

THE RHETORIC OF THE FIGURINES

Anthropological debates about the existence of matriarchy originated in the late 19th century with the works of Johann Bachofen, Lewis Henry Morgan, and Frederich Engels. Further debates were launched by diffusionists in the 1950's and 1960's, while the 1980's witnessed a consensus among archaeologists that Neolithic cultures were matriarchal or matrifocal, peaceful, harmonic, and particularly appreciative of art; they were followed, however, by aggressive and destructive Indo-European patriarchal societies. Debates were inspired mainly by anthropomorphic figurines of Palaeolithic and Neolithic origins found in the Balkans and the Near East. The figurines have been subject to diverse forms of research and approached from a number of aspects with various methodologies. Lesure identifies four schools of figurine analysis: iconographic, functional, social analytical, and symbolic.² The present trend in figurine research is historiographic, examining the studies of figurines, the schools of interpretation, and the proposed interpretations. Interpreted as the Mother Goddess, the figurines are ascribed a variety of meanings and functions: the common references are to ritual, religion and spiritual life, while the functions proposed are mostly anecdotal, e.g. dolls, toys, magical items, afterlife accessories, sexual aids, fertility figurines, effigies, talismans, ritual figures, concubines, slaves, puberty models, training mechanisms, votive and healing objects, items used in initiation ceremonies, contracts, territory and identity markers.³

² Lesure, 2002.

³ Cf. Bailey, 2005, 12.

The researcher most commonly associated with the so-called myth of matriarchy is Marija Gimbutas,⁴ although her research led her to distance herself from characterising Neolithic societies as matriarchal, which was the common practice in the second half of the 20th century. Between 1967 and 1980, she was in charge of five major excavations of Neolithic sites in Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Greece, and Italy. The excavations of Greek sites, such as Sitagroi (with Colin Renfrew) or Achilleion, yielded hundreds of anthropomorphic figurines and cult vessels. In these she saw a reflection of “... *the small ragged remnants of a rich fabric constituting the mythical world of their time*”.⁵ During this period, when she was becoming acquainted with the prolific inventory of the sites she was excavating, her attention was diverted from the Kurgan Culture to Neolithic art, symbolism, and social structure. She undertook extensive research into anthropomorphic figurines, revealing “... *a cohesive and persistent ideological system*”. Gimbutas interprets the abundance of female representations as a reflection of sacredness. She uses terms such as *Goddess* or *Great Goddess*, referring to a creator of the world who is not limited to fertility and motherhood but is understood as the inseparable Source of everything that dies and is later reborn in the circle of life. The main theme of her research is, in her own words, the symbolism of goddesses, which “conceals” the secrets of birth, death, and renewal of life for people, for the world and the entire cosmos. Art, which she

⁴Marija Gimbutas, born in Lithuania in 1921, studied archaeology in Germany and Austria, received her PhD in Tübingen in 1946, and emigrated to the USA in 1949. As a research fellow and later lecturer on Eastern European archaeology at Harvard University, she devoted her life to the research of post-Palaeolithic Europe. The publication of her monograph *The Prehistory of Eastern Europe* in 1956 brought the prehistory of the territory reaching from the Baltic Sea to northern Caucasus closer to the English-speaking public, whose knowledge of the subject had been severely limited by the linguistic barrier. Later she published her researches in the monographies *The Balts* (1963), *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe* (1965), *The Slavs* (1971), and in many other texts. From 1963 to her retirement in 1989, she lectured at the University of California. Engagement in different research fields and periods strengthened her belief in the importance of interdisciplinary research, leading her to develop a discipline which combined elements from comparative linguistics, mythology, folklore, archaeology and history – the so-called “archaeomythology”. Her archaeomythological research into the art and symbolism of the Neolithic, which she renamed as the “Old World”, was presented in *The Gods and Goddesses of Old Europe* (1974) and in *The Language of the Goddess* (1989).

⁵Cf. Marler, 2001.

interprets as centred on the goddess, lacking all signs of soldiers or male domination, reflects a social order in which women played central roles as clan leaders and queens – princesses.⁶

*“The Goddess in all her manifestations was a symbol of the unity of all life in Nature. Her power was in water and stone, in tomb and cave, in animals and birds, snakes and fish, hills, trees and flowers. Hence the holistic and mythopoetic perception of the sacredness and mystery of all there is on earth.”*⁷

Gimbutas’s later work was considered controversial among archaeologists but received much positive attention in the Goddess Movement in the USA, which resulted in the success and continuity of Mother Goddessism. Gimbutas, who never declared herself as a feminist,⁸ became a feminist icon, mainly outside the archaeological circles. While contemporary archaeology, including gender archaeology, nowadays distances itself from matriarchal interpretations of societies, contemporary New Age mythology has largely embraced such interpretations, especially of Neolithic societies.⁹ This exaggerated interest is colourfully illustrated by George P. Nicholas in connection with a video, *Goddess Remembered* (1989):

*“The preNeolithic goddess motif of the Old World not only has been revived but is enjoying sightings as widespread as those of Elvis Presley.”*¹⁰

THE AFTERLIFE OF THE PRENEOLITHIC GODDESS MOTIF

Gimbutas’s first book on religion, *The Gods and Goddesses of Old Europe*,¹¹ was written after twenty years of her academic career in archaeology. After the huge sales success of the book, which had an especially profound influence on popular feminism, the authoress devoted her attention to the issue of religion. Gimbutas’s work in the 1970’s and 80’s on Neolithic symbolic images of women coincided with the work of Mary Daly, Merlin Stone, Susan Griffin, Charlene Spretnak, Carolyn Merchant, Gerder Lerner, and many others who were connected with the so-called second wave of feminism, ecological movement, and

⁶ Gimbutas, 1989, xx.

⁷ Gimbutas, 1989, 321.

⁸ Cf. Sheaffer, 1999.

⁹ Meskell, 1995. Hutton, 1997, 97, 98.

¹⁰ Nicholas, 1994, 448.

¹¹ Gimbutas, 1974.

earth-based re-emergence of spirituality. Convincing authors that the prehistoric culture of the Goddess had indeed existed, her work greatly contributed to the popular belief in the quondam existence of a peaceful golden age of female power. Feminist researches provided the basis for claims about woman's leading role as a creator of culture and for rejecting the rooted convictions about the universality of male dominance in religion and society.¹²

The archaeological circles criticised Gimbutas's work mainly because of her methodology, emphasising her old-fashioned frame of binary oppositions in particular. Disputable is, in Ruth Tringham's view, especially her use of categories of assigned gender roles, which are the same for the whole period and all Neolithic societies. The notions of cultural stages and of brutal attackers are characterised by Tringham as naive.¹³

While criticised for its old-fashioned methodology, Gimbutas's work was definitely not old-fashioned in the political sense. From the beginning of the 20th century onward, the "prehistoric Goddess" was usually associated with backward literature and with a rhetoric hostile to modernity; in Ronald Hutton's view, Marija Gimbutas retained a similar rhetoric, gradually adding and developing a radical feminist tone.¹⁴ Hutton believes that she carefully transformed the image of the goddess so as to suit the requirements of the developing feminist opinion. The goddess became dissociated from motherhood, fertility and sexuality, and far more emphasised in her role of a mighty creatrix, presiding over all life and death. Gimbutas radicalised her thesis of the destruction of matriarchal cultures, portraying the entire ensuing period up to the present as a dark patriarchal age. While Neolithic and Aeneolithic cultures were, in her opinion, flawless, the subsequent periods had no redeeming qualities at all.¹⁵ If her first book on Neolithic religion merely sketched the structure of the society as generally peaceful, matrilinear, matrifocal and egalitarian,¹⁶ the last source available, an audio tape from 1992, attempted to dissociate matriarchy from social structure: supposedly there would have been no husbands, men did perform important roles in construction, craft and trade, women would have enjoyed freedom, sexual and social, and their

¹² Marler, 2003.

¹³ Cf. Brown, 1993.

¹⁴ Hutton, 1997, 97.

¹⁵ Hutton, 1997, 98. Gimbutas, 1989, 316-321.

¹⁶ Gimbutas, 1974.

lives would have been inseparably intertwined with a rich religious system which enabled their importance.¹⁷ Characteristic of Gimbutas's late work is that she ceased to publish scientific works, targeting her extremely popular books at a broader readership, gave interviews for feminist magazines, and ignored the critiques of archaeologists, which were relatively unknown to the feminist public.¹⁸

Gimbutas's work influenced many authoresses of popular books informed by history, feminism, and the New Age movement. An extremely popular book¹⁹ by Riane Eisler, *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future*,²⁰ translated into 19 languages, summarised Gimbutas's conclusions and brought them even closer to the public.²¹ The history of matriarchy and patriarchy was presented through a chronological survey from the Palaeolithic to capitalism. Both are characterised by a model of dominance and a model of partnership. The former, where, according to Gimbutas, "the lethal power of the blade" is worshipped, is distinctive of matriarchy and/or patriarchy; the societies assigned by Eisler to this category include Hitler's Germany, Khomeini's Iran, Samurai Japan, and the Aztecs. The partnership model, on the other hand, is characterised by linkage; such societies, according to Gimbutas, worship the "life-generating and nurturing powers of the universe". The societies grouped in this category by Eisler include BaMbuti, !Kung, and contemporary Swedes. According to Eisler's Cultural Transformation Theory, cultural evolutions moved from the partnership model through chaos and an almost complete interruption of culture to the dominance model; since the Renaissance, however, humanity has supposedly been returning to the partnership model.²²

¹⁷ Cf. Meskell, 1995, 78.

¹⁸ Hutton, 1997, 98.

¹⁹ "The most important book since Darwin's *Origin of Species*." This citation by anthropologist Ashley Montagu was published on the cover of the 1988 paperback edition of Eisler's book.

²⁰ Eisler, 1987.

²¹ Eisler summarises Gimbutas's *The Goddesses and Gods of Old Europe* and further develops the authoress's theories; on the introductory pages, she also thanks Gimbutas for reading the first version of her book. It seems that the influence went both ways: Gimbutas, in her turn, includes in her *Language of the Goddess* (1989, xx) Eisler's label of the social structure in Old Europe, Anatolia and Minoan Greece as "gylany", a social structure characterised by gender equality.

²² Eisler, 1987.

With Gimbutas's quotation, Eisler introduces the claim that the Neolithic social structure was neither matriarchy nor patriarchy but a society with no subordination, merely partnership:

*"... the world of myth was not polarized into female and male as it was among the Indo-Europeans and many other nomadic and pastoral peoples of the steppes. Both principles were manifest side by side. The male divinity in the shape of a young man or a male animal appears to affirm and strengthen the forces of the creative and active female. Neither is subordinate to the other: by complementing one another, their power is doubled."*²³

Eisler criticises the "if-it-isn't-patriarchy-it-has-to-be-matriarchy" logic which was, in her opinion, used by James Mellaart in describing a Turkish site, the Neolithic tell settlement of Çatalhöyük (Fig. 1). But despite her talk of a partnership model, she perceives the female role of priestesses and clan leaders as the leading role in the society. Although her rhetoric echoes the writings of two established prehistorian archaeologists of the time, her conclusions are methodologically poorly grounded, as is best illustrated by the following example:

*"For here both men and women were the children of the Goddess, as they were the children of the women who headed the families and clans. And while this certainly gave women a great deal of power, analogizing from our present day mother/child relationship, it seems to have been a power that was more equated with responsibility and love than with oppression, privilege and fear."*²⁴

ARCHAEOLOGY AND ITS RELATIONSHIP TO THE GODDESS MOVEMENT AND GIMBUTAS'S WORK

For academic and popular feminists, Gimbutas's interpretation of prehistoric figurines is of basic importance for the theories of the Goddess, while the negative archaeological response to her work is mainly unknown in these circles. On the other hand, archaeologists are usually not aware of the positive influence of Gimbutas's theories in other fields, e.g. in classical studies.²⁵ As pointed out by Shelby Brown, it is ironic that the public recognises the work of Marija Gimbutas as the biggest contribution of archaeology to feminism, while this contribution

²³ Cf. Eisler, 1987, 27.

²⁴ Eisler, 1987, 28.

²⁵ Brown, 1993, 239.

is neither acknowledged nor known in archaeology itself.²⁶ The founding work of gender archaeology,²⁷ *Engendering Archaeology*, refers to theories connected with the goddess as to something external.²⁸ The main archaeological criticisms are directed against the use of inappropriate methodology, dating, testing, and typological and statistical analysis, calling into question also the authoress's qualification for artistic interpretation and her overbold interpretations. Due to these research weaknesses, her results have not been taken seriously. Professional disagreement with Gimbutas's thesis of a gynocentric past has been most commonly expressed by archaeologists through silence and ignorance.

Despite the ignorance of Gimbutas's work, evident also in a survey of Yugoslav archaeological publications, to which we will return later, critiques became more common with the assertion of gender archaeology. According to Lynn Meskell, these gynocentric stories sooner reflect the contemporary comprehension of and attitude to the past and are more informative about modern ideologies than about the original use of the figurines; solidarity amongst women should not be a reason for accepting disputable conclusions or for silence.²⁹

"The Mother Goddess metanarrative presents a possible challenge to feminist archaeologies in that solidarity can often prevent us from contesting theories presented by women which seem to espouse profemale notions even if the evidence would suggest otherwise. Loyalty to a misrepresented picture of the past and our human her-

²⁶ Ibidem.

²⁷ A certain influence of the women's movement on western archaeology can be traced sporadically since the 1970's (cf. Sørensen, 2000, 17, 20-24), but a stronger interest in the reinterpretation and "engendering" of the past arose in the 1980's under the influence of the social sciences. Even before Margaret Conkey and Janet Spector's frequently cited article, *Archaeology and the study of gender* (1984), which firmly established gender as an important concept in archaeology, British, Danish and Norwegian archaeologists had been calling attention to the same problems as early as the 1970's (cf. Dommasnes, 1992; cf. Sørensen, 2000, 17, 20-24). Early critiques were directed against the neglect of gender roles in the interpretations of past societies as offered in museum exhibitions, in general interest publications, and in archaeological texts. Gradually, gender archaeology developed entire sets of themes and approaches to researching gender. According to Roberta Gilchrist, the themes and positions which helped to form gender archaeology were political feminism, gender theory, and historical revisionism (Gilchrist, 2000).

²⁸ Cf. Brown, 1993, 254, 255.

²⁹ Meskell, 1995, 84.



FIG. 1: A VIEW FROM THE TELL SETTLEMENT OF ÇATALHÖYÜK IN ANATOLIA, TURKEY, IN OCTOBER 1998. ON THE LEFT IS THE EXCAVATION TENT AND RESERVOIR.³¹

*itage by dismissing or misconstruing the archaeological record cannot be supported under the guise of any political standpoint.*³⁰

Since the archaeological discipline has always maintained a considerably conservative attitude to Gimbutas's viewpoints, her analysis of Neolithic art has not received serious critical attention until recently. Heritage industry, however, has been more open to the popular New Age cult of the Goddess. Due to Riane Eisler's and Marija Gimbutas's writings, the Anatolian tell site of Çatalhöyük (Fig. 1) has become a place of pilgrimage for many followers of the modern Goddess religion. The cooperation is a result of the post-processual archaeology orientation which acknowledges the equal coexistence of alternative, often differing or even contradictory interpretations of the past, e.g. aboriginal, archaeological, and/or religious. In keeping with this kind of orientation, the exchange of ideas between archaeologist Ian Hodder and Anita Louise, a member of the "Goddess community", has been published on the excavation's web site.³²

³⁰ Meskell, 1995, 84.

³¹ Photo: Merc.

³² Hodder, Louise, 1998.

THE ARCHAEOLOGIES OF FORMER YUGOSLAVIA AND THE (RE)CONSTRUCTION OF NEOLITHIC SOCIAL STRUCTURE AND SPIRITUALITY

After World War II, the archaeology in Yugoslavia was not uniform, for the budding independent discipline was influenced by sundry schools of archaeology and thought, each with its own theoretical and practical background. While Slovene archaeology accepted the German model, the Merhart School with its “kulturhistorisches” approach,³³ Serbian archaeology, on the other hand, was also influenced by “Childe’s archaeology”.³⁴

Post-war Yugoslav archaeologies shared in the contemporary consensus of the other countries that Neolithic societies were matriarchal. Yet the prominent former Yugoslav archaeological series on prehistory in five volumes, *Praistorija jugoslavenskih zemalja*,³⁵ especially the third volume, reveals certain contradictory notes which suggest the authors’ lack of agreement on the meaning of the term “matriarchy”.

The project of publishing *Praistorija jugoslavenskih zemalja* was the work of leading prehistorian archaeologists from 36 museums, faculties and other institutions from all Yugoslav republics at the end of the 1970’s and in the 1980’s.³⁶ The series was coached in scientific jargon and targeted at archaeologists; the bibliography cited at the end of every volume was a representative overview of relevant literature. An agreement about the joint preparation of *Praistorija jugoslavenskih zemalja* was made in Slavonski Brod on 19th May 1972, accompanied by the assignment of the editorial board and the editors of particular volumes, as well as by the setting of guidelines for all articles.³⁷ The guidelines for presenting the social structure of societies were the following:

“... (f) every volume should also contain a conclusion with a short survey of the genesis of the cultural groups, possess stylistic virtues, and include relative and

³³ Gabrovec, 1984. Novaković, 2002.

³⁴ Babić, 2002.

³⁵ Benac, 1979-1987.

³⁶ Benac, 1979a, 11.

³⁷ Every member of the editorial board was also the editor of one volume: Đuro Basler for the Palaeolithic and Mesolithic, Milutin Garašanin for the Neolithic, Nikola Tasić for the Aeneolithic, Ksenija Vinski-Gasparini for the Bronze Age, and Stane Gabrovec for the Iron Age (Benac, 1979a, 10, 11).

absolute chronologies, the basic elements of spiritual life, and ‘ethnic’ problems; in addition, the conclusion should contain a historical interpretation of the social groups, tied to the contemporary world view and to the development of social groups in the prehistoric periods;

(g) the analysis of particular cultural groups should – in addition to providing information about the location and chronology of each group – cover all elements of material and spiritual culture (the type of settlement and buildings, movable inventory, burial ritual, art, economic aspects, spiritual life and social structure, genesis etc.); ...”³⁸

Praistorija jugoslavenskih zemalja served not only as the complete register for the prehistory of the former Yugoslav area, but also as a bibliographical reference for scholars, since its sections on bibliography cited all important works by Yugoslav and other scholars dealing with the region of former Yugoslavia. Because of its synthetic nature, the series lent itself to a bibliometrical analysis, according to which most of the authors cited in the series were Yugoslav,³⁹ while only 9% of cited bibliography in the second, Neolithic, volume was written by women.⁴⁰ On the basis of his analysis, Bakaršić concludes that the bibliography of the series reflects the development of the discipline.⁴¹

Since Gimbutas was personally acquainted with Yugoslav archaeologists and, indeed, engaged on several excavations in the region, with the influence of her ideas being – in my opinion – evident in some of the articles, it is not surprising that her works should have been included in the bibliography of the second (Neolithic) and third (Aeneolithic) volumes of *Praistorija jugoslavenskih zemalja*. While these two volumes, both published in 1979, do not cite her most influential book, *The Gods and Goddesses of Old Europe* (1974), they do list some of her other,

³⁸ In Serbo-Croatian: “...f) svaki tom treba da ima i jedan zaključni tekst sa osvrtom na genezu kulturnih grupa, stilske odlike, relativnu i apsolutnu hronologiju, osnovne elemente duhovnog života i ‘etničke’ probleme; u isto vrijeme, u zaključak ulazi i istorijska interpretacija društvenih zajednica, vezana za savremeni pogled na svijet i na razvoj društvenih zajednica u praiistorijskim periodima; g) u obradi pojedinih kulturnih grupa treba – uz podatke o području i hronologiji grupe – obuhvatiti i sve elemente materijalne i duhovne kulture (tip naselja i naseobinskih objekata, pokretni inventar, pogrebni ritual, umjetnost, ekonomske aspekte, duhovni život i društvenu strukturu, genezu i sl.); ... (Benac, 1979a, 11).”

³⁹ Bakaršić, 1990, 30, 31.

⁴⁰ Merc, 2005, 28.

⁴¹ Bakaršić, 1990, 30.

more scholar-oriented publications, such as the preliminary report *Achhilleion. A Neolithic Mound in Thessaly* (1974), *Neolithic Macedonia I* (1976), etc.

In *Praistorija jugoslavenskih zemalja*, the term “matriarchy” is a label used to describe the social structure of various Neolithic societies (of Körös, Kakanj, Butmir, Impresso, Danilo, the Central Balkan zone).⁴² The characterisation of societies or social structures as matriarchal is based on a thesis generally accepted at the time (in the case of Impresso),⁴³ and usually supported with interpretations of anthropomorphic sculpture (in the case of Kakanj, Butmir, Körös, and the Central Balkan zone);⁴⁴ in the case of Danilo, it is also linked to anthropological analogies,⁴⁵ and, in the case of Körös, to the type of buildings as well.⁴⁶

While the matriarchy of Neolithic societies is usually referred to as a matter of common knowledge, there are a couple of examples where gender roles are mentioned explicitly. Emphasis is placed on the important role of woman in matriarchy as a bearer of social and economic relations (Impresso),⁴⁷ and the common depictions of women are explained as a proof of their decisive role in the gens.⁴⁸ In other cases, however, their role, which should itself be stressed by a term connected with matriarchy, is disregarded or even portrayed as the opposite of what is usually understood by this word. A double dug-out hut at Nebo, for example, is interpreted as resulting from a need to consort with the male members of the gens in order to reach mutual understanding, or as a “men’s house” where unmarried men lived for certain periods of their lives.⁴⁹ Alongside the claims that the existence of female figurines points to the role of women in Neolithic society,⁵⁰ this duality in attributing importance to both men and women – indeed, in claiming that it was men rather than women who decided

⁴² Brukner, 1979, 224. Benac, 1979b, 405, 443, 448. Batović, 1979, 515, 562. Garašanin, 1979, 195.

⁴³ Batović, 1979, 515.

⁴⁴ Benac, 1979b, 443, 448. Brukner, 1979, 224. Garašanin, 1979, 195.

⁴⁵ By attributing meaning to the use of white or red colour (Batović, 1979, 557).

⁴⁶ The discovery of smaller houses (6 × 5 m, 3 × 5 m, 4 × 4 m) in the settlements is seen as a proof of matriarchal-monogamic division into smaller families (Brukner, 1979, 224).

⁴⁷ Batović, 1979, 515.

⁴⁸ Brukner, 1979, 224.

⁴⁹ The Serbo-Croatian term *pripadnici* – male members – might also denote the plural (Benac, 1979b, 446).

⁵⁰ Benac, 1979b, 448.

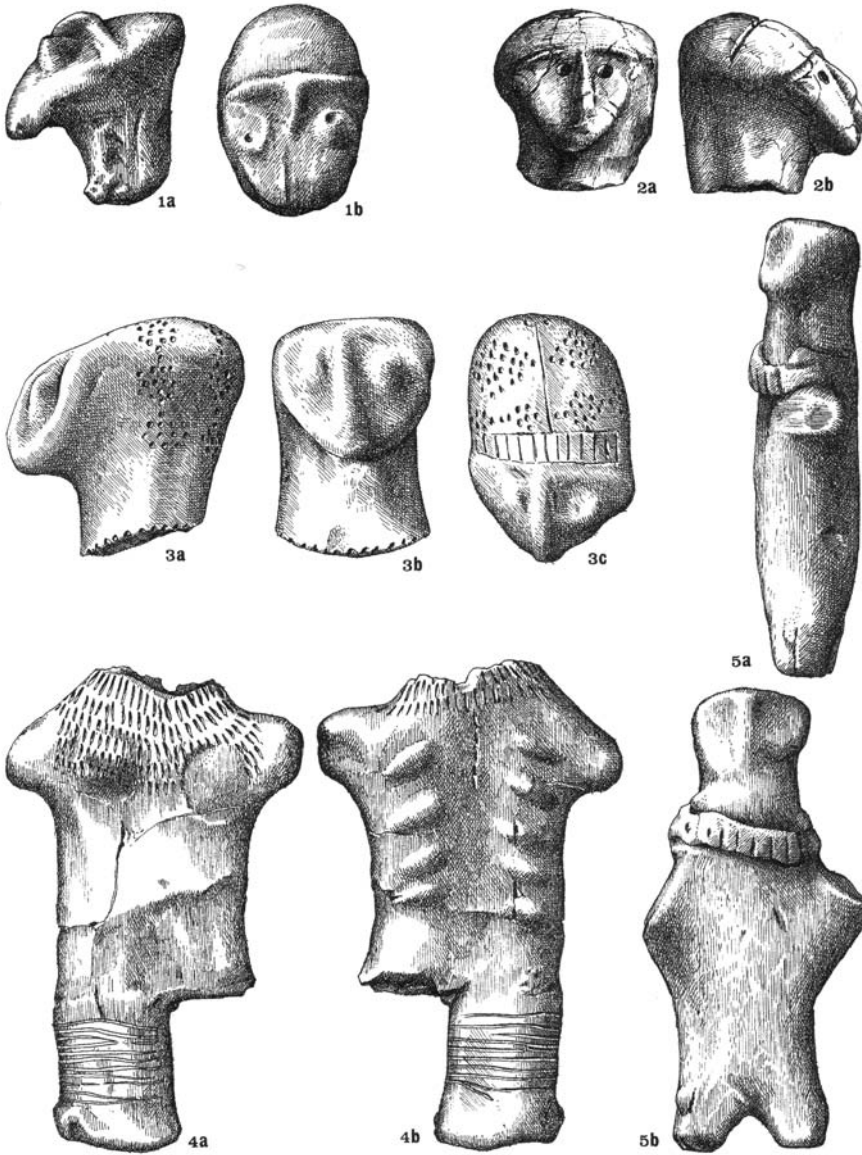


FIG. 2: BUTMIR CULTURE, ANTHROPOMORPHIC FIGURINES FROM THE SITES OF BUTMIR (1, 2, 4, 5) AND NEBO (3).⁵¹

⁵¹After Benac, ed., 1979, T. LXVII.

on important community matters – is particularly interesting when we consider that the subject under discussion is the so-called “matriarchal” society.

In contrast to Gimbutas’s term “religion”, which was also the main topic of her analysis, the series uses the term “Neolithic spiritual life”. The rare references to “spiritual life” in Volume 3 usually occur in connection with anthropomorphic figurines. In the case of Obre 1, a site excavated by Alojz Benac and Marija Gimbutas, there are references to a cult of the sun, a sacrificial cult, and a cult of the dead, while Kakanj is associated with a cult of the sun which is characterized as a women’s cult, and Butmir with a cult of red paint and of the axe respectively.⁵²

CONCLUSION

Comparing different examples of describing social structures, we are led to conclude that the *Praistorija jugoslavenskih zemalja* normally uses the term “matriarchy” as a matter of common knowledge, only occasionally linking it up to anthropological analogies. Throughout the series, the frequently used concept of matriarchy lacks a more detailed explanation and is understood differently by different authors. It is therefore even more consequential that Alojz Benac, Milutin Garašanin and Dragoslav Srejšević conclude the volume and their observations on Neolithic social structure by leaving open the issue of whether and to what extent there obtained matriarchal relations, which was at the time the common explanation of the Butmir “female figurines” (Fig. 2), while they do point out that anthropomorphic (female) sculptures must be a reflection of the women’s role and status in society.⁵³

Although the theory of matriarchy is nowadays abandoned as a way of describing Neolithic societies, the myth of the Goddess remains very much alive. To a certain extent, it is still present also in Slovenia. Comparing the characterisation of prehistoric societies and gender in the above-mentioned series with that in *Zakladi tisočletij*,⁵⁴ a complete monographic survey of Slovene archaeology, we note that the latter abandons the rhetoric from the time of *Praistorija jugoslavenskih zemalja* in its discussion of the Neolithic, a little known period represented with few sites, yet – more importantly – fails to replace it with any

⁵² Benac, 1979b, 384, 385, 403 - 405, 445.

⁵³ Benac, Garašanin, Srejšević, 1979, 664, 665.

⁵⁴ Aubelj, 1999.

other characterisation of the social structure. Since there is nothing to fill the void in interpretation, matriarchal Neolithic lives on in public memory.

Nowadays, the myth is widespread mainly as a residue of the characterisation of Neolithic societies which is still used in popular press, as well as in museum exhibitions and, most vividly of all, in the New Age movement and in art. The permanent exhibition in the Regional Museum of Murska Sobota describes the Neolithic period as follows: “*At that time, the earth as a phenomenon of life acquired the image of a woman, who, as a Magna Mater, represents for life in general what woman means for the life of an individual.*”⁵⁵ In this quote from an exhibition panel, we can perhaps recognise the interpretations influenced by the works of Marija Gimbutas, an impression which is further reinforced by the many drawings of figurines and descriptions of the ornaments’ meaning.

We may therefore conclude that the myth of matriarchy has profoundly influenced not only popular western religions, but also certain interpretations in Slovene museology. A survey of the rhetoric employed in *Praistorija jugoslaven-skih zemalja* has revealed that Gimbutas’s interpretations were as little known in former Yugoslavia as in the West. Yet despite the prevailing ignorance, and nowadays even the loud criticisms in the scholarly circles, the myth of a matriarchal past lives on in the popular perception.

Such construction of the past is still publicised in heritage industry, partly due to public demand and partly to the absence of alternative interpretations. This is especially problematic in countries where archaeology still consists mainly of chronological and typological analysis, while in-depth social analysis is significantly lacking. For the purpose of telling the story behind an exhibition, the current lack of gender and social archaeology is certainly not very helpful.

BIBLIOGRAPHY

ARTHUR, M. B. (1984): “Early Greece: The Origins Of The Western Attitude Toward Women”, in: PERADOTTO, J., SULLIVAN, J. P., eds., *Women in the ancient world: the Arethusa papers*, 7–58.

⁵⁵ In Slovene: “V tem času je zemlja kot fenomen življenja dobila podobo ženske, ki kot Magna mater v splošnem življenju predstavlja to, kar ženska pomeni v življenju posameznika.” The analysis of the exhibition was carried out in the spring of 2003.

- AUBELJ, B., ed. (1999): *Zakladi tisočletij: zgodovina Slovenije od neandertalcev do Slovanov*, Modrijan, Ljubljana.
- BABIĆ, S. (2002): "Still innocent after all these years? Sketches for a social history of archaeology in Serbia", in: BIEHL, P. F., GRAMSCH, A., MARCINIAK, A., eds., *Archäologien Europas / Archaeologies of Europe. Geschichte, Methoden und Theorien / History, Methods and Theories*, Tübinger Archäologische Taschenbücher, 3, 309–321.
- BAILEY, D. W. (2005): *Prehistoric Figurines. Representation and corporeality in the Neolithic*, Routledge, London.
- BAKARŠIĆ, K. (1990): "Bibliometrijsko vrednovanje jugoslovenske praistorijske arheologije", *Arheo*, 11, 30–35.
- BATOVIĆ, Š. (1979): "Jadranska zona", in: *Praistorija jugoslavenskih zemalja*, II, Svjetlost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 473–633.
- BENAC, A. (1979a): "Predgovor", in: *Praistorija jugoslavenskih zemalja*, I, Svjetlost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 9–12.
- BENAC, A. (1979b): "Prelazna cona", in: *Praistorija jugoslavenskih zemalja*, II, Svjetlost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 363–469.
- BENAC, A., ed. (1979–1987): *Praistorija jugoslavenskih zemalja I–V*, Svjetlost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
- BENAC, A., GARAŠANIN, M., SREJOVIĆ, D. (1979): "Zaključna razmatranja", in: *Praistorija jugoslavenskih zemalja*, II, Svjetlost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 635–667.
- BROWN, S. (1993): "Feminist Research in Archaeology: What Does It Mean? Why Is It Taking So Long?", in: SORKIN RABINOWITZ, N., RICHLIN, A., eds., *Feminist Theory and the Classics*, 238–271.
- BRUKNER, B. (1979): "Körös – grupa", in: *Praistorija jugoslavenskih zemalja*, II, Svjetlost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 213–226.
- CHAPMAN, J. (1998): "The impact of modern invasions and migrations on archaeological explanation. A biographical sketch of Marija Gimbutas", in: DÍAZ-ANDREU, M., SØRENSEN, M. L. S., eds., *Excavating Women. A history of women in European archaeology*, Routledge, London, New York, 295–314.
- DOMMASNES, L. H. (1992): "Two decades of women in prehistory and in archaeology in Norway: a review", *Norwegian Archaeological Review*, 25/1, 1–14.
- EISLER, R. (1987): *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future*, Harper Collins, San Francisco.

- GARAŠANIN, M. (1979): "Centralnobalkanska zona", in: *Praistorija jugoslaven-skih zemalja*, II, Svjetlost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 79–212.
- GILCHRIST, R. (2000): "Arheologija žensk? Politični feminizem, teorija spolov in historični revizionizem", in: HAYS-GILPIN, K., WHITLEY, D. S., eds., *Arheologija spolov*, 139–167.
- GIMBUTAS, M. (1984 (1974)): *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images*, Thames and Hudson, London, 2nd edition.
- GIMBUTAS, M. (1989): *The Living Goddesses*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- HODDER, I., LOUISE, A. (1998): "Discussions with the Goddess community", *Çatalhöyük. Excavations of a Neolithic Anatolian Höyük*, <http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/goddess.html> (3. 9. 2002).
- HUTTON, R. (1997): "The Neolithic great goddess: a study in modern tradition", *Antiquity*, 71, 91–99.
- LESURE, R. G. (2002): "The Goddess diffracted: thinking about the figurines of early villages", *Current Anthropology*, 43/4, 587–610.
- MARLER, J. (2001): "L'eredità di Marija Gimbutas: una ricerca di archeomitologica sulle radici della civiltà", in: Bocchi, G., Ceruti, M., eds., *Le radici prime dell'Europa: gli intrecci genetici, linguistici, storici*, 89–115.
- MARLER, J. (2003): "The Myth of Universal Patriarchy: A Critical Response to Cynthia Eller's *Myth of Matriarchal Prehistory*", *Awakened Woman: e-magazine*, http://www.awakenedwoman.com/br_myth_matriarchal.htm.
- MERC, V. (2005): "Spol in arheologija. Bibliometrična analiza Praistorije jugoslaven-skih zemalja", *Arheo*, 23, 27–34.
- MESKELL, L. (1995): "Goddesses, Gimbutas and New Age archaeology", *Antiquity*, 69/262, 74–86.
- NICHOLAS, G. P. (1994): "On the Goddess Myth and Methodology", *Current Anthropology*, 35/4, 448–450.
- NOVAKOVIĆ, P. (2002): "Archaeology in five states – A peculiarity or just another story at the crossroads of 'Mitteleuropa' and the Balkans: A case study of Slovene Archaeology", in: BIEHL, P. F., GRAMSCH, A., MARCINIAC, A., eds., *Archäologien Europas / Archaeologies of Europe. Geschichte, Methoden und Theorien / History, Methods and Theories*, *Tübinger Archäologische Taschenbücher* 3, 323–352.

SHEAFFER, R. (1999): Some Critiques of the Feminist/New Age “Goddess” Claims on Marija Gimbutas’ ‘Idyllic Goddess’ Theories, <http://www.debunker.com/texts/goddess.html>.

SØRENSEN, M. L. S. (2000): *Gender Archaeology*, Polity Press.

BARBARA VOGRINEC¹

“The Rules” ali pravila omike in olike v postpatriarhalni družbi

Izveček: Vplivne knjige za samopomoč z naslovom *The Rules*, od katerih je prva izšla sredi 90. let 20. stoletja v ZDA, prinašajo pravila z osnovno premiso, da je moški subjekt, ženska pa subjekt, ki je objekt za moškega. Članek poskuša opredeliti, v čem se ta pravila vendarle razlikujejo od staromodnih pravil iz preteklosti in kaj se je zgodilo s pravili omike in olike, ki urejajo odnose med spoloma, danes, v času, ko večina ne verjame očetovi avtoriteti (avtoriteti moškega), oz. kaj se je zgodilo z odnosom moškega oz. ženske do teh pravil. V tem okviru preuči omenjena pravila z vidika (kritike) Foucaulta in z vidika lacanovske psihoanalize.

Ključne besede: subjektiviteta, očetova avtoriteta, odnosi med spoloma, Lacan, Foucault

UDK: 159.922.1:316.32“20”

“The Rules”, or the Rules of Civilisation and Good Manners in Post-Patriarchal Society

Abstract: The influential series of self-help books entitled *The Rules*, of which the first was published in the USA in the 1990's, presents rules based on the premise that man is a subject, while woman is a subject yet at the same time an object for the man. The article seeks to define where these rules diverge from their outmoded counterparts, and, more broadly, to answer the question: What has happened to the rules regulating the relationships between the sexes today, at a time when the majority no longer believes in the father's (man's) authority? How have men's or women's attitudes to them been affected? In this context, the rules discussed are examined from the viewpoint of (a critique of) Foucault and of Lacanian psychoanalysis.

Key words: subjectivity, the father's authority, relationships between the sexes, Lacan, Foucault

¹ Mag. Barbara Vogrinec je raziskovalka, zaposlena v CPZ – International, Centru za promocijo znanja. E-naslov: barbara.vogrinec@guest.arnes.si.

Sredi 90. let 20. stoletja je v ZDA izšla knjiga za samopomoč *The Rules*. Knjiga je postala takšna uspešnica, da sta avtorici napisali še nadaljevanja, npr. *The Rules II*, *The Rules III*. Še več: ustanovljeno je bilo celo gibanje "The Rules" – gibanje v smislu delovanja podpornih skupin, svetovanj na internetu oz. po telefonu. Poleg tega pa – in to se zdi posebej pomenljivo – so bili *The Rules* in "nadaljevanja" kmalu prevedeni v več svetovnih jezikov, podporne skupine so kmalu delovale tako rekoč povsod po (t. i. zahodnem) svetu.²

Kaj ponuja knjiga *The Rules*, kakšna pravila? Kot pove že njen podnaslov – *Time-Tested Secrets for Capturing the Heart of Mr. Right* –, gre za pravila, namenjena temu, da ženska osvoji srce, zapelje "pravega" (moškega). Natančneje, gre za pravila, katerih osnovna premisa se glasi, da "[m]oški zasleduje/lovi žensko"³ oz. da je ženska (težko ulovljivi) "plen" za moškega "lovca" (da je "hard to get"). Gre za pravila, ki npr. ženski narekujejo, da se vzdrži tega, da (naredi prvi korak in) moškega povabi na zmenek oz. ga pokliče, da se vzdrži tega, da odgovori na vsako njegovo e-sporočilo (dovolj je, če odgovori na eno od štirih), da se vzdrži tega, da mu že na prvem zmenku (oz. prvih treh) dovoli, da prespi pri njej itd.⁴

Pa "nadaljevanja"? *The Rules III* oz. *The Rules for Marriage* s podnaslovom *Time-Tested Secrets for Making Your Marriage Work* npr. ponuja pravila, namenjena temu, da žena prispeva k trajnemu, srečnemu zakonu (ki je tudi najbolj zaželen cilj osvajanja moškega), natančneje, pravila, katerih osnovna premisa je, da mož vlada ženi oz. da je žena "podložnica" moža "vladarja", "suverena", pravila, kot je npr.: "Kaj potem, če tvoj mož nabija rokovsko glasbo ob šestih zjutraj! Všeč mu je! Moraš se prilagoditi."⁵

The Rules torej ponujajo pravila, ki, kot je videti, niso nič drugega kot staromodna pravila iz preteklosti. O slednjih govori tudi Simone de Beauvoir, ko v svojem delu *Drugi spol* iz konca 40. let 20. stoletja govori o tem, kako matere (z redkimi izjemami) svojim hčeram (ko so že malo starejše deklince) zabičujejo, "da se do dečkov ne smejo več obnašati kot do prijateljev, da ne smejo same iskati stika z njimi, da morajo sprejeti pasivno vlogo. Če si želijo prijateljstvo, začeti spogledovanje, morajo skrbno paziti, da ne bo videti, da same dajejo pobudo, moški ne marajo deških žensk",⁶

² Glej www.therulesbook.com.

³ Prav tam, Top Ten Rules, 6.

⁴ Glej prav tam, Top Ten Rules.

⁵ [Http://www.therulesbook.com](http://www.therulesbook.com), Bookstore, The Rules for Marriage ...

⁶ Beauvoir, 2000, 89.

moškega “zapelje (in tako tudi lahko doseže, da se poroči z njo, torej zakon kot najbolj zaželen cilj takšnega zapeljevanja, op. B. V.) le tista, ki mu nastavi pasti”,⁷ v družini je najvišja avtoriteta očetova, četudi je v vsakodnevem življenju ni najpogosteje čutiti, četudi v gospodinjstvu dejansko vlada mati, se običajno spretno sklicuje na očetovo voljo, v pomembnih trenutkih zahteva, nagrajuje in kaznuje v njegovem imenu. Očetovo življenje obdaja neka skrivnostna veljava: čas, ki ga preživlja doma, soba, v kateri dela, predmeti okrog njega, njegove zaposlitve, njegove osebne navade so nekaj posvečenega. Družino preživlja on, odgovoren je zanj in je njen poglavar. Običajno dela zunaj doma in prek njega je družina povezana s preostalim svetom; on je transcendenca, on je Bog.⁸

Govor je torej o večini, ki verjame avtoriteti, ki je oče, oz. v to avtoriteto, zato vidi primeren odnos med spoloma v naslednji podobi. Moški lovi žensko, ženska je (težko ulovljivi) “plen” za moškega “lovca”; mož/oče vlada ženi/materi (oz. skrbi zanj, jo ščiti in ji tako vlada), žena/mati je “podložnica” moža/očeta “vladarja”, “suverena” (oz. “viteza”). Povedano drugače: moški je subjekt in ženska subjekt, ki je objekt za moškega, ali kot pravi Beauvoirjeva: “On je Subjekt, on je Absolutno: ona je Drugi.”⁹ Pri tem gre za subjekt oz. objekt v smislu, v katerem o subjektu oz. objektu govori prav Beauvoirjeva, torej za subjekt kot transcendenca – transcendenca v smislu preseganja samega sebe na način svobodnega (zavestnega) izbiranja (transcendenca v smislu aktivnosti) – oz. za objekt kot imanenco (nepreseganje, nesvoboda oz. ubežanje preseganju, svobodi, svobodnemu (zavestnemu) izbiranju, pasivnost).

Da torej tudi današnja večina vidi primeren odnos med spoloma v omenjeni podobi – dejstvo, o katerem priča popularnost knjig *The Rules* –, pa seveda ne pomeni, da se ta večina pravzaprav ne razlikuje od večine iz preteklosti. Med prvo in drugo je namreč pomembna razlika: v nasprotju z drugo prva ne verjame očetovi avtoriteti oz. v njo. Današnja večina torej tudi ne vidi primernega odnosa med spoloma v podobi, v kateri ga vidi večina iz preteklosti (in tako na vprašanje, ali je sprejemljivo, da ženska naredi prvi korak in moškega povabi na zmenek, odgovarja odločno pritrdilno). Da vidi primeren odnos med spoloma tako, kot ga vidi večina iz preteklosti, je torej povezano s tem, da ne verjame očetovi avtoriteti, in je tako samo “eno od dvojega”. To pa tudi pomeni, da se

⁷ Prav tam, 116.

⁸ Prav tam, 35–36.

⁹ Beauvoir, 1999, 14.

pravila, ki jih ponujajo *The Rules*, oz. izvajanja teh pravil razlikujejo od staromodnih pravil iz preteklosti oz. da se odnos današnje ženske (oz. današnjega moškega) do prvih razlikuje od odnosa ženske (oz. moškega) iz preteklosti do drugih. Z drugimi besedami: gre za nekaj, o čemer bi težko govorili kot o vračanju v patriarhalno.

V čem je pravzaprav razlika med pravili, ki jih ponujajo *The Rules*, in staromodnimi pravili iz preteklosti, oz. v čem je razlika med odnosom današnje ženske (oz. današnjega moškega) do prvih in odnosom ženske (oz. moškega) iz preteklosti do drugih? Gledano širše: kaj se je zgodilo s pravili omike in olike, ki urejajo odnose med spoloma, danes, v času, ko večina ne verjame očetovi avtoriteti (avtoriteti moškega); kako so se spremenila? Kaj se je zgodilo z odnosom moškega oz. ženske do teh pravil; kako se je ta odnos spremenil? V nadaljevanju bomo poskusili odgovoriti na ta vprašanja. V tem okviru pa bomo tudi na omenjena pravila pogledali z dveh vidikov: vidika (kritike) Foucaultevega prispevka h kritiki moderne družbe v njegovem delu *Nadzorovanje in kaznovanje* (in tako v teh pravilih oz. njihovih izvajanjih prepoznali disciplinske prakse (oz. diskurze), ki zadevajo telo in govorico telesa oz. govorenje samo) in vidika lacanovske psihoanalize (in tako v teh pravilih oz. izvajanjih prepoznali simbolne identifikacije, ki so pravzaprav umestitve v simbolni (družbeni) red). Poskusili bomo torej odgovoriti tudi na vprašanja, kaj se je zgodilo z omenjenimi praksami (oz. diskurzi) oz. kaj se je zgodilo z odnosom moškega in ženske do teh praks, kaj se je zgodilo z omenjenimi simbolnimi identifikacijami oz. umestitvami v simbolni (družbeni) red in kaj se je zgodilo z odnosom moškega in ženske do teh identifikacij oz. umestitev.

I. IZBIRA MED DVOJIM

Oglejmo si nekaj zanimivosti iz preteklosti – kot fazo razvoja naše t. i. zahodne družbe, ki je bila faza moderne (razsvetljenske) patriarhalne družbe oz. patriarhalna družba v svoji končni obliki, obdobje, ki zajema 19. in prvih šest desetletij 20. stoletja – z različnih koncev (zahodnega) sveta, ki pričajo o tem, da je takratna večina videla primeren odnos med spoloma v podobi moškega, ki vlada ženski (oz. skrbi zanjo, jo štiti in ji tako vlada), in ženske, ki je “podložnica” moškega “vladarja”, “suverena” (oz. “viteza”), oz. moškega, ki lovi žensko, in ženske, ki je (težko ulovljivi) “plen” za moškega “lovca”; z drugimi besedami, moškega, ki je subjekt (transcendenca, svoboda, aktivnost), in ženske, ki je subjekt, ki je

objekt za moškega (imanenca, nesvoboda, pasivnost) – kar je bilo povezano s tem, da je verjela očetovi avtoriteti oz. v njo.

Najprej omenimo t. i. afero “Karolina”, ki se je zgodila v Angliji.¹⁰ Karolina iz Brunswicka je bila žena princa Jurija (George), sina Jurija III. Njuna poroka je bila dogovorjena; Karolina in Jurij sta kmalu po poroki zaživela ločeno življenje in edino, kar ju je povezovalo, je bila njuna hči. Jurija, o čigar nepremišljenosti, predvsem o njegovih (nepremišljenih) ljubezenskih zvezah, prijateljstvih in političnih spletkah so povsod šepetali, so neizmerno motile ženine “nepremišljenosti”, predvsem njena klepetavost. Jurij je to izražal v obliki neizprosne sovražnosti do Karoline, kar je privedlo do tega, da je ta zapustila Anglijo.

Po smrti svojega očeta (1820) je bil Jurij pripravljen na kronanje. Toda Jurij je bil tudi odločen, da Karolina ne bo priznana za kraljico. Ko je Karolina to izvedela, se je besna vrnila v Anglijo, da poišče pravico. Potem se je odvil spektakel, kakršnega dotlej ni bilo. Londonski livarji in kotlarji so – v polni viteški opremi – izvedli demonstracijo v podporo Karolini. Ti novoveški vitezi so bili seveda predstavniki ljudstva, ki je v Karolini videlo predvsem nemočno, zaščite potrebno žrtev pokvarjene aristokratske mašinerije, z njenim ščitenjem pa je želelo tudi obraniti dobro ime Anglije. Ta podoba pa je najprej podoba ženske, odvisne od moškega “viteza” (“vladarja”).

V aferi “Karolina” (ki se je sicer končala tako, da kljub vsemu ni prišlo do skupnega kronanja Jurija in Karoline) se je torej lepo izrazilo, kakšen je bil za takratno večino primeren odnos med spoloma: kaže se kot podoba moškega, ki skrbi za žensko, jo ščiti in ji tako vlada, in ženske, ki je odvisna od moškega “viteza” (“vladarja”), moškega, ki je subjekt, in ženske, ki je subjekt, ki je objekt za moškega. S tem se je nazorno izrazila popularnost pravil omike in olike, ki urejajo odnose med spoloma, podobnih tistim, ki jih ponuja v začetku 30. let 20. stoletja (1932) pri nas že tretjič izdana *Knjiga o lepem vedenju*.

“Če odlična oseba v družbi žali vero /.../ pošteno politično prepričanje in narod ali koga obrekuje, *se le potegni za svobodno prepričanje in svetost vere, pravtako za čast obrekanega človeka*, ki ni navzoč in se ne more braniti, posebno pa, če gre za žensko.”¹¹

¹⁰ Več o dogodku glej Hall, 1987, 53–55.

¹¹ Urbanus, 1932, 70.

“Ženske /.../ mora moški vsekdar varovati in braniti.”¹²

“Na ladji puščaš damo naprej, če greš z njo v prostor, kamor so vsi vajeni, n.pr. v salon; kamor pa ni vajena in pa po temnih hodnikih, greš naprej ti, da ji kažeš pot, odstranjaš ovire in jo varješ.”¹³

Naslednjo zanimivost predstavlja popularnost dela *Coelebs In Search of a Wife*.¹⁴ Gre za delo evangeličanske pisateljice Hannah More, ki je izšlo na začetku 19. stoletja (1807) v Angliji in o katerem sta takoj po izidu začeli govoriti tako vsa prestolnica kot vsa provinca. Glavni junak romana, polnega predpisov, ki urejajo odnose med spoloma, med možem in ženo, med očetom in materjo, je mladi kristjan, ki se po smrti staršev odpravi iskat ženo. Najprej gre v London, potem pa se – pretresen od podob “razuzdanega” prestolniškega življenja, “razuzdanih” mladih londonskih dam – odpravi na deželo, kjer se umiri ob podobi družine Stanley, pri kateri se nastani. Stanleyjevi so seveda vzorna krščanska družina, kjer je, če si nekoliko sposodimo besede Simone de Beauvoir, najvišja avtoriteta očetova, torej avtoriteta gospoda Stanleyja (ki družino preživlja, je zanjo odgovoren, je njen poglavar), četudi je v vsakodnevem življenju ni najpogosteje čutiti, četudi v gospodinjstvu dejansko vlada mati, torej gospa Stanley, življenje gospoda Stanleyja pa obdaja neka skrivnostna veljava, je nekaj posvečenega.

Omeniti je treba tudi priljubljenost priročnikov za gospodinje (gospodarice) v Franciji.¹⁵ Priljubljenost leta 1821 izdanega *Manuel de la maîtresse de maison*, ki je leta 1913 doživel revidirano izdajo (*Nouveau manuel complet de la maîtresse de maison*), leta 1826 izdanega *Manuel complet de la maîtresse de maison ou la parfaite ménagère*, ki je doživel več izdaj, in v obdobju 1833–1838 izdanih priročnikov *Manuel des dames*, *La jeune maîtresse de maison*, *La jeune propriétaire*. Ti priročniki ponujajo podobna pravila kot v 40. letih 20. stoletja pri nas izdana *Zlata knjiga dekleta in žene*. Gre namreč za pravila, katerih glavno sporočilo je: žena je dolžna nadzorovati izvajanje gospodinjških opravil na način, da se doseže maksimalno ugodje družine, predvsem njenega moža (ki družino preživlja, je zanjo odgovoren, je njen poglavar). Oglejmo si nekaj zgledov.

¹² Prav tam, 95.

¹³ Prav tam, 187.

¹⁴ Več o delu in njegovi avtorici glej Hall, 1987, 57–62.

¹⁵ Več o teh priročnikih glej Martin-Fugier, 1987, 199–215.

“Odpovejte se svojevolsjno raznim željam, ako ste prepričana, da vam jih (on, vaš mož, op. B. V.) more izpolniti samo z žrtvijo!”¹⁶

“Raje opustite zabavo ali nakup in pripravite za njega, ki skrbi in dela za družino, dobro kosilo!”¹⁷

“[N]e sprejemajte nikdar obiskov (četudi so potrebni), kateri niso njemu po volji.”¹⁸

“Zlasti dekleta morajo biti v tem oziru (namreč glede izražanja svoje notranjosti na obrazu, predvsem v družbi moških, op. B. V.) zelo previdna.”¹⁹

“Tudi ostali del telesa moramo imeti vedno v oblasti.”²⁰ (To seveda velja zlasti za ženske.)

“Pri izročanju pozdravov za mlade gospode mora biti dekle zelo previdno.”²¹

Zdaj pa si oglejmo še nekaj primerov iz sedanjosti, ki je faza t. i. postmoderne, postpatriarhalne družbe oz. postmoderna, postpatriarhalna družba v svoji (do zdaj) končni obliki; obdobje od začetka 90. let 20. stoletja do danes, kar priča o tem, da se tudi današnji večini zdi primeren odnos med spoloma takšen, kot se je večini v preteklosti – očetovi avtoriteti se sicer ne verjame več in je tako samo “eno od dvojega”, to pa pomeni, da se sedanja pravila, katerih osnovna premisa je, da je moški subjekt in ženska subjekt, ki je objekt za moškega, razlikujejo od tovrstnih pravil iz preteklosti. Omenili smo že priljubljenost knjig *The Rules*, ne smemo pa spregledati niti dveh knjig (iste vrste kot *The Rules*) izpod peresa Laure Schlessinger. Prva je *Ten Stupid Things Women Do to Mess Up Their Lives*, v njej pa avtorica “pridiga” o tem, o čemer “pridiga” tudi v izredno popularnem radijskem šovu (kontaktni oddaji). Knjiga je izšla sredi 90. let v ZDA in je takoj postala sve-

¹⁶ Vidmar, 1944, 5.

¹⁷ Prav tam.

¹⁸ Prav tam, 8.

¹⁹ Prav tam, 74.

²⁰ Prav tam.

²¹ Prav tam, 77.

tovna uspešnica, ponuja pa pravila, ki ženskam narekujejo, da ne “rinejo” za moškimi, da jih ne kličejo, da se ne spuščajo prehitro v spolne odnose itn.²²

Druga knjiga – *The Proper Care and Feeding of Husbands* – pa je izšla leta 2004 in je prav tako zelo priljubljena. Knjiga ponuja pravila, namenjena temu, da žena prispeva k trajnemu, srečnemu zakonu, osnovno sporočilo pa je: “Odpovej se svoji egocentričnosti!”²³ pravila, ki žen(sk)i narekujejo: “Omogoči mu (svojemu možu, op. B. V.) direktno komunikacijo/sporočilo, spoštovanje, cenjenje, hrano in dobro ljubljenje.”²⁴

V čem je pravzaprav razlika med pravili, ki jih ponujajo npr. *The Rules*, ali pa npr. Laura Schlessinger, in staromodnimi pravili iz preteklosti oz. med odnosi med ženskami in moškimi danes in nekoč? Medtem ko so bila pravila, katerih osnovna premisa je, da je moški subjekt, ženska pa subjekt, ki je objekt za moškega, za žensko oz. moškega iz preteklosti edina možnost, pa so tovrstna pravila za današnjo žensko oz. današnjega moškega stvar izbire med dvojim, pri čemer so “drugo” seveda pravila, katerih osnovna premisa je: ženska je subjekt (ki ni objekt za moškega) oz. moški je subjekt, ki je objekt za žensko. Z drugimi besedami: medtem ko je šlo včasih za to, o čemer govori Max Horkheimer v besedilu *Avtoriteta in družina*, za pokorščino očetovi avtoriteti, ki je prostovoljna, svobodna (če gre za pokorščino na podlagi uporabe uma, razuma), hkrati pa vsiljena (če je v družbi, v kateri večina verjame očetovi avtoriteti oz. v njo, ta pokorščina edina umna izbira),²⁵ gre danes za pokorščino, ki (če v družbi, v kateri večina ne verjame očetovi avtoriteti, pokorščina tej avtoriteti ni edina umna izbira) ni (več) vsiljena. Gre pravzaprav za to, o čemer je govor tudi v besedilih nekaterih drugih teoretikov postmoderne družbe. V knjigi *(Per)versions of love and hate* je najprej izpostavljena popularnost knjig *The Rules* na eni in to, da je večina današnjih žensk pripravljena loviti moške, na drugi strani; nato pa je razlika med staromodnimi pravili, ki urejajo odnose med spoloma, in pravili v “The Rules” opredeljena kot razlika med nečim, kar izhaja iz tradicije, in nečim, kar se želi predstaviti kot nekaj, kar se na novo izumi/iznajde.²⁶ V besedilu “You May” avtor, ko govori o pravilih v “The Rules” kot o pravilih, ki se razlikujejo od staromodnih pravil iz

²² Glej Schlessinger, 1997.

²³ Schlessinger, 2004.

²⁴ Prav tam.

²⁵ Glej Horkheimer, 1976.

²⁶ Glej Salecl, 1998, 169–170.

preteklosti, pravi: “Ženske zdaj svobodno izberejo svoja lastna pravila – primer ‘refleksivizacije’ vsakdanjih navad v današnji ‘družbi tveganja’.”²⁷

O današnji (zgolj) svobodni pokorščini pa lepo pričajo tudi knjige *The Rules*. Med pravili, ki jih ponujajo, sta namreč tudi:

“Ko razmerje ni uspešno, si obriši solze tako, da si ne razmažeš ličila, in pojdi naprej!”²⁸

“[P]rivošči si (namreč ko razmerje ni uspešno, op. B. V.) penečo kopel in si okrepi dušo s pozitivnimi gesli, kot sta: ‘Sem čudovita ženska’ in ‘Sem zadostna’.”²⁹

II. VIDIK (KRITIKE) FOUCAULTA

Michel Foucault je v svojem prispevku h kritiki moderne družbe v *Nadzorovanju in kaznovanju* pokazal, da je vzpon parlamentarnih institucij in novih oblik politične svobode spremljala pojavitev novih disciplinskih praks (oz. diskurzov), ki zadevajo in tako proizvajajo disciplinirano, tj. krotko, in tako podložno, uporabno telo, praks, ki so vezane na institucije, kot so šola, vojska, bolnišnica, zapor, tovarna. Kot primera teh praks navedimo dva, ki ju navaja Foucault. Prvi je primer disciplinskih praks, vezanih na šolo, drugi pa primer praks, vezanih na vojsko.

“8.45 prihod vaditelja, 8.52 poziv vaditelja, 8.56 prihod otrok in molitev, 9.0 otroci gredo v klopi, 9.04 prva tablica, 9.08 konec nareka, 9.12 druga tablica itn.”³⁰

“Postavite puško naprej. V treh stopnjah. Puško naj dvignejo z desnico in jo približajo telesu, tako da jo držijo navpično pred desnim kolenom, konec cevi naj bo v višini oči, z levico naj jo sunkovito zgrabijo, roka pa naj bo pri tem stegnjena in stisnjena ob telo v višini pasu za sabljo. Med drugo stopnjo naj z levico prenesejo puško predse, jo s cevjo na notranji strani namestijo med obe očesi, pokončno, desna dlan naj jo zgrabi za kopito, roka naj bo stegnjena, ščitnik za petelina oprt na palec, leva dlan v višini utora, palec iztegnjen vzdolž cevi ob okrasni letvi. Med tretjo stopnjo /.../”³¹

²⁷ Žižek, 1999.

²⁸ [Http://www.therulesbook.com](http://www.therulesbook.com), Top Ten Rules, 1.

²⁹ Prav tam, Top Ten Rules, 10.

³⁰ Foucault, 1984, 149.

³¹ Prav tam, 151–152.

Kot se zdi, lahko primer, ki ga navajamo v nadaljevanju, postavimo v isto vrsto s Foucaultevima.

“Ko mož zjutraj zapusti stanovanje, se prične za gospodinjo vsakdanje delo /.../ Najprej pospravite stanovanje, in sicer: prvo jedilnico in dnevno sobo, nato spalnico in potem kuhinjo in ostale prostore /.../ Sploh je priporočljivo, da je gospodinja dopoldne doma, razen malega skoka na trg, ko je že stanovanje pospravljeno in se kosilo kuha. Ako pa se ta skok podaljša še z malim pogovorom z znanko (običajno par besed, ki pa nanese takoj na pol ure), potem seveda ne more biti doma v redu. Med kuhanjem kosila naj se pričnejo tudi male predpriprave za večerjo /.../ Popoldne naj ima pridna gospodinja čas za druga dela, naj odpravi razna pota, dolžnostne obiske itd. Vendar pa naj bo pravočasno doma za večerjo in ne šele par minut pred možem.”³²

Zdi se torej, da lahko v pravilih oz. njihovih izvajanjih, ki urejajo odnose med spoloma, prepoznamo prav prakse (oz. diskurze), o katerih govori Foucault, in poskusimo odgovoriti na vprašanja, kaj se je zgodilo s telo (oz. govorjenje samo) zadevajočimi disciplinskimi praksami (oz. diskurzi), ki urejajo odnose med spoloma, danes, kako so se spremenile, kaj se je zgodilo z odnosom moškega oz. ženske do teh praks, kako se je ta odnos spremenil. Toda to enačenje bi bilo vendarle prenačljeno; v omenjenih pravilih oz. izvajanjih lahko prepoznamo bolj prakse (oz. diskurze), o katerih govori kritika Foucaultevega dela. Tu imamo v mislih najprej kritiko, ki je povezana z neko drugo kritiko (Foucaulta), namreč s kritiko, ki opozarja, da je disciplina pogoj svobode.³³ Najprej torej mislimo na kritiko, ki bi opozorila, da so prakse, ki proizvajajo disciplinirana, krotka, podložna telesa, hkrati prakse, ki proizvajajo avtonomna, svobodna telesa v družbi, torej, da so disciplinske prakse (oz. diskurzi), ki zadevajo telo (oz. govorjenje samo), tudi pogoj za svobodo telesa (oz. govorjenja samega) v družbi. Mislimo pa tudi na kritiko, ki je povezana s feministično kritiko, ki opozarja, da so med disciplinskimi praksami (oz. diskurzi), ki zadevajo telo, specifične disciplinske prakse, ki zadevajo telo moškega, in specifične disciplinske prakse, ki zadevajo telo ženske (med njimi pa te, ki proizvajajo telesa, ki so objekti za moške subjekte), ter da so te prakse (oz. diskurzi) tako institucionalno vezane kot tudi institucionalno neve-

³² Vidmar, 1944, 20.

³³ Prim. Salecl, 1991.

zane.³⁴ Mislimo torej tudi na kritiko, ki bi opozorila, da so med disciplinskimi praksami (oz. diskurzi), ki zadevajo telo (praksami (oz. diskurzi), ki so tako vezane na institucije kot tudi institucionalno nevezane), tudi te, ki proizvajajo telesa, ki so objekti za druge subjekte.

Če zdaj poskusimo odgovoriti na zastavljeno vprašanje, lahko rečemo naslednje. Če so bile prakse (oz. diskurzi), katerih osnovna premisa je, da je moški subjekt in ženska subjekt, ki je objekt za moškega (prakse, ki proizvajajo telesa, ki so objekti za moške subjekte), za žensko oz. moškega iz preteklosti edina možnost oz. izbira, pa so tovrstne prakse (oz. diskurzi) za današnjo žensko oz. današnjega moškega stvar izbire med dvojim, pri čemer so “drugo” seveda prakse, katerih osnovna premisa je, da je ženska subjekt (ki ni objekt za moškega) in da je moški subjekt, ki je objekt za žensko. Z drugimi besedami: medtem ko je šlo včasih za pokorščino očetovi avtoriteti, ki je prostovoljna, svobodna in hkrati vsiljena, gre danes za pokorščino, ki ni (več) vsiljena.

III. VIDIK LACANOVSKJE PSIHOANALIZE

Na pravila omike in olike, ki urejajo odnose med spoloma, lahko pogledamo še z drugega vidika – vidika lacanovske psihoanalize. V teh pravilih oz. njihovih izvajanjih lahko torej prepoznamo simbolne identifikacije, ki so pravzaprav umestitve v simbolni (družbeni) red. Tako pa lahko poskusimo odgovoriti na vprašanje, kaj se je zgodilo s temi identifikacijami (umestitvami) oz. kaj se je zgodilo z odnosom moškega oz. ženske do teh identifikacij? Najprej pa skušajmo povzeti simbolno identifikacijo.³⁵

Za lacanovsko psihoanalizo je simbolna identifikacija, ki bi jo lahko opredelili najprej kot proces, v katerem človek pridobi identiteto kot subjekt; subjekt kot govoreče bitje (bitje besed, besed kot znakov, torej simbolov) – nekaj, kar se zgodi hkrati z izgubo te identitete oz. zaradi nje in je tako pravzaprav umestitev v strukturo, v red – strukturo besede, simbola (simbolni (družbeni) red) oz. strukturo, ki je označevalec. Gre za to, da se subjekt slepi, si prikriva neko razsežnost resnice (resnico, ki pomeni izgubo njegove identitete), in za to, da je to sle-

³⁴ Prim. Bartky, 1988.

³⁵ Pri povzemanju simbolne identifikacije v lacanovski psihoanalizi se opiramo predvsem na naslednja Lacanova in lacanovska besedila: Lacan, 1991 (predvsem “Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza”, “Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu”, “Pomen falosa”, in “Znanost in resnica”); Isti, 1996; Isti, 1985; Rose, 1991; Žižek, 1995; Miller, 1983.

pljenje, prikrivanje, korelativno prikrivanju resnice, ki pomeni izgubo njegove identitete, s strani drugega subjekta, drugega.

Simbolna identifikacija je vselej tudi spolna identifikacija in tako pridobitev identitete moškega ali ženskega subjekta. Umestitev v simbolni (družbeni) red (v označevalec) pa je vselej tudi umestitev v red spolnega (v označevalec, ki je torej privilegirani označevalec) in tako umestitev na eno ali drugo stran ločnice med moškim in ženskim.

V naši, zahodni kulturi je označevalec, ki učinkuje kot zakon, ki subjektu predpisuje spolno identiteto, označevalec, ki je falos. Simbolna identifikacija je torej vselej tudi identifikacija s falosom. S tem pa se je mogoče identificirati na dva načina, pri čemer je razlika med načinoma tudi razlika med moškim in žensko. Prvi način oz. pridobitev identitete moškega subjekta pomeni zavzetje pozicije *imeti* falos – pozicije subjekta (subjekta kot transcendence, svobode, aktivnosti). Drugi način oz. pridobitev identitete ženskega subjekta pa pomeni zavzetje pozicije *biti* falos – pozicije subjekta, ki je objekt za prvi subjekt (pozicije imance, nesvobode, pasivnosti). Oboje se seveda zgodi hkrati z izgubo, kastracijo, s tem, da subjekt *nima* falosa oz. *ni* falos, ali zaradi te izgube, kar pa je korelativno kastraciji drugega, temu, da on *ni* falos oz. *nima* falosa. Subjekt si prikriva, da *nima* falosa oz. *ni* falos, kar je korelativno temu, da (si) tudi drugi prikriva, da *ni* falos oz. *nima* falosa.

Prikrivanje subjekta, da je kastriran, oz. prikrivanje drugega, da je kastriran, pa je tudi prikrivanje prvega oz. drugega, da ni spolnega razmerja, da je to, kar je, naslednje: relacija med spoloma, kot pravi Jean-Alain Miller, relacija, ki se od razmerja razlikuje po tem, da je nekaj spremenljivega;³⁶ neko nerazmerje, kot lepo pove Bruce Fink;³⁷ oz. razcep, kot se še lepše izrazi Jacqueline Rose.³⁸

V pravilih omike in olike, ki urejajo odnose med spoloma, lahko torej prepoznamo simbolne/spolne identifikacije oz. pridobitve identitete moškega ali ženske, ki so pravzaprav umestitve v simbolni/spolni (družbeni) red, umestitve na eno ali drugo stran ločnice med moškim in ženskim. Zgledi:

- ženska se vzdrži tega, da (naredi prvi korak in) moškega povabi na zmenek;
- moški (naredi prvi korak in) žensko povabi na zmenek;

³⁶ Glej Miller, 1983.

³⁷ Glej Fink, 1993.

³⁸ Glej Rose, 1991, 137.

- ženska (naredi prvi korak in) moškega povabi na zmenek;
- moški se vzdrži tega, da (naredi prvi korak in) žensko povabi na zmenek.

V prvem primeru lahko prepoznamo identifikacijo s falosom, ki pomeni zavzetje pozicije *biti falos* – identifikacijo s subjektom, ki je objekt za drugi (moški) subjekt (z imanenco, nesvobodo, pasivnostjo) – oz. prikrivanje kastracije, ki pomeni “*ne biti falos*”. V četrtem primeru gre prav tako za zavzetje pozicije *biti falos*. V drugem in tretjem primeru pa gre za *imetje falosa* – za subjekt (ki ni objekt za drugi (moški) subjekt) (za transcendenco, svobodo, aktivnost) – oz. za prikrivanje *neimetja falosa*.

Tako pa lahko poskusimo odgovoriti na zastavljeno vprašanje. Kaj bi torej lahko rekli?

Najprej pogledjmo, kako je na strani ženske. Medtem ko je bila identifikacija s falosom, ki pomeni zavzetje pozicije *biti falos*, identifikacija s subjektom, ki je objekt za drugi (moški) subjekt, oz. prikrivanje, da *ni falos*, za žensko iz preteklosti edina možnost oz. izbira, pa je tovrstna identifikacija oz. prikrivanje za današnjo žensko stvar izbire med dvojim, pri čemer je “drugo” seveda *imetje falosa* – to, da je subjekt (ki ni objekt za drugi (moški) subjekt), oz. prikrivanje *neimetja falosa*. (Medtem ko je torej šlo včasih za pokorščino očetovi avtoriteti, ki je prostovoljna, svobodna in hkrati vsiljena, gre danes za pokorščino, ki ni (več) vsiljena, za to, o čemer je govor tudi v knjigi (*Per*)*versions of love and hate*, kjer avtorica izpostavi, da subjekti danes dojemajo sami sebe kot kreatorje/stvarnike svojih lastnih identitet.)³⁹ Kaj to pravzaprav pomeni? Nič drugega kot nepopolno identifikacijo s subjektom, ki je objekt za drugi (moški) subjekt (oz. s subjektom, ki ni objekt za drugi (moški) subjekt), oz. neprikrivanje, da *ni falos* (oz. da *nima falosa*).

Poglejmo še, kako je na strani moškega. V nasprotju z moškim iz preteklosti, za katerega je bila identifikacija s falosom, ki pomeni zavzetje pozicije *imeti falos*, identifikacija s subjektom oz. prikrivanje, da *nima falosa*, edina možnost oz. izbira, je tovrstna identifikacija oz. prikrivanje za današnjega moškega stvar izbire med dvojim, pri čemer je “drugo” seveda to, da *je falos* (to, da je subjekt, ki je objekt za drugi subjekt), prikrivanje, da *ni falos*. V nasprotju z moškim iz preteklosti, ki se je popolnoma identificiral s subjektom, se torej današnji moški s tem subjektom (oz. s subjektom, ki je objekt za drugi subjekt) ne identificira popolnoma, si ne prikriva, da *nima falosa* (oz. da *ni falos*).

³⁹ Salecl, 1998, 2.

Neprikrivanje današnje ženske, da je kastrirana, oz. neprikrivanje današnjega moškega, da je kastriran, pa je seveda tudi neprikrivanje prve oz. drugega, da ni spolnega razmerja. Gre za prikrivanje, ki je pravzaprav neprikrivanje, oz. za nekaj, kar je pravzaprav tisto, o čemer govorijo naslednje besede Zygmunta Baumana: “[P]rebivalci našega modernega sodobnega sveta ... [p]ravijo, da je njihova želja, strast, namera ali njihov sen ‘biti v razmerju’. Toda ali se dejansko ne ukvarjajo večinoma s tem, kako preprečiti, da se njihova razmerja utrdijo?”⁴⁰

BIBLIOGRAFIJA

- BARTKY, S. L. (1988): “Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power”, v: QUINBY, L., DIAMOND, E., ur., *Feminism and Foucault: Paths of Resistance*, Northeastern Univ. Press, 61–86.
- BAUMAN, Z. (2003): *Liquid Love*, Polity Press.
- BEAUVOIR, S. de (1999): *Drugi spol*, 1, Društvo za kulturološke raziskave, Ljubljana.
- BEAUVOIR, S. de (2000): *Drugi spol*, 2, Društvo za kulturološke raziskave, Ljubljana.
- FINK, B. (1993): “‘Ni spolnega razmerja.’ Eksistenca in formule seksuacije”, *Problemi*, l. 31, št. 4–5, 255–258.
- FOUCAULT, M. (1984): *Nadzorovanje in kaznovanje*, Delavska enotnost, Ljubljana.
- HALL, C. (1987): “Sweet Home”, v: PERROT, M., ur., *Histoire de la vie privée* (4, De la Révolution à la Grande Guerre), Seuil, Paris, 53–88.
- HORKHEIMER, M. (1976): “Avtoriteta in družina”, *Problemi*, l. XIV, št. 163–168. [Http://www.therulesbook.com](http://www.therulesbook.com).
- Lacan, J. (1985): *Še*, Analecta, Ljubljana.
- Lacan, J. (1991): *Spisi*, Analecta, Ljubljana.
- Lacan, J. (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana.
- MARTIN-FUGIER, A. (1987): “Les rites de la vie privée bourgeoise”, v: PERROT, M., ur., *Histoire de la vie privée* (4, De la Révolution à la Grande Guerre), Seuil, Paris, 193–262.

⁴⁰ Bauman, 2003, x–xi.

- MILLER, J.-A. (1983): “Pet predavanj o Lacanu v Caracasu” (drugo predavanje: El piropo), v: ŽIŽEK, S., ur., *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, Analecta, Ljubljana, 30–50.
- ROSE, J. (1991): “Ženska seksualnost: Jacques Lacan in *École Freudienne*”, v: BAHOVEC, E. D., ur., *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*, Analecta, Ljubljana, 121–147.
- SALECL, R. (1991): *Disciplina kot pogoj svobode*, Krt, Ljubljana.
- SALECL, R. (1998): *(Per)versions of love and hate*, Verso, London, New York.
- SCHLESSINGER, L. (1997): *Deset neumnosti, s katerimi si ženske zapletajo življenje*, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- SCHLESSINGER, L. (2004): *The Proper Care and Feeding of Husbands*, HarperCollins, N. York.
- URBANUS [TERSEGLAV, F.] (1932): *Knjiga o lepem vedenju*, Jugoslovanska knjigarna, Ljubljana.
- VIDMAR, J. (1944): *Zlata knjiga dekleta in žene*, s. n., Ljubljana.
- ŽIŽEK, S. (1995): “Schelling za Hegla: ‘Izginevajoči posrednik’ II.”, *Problemi*, 33/6, 5–28.
- ŽIŽEK, S. (1999): “You May”, v: *London Review of Books*, dostopno na internetu: www.lacan.com/zizek-youmay.htm.

NADJA FURLAN¹

Krščanska feministična teologija: herezija ali teologija?

Izveček: Naraščajoča emancipacija žensk in kritika njihovega družbenega položaja sta v praktično vseh kulturah našega časa segli tudi na področje teologije in cerkve. Pod vplivom svetnega feminizma se je namreč začela oblikovati tudi t. i. krščanska feministična teologija, gibanje, ki želi na novo opredeliti in postaviti vlogo ženske in njene identitete v cerkvi ter opozoriti na njeno nepogrešljivost. V članku so predstavljeni fenomen krščanske feministične teologije, njene razvejenosti, tokovi in glavne predstavnice. Namen te predstavitev je opozoriti na "nov, aktualen in vse bolj navzoč pojav" krščanske feministične teologije.

Ključne besede: ženske, enakopravnost, krščanska feministična teologija

UDK: 27:305

Christian Feminist Theology – Heresy or Theology?

Abstract: In practically all contemporary cultures, the increasing emancipation of women and criticism of their social status have penetrated into the fields of theology and the Christian Church as well. Secular feminism has thus given rise to the so-called Christian Feminist Theology, a movement which seeks to redefine and re-establish woman's role and identity within the Church, as well as to highlight her indispensability. The paper outlines the phenomenon of Christian Feminist Theology, its various branches and its main representatives, with the aim to shed light on the "new, contemporary, more and more present phenomenon" of Christian Feminist Theology as such.

Key words: women, equality, Christian Feminist Theology

¹Dr. Nadja Furlan je raziskovalka na področju teologije in ženskih religijskih študij. E-naslov: nadja.furlan@guest.arnes.si.

Ženskam neprijazni patriarhalni krščanski model vse manj ustreza novemu življenjskemu etosu, ki vse bolj teži k vzpostavitvi enakosti in enakopravnosti ljudi ne glede na spol, raso itd. Zato ni čudno, da sta naraščajoča emancipacija žensk in kritika njihovega družbenega položaja v vseh kulturah našega časa segli tudi na področje teologije in cerkve. Številne ženske so vse bolj prepričane, da v cerkvi in krščanstvu zanje ni več življenjskega prostora. Na tisoče mladih žensk tako zapuščata cerkev, ker v njej ne najdejo razumevanja ali ker se čutijo znotraj nje nekoristne. Zapuščajo jo razočarane in nezadovoljne. Nezadovoljstvo žensk znotraj krščanstva postaja čedalje večji problem za cerkev, pa tudi za cerkvene oblike socializacije. Tako so vprašanje o ženskem duhovništvu omenjali že leta 1948 na prvem velikem zasedanju ekumenskega sveta cerkva.² Če krščanstvo ženskam ne ponuja možnosti samoprepoznanja in udejstvovanja znotraj cerkvenih struktur, s čimer žensko razume kot "drugo kolo" in ne kot samostojni subjekt, je nasilje nad žensko.

Kljub zatiranju so si številne ženske vseskozi prizadevale za ženski glas v cerkvi. Žensko sodelovanje v cerkvi se je začelo nevidno, in sicer prek redovnic, mater in oznanjevalk. Ženske so se korak za korakom začele združevati in tako počasi stopati v pastoralno in liturgijo. Postale so katehistinje, pastoralne asistentke itd. Papež Janez XXIII. je z okrožnico *Mir na zemlji* leta 1963 presenetil, saj je zapisal, da je nastop žene v javnosti eno od znamenj časa.³ In prav v duhu znamenj časa je potekal drugi vatikanski cerkveni zbor, ki ga mnogi razumejo kot katalizator, ki naj bi omogočil in spodbudil razvoj evropske feministične teologije.⁴

Z njim se je namreč začel premik v zvezi z ženskim vprašanjem. Vendar je tukaj treba poudariti, da razmišljanja o ženski in o ženskem vprašanju, kot ga poznamo danes, drugi vatikanski cerkveni zbor še ni poznal. Tako je bilo žensko vprašanje postavljeno ob rob in zelo je odmevalo, ko je škof Isidor Emanuel von Speger predlagal, da naj bi poleg simboličnih poslušalcev omenjenemu zboru v avli prisostvovala tudi ženske. Sklicujoč se na apostola Pavla (1 Kor 14), ki ženskam prepoveduje le govorjenje, ne pa tudi poslušanja, je torej poskušal spremeniti dotedanjo prakso, ki je kljub dejstvu, da je več kot polovica človeštva ženskega spola, ženskam prepovedovala sodelovanje oz. udeležbo na koncilu.

² Häring, 1999, 382.

³ V: Juhant, Valenčič, 1994, 288.

⁴ Russell, Shannon Clarkson, 1996, 102.

Papež Pavel VI. je leta 1970 prvič v zgodovini cerkve razglasil ženski za cerkveni učiteljici: Katarino iz Siene in Terezijo iz Avile. In ne samo to, ustanovil je tudi komisijo "za študij o mestu ženske v družbi in cerkvi", ki pa se ni smela ukvarjati z vprašanjem o ženskem duhovništvu. Uspeh tega je bil, da je papež Pavel VI. poklical nekaj žensk v vatikanske kongregacije in eno sodnico v sveto rimsko roto.⁵ Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru je teološka misel doživela pravi razcvet. Subjekt, kontekst in dialog so postali temeljne razsežnosti obnebjaja pokoncilске teološke misli. Zato ni nič nenavadnega, da je tudi "boj" žensk za njihovo resnično enakopravnost našel odmev v teologiji. Bolj ko so se ženske zavedale svojega položaja v cerkvi in svetni družbi, bolj ko so spoznale svoj podrejeni položaj, posledice patriarhalne družbene ureditve ali patriarhalne kulture, trdneje so se odločile, da se podajo v "boj" za svoje pravice.⁶

Ženska gibanja so bila v 20. stoletju vse močnejša in so si tudi v katoliški cerkvi prizadevala vzpostaviti enakopravnost. Lahko torej rečemo, da je v sredini 20. stoletja z 2. vatikanskim koncilom na področju feministične teologije zaslediti pospešen premik. V tistem času so se namreč teološko izobražene ženske, tako pripadnice verskih skupnosti kakor tudi druge, udeleževale neuradnih razprav, ki so vplivale na cerkveno politiko. Čeprav ženske niso mogle spremeniti ozkoglednih miselnih vzorcev in vzorcev ravnanja, ki so bili značilni za praktično čisto moško hierarhijo, je katoliška skupnost od 60. let naprej veliko pridobila z mnenji teološko izobraženih žensk – ne glede na to, ali so bile dobrodošle ali ne. To se je zgodilo v kontekstu splošno prevladujočega duha odkritosti in veselja do eksperimentiranja, ki sta bila značilna za koncilska in prva pokoncilska leta. Zdi se torej, da je bil pojav t. i. feministične teologije neizogiben. Tako nas uvodna beseda v cerkveni dokument Janeza Pavla II. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene* opozarja: "Znotraj Cerkve je že od koncila sem čutiti prebujanje za tako imenovano feministično teologijo. Žena se je povsem upravičeno začela zanimati za priznanje svojega mesta v cerkveni skupnosti, v apostolski dejavnosti in celo novih oblikah cerkvenih služb, ki ji doslej niso bile dovoljene."⁷

⁵ Jeriček, 1995, 37.

⁶ Grmič, 1985, 397–398.

⁷ Janez Pavel II., 1989, 3.

1. KAJ JE KRŠČANSKA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA?

Feministična teologija je kritična *teologija osvoboditve*, kjer novi subjekt, tj. ženska, "pride do besede".⁸ Rodila se je iz nezadovoljstva žensk, ki so ugotovile, da jim je tradicionalna teologija delala krivico, jih poniževala, jim onemogočala dostop do oltarja, torej do svetega, jih izključevala iz zgodovine in iz sveta človeške misli.

Kot kontekstna teologija v zgodovinski razsežnosti gibanja za osvoboditev žene odkriva prvine ženske zgodbe v zgodovini ("her-story"), zamolčane in prikrite v izrazito pristranski, moški ("his-story"). Tako počasi iz območja objektivnosti prihaja v območje subjektivnosti svoje lastne verske izkušnje in njene teološke ubeseditve. In ker opozarja na seksizem in maskulinizem kot vzroka nesvobode in zatiranja žensk, je feministična teologija "kritična teologija osvoboditve".⁹

Izhodiščna točka so torej izkušnje podrejenosti in upor žensk proti vsem oblikam patriarhalnosti, na drugi strani pa "osvobajajoča praksa", ki daje pravice vsem zatiranim, in na koncu soočenje teh dveh vidikov s Svetim pismom, tradicijo in cerkvenim učiteljstvom. Na podlagi te celote nastane nova sistematična teologija. Lahko torej rečemo, da feministična teologija ni dopolnilo k tradicionalni teologiji, ampak njena kritika. Pri tem je pomembno vedeti, da govorimo o *kritični teologiji*. Za feministično teologijo to ne pomeni samo kritike teologije kot take, temveč tudi kritiko izročila božjega razodetja, ker se ta v Svetem pismu izraža v človeški govorici, ki je kulturno obarvana. Za feministično teologijo je značilno, da tudi druge teologije gleda kritično, ker ne omenjajo žensk oz. njihovo vlogo razlagajo po svoje. Feministična teologija je v prvi vrsti teologija žensk za ženske, ki odkriva posebna teološka razmišljanja. Je teologija, ki iz ženske perspektive odkriva, spoznava in opozarja na patriarhat v religiji, cerkvi in družbi ter išče poti, kako ga premagati in odpraviti. Gre za krščansko refleksijo prakse ženskega gibanja. Središče zanimanja feministične teologije je po mnenju feministične teologinje C. Firer Hinze, izkustvo žensk: zatiranih, utišanih, potisnjenih na rob. Zato pri pojavu feministične teologije ne gre le za pravno in družbeno izenačitev žensk, ampak za spremembo patriarhalnih struktur in androcentričnega mišljenja. V tem smislu je feministična teologija tako "ženska teologija osvoboditve".

⁸ Gre torej za proces osvobajanja, ki gre še korak naprej od boja za enakopravnost med moškimi in žensko. Gre za enakopravnost v vseh strukturah mišljenja in vedenja. Za osvoboditev, ki nas vodi do tega, da ženske brez strahu postanejo to, kar bi morale biti.

⁹ V: Hunt-Gibellini, 1980, 166.

tve” kot “teologija osvoboditve ženske”. Izrecno zavrača stereotype o ženskih vlogah v družbi in abstraktno nezgodovinsko opredeljevanje ženske identitete.¹⁰ Feministična teologija je od vsega začetka tudi *ekumenska teologija*, kjer se združujejo in srečujejo ženske iz različnih cerkva in religij, zato lahko rečemo, da feministična teologija na neki način pospešuje medverski dialog. Omenjene ženske imajo namreč iste izhodiščne točke in skupne cilje. Pri tem pa moramo upoštevati, da vsaka ženska izhaja iz drugačnih družbenih, zgodovinskih in političnih okoliščin. Zato ni skupnega modela in vsaka ženska mora prispevati svoj delež k osvoboditvi. Feministična teologija tako postaja zelo barvita celota, ki je nenehno v gibanju in nastajanju.¹¹

Trije dejavniki: izobraževanje,¹² feministično gibanje in še zlasti zgodnji feministični spisi katoliških teologinj so postavili temeljni kamen uspešnemu ženskemu gibanju za opravljanje duhovniškega poklica, uspešno v tem smislu, da ženske niso ostale vključene v institucionalno strukturo. V razvoju feministične teologije lahko v grobem razberemo dve razvojni dobi. V prvi so ženske spoznale, da so v cerkvi in teologiji zapostavljene. Zato so si želele srečanj, kjer bi lahko spregovorile o svoji izkušnji nemoči, o svojih spoznanjih, o želji in zahtevi postati “sam svoj človek”. Vse to so hotele osvetliti še s teološkega vidika in se dokopati do novih odločitev. Hočejo priti na pot samoodločitve. V drugi razvojni dobi se je počasi razvijal načrt feministične teologije. Nekatero teologinje so spoznale, da sta cerkev in teologija neozdravljivo patriarhalni. Obrnile so jima hrbet in se oklenile neke vsesplošne religioznosti (narava, mitologija, boginje, matriarhat). Druge pa so hotele ustvariti novo, kreativno in konstruktivno feministično teologijo, ki naj bi bila krščansko naravnana. Temeljijo na prepričanju, da naj bi se vsa nasprotovanja in prevladovanja, ki so v nasprotju z evangelijem, spremenila v odnos, v katerem bi bili vsi med seboj “bratje in sestre”. Omenjeno naj bi se kazalo ne le v cerkvi, temveč tudi v vsakdanjem življenju.¹³

¹⁰ Firer Hinze, 2000, 155–165.

¹¹ Lissner, Süßmuth, Walter, 1988, 1104–1105.

¹² V povojnem času se je intelektualna raven žensk na zahodu vidno dvignila, zlasti pri ženskah v redovnih skupnostih. Mnoge ženske, ne samo redovnice, so tako obiskovale seminarje in študijske programe in so se začele pripravljati za teološke predavateljice in duhovniški poklic. Študirale so skupaj z moškimi in jih pogosto po sposobnostih celo prekašale.

¹³ Lissner, Süßmuth, Walter, 1988, 1102.

Za teološki razvoj temeljnih feminističnoteoloških del katoliških žensk gre do zasluge avtoricam, kot so Mary Daly,¹⁴ Rosemary Radford Ruether,¹⁵ ki je napisala zgodnjo študijo o patristiki, in Elisabeth Schüssler (njene zgodnje študije Firenze o vprašanju duhovništva in poznejše eksegetske raziskave).¹⁶ V povezavi s svetnim feminizmom in pod njegovim vplivom se je počasi oblikovala tudi feministična teologija, znotraj katere so se izoblikovali različni tipi.

1.1. REVOLUCIONARNA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA

To bi lahko vzporejali z radikalnim feminizmom; nekateri jo označujejo kot "postkrščansko". Njene predstavnice so v temelju še vedno znotraj nekaterih krščanskih cerkva, vendar se od njih počasi oddaljujejo. Kajti njihovo feministično prepričanje temelji na spoznanju, da je krščanstvo nepopravljivo, brezupno patriarhalno in s tem docela protižensko. Zaradi tega so se predstavnice revolucionarne feministične teologije počasi oddaljevale od krščanskih cerkva, dokler niso popolnoma zapustile krščanstva, v katerem so videle glavnega nasprotnika in "škodljivca" žensk. Ko so zavrgle krščanstvo, so se obrnile k starodavni poganski 'religiji boginj', iz katere so pričele črpati svojo teologijo. V boginjah so videle primeren simbol, ki ponazarja kreativno moč ženske. Za začetnice te teologije lahko štejemo bojevnico za ženske pravice Matildo Joslyn Gage (1826–1893), Susan B. Anthony in Elizabeth Cady Stanton, ki je s skupino ameriških žensk izdala knjigo *Ženska Biblija* (leta 1895). V njej so zbrana vsa svetopisemska besedila, ki govorijo o ženski ter interpretacije v skladu in duhu njihovega takratnega razumevanja. Leta 1974 so jo v New Yorku ponovno izdali z novim naslovom: *The Original Feminist Attack on the Bible*.

1.2. REFORMISTIČNA KRŠČANSKA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA

Ta nima skoraj nič skupnega z revolucionarno feministično teologijo. Predstavnice reformistične krščanske feministične teologije v nasprotju z revolucionarno feministično teologijo ne želijo vnesti v krščanstvo tako korenitih spre-

¹⁴ Čeprav je M. Daly nazadnje zapustila katoliško cerkev, veljata njeni deli *Kirche, Frau und Sexus*, Olten/Freiburg, 1979, in *Jenseit von Gottvater*, Son & Co., München, 1980, za močno podlago mnogih razprav feminističnih teologinj.

¹⁵ Njeni znameniti deli: *The Radical Kingdom: The Western Experience of Messianic Hope*, New York, 1970, in *Seximus und die Rede von Gott*, Guterloh 1985.

¹⁶ Hunt, 1999, 376.

memb kot revolucionarke. Reformistke ne želijo zamenjati boga, ki ga je označeval Jezus Kristus. Prizadevajo si za veliko manj korenite spremembe znotraj posameznih krščanskih cerkva in njihovih struktur. Čeprav v tej teologiji ni soglasnosti glede posameznih nazorov in segmentov, so si reformistke edine v zvestobi in pripadnosti krščanski tradiciji. V tej teologiji bi lahko našli vzporednico s svetnim kulturnim feminizmom. Predstavnice reformistične feministične teologije lahko najdemo pretežno v *protestantskih cerkvah* in v *katoliški cerkvi*. V *protestantskih cerkvah* za najkonservativnejše reformistične feministične teologije veljajo predstavnice evangeličanskih ali fundamentalističnih cerkva. Te se sklicujejo na nezmotljivost Svetega pisma in na dobesedni prevod svetopisemskih tekstov. V boljšem in natančnejšem prevodu Svetega pisma in v poudarjanju in izpostavljanju svetopisemskih odlomkov, ki spodbujajo zavest enakopravnosti in enakovrednosti, vidijo možnost rešitve ženske drugorazrednosti. Drug primer reformističnih feminističnih teologinj pa predstavljajo pripadnice *katoliške smeri*, ki poudarjajo globoko spoštovanje in priznavanje katoliške tradicije in njene institucionalne oblasti, hkrati pa opozarjajo na pomembnost vključevanja žensk v življenje in delovanje katoliške cerkve. Predstavnice v glavnem sledijo učenju cerkve in ne nasprotujejo pridržanosti vodstvene funkcije moškimi, prizadevajo pa si, da bi ženske sodelovale v drugih nalogah in službah cerkve ter na področju teološkega izobraževanja.

1.3 REKONSTRUKCIONISTIČNA KRŠČANSKA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA

To je tretja skupina feministične teologije, ki tudi ostaja znotraj krščanstva, vendar ji pogled reformističnih teologinj ne zadošča. V filozofiji reformistične feministične teologije vidi pomanjkljivo prizadevanje za izboljšanje položaja in statusa ženske v cerkvi. Zato išče bolj osvobajajoč model, ki bi bil še vedno v skladu s krščansko tradicijo, hkrati pa tudi bolj naklonjen ženskam. Zahteva globljo transformacijo in rekonstrukcijo tradicionalnih cerkvenih struktur in civilne družbe. Pripadnice rekonstrukcionistične krščanske feministične teologije imajo kritičen pogled na patriarhalno cerkveno strukturo in v ponovni interpretaciji tradicionalnih simbolov, ne da bi se oddaljile od temeljnega Kristusovega nauka, vidijo rešitev za vzpostavitev spoštovanja in enakopravnosti spolov.¹⁷

Ta različnost dobiva svoj izraz v precej različnih spisih feministične teologije. Če je "žensko izkustvo" odločilno merilo feministične teologije, se avtorice razli-

¹⁷ Clifford, 2001, 32–34.

kujejo po večji ali manjši pripadnosti ženskemu gibanju po eni strani ter po drugi strani po večji ali manjši eklezialni pripadnosti ter bolj ali manj ostri kritiki tradicionalne teologije in cerkve. Najostrejša je razdelitev feminističnih teologij na znotrajkrščansko in postkrščansko oz. nekrščansko feministično teologijo. Prva in glavna skupina ostaja znotraj bibličnokrščanskega izročila kot preroška kritika družbe in predvsem cerkve. Glavne predstavnice so: v severni Ameriki Letty Russel, Phyllis Tribel, Nelle Morton, Anne Carr, v Evropi pa Elizabeth Schüssler Fiorenza, Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel itd. V drugi skupini pa so najvidnejše predstavnice: Schile Collins, Peggy Ann Way in predvsem Mary Daly. Slednja je postala znana po najostrejši kritiki vere v Boga Očeta: "Če je Bog moški, potem je moški Bog."¹⁸ Ne dolgo za tem je povsem prekinila zveze s cerkvijo, ki jo je poimenovala "grob žensk".

Feministične teologije so zelo razvejene, zato ni mogoče govoriti o neki povsem enaki smeri. Govorimo lahko o feminističnih teologijah, ki so si tudi znotraj posamezne skupine zelo raznolike. Kljub temu pa vse feministične teologije povezuje skupni subjekt in cilj – ženska. T. i. znotrajkrščanske neradikalne, "moškim prijazne" krščanske feministične teologije se tako zavzemajo za refleksivno solidarnost. Ta pa postavlja novo zahtevo: treba je namreč uveljaviti sodelovanje v dialogu, ga spodbujati in se pri tem vseskozi zavedati, da se ženskost in moškost ne dopolnjujeta samo v fizičnem in psihičnem pogledu, ampak tudi v ontološkem.¹⁹

2. TOKOVI FEMINISTIČNE TEOLOGIJE IN NJIHOVE PREDSTAVNICE

Omenili smo že različne vrste feministične teologije glede na zgodovinsko razsežnost in povezavo s svetnim feminizmom. Vendar pa je feministična teologija medkulturni globalni in medsebojno odvisni fenomen, ki ga glede na ekonomski status lahko v grobem razdelimo na *feministično teologijo razvitega sveta* in *feministično teologijo t. i. nerazvitega, tretjega sveta*. Danes je veliko bolj ustaljena razdelitev glede na rasno, narodnostno, družbeno in socialno poreklo različnih feminističnih teologinj. Tako govorimo o *beli* feministični teologiji (evropsko-severnoameriška feministična teologija), *womanistični* (črnska feministična teologija) in *mujeristični* feministični teologiji (države latinoameriškega sveta). Tu ne moremo govoriti o skupni ženski izkušnji, ki se med posameznimi vejami ne bi razlikovala. Preden se lotimo podrob-

¹⁸ Daly, 1973, 19.

¹⁹ Hinze, 2000, 233.

nejšega prikaza posameznih vej, je primerno opozoriti na zanimivo izjemo v zvezi z razumevanjem pojma "patriarhat", ki naj bi imel za večino feministk enak pomen, se pravi: moška nadvlada nad žensko.²⁰ In sicer M. Franzmann ponazori raznolikost ženskih izkušenj s tem, ko pokaže na predstavnice t. i. *womanistične* (črnske) feministične teologije. Te namreč opozarjajo na pomanjkljivost argumenta 'belih' feminističnih kolegic, da je patriarhalnost edina oblika zatiranja vseh žensk. Za *womanistke* je v omenjeni definiciji vsebovano le zatiranje spolov. Izpuščeno pa je rasno in razredno zatiranje. Pravijo, da ima njihova izkušnja drugačne dimenzije kot izkušnja "belih kolegic". Ta problem lepo prikaže Dolores Williams:

"Patriarhat kot termin, ki opisuje odnos črnskih žensk do belih vladarjev (tako moških kot žensk), ki gospodujejo nad njihovim socialnim in ekonomskim življenjem, ima preveč lukenj. Izpušča namreč neenakosti glede ekonomskega, razrednega statusa privilegiranih žensk nad podrejenimi, nepriviligiranimi ženskami iz nižjih razredov. Pozablja tudi na združenja med belimi moškimi z belimi ženskami, ki s skupnimi močmi poskušajo vzdrževati gospostvo nad črnimi."²¹

Tukaj pride torej v ospredje rasno zatiranje ne glede na spol. Črne rasno diskriminirane predstavnice *womanistične* feministične teologije tako pod pojmom patriarhat razumejo ne samo spolno diskriminacijo, ampak tudi rasno, statusno nadvlado belih žensk in moških nad njimi.

Kljub dejstvu, da mnogi za mitično predhodnico feministične teologije navajajo *teologijo osvoboditve*, iz katere naj bi feministična teologija izhajala ali katere del naj bi bila, bo najprej predstavljena feministična teologija t. i. prvega sveta. Ne samo zato, ker v to skupino spada evropska feministična teologija, ampak predvsem zaradi mnogih krščanskih mučenic, mistikinj in drugih pomembnih žena, ki so v evropskem prostoru že v srednjem veku močno prispevale k izboljšavi položaja ženske v krščanstvu.

2.1. BELA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA ALI FEMINISTIČNA TEOLOGIJA RAZVITEGA SVETA

Razvoj *bele* feministične teologije lahko razdelimo na dve smeri: *evropsko* in *severnoameriško*. V obeh primerih gre za feministično teologijo pripadnic razvitega "prvega sveta".

²⁰ Številne feministične teologinje namreč navajajo tezo M. Huntove, ki pravi, da je edini skupni element vseh ženskih izkušenj spolna diskriminacija (navaja Franzmann, 2000, 9).

²¹ Navaja Franzmann, 2000, 9.

2.1.1. EVROPSKA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA

V razvoju evropske feministične teologije razlikujemo tri razvojne valove:

Prvi val v obdobju 1960–1975; zanj so značilne številne ženske, ki so se pod vplivom drugega vatikanskega cerkvenega zbora zbudile iz zaspanosti in pričele opozarjati na ženske znotraj posameznih krščanskih cerkva. Tako je Gertruda Heinzelman napisala *We Are Silent No Longer: Women Express Themselves about the Second Vatican Council* (Zurich, 1964). S tem in s kasnejšimi deli je avtorica poskušala vplivati na spremembe cerkvenega prava in si prizadevala za univerzitetno teološko izobrazbo žensk, za vzpostavitev novih moralnih načel v smislu enakovrednosti in enakopravnosti spolov itd. Takrat je tudi Mary Daly, ki je študirala v Friburgu v Švici, izdala svojo prvo knjigo *The Church and the Second Sex* (1968). V nasprotju s svojimi kasnejšimi “postkrščanskimi” deli je Dalyjeva v tej knjigi sicer kritična do patriarhalnega cerkvenega odnosa do “drugega spola”, vendar še vedno goji upanje na preobrazbo cerkve. Sočasno pa na Nizozemskem deluje Catharina Halkes, ki je bila precej povezana z drugim vatikanskim zborom in je v zvezi z njim izdala knjigo *Storm na de stilte (Vihar po zatišju)* (Utrecht: Ambo, 1964). V njej podrobno opiše položaj ženske kot članice zbora v cerkvi. Prva resnična študija glede položaja ženske v krščanski tradiciji, ki je vsebovala kritiko sv. Avgušтина in Tomaža Akvinskega, je bila napisana izpod peresa norveške teologinje Kari Borresen, *Subordination and Equivalence* (Oslo: University Press, 1968).

V Belgiji je bila knjiga Marije de Leebeeck *Being Woman: Fate or Choice?* (The Hague: Lanno, Tielt, 1967) prava uspešnica, zato so jo prevedli še v italijanščino in nemščino. V Nemčiji sta bili zelo odmevni deli Elisabeth Grössman: *Woman and her Mission* (Freiburg: Herder, 1961) in kasneje *The Contentious Sisters – What Does Feminist Theology Want?* (Freiburg: Herder, 1981). Svojo pot feministične eksegeze je v Nemčiji takrat začela tudi Elizabeth Schüssler Fiorenza s knjigo *The Forgotten Partner – Foundations, Facts and Possibilities as to the Professional Participation of Women in the Salvific Work of the Church* (Düsseldorf, 1964). Kot začetek strokovnega razglabljanja o posvečenju žensk štejem doktorsko disertacijo Ide Raming iz leta 1973.

V tem obdobju je Svetovni svet cerkva (WCC – World Council of Churches) storil veliko za hitrejši razvoj položaja ženske v cerkvi in družbi. WCC ima zasluge za pomembna projekta: prvi z nazivom “Pravičnost, mir in enost in medsebojna povezanost stvarstva” in drugi “Cerkve v solidarnosti z ženskami”, ki je imel

velik vpliv na razvoj ženskega vprašanja. Kasneje so se ustanovila še številna druga združenja, ki so spodbujala ženske k aktivnejšemu sodelovanju v različnih krščanskih cerkvah.

Drugi val v obdobju 1975–1985 se je začel z mednarodnim letom žensk in s številnimi konferencami in simpoziji, med katerimi je bil najpomembnejši evropski simpozij o ženskih študijah. Glavna organizatorica simpozija je bila Catharina Halkes, ki je s svojim delovanjem močno prispevala k razvoju evropske feministične teologije. Njena navzočnost na drugem vatikanskem zboru, sodelovanje v Svetovnem svetu cerkva in številna pastoralna udejstvovanja so pripomogli, da je kmalu postala predstojnica za katedro “Ženskih teoloških študij” in da je vodila projekt “Feminizem in krščanstvo” na katoliški univerzi na Nizozemskem. Njena asistentka v letih 1989–1993 je bila danes dobro poznana in uveljavljena feministična teologinja Mary Grey.

Za to obdobje je značilno ustanavljanje številnih ženskih organizacij po vsej Evropi. Tako je nastalo tudi močno evropsko žensko združenje “European Society of Women in Theological Research”, ki sta ga osnovali Bärbel von Wartenberg in Johann Nash Eakin, članici WCC. Leta 1985 je v Boldnu v Švici prišlo do srečanja evropskih feminističnih teologinj Catharine Halkes, Luise Schottroff, Elizabeth Moltmann-Wendel, Dagny Kaul itd., leta 1982 pa je bil v Bruslju ustanovljen Evropski ekumenski forum krščanskih žensk, ki si je med drugim postavil za cilj “ozaveščanje vzhodnoevropskih kristjank”.

Tretji val je obdobje od leta 1985 do danes. To obdobje je feministični teologiji prineslo mnogo sprememb. Glavna posebnost tega obdobja je, da se mlajše teološko izobražene predstavnice feministične teologije vse bolj oddaljujejo od cerkve in krščanstva. Kljub temu se feministična teologija še vedno razvija pod okriljem teološke akademske discipline in ohranja vse njene prejšnje značilnosti. Tretji val je zaznamoval interdisciplinarni ženski dialog. Feministične teologinje vse bolj sodelujejo in se povezujejo z drugimi predstavnicami različnih univerzitetnih ženskih študij. To obdobje tako odmeva v znamenju dialoga: znotraj krščanskega, ekumenskega, medverskega in medpodročnega. Zaznamovano je tudi s padcem komunizma v vzhodni Evropi, z vetrom postmodernizma, težnjo združevanja evropskih dežel, vojno v Bosni itd. Vsi aktualni dogodki preteklih dveh desetletij so tako zaznamovali in zaznamujejo razvoj evropske feministične teologije. Potreba po novi obliki pluralizma z zahtevo po zmanjšanju prevlade enega modela feministične teologije nad drugim je torej posledica postmoderne-

ga etosa. Iz tega sledi težnja po medsebojnem združevanju in dialogu, ki v feministični teologiji dobiva vse večje razsežnosti. To počasi spodbuja države vzhodne Evrope, da tudi one oblikujejo zavest o ženski teologiji osvoboditve. Če se izrazimo v jeziku postmoderne, lahko rečemo, da feministična teologija gradi na pojmu drugačnosti, pluralnosti in solidarnosti.²²

2.1.1.2. SEVERNOAMERIŠKA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA

Severnoameriška feministična teologija je zelo razčlenjena in raznolika, zato ne moremo govoriti o tradicionalni teologiji ali o splošnem vzorcu feministične teologije. Vendar s pojmom *severnoameriška feministična teologija* označujemo žensko izkušnjo in s tem žensko teologijo osvoboditve žensk srednjega sloja, ki ne čuti rasnega ali ekonomskega zatiranja. Tako se severnoameriške feministične teologije od klasične teologije razlikujejo v svojem prizadevanju in poudarjanju spoštovanja ženske osebe kot take, njenega udejstvovanja v cerkveni praksi, njenih verskih izkušnjah. Žensko torej zrejo v luči svobodne enakopravne božje osebe. Prizadevajo si za njeno blaginjo na vseh ravneh njenega verskega življenja.

pojavo feministične teologije v severnoameriškem kontekstu lahko govorimo od 19. stoletja naprej. Za začetnico omenjenega gibanja štejemo Elizabeth Cady Stanton.²³ Njej pa so v 19. stoletju sledile še številne druge predhodnice današnje severnoameriške feministične teologije: Susan Brownell Anthony, Anna Shaw, Anna Julia Cooper, Matilda Joslyn Gage itd.

V razvojni stopnji severnoameriške feministične teologije sta pomembna dva elementa: spoznanje izkušnje ženske kot človeškega bitja, ki je bila v krščanski tradiciji spregledana oz. zanemarjena, in iz tega izhajajoča kritika enostranskega, v tem primeru moškega, dojemanja sveta in boga. Omenjeno kritiko je Mary Daly izrazila v knjigi *Beyond God the Father* (1973). Pomembne so tudi študije Valerie Saving in Judith Plaskow, Rosemary Ruether in Letty Russel, ki v sodob-

²² Grey, 1996, 102–104.

²³ Poleg njene revolucionarne knjige *The Woman's Bible* je pomembno predvsem prizadevanje Elizabeth Cady Stanton za volilno pravico ameriških žensk. Kmalu je postala vodilna osebnost ne samo na področju severnoameriške feministične teologije, ampak tudi ameriškega ženskega gibanja na sploh. Zanimiv je njen naslovni govor na shodu, ki ga je pripravila skupaj z zaveznico Lucretio Mott: "Zbrale smo se, da bi padlo božanskost ženske povzdignile na enako višino z moško. In v skladu z vladno deklaracijo, pod katero živimo, sedaj zahtevamo volilno pravico." (Cady Stanton, 1996, 430.)

nem času oblikujejo prizadevanja severnoameriške feministične teologije. Ta se je vseskozi razvijala in oblikovala ob vplivu evropske in seveda obratno.²⁴

Glede na to, da je v Severni Ameriki zbrano množstvo različnih kultur, ki so med drugim tudi rasno zaznamovane, je razvojna pot severnoameriške feministične teologije tudi močno povezana s t. i. womanistično in mujeristično teologijo.

2.2. FEMINISTIČNA TEOLOGIJA NERAZVITEGA SVETA

Pod pojmom feministična teologija nerazvitega sveta poleg feministične teologije držav nerazvitega sveta (Azija, Afrika, Latinska Amerika) razumemo tudi žensko teologijo osvoboditve "barvnih" manjšin, ki sicer geografsko živijo na področju razvitega sveta, vendar so odrinjene na rob družbe in trpijo zaradi spolne diskriminacije in tudi zaradi rasnega zatiranja (manjšine v ZDA, Južnoafriški republiki, Izraelu, Novi Zelandiji, Avstraliji, Japonski in v pacifiških državah).

Ta teologija ima veliko skupnega s *teologijo osvoboditve*, ki je značilna teologija tretjega sveta. Tako je feministična teologija tretjega sveta razumljena predvsem kot ženska teologija osvoboditve. Feministična teologija tretjega sveta se spopada z mnogo številnejšimi oblikami zatiranja kot feministična teologija razvitega sveta, zato je veliko močnejše izražena v kontekstu teologije osvoboditve kakor feministična teologija razvitega sveta, saj se mora ukvarjati ne le s spolno diskriminacijo, ampak še z rasnim zapostavljanjem, ki je velikokrat povezano z ekonomsko podrejenostjo in statusno manjvrednostjo. Feministična teologija tretjega sveta je tako v polnem pomenu teologija osvoboditve žensk, ki se bori proti vsem oblikam nasilja in zatiranja žensk.²⁵

V feministični teologiji tretjega sveta obstajata dve vidnejši smeri: *womanistična* feministična teologija oz. črnska ženska teologija osvoboditve in *mujeristična* feministična teologija oz. ženska teologija osvoboditve latinskega sveta.

2.2.1. WOMANISTIČNA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA

*Womanistična*²⁶ feministična teologija ima svoje korenine v afroameriškem svetu, natančneje v ZDA, kjer je zaradi soočenja različnih rasnih skupin prišlo do izbruha rasizma. Prva ženska v Ameriki, ki je zoper rasno zatiranje obarvanih žensk spregovorila v imenu črnske suženjske manjšine, je bila modra in globoko verna

²⁴ Russell, Shannon Clarkson, 1996, 106–108.

²⁵ King, 1994, 3–6.

²⁶ Omenjeni izraz je iznašla Američanka afriške krvi Alice Walker.

intelektualka črnske krvi Maria Stewart, ki je leta 1830 nagovorila spolno in rasno mešano množico ljudi. Leta 1859 se je opogumila osvobojena sužnja Sojourner Truth, ki se je s svojim znamenitim govorom in stavkom "Al' nisem ženska?" zapisala ne samo v zgodovino womanistične feministične teologije, ampak tudi v zgodovino ameriške feministične misli.²⁷

Velik korak za vso feministično womanistično misel je naredila Anna Cooper, ki je leta 1892 spodbudila črнке, naj o svojih izkušnjah, ki so precej različne od izkušenj belk, spregovorijo same. Same naj orišejo tako svoje religiozne kot tudi svetne izkušnje, ki so polne fizičnega in spolnega nasilja, zlorab, prikrajšanosti ter drugih vrst nasilja in zatiranja. Ko ženske same spregovorijo o svojih tegobah in izkušnjah, postanejo aktivne sooblikovalke zgodovine in vsakdanjega življenja. S tem črnske ženske postavi s področja pasivnega sodelovanja na področje aktivnega. Anna Cooper je zgled in vir za številne sodobne womanistke. Tako npr. sodobna teologinja Jacquelyn Grant womanistke definira kot tiste črnske feministične teologinje, ki so razvile svoje obrambne strategije in metode, ki jim uspešno pomagajo pri njihovem boju zoper rasno in spolno diskriminacijo. Tudi ona poudarja, da je najpomembneje, da o svojih izkušnjah in zahtevah spregovorijo črнке same. Precej nazoren je tudi znameniti stavek A. Walker: "*Womanizem je za feminizem to, kar je vijoličasta barva za sivko.*"²⁸ S to prisposodbo Walkerjeva označi womanizem, ki ga v okviru feministične teologije razume v smislu edin-stvenosti, kar celotni feministični teologiji daje svoj pečat. Je sicer del nje, a vendar se od nje razlikuje po svoji posebni značajnosti in barvitosti. Omenjeni stavek je postal tako rekoč geslo, vodilo in prisposodba womanistične feministične teologije. Iz njega je namreč razvidna večplastnost pomena womanizma. Vsekakor je s perspektive Alice Walker womanistka tista črnska ženska, ki ima

²⁷ Sojourner Truth se je rodila 1798 v državi New York kot sužnja. Leta 1827, ko je bilo tu suženjstvo odpravljeno, je postala svobodna. Pri 64 letih, potem ko je več let službovala kot hišna pomočnica, je začutila, da jo je poklical Gospod, naj potuje po deželi in pripoveduje o zločinih proti svojemu ljudstvu. Opustila je suženjsko ime Isabella in si nadela simbolično ime Sojourner Truth. Imela je govore na regionalnih srečanjih, zasebnih domovih, kjer koli je pač lahko zbrala poslušalce in poslušalke. Sredi stoletja je bila znana v krogih, ki so nasprotovali suženjstvu, in se je pogosto udeleževala raznih shodov. Od zgodnjih let ameriškega feminističnega gibanja se je vztrajno in aktivno identificirala s "feminističnim gibanjem". Navzoča je bila na prvi nacionalni konvenciji za ženske pravice v Worcesteru v Massachusettsu leta 1850, kjer je bila edina črna ženska (Truth, 1997, 75).

²⁸ Walker, 1983, Xi–Xii.

globoko v sebi zakoreninjeno povezanost s svojo kulturno in etično dediščino, ki oblikuje njene izkušnje in dožemanje sveta. Je duhovna ženska, ki je vseskozi povezana s svojo družino. Je "bojevnica" za svoje pravice in pravice svoje družine. Je feministka, vendar feminizem zre s svojega gledišča, prav tako tudi s feministično teologijo.

Koncept womanistične feministične teologije torej spodbuja vse črnske ženske, da zajemajo iz svojih zgodovinskih, verskih, kulturnih in osebnih izkušenj, jih svobodno tolmačijo in si jih izmenjujejo.²⁹ Womanistična feministična teologija je feministična teologija afroameriških in drugih črnk, ki se prepoznava v luči svoje kulture, jezika in verovanja, pri čemer prepoznava vse oblike zatiranja žensk. Womanistična teologija se sicer strinja s kritiko belega rasizma in težnjo po povezovanju in enotnosti črnega prebivalstva ter s kritičnim pristopom bele feministične teologije do patriarhalne nadvlade in iz tega izhajajočo potrebo po povezovanju žensk znotraj feministične teologije, vendar metodološko ta teologija ubira svojo pot in oblikuje svojo kritiko rasizma feministične teologije in spolne zapostavljenosti.

Poleg omenjenih oblik diskriminacije se womanistična feministična teologija ukvarja še s tretjo obliko zatiranja: z zatiranjem glede na ekonomski in družbeni položaj. Zaradi revščine tretjega sveta se womanistke soočajo s tretjo obliko manjvrednosti in zapostavljenosti, ki izhaja iz ekonomske nemoči. Iz tega sledi, da se mora womanistična feministična teologija vseskozi ukvarjati s tremi oblikami zapostavljenosti: seksizmom, rasizmom in razrednostjo.³⁰ Glede na pomajkljivo možnost izobrazbe in trojno obliko zatiranja je moralo preteči kar nekaj časa, da so se womanistke opogumile in si sistematično začele prizadevati za svojo osvoboditev. Tako je veja womanistične feministične teologije doživela močnejši razvoj šele v zadnjih 20 letih. Pojavile so se številne womanistke, ki si prizadevajo za osvoboditev izpod vseh oblik zapostavljenosti in nasilja. Predvsem pomembna so dela Delores S. Williams (ZDA), Emilie Townes (ZDA) in Mercy Ambe Oduyoyeane (Gana), ki spodbujajo in pozivajo vse ženske črnkega sveta k osvoboditvi.

Značaj womanistične feministične teologije je dialoški in odprt za vse oblike sodelovanja tako z drugimi vejami feministične teologije kot tudi z drugimi svetnimi smermi. Sodelovanje se je še okrepilo z ustanovitvijo *Ecumenical*

²⁹ King, 1994, 77.

³⁰ Isherwood, McEwan, 1996, 238.

Association of third World Theologians, ki je bilo osnovano leta 1976 v Tanzaniji.³¹ Womanistke tudi precej sodelujejo z drugo vejo ženske teologije osvoboditve tretjega sveta, mujeristično teologijo.³²

2.2.2 MUJERISTIČNA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA

Prav tako kakor womanistična feministična teologija ima tudi *mujeristična* feministična teologija svoje "institucionalne" začetke na ameriških tleh (ZDA). Skupina špansko govorečih državljanek ZDA je skovala izraz mujeristična feministična teologija.³³

Ta naj bi združeval in opisoval teologijo osvoboditve latinskoameriških žensk, ki si prav tako kot womanistke prizadevajo za osvoboditev izpod jarma spolne, rasne in ekonomske zapostavljenosti žensk na vseh področjih življenja (s posebnim poudarkom na teologiji). Ker je izraz (z njim naj bi označile teološko feministično aktivnost žensk) izbrala skupina latinskoameriških teologinj in pastoralno aktivnih žensk, so ga v začetku razumeli le v verski perspektivi, kasneje pa se je raba tega pojma razširila tudi na svetno področje. Tako pojem danes označuje tudi moško pripadnost in aktivnost v boju zatiranih Latinskoameričanov, ki se borijo proti dominantni rasi, narodu ali "ekonomskemu gospodarju". Nastalo je celovito *mujeristično gibanje*, ki deluje v imenu vse zatirane latinske manjšine in njej v prid. Prizadevanje za osvoboditev obeh spolov izpod raznih oblik zatiranja prihaja do izraza zlasti v mujeristični feministični teologiji. Mujeristična feministična teologija je glede vprašanja enakopravnosti izrazito naklonjena moškim. Poudarja krščansko vrednoto medsebojnega spoštovanja in vzajemne pomoči. Tako tvori pomembno vejo teologijo osvoboditve, ki si prizadeva za boljše in plemenitejše odnose in s tem za boljše življenje v tretjem svetu.

Obarvana in zaznamovana je z izkušnjami, ki so lastne ženskam latinskega sveta. Pomaga jim uvideti vse oblike zatiranja in nasilja, jih prepoznati in premostiti. Njihovo prizadevanje je oplemeniteno z globoko medsebojno povezanostjo, v kateri se zrcali verski čut posameznega človeka. To je lepo izraženo v stavku bolivijskega kmeta: "Tisti, ki nepravilno in kruto ravna z revnimi, je ateist."³⁴

³¹ King, 1994, 11.

³² Russell, Shannon Clarkson, 1996, 316–317.

³³ Ada Maria Isasi-Diaz, kubanska Američanka velja za iznajditeljico izraza *mujeristična teologija*.

³⁴ Sobrino, 1993, 254.

Mujeristična feministična teologija je način življenja, ki s svojim aktivnim zgledom skuša vplivati na izboljšanje položaja revnih in zapostavljenih. Pojem mujeristična feministična teologija je torej izraz, ki označuje predanost latinoameriških žensk, ki se zavzemajo za osvoboditev zatiranih Latinskoameričanov.³⁵

V uvodnem delu knjige *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America* Maria Pilar Aquino zapiše: "Ženska teološka refleksija je globoko povezana s teologijo osvoboditve, vendar zaradi svoje specifičnosti zahteva svojstven pristop. Izkušnje teh žensk so namreč zaznamovane z mačistično patriarhalnim in ravnim nasiljem ter pomešane s prizvokom kapitalizma. Mujeristična feministična teologija si mora prizadevati, da najde pravi ključ, da bo lahko prispevala vsaj malo k osvoboditvi zatiranih in revnih."³⁶

Glavne značilnosti mujeristične teologije lahko strnemo v tri pomembne točke: vir mujeristične feministične teologije so izkušnje in kulturna ter verska dediščina žensk latinskoameriškega sveta, prav tako se vsi versko-teološki elementi gledajo skozi prizmo omenjenih izkušenj in teologije osvoboditve. Mujeristična feministična teologija je skupnostnega značaja, zato so zelo pomembna skupna srečanja mujerističnih teologinj. V nasprotju z drugimi vejami feministične teologije je ta precej enovita smer. Mujeristična feministična teologija sicer gradi na dognanjih feministične teologije in teologije osvoboditve, vendar jima dodaja še dva elementa: *kritiko* vseh oblik zatiranja in nasilja, ki se izvaja bodisi v državah latinskoameriškega sveta bodisi v dominantni kulturi ZDA, razizem pa razglša za etični predsodek.

Glede na to, da je mujeristična feministična teologija zelo mlada smer feministične teologije, ni čudno, da je prva pomembnejša študija v zvezi z njo izšla šele leta 1987 in še ni uporabila zdaj ustaljenega izraza mujeristična teologija. Ada Maria Isasi-Diaz se je v *Hispanic Women's Liberation Theology* prva lotila okvirnega prikaza feministične teologije žensk latinskoameriškega sveta. Danes je na področju mujeristične feministične teologije zaslediti že precejšen razvoj in pojavilo se je mnogo mladih predstavnic, med katerimi je najprodornejša Brazilka Ivone Gebara.³⁷

³⁵ Isasi-Diaz, 1996, 73.

³⁶ Pilar Aquino, 1994, 1–2.

³⁷ Isasi-Diaz, 1996, 153–155.

SKLEP

Kljub številnim raznolikostim posameznih vej feministične teologije lahko govorimo o nekaterih skupnih temeljnih značilnostih in ciljih ne glede na kulturne, rasne in jezikovne okoliščine. Njen skupni cilj je zavzemanje žensk za premostitev ustaljenega vzorca dveh taborov: moškega in ženskega, patriarhalnega in podrejenega, sveta klerikov in sveta laikov itd. Feministično teologijo z njeno temeljno zahtevo po enakovrednosti in enakopravnosti žensk znotraj krščanskih cerkvenih struktur lahko razumemo tudi kot prispevek s področja antropologije človeka in teologije kulture.

BIBLIOGRAFIJA

- CADY STANTON, E. (1996): "We Now Demand Our Right to Vote", v: MACARTHUR, B., ur, *The Penguin Book of Historic Speeches*, Harmondsworth, Penguin.
- CLIFFORD, A. M. (2001): *Introducing Feminist Theology*, New York, Orbis Books.
- DALY, M. (1973): *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press.
- FRANZMANN, M. (2000): *Women and Religion*, New York, Oxford University Press.
- FIRER HINZE, C. (2000): "L'identità nel dibattito teologico femminista", *Concilium* 2, 231–238.
- GRMIČ, V. (1985): "Duhovna obzorja feministične teologije", *Znamenje*, 5, 397–405.
- HÄRING, H. (1999): "Vollmacht der Frauen - Zukunft der Kirche", *Concilium*, 3, 279–385.
- HALKES, C. (1980): "Primo bilancio della teologia femminista", v: HUNT, M., Gibellini, R., ur., *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, 163–166.
- HUNT, M. E. (1999): "Wir Frauen sind Kirche", *Concilium*, 3, 376–396.
- ISHERWOOD, L., MCEWAN, D. (1996): *An A to Z of Feminist Theology*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- ISASI-DIAZ, A. M. (1996): *Mujerista Theology: a Theology for the Twenty-First Century*, New York, Orbis Books.

- JANEZ PAVEL II. (1989): *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, CD 40, Ljubljana, Družina.
- JERIČEK, M. (1995): "Vloga ženske v Cerkvi", *Cerkev v sedanjem svetu*, 29, 37–40.
- JUHANT, J., VALENČIČ, R. (1994): *Družbeni nauk Cerkve*, Celje, Mohorjeva družba.
- KING, U. (1994): *Feminist Theolog from the third World, A Reader*, London-New York, SPCK/ Orbis Books.
- LISSNER, A., SÜSSMUTH, R., WALTER, K. (1988): *Frauenlexikon*, Freiburg-Basel-Wien, Herder.
- PILAR AQUINO, M. (1994): *Our Cry for Life*, New York, Orbis Books.
- RUSSELL, L. M., SHANNON CLARKSON, J. (1996): *Dictionary of Feminist Theologies*, Kentucky, Westminster John Knox Press.
- SOBRINO, J. (1993): *Jesus the Liberator: A Historical-Theological View*, New York, Orbis Books.
- TRUTH, S. (1997): "Al' nisem ženska?", *Delta*, 3–4, 75–76.
- WALKER, A. (1983): *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich.

MARJANA HARCET¹

Od hidžaba do burke

Izvleček: Da bi videli, koliko je islam vplival na sedanje prakse pokrivanja žensk, članek v prvem delu predstavlja, kakšna navodila dajejo glede tega sveti viri islama (Koran in hadisi). V drugem delu je v besedi in sliki predstavljena raznolikost sodobnih oblačil muslimank, v zadnjem delu članka pa so izpostavljene glavne dileme, ki se danes pojavljajo v zvezi z oblačilno kulturo muslimank.

Ključne besede: hidžab, ženske, islam, svobodna izbira

UDK: 28-4:305

From Hijab to Burka

Abstract: In order to show the extent of Islam's influence on the present-day practices of the veiling of women, the first part of the article sets out the instructions given by the Koran and the hadiths on this topic. The second part presents the heterogeneity of contemporary Muslim women's clothing through both text and pictures, while the final part highlights the main dilemmas accompanying this issue today.

Key words: hijab, women, Islam, free choice

¹Dr. Marjana Harcet je religiologinja, svobodna novinarka in zunanja sodelavka Centra za ženske študije v Zagrebu. E-naslov: marjana.harcet@gmail.com.

UVOD

Kljub pogosto razširjenemu prepričanju, da je pokrivanje las in obraza islamska novost, v Koranu ne najdemo niti enega (eksplicitnega) predpisa o pokrivanju obraza. A ker so se ponekod v islamskem svetu uveljavile tudi tovrstne prakse in ker je v zahodnih medijih veliko zmede glede imenovanja oblačil – termin hidžab se na primer pogosto uporablja za tisto, kar je v resnici nikab –, je eden izmed ciljev tega članka razjasniti, kako se kaj pravzaprav imenuje. Hkrati s predstavitev različnih tipov oblačil in njihovih imen bo članek pokazal heterogenost islamskega sveta, ki se izraža tudi v tem, da v islamskem svetu ni enotnega kodeksa glede oblačenja. Na koncu bodo predstavljene osnovne poteze debat glede pomena in vloge oblačil in pokrival: od na zahodu pogosto razširjenega prepričanja, da je snemanje pokrival v islamski družbi eno najočitnejših znamenj upora proti družbeni ureditvi in položaju žensk v njej, do tega, da je nošenje čadorja za Iranke način vstopa v javni prostor.

1. UTEMELJITEV POKRIVANJA LAS IN GLAVE V ISLAMU

Pokrivanje las in glave v islamu se različno utemeljuje, med najbolj sprejetimi teorijami pa je ta, da ne gre za islamsko novost, ampak za nadaljevanje predislamskih praks. Zaradi težkih razmer nomadskega življenja so že predislamski Arabci želeli svoje žen(sk)e zaščititi pred pogledi tujcev, ki so pomenili potencialne sovražnike. Različni napadi, ugrabitve in posilstva so bili nenehna nevarnost, zato se jim je zdelo najustrezneje zaščititi ženske s tančicami in pokrivali.

Poleg tega velja, da so se muslimanke zgledovale po Perzijkah in Bizantinkah² in tako spremenile namen pokrivanja: medtem ko so slednje pokrivala sprva nosile zato, da bi se ločile od žensk iz nižjih slojev, so se muslimanke, ki so se z njimi srečevale pri molitvi v mošnji, začele pokrivate, da bi tako poudarile svojo skupno vero – islam.³

Sicer pa v Koranu najdemo le tri izrecne predpise glede oblačil.⁴ V poglavju, ki govori o sredstvih za preprečevanje nečistovanja, v ajetu, ki govori o prepoznavnosti muslimank in v navodilu o odevanju starejših žensk.⁵

² Pri Perzijcih in Bizantincih je bilo v navadi tudi pokrivanje obraza, ki pa v Koranu ni omenjeno. Zato o tej praksi pokrivanja žensk kot obliki nekakšne “mobilne izoliranosti” razlagalci pravijo, da gre bolj za ohranjanje tradicije kakor pa za izvorno islamsko stališče (Rippin, 2000, 271).

³ Esposito, 2003, 105.

⁴ Koran 24:30–31; 33:59; 24:60.

a) "... naj hodijo s spuščnim pogledom in naj pazijo na svoje sramne dele."

V poglavju, ki govori o sredstvih za preprečevanje nečistovanja, beremo: "Reci vernikom, naj hodijo s spuščnim pogledom in naj pazijo na svoje sramne dele. Tako je bolje, saj Gospod resnično ve, kaj delajo." (Koran 24:30.) To določilo je namenjeno moškim in je pomembno zaradi dvojega: ker sploh obstaja in ker ga kot takšno lahko primerjamo z navodilom ženskam:

Vernicam reci, naj hodijo s spuščnim pogledom in naj pazijo na svoje sramne dele. Naj ne dovolijo, da bi se videlo kaj od njihovega okrasja – razen tega, kar je tako ali tako zunaj. Tančice naj imajo čez prsi, svojega okrasja pa naj ne kažejo naokrog! Kazati ga smejo le svojim možem, očetom, očetom svojih mož, svojim sinovom, sinovom svojih mož, svojim bratom, sinovom svojih bratov, sinovom svojih sester, svojim prijateljicam, svojim služabnicam, moškim, ki ne potrebujejo ženske, in otrokom, ki še ne vedo, kje ima žena sramni del. Naj ne udarjajo s stopali, da bi se slišal žvenket nakita, ki je pod obleko. Vsi pa se pokesajte pred Gospodom, o verniki, in dosegli boste, kar želite. (Koran 24:31.)

Iz odlomka, ki nagovarja ženske, torej razberemo da za ženske velja enako kot za moške, da se ne smejo spogledovati s tujci (v strogi razlagi odlomka pa to pomeni celo, da si ženska in moški, ki sta si tujca, sploh ne smeta pogledati v oči) in da ne smejo dovoliti, da bi se videli nekateri deli telesa. Ker je nezvestoba v islamu eden najhujših grehov, je (bilo) prepovedano vse, kar bi ga lahko kakor koli "omogočilo". Iz tega razloga naj bi islamski nauk obsojal pornografijo, "šund literaturo", prostaške šale, intimne telesne dotike, objemanje, poljubljanje moškega in ženske, ki nista v zakonski zvezi, razgaljenost, izzivalno oblačenje in podobno.⁶ Posebno mesto ima v tej zvezi pogled. Po islamskem učenju je pogled prvi korak na poti do nezvestobe. In ker naj bi bili moški na splošno agresivnej-

⁵ Na nekaj mestih v Koranu je še omenjen zastor (*hidžab*), vendar bolj v smislu zavese, npr. v 33:53. Že v predislamskih časih so med obiski tujcev ženske ostale za "zastorom". Nepisana pravila o spodobnosti pa so velevala, da so bili obiskovalci s hrbtom obrnjeni proti zastoru. Alan Keohane pravi, da je moral gost, ki je želel povprašati po kateri od žensk iz gospodinjstva, svoje vprašanje oblikovati tako, da se je nanašalo na tiste, ki so "za zastorom" (Keohane, 1988, 110; Rodinson, 2005, 242–243). *Hidžab*, izraz, ki ga danes najpogosteje uporabljamo za pokrivalo, torej izvorno pomeni ravno zastor ali zaveso, ki rabi kot pregrada.

⁶ Haverić in Haverić, 1991, 39.

ši, Koran najprej njim predpisuje, naj odvrnejo svoje poglede in pazijo na svoje sramne dele, pravi Ismael A. Patel.⁷ A Koran takoj zatem nagovarja tudi ženske in postopoma je prevladalo prepričanje, da so ženske skušnjavke in da se jim morajo moški kar se da izogibati. To potrjuje tudi hadis, ki moške svari, naj se varujejo pogovorov na samem s tujimi ženami, ker da ni mogoče, da bi bil moški sam z žensko, s katero nista v bližnjem sorodstvu, ne da bi si jo zaželel ali pomislil na prepovedano.⁸

Ženskam predpisana pokrivala kot znamenje spodobnosti pa niso pomembna le za ta svet, ampak tudi za posmrtno življenje. V Muslimovem hadisu beremo, da v raju ne bo žena, ki se pomanjkljivo oblačijo, ne tistih, ki se spogledujejo in zapeljivo hodijo.⁹ Oblačila namreč nimajo le naloge pokrivanja telesa, pomembna so tudi z eshatološkega vidika, saj niso zgolj običaj, temveč etični ali celo teološki sistem.¹⁰ Ohranjanje časti zajema "ponižnost, obvladovanje v drži in vedenju, izogibanje vsakršnemu pretiravanju ter skromno in nevsiljivo pojavnost".¹¹ To je, kot trdi Ismael A. Patel, način življenja, h kateremu vzgaja Koran in ki ima za vzor poslanca Mohameda.¹² Ženska s pokritjem pokaže svojo pripadnost skupnosti in pokornost Stvarniku ter islamsko vzgojo.

Sicer pa se razlagalci strinjajo, da ta *ajet* podobno kot predhodni, ki nagovarja moške, zagovarja spodobno vedenje in oblačenje predvsem zato, da bi vernice pozval k ponižnosti ter skromnosti, in obenem, da bi se zavarovala njihova moralna neoporečnost. V okviru takšnega razumevanja muslimanke in muslimani, ki upoštevajo dane predpise, izražajo predvsem željo in pripravljenost upreti se nečistovanju in vsemu, kar lahko do njega privede. Sklenemo lahko, da predpisana pokrivala kažejo pokornost in zvestobo ženske kot žene (možu) in pokornost ženske kot vernice (Alahu). Če se ženska oblači predpisom ustrezno, s tem izraža željo ustrezati idealni podobi žene in vernice.

⁷ Patel, 2003, 80.

⁸ Memić, 1984, 135. Poleg tega neki hadis pravi: "Zares, ženska prihaja in odhaja v obliki satana. Ko nekdo od vas vidi žensko, naj se vrne k svoji, ker bo s tem odgnal tisto, kar čuti v duši." Navaja El-Munziri, 2004a, 681.

⁹ El-Munziri, 2004b, 446–447.

¹⁰ Al-W. Bouhidba, 2004, 37.

¹¹ Patel, 2003, 79.

¹² Patel, 2003, 79.

b) Tako bodo lahko prepoznane, nihče pa jih ne bo nadlegoval

V naslednjem koranskem odlomku, ki predpisuje zakrivanje žensk beremo: "O, Glasnik vere! Reci svojim ženam, svojim hčeram in ženam vernikov, naj se dostojno oblačijo. Tako bodo lahko prepoznane, nihče pa jih ne bo nadlegoval. Gospod pa odpušča in je milosten!" (Koran 33:59.) Namen tega *ajeta* je bil predpisati ustrezno odevanje, da bi bile Mohamedove žene in žene drugih muslimanov prepoznavne. Z načinom odevanja naj bi izražale, da so poštene in spodobne žen(sk)e ter muslimanke.

Pravijo, da Mohamed ženskam ni predpisal pokrival zato, ker bi jim hotel s tem kratiti svobodo, ampak zato, ker je želel svoje žene in druge muslimanke zaščititi pred napadi. Toda Fatima Mernissi opozarja, da je gledanje na oblačila kot na sredstvo za zaščito žensk sporno, saj predpostavlja, da je žensko telo izziv za moške, ki jim je dovoljeno agresivno spolno vedenje do (nezaščitenih) žensk.¹³ V tem kontekstu je namreč ženska, ki ni v spremstvu moškega in ni primerno oblečena, grozeča nevarnost, zato ji je treba omejiti svobodo in jo zastreti. Tako postane "zaščita žensk" samo izgovor za podreditev žensk določenim vedenjskim in moralnim pravilom.¹⁴

Nasprotno Ismael A. Patel meni, da *hidžab* ne pomeni (zgolj) omejevanja, marveč prinaša tudi prednosti in koristi: je znamenje identitete in omejitev področja dejavnosti žensk. Kot znamenje identitete omogoča prepoznavnost, vrnitev h koreninam, neredko pa pomeni tudi upor zahodnjaškim režimom.¹⁵ Omejitev obveznosti na dom in družino je po mnenju Ismaela A. Patela prednost, saj naj bi bile ženske "oproščene" nalog in vlog, predpisanih moškimi, in ne "prikrajšane" zanje. Nekateri muslimani menijo, da *hidžab* muslimankam odvzema breme, ki ga nosijo zahodnjakinje. Če se od zahodnjakinj pričakuje, da so vedno lepe, urejene, popolne in spolno privlačne, muslimankam ni treba "zapravljati ogromno časa in denarja za obiskovanje kozmetičnih salonov in nanašanje kemičnih preparatov, losjonov, različnih tekočin in dišav na svoja telesa le zato, da bi ugajale moškimi".¹⁶ S tem se deloma strinja tudi John L. Esposito, saj pravi, da islamska oblačila muslimanke osvobajajo odvisnosti od videza in jim ponujajo dvojno zaščito: ženske se

¹³ Mernissi, 1992, 180–183.

¹⁴ Poleg tega si moški (muslimani) lahko privoščijo več žena (žene pa ne več mož), zato ne moremo govoriti o oblačilih kot sredstvu za ohranjanje spolne čistosti. Dvojna merila so očitna.

¹⁵ Esposito, 2003, 105–106.

izognejo tekmovalnosti z drugimi ženskami, obenem pa so zaščitene pred moškimi pogledi.¹⁷ Ta vidik kaže, da določila o oblačilih in vedenju v islamu niso namenjena le vzpostavitvi identitete ženske, ampak tudi vzpostavitvi ženskam “varnega območja”, ki je po mnenju Khalijah Mohd Salleh na prvem mestu, saj ga pozornost in občudovanje, ki bi ju bila deležna ženska, če bi se razkazovala, ne bi mogla nadomestiti.¹⁸ Vendar je pri tem stališču sporna implikacija, da so moški nezmožni nadzorovati svoje nagone in da so “po naravi” nasilni do žensk.

c) Starejše ženske lahko opustijo predpise o odevanju

Nazadnje v Koranu najdemo tudi nekoliko drugačno določilo glede oblačenja žensk. To pravi, da ni nespodobno, če starejše ženske, ki se ne nameravajo več poročiti, opustijo predpise o odevanju, če seveda ob tem ohranijo spodobnost v oblačenju in ne razkazujejo svojega okrasja. Seveda pa je bolje, če kljub temu dovoljenju ostanejo krepostne in ne snemajo oblačil (prim. Koran 24:60). Kot že v predislamskih časih je tudi v islamski kulturi pojem časti izjemno pomemben. Celo tako pomemben, da se o islamu govori kot o kulturi “časti in sramu”. In ker imajo pri ohranjanju družinske časti ženske izjemno vlogo, kar se vidi tudi iz tega, da je čast hčere odsev časti družine njenega očeta,¹⁹ ne preseneča poudarjanje kreposti v poznih letih. Le tako so matere in babice lahko zgled nevestam in vnukinjam, na pleča katerih se prenaša breme ohranjanja družinske časti.

č) Po vstopu v puberteto se za žensko ne spodobi, da bi razkazovala telo

Določila iz Korana dopolnjuje le še en, t. i. šibki (*daif*) hadis, ki pravi, da se za žensko ne spodobi, da bi po vstopu v puberteto, torej z nastopom menstruacije, razkazovala telo. Po tem hadisu je dovoljeno imeti odkrite le roke do zapestij in obraz.²⁰ Toda Ibrahim B. Syed opozarja, da na šeriatsko pravo, ki postaja

¹⁶ Patel, 2003, 84. Paradoks je, da so si konservativni muslimani in feministke v tem pogledu izredno podobni: tudi feministke opisujejo lepotne ideale kot trpljenje in zatiranje, saj so v svetu estetske kirurgije, oglaševanja, kozmetične in modne industrije ženske žrtve lepotnih norm in ideologije ženske podrejenosti. (Davis v: Code, 2000, 38–39.)

¹⁷ Esposito, 2003, 105.

¹⁸ Salleh v: Paige, 1993, 114.

¹⁹ Keohane, 1988, 107–117.

²⁰ V angleškem prevodu je ta hadis zapisan v tretji zbirki Sunan Abu Dawuda pod zaporedno številko 4092. (Navaja Syed, *Is Head for Women Mandatory in Islam?*, URL = “http://www.irfi.org/articles/women_in_islam/is_head_cover_for_women_mandator.htm”, 19. 4. 2005.)

vlja merila sprejemljivega vedenja, vplivajo le pristni (*sahih*) in dobri (*hasan*) hadisi, kar pomeni, da omenjeni hadis ne more (ne bi smel) vplivati na šariat-ske zakone.²¹

2. RAZLIČNE PRAKSE OBLAČENJA

Sčasoma se je tako za ženske kot za moške uveljavil predpisani videz. Spodoben musliman naj bi kot znamenje visoko cenjene moštosti nosil brke in brado. Pravijo, da je brada Božji predpis in da je treba zanjo skrbeti prav tako pozorno kot za čistost telesa in oblačil. Brada naj bi imela tudi afrodizičen učinek na ženske.²² Čeprav je poslanec nosil oblačila, ki so mu pokrivala telo od ramen do zapestnih členkov in gležnjev, je obveljalo, da sega minimalno telesno področje, ki ga mora moški pokrivati, od popka do kolen. To je v tistih časih veljalo predvsem za moške, ki so bili preveč revni, da bi si privoščili celotno oblačilo.²³ Pri ženskah minimum ni določen, toda za vse muslimanke velja, da se morajo oblačiti čim bolj nevpadljivo. Oblačila morajo biti dolga, neprosojna in ohlapna, da se ne bi poudarjale ženske obline. Čeprav muslimani glede omenjenega večinoma soglašajo, je razumevanje tega, kaj je mišljeno kot tisto, *kar je tako ali tako zunaj*, različno. Večina muslimanov se strinja, da so deli telesa, ki jih ni treba zakrivati, obraz, dlan in stopala.²⁴ Po prepričanju zagovornikov *burke*²⁵ in drugih, ki zagovarjajo popolno zakrivanje, pa obraz seveda ne sodi zraven.

Sčasoma so nastale različne razlage, kakšna oblačila so dejansko predpisana muslimankam, in danes se oblačila bistveno razlikujejo po oblikah, tkanih in barvah. Različna oblačila srečamo v Maroku, Iranu, Maleziji, Siriji, Pakistanu, Senegalu, Evropi ali ZDA. Poleg tega, da se tudi različno imenujejo, niso nikoli (bila) enaka med nomadi, podeželskim ali mestnim prebivalstvom.²⁶

²¹ Syed, *Is Head for Women Mandatory in Islam?*, URL = "http://www.irfi.org/articles/women_in_islam/is_head_cover_for_women_mandator.htm", 19. 4. 2005.

²² Chebel, 1995, 104–105.

²³ Patel, 2003, 82.

²⁴ Salleh, 1993, 114.

²⁵ O burki, oblačilu, ki popolnoma pokriva telo (od glave do peta) nekoliko kasneje.

²⁶ Nasr, 1994, 53.

a) Naglavna pokrivala – hidžab, al amira, šajla in nikab²⁷

Termin hidžab dobesedno pomeni zastor ali zaveso,²⁸ danes pa se uporablja predvsem za ruto, ki pokriva lase in vrat, obraz pa pušča odkrit. To je tudi najbolj razširjen izraz za naglavna pokrivala muslimank, čeprav zaradi tega dvojnega pomena ni tudi najnatančnejši. Poleg tega so v različnih krajih v rabi različni tipi pokrival.

Ko govorimo o naglavnih pokrivalih, je poleg hidžaba, za katerega večina muslimanov meni, da so ga muslimanke dolžne nositi, kot enakovredno naglavno pokrivalo muslimank treba omeniti tudi al amiro in šajlo.

Kot hidžab tudi al amira pokriva lase in vrat, obraz pa pušča odkrit, vendar je v nasprotju s hidžabom sestavljena iz dveh delov, ki sta navadno v kompletu: glavi tesno se prilagajoč cevasti trak pokriva lase in delno čelo, čezenj pa se nosi ohlapnejši in nekoliko širši cevasti trak, ki sega do ramen. Med naglavna pokrivala spada tudi šajla, ki prav tako kot hidžab in al amira ne zakriva obraza. Šajla je najpodobnejša tistemu, kar na zahodu preprosto imenujemo šal. Razširjena je predvsem med muslimankami iz zalivskih držav, nosi pa se na različne načine: če je dovolj široka, se lahko spne podobno kot hidžab, lahko pa se tudi samo lahkotno povezne čez glavo, enkrat ali dvakrat ovije okoli vratu in pusti, da konice prosto padajo. Navadno se pod šajlo nosi oprijeta čepica, na katero se lahko pripne šajla in ki preprečuje, da bi lasje prosto padali in na obraz.

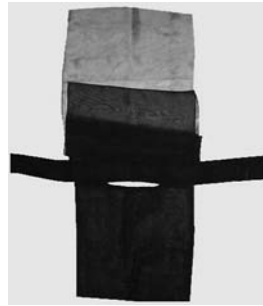


Kot je že bilo omenjeno, se je ponekod uveljavila tudi praksa pokrivanja obraza. Ker pa nobeno izmed omenjenih naglavnih pokrival samo po sebi ne zakriva obraza, se v tem primeru k hidžabu, al amiri in šajli nosi nikab. Nikab, ki ga nosi-

²⁷ Če ni navedeno drugače, je vir fotografij: *Desertstore*, URL = "http://www.desertstore.com", 21. 3. 2007.

²⁸ Glej zgoraj opombo 4.

jo predvsem Savdijke, v nasprotju z naštetimi pokrivali praviloma ni namenjen pokrivanju las, temveč obraza. Nikab torej zastira večji del obraza in pušča odkrit le predel okoli oči. Nekatere muslimanke nosijo tudi t. i. "popolni nikab". V tem primeru je tudi predel okoli oči zastrt s prosojno tančico. K popolnemu nikabu navadno sodijo tudi rokavice.²⁹



NIKAB

b) Obleki – abaja in džilbab

Abaja in džilbab sta obleki, ki se navadno nosita v kombinaciji s hidžabom, al amiro in šajlo. Abaja je dolga ohlapna obleka, ki se nosi predvsem v Savdski Arabiji in v zalivskih državah. Džilbab je sicer podoben abaji, ker gre ravno tako za dolgo ohlapno obleko, vendar se od abaje razlikuje po tem, da je v zgornjem delu podobnejši suknjiču kot ženski obleki, saj ga navadno krasi ovratnik. Poleg tega džilbab ni nujno iz enega kosa, temveč je lahko sestavljen iz več kosov – lahko se nosi s hlačami oz. z dolgim krilom in nad majico oz. nad bluzo. Džilbab se nosi pretežno v Jordaniji, Palestini in Siriji, najdemo pa ga tudi v Libiji in Alžiriji.

²⁹ Čeprav je na fotografiji nikab bele barve, se običajno nosi črn nikab. V konservativnejši izvedbi pa tudi s čepico, ki je poveznjena nizko na čelo tako, da se res vidijo samo oči.



ABAJA

ENODELNI DŽILBAB

VEČDELNI DŽILBAB

c) “Plašči” – kimar, čador in burka

Kimar je dolg, pelerini podoben plašč, ki pokriva lase, vrat in ramena.³⁰ Navadno pada čez boke, včasih pa sega celo pod kolena. Čador, ki ga nosijo predvsem porevolucijske Iranke, je na las podoben kimarju. Od kimarja se razlikuje le po tem, da je daljši in da navadno sega do gležnjev. Burka, najrigoroznejše oblačilo islam-

³⁰ *Islamic Boutique*, URL = “<http://www.islamicboutique.com/proddetail.asp?prod=khimar03>”, 21. 3. 2007.

skega sveta, pa je značilna predvsem za Afganistan. Gosta tkanina popolnoma pokriva celotno telo, vključno z obrazom, in dopušča le majhno vidljivost skozi gosto mrežo v predelu oči.



KIMAR



BURKA

3. Deljena mnenja glede pokrivanja

Ne le na zahodu, tudi v islamski družbi so mnenja glede pokrivanja deljena. Medtem ko nekatere ženske verjamejo, da to od njih zahteva islam, druge nošenje rute in pokrivanje obraza razumejo kot simbol upora proti zahodnemu modernizmu. Zahodnjakom pa tak način oblačenja pogosto pomeni zatiranje žensk in konservativnost islama. Zaradi teh popolnoma različnih pogledov pogosto prihaja do napetosti, saj so nekatere muslimanke, ki živijo na zahodu in se želijo oblačiti tako, kakor jim po njihovem razumevanju narekuje islam, pogosto žrtve večkratnih diskriminacij. Vrh zelo odmevnega ukrepa v Franciji, ki prepoveduje nošenje rute v javnih ustanovah, je veliko primerov (za katere pogosto sploh ne slišimo) muslimank, ki se ne želijo odreči ruti in zato na primer ne morejo dobiti službe. Če se zaradi družinskih in družbenih vezi čutijo dolžne nositi ruto, čeprav jim ta nič ne pomeni, doživljajo celo dvojno diskriminacijo. Seveda meje ni lahko določiti in od zunaj je težko reči, kdaj gre za svobodno odločitev, kdaj pa za prilagaja-

nje vzpostavljenim normam kljub občutku utesnjenosti in želji po njihovi opustitvi. In vendar je prenagljeno sklepanje, da gre v primeru nošenja predpisanih islamskih oblačil vselej za obliko podreditve žensk. O tem zgovorno pričata dva povsem različna pogleda na to problematiko, ki ju Azar Nafisi opisuje v delu *Prebiranje Lolite v Teheranu*: njena babica več mesecev ni zapustila hiše, potem ko so v 40. letih prejšnjega stoletja od nje zahtevali, da se odkrije, medtem ko se je sama počutila osramočeno in ponižano, ko so nekaj desetletij pozneje od nje terjali, da se pokrije.³¹ Sama se je temu uprla in nazadnje zapustila domače (kulturno) okolje. Vse to pa zato, ker se ni mogla sprijazniti z dejstvom, da ji nekdo ukaže, kako naj se oblači, in ji vsakodnevno krati pravice, ki jih je imela dotlej. Toda ali se Azar Nafisi razlikuje od svoje babice? Bolj kot to se zdi, da gre pravzaprav za zelo podoben odziv na vsiljeno – odkrivanje ali pokrivanje. Gre za primer dveh žensk, ki jima je bila odvzeta pravica odločanja o tem, kaj želita oblačiti in česa ne. Gre za to, da so ženska oblačila/pokrivala postala orodje moči. Čeprav nekatere muslimanke poudarjajo predvsem verski značaj rute in pravijo, da ruta izraža zlasti željo muslimank, da bi se držale islamskih predpisov,³² je v primeru, ko se nošenju predpisanih oblačil ni mogoče izogniti, jasno, da so oblačila razumljena kot simbol in kot politična poteza. Brž ko zakonodajalec ženskam predpiše neko uniformo in ni več možnosti svobodne izbire, lahko rečemo, da je njihovo življenje podrejeno interesom ustanov, na katere same nimajo vpliva. Kar je najbolj prizadelo Iranke, ki jih je revolucija prisilila k nošenju čadorja, in kar je prizadelo že njihove babice, ko so jim ukazali, naj rute snamejo, je predvsem (pri)sila in nemoč, da bi svobodno izbirale.³³ S tega gledišča ni bistvene razlike med Iranom, kjer je predpisan čador in kjer ženske živijo v strahu pred kaznijo ob morebitni kršitvi pravil, in Turčijo, kjer je ženskam v javnih institucijah uradno prepovedano nositi rute. Sklenemo lahko, da se težava pojavi takrat, ko si nekdo vzame pravico soditi o drugem. Prisilna in popolna opustitev tradicije torej ni nič manjše nasilje kot vsiljevanje enega samega, obvezujočega, za vse enakega načina oblačenja. Trditi,

³¹ Nafisi, 2004, 157.

³² Amela Đogić pravi, da ruta "za muslimane ni simbol, ampak sestavni del življenja muslimanke, ki se želi držati islamskih predpisov. Rute v nobenem primeru ne moremo povezovati s simbolom križa ali z židovsko zvezdo." Đogić v: Harcet, (2004), 20.

³³ Do kakšnih skrajnosti lahko to pripelje, se dobro vidi v primeru, ki ga navaja A. Nafisi: Hašemi Rafsandžani je ob nemirih v Iranu ženske pozval, naj k spanju ležejo primerno oblečene, da se ne bodo *po naključju izpostavljale pogledom tujcev*, če bi hišo morebiti zadela bomba. (Nafisi, 2004, 163.)

da je primeren le en način oblačenja, vsi drugi pa so nespodobni in nesprejemljivi, je samo po sebi nasilno dejanje.

SKLEP

Videli smo, da nošnja popolnega nikaba, iranskega čadorja ali afganistanske burke kot najrigoroznejša praksa oblačenja ni bila neposredno predpisana v islamskih svetih spisih, temveč je posledica patriarhalnih interpretacij. Gre predvsem za ohranjanje pogleda na žensko kot na skušnjavko, ki jo je treba zastreti in zapreti, da ne bi moškega zapeljala v nečistovanje. Koranski predpisi nakazujejo zgolj na kimar: "Tančice naj imajo čez prsi" (Koran 24:31) ali na džilbab: "Tako bodo lahko prepoznane" (Koran 33:59). A kljub temu, da Koran ne predpisuje pokrivanja žensk "od glave do peta", preprosta zavrnitev tradicije ni možna iz več razlogov: najprej zato, ker so sčasoma ta oblačila postala sestavni del identitete (nekaterih) muslimank, ker globoko zakoreninjenih patriarhalne miselnosti ni mogoče spremeniti čez noč in navsezadnje zato, ker, kot opozarja Iranka Ziba Mir Hosseini, v nekaterih kulturnih okoljih šele popolni nikab, čador ali burka ženskam omogočajo prisotnost v dominantni moški družbi in je prav nošnja teh oblačil prvi korak k vključevanju žensk v javno življenje.³⁴

A tudi na zahodu moramo biti pozorni, ko razpravljamo o (ne)dovoljenosti pokrivanja v javnosti: po eni strani moramo paziti, da ne bi bili strpni do nasilja v imenu multikulturalnosti, po drugi strani pa ukinjanje svobodne izbire oblačil lahko pomeni tudi omejevanje svobode izražanja in omejevanje verske svobode. Očitno je torej, da enostavnih odgovorov ni, vendar brez poznavanja in razumevanja tega, kaj je del patriarhalne kulturne dediščine in kaj je verska praksa, ne moremo utemeljeno govoriti ne o enem ne o drugem.

BIBLIOGRAFIJA

BOUHIDBA, A. AL-W. (1994): *Vrt milovanja: fenomen seksualnosti u islamu*, Sarajevo, Ljiljan.

CHEBEL, M. (1995): *Encyclopédie de l'Amour en Islam. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe, en Perse et en Turquie*, Pariz, Payot & Rivages.

³⁴ Mir-Hosseini, 1999, 96.

- DAVIS, K. (2000): "Beauty (the feminine beauty system)", v: CODE, L., ur., *Encyclopedia of Feminist Theories*, London & New York, Routledge, 38–39. *Desertstore*, URL = "<http://www.desertstore.com>", 21. 3. 2007.
- ĐOGIĆ, A. (2004), v: Harcet, M., *Demonizacija islama? Mošeja, diskriminacija žensk in drugi strahovi z vzhoda*, v: *Sobota* 4, 20.
- EL-MUNZIRI, Z. A. I-A., ur. (2004a): *Muslimova Zbirka hadisa (izbor)*, 1. knjiga, Zenica, Kuća Mudrosti.
- EL-MUNZIRI, Z. A. I-A., ur. (2004b): *Muslimova Zbirka hadisa (izbor)*, 2. knjiga, Zenica, Kuća Mudrosti.
- ESPOSITO, J. L. (2003): *Što bi svatko trebao znati o islamu*, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- HAVERIĆ, I. H., in Haverić, Izeta A. (1991): *Islamski brak i porodica*, Sarajevo, Haver. *Islamic Boutique*, URL = "<http://www.islamicboutique.com/proddetail.asp?prod=khimaro3>", 21. 3. 2007.
- KEOHANE, A. (1988): *Bedouin. Nomads of the desert*, London, Stacey International.
- Koran* (2005): Tržič, Učila International.
- MEMIĆ, J., ur. (1984): *Izbor Poslanikovih hadisa*, Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji.
- MERNISSI, F. (1992): *The Veil and the Male Elite*, New York, Basic Books Group.
- MIR-HOSSEINI, Z. (1999): *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, New Jersey, Princeton University Press.
- NAFISI, A. (2004): *Prebiranje Lolite v Teheranu*, Mengeš, Ciceron.
- NASR, S. H. (1994): *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, Sarajevo, Rijaset islamske zajednice u BiH.
- PATEL, I. A. (2003): *Islam – opredjeljenje mislećih žena*, Sarajevo, El-Kalem.
- RIPPIN, A. (2000): *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, London & New York, Routledge.
- RODINSON, M. (2005): *Mohamed*, Ljubljana, Družina.
- SALLEH, K. M. (1993): "Islam, Nonviolence, and Women", v: PAIGE, G. D., SATHA-ANAND, C., GALLIATT, S., ur., *Islam and Nonviolence*, Honolulu, Institute for Peace University of Hawai'i, 109–122.
- SYED, I. B., *Is Head for Women Mandatory in Islam?*, URL = "http://www.irfi.org/articles/women_in_islam/is_head_cover_for_women_mandator.htm", 19. 4. 2005.

BREDA KOLAR SLUGA¹

Konstrukcija spolov v Disneyjevi risanki *Mulan*

Izveček: Besedilo obravnava konstrukcijo spolov v risanki *Mulan*, ki je nastala v produkciji enega vodilnih studiev za družinsko zabavo, Walt Disney Company. Animirani film je nastal v 90. letih prejšnjega stoletja, značilno zanj pa je, da ima vodilno vlogo junakinja, ki sama odloča o svojem življenju, s svojim početjem pa spreminja ustaljeno podobo in vedenjske vzorce skupnosti. Vendar se v natančnejši analizi izkaže, da je ona le izjema v sicer povsem patriarhalno zasnovani družbi, vendar tudi, da njen uspeh sodi v polje deklitstva, ne v svet odrasle ženske. Potemtakem risanka prinaša le navidezne (a za deklince vendarle izjemno pomembne) novosti, novih možnosti za odrasle junakinje pa še ni.

Gljučne besede: risanka, konstrukcija spolov, iniciacija, maskiranje, *Mulan*

UDK: 791.228:305, 316.77

Gender Construction in the Disney Cartoon *Mulan*

Abstract: The text addresses gender construction in the cartoon *Mulan*, produced in the 1990's by one of the leading family entertainment studios, Disney. The cartoon is unique in its choice of a female hero who makes her own decisions on her life, changing the established image and behavioural patterns of her community in the process. An in-depth analysis, however, shows that she is a single exception in an entirely patriarchal society, and that her – and consequently Disney's – achievement belongs to girlhood rather than to the world of a grown woman. The cartoon thus introduces merely a semblance of novelties (which are nevertheless very important to girls), while still lacking in new possibilities for an adult heroine.

Key words: cartoon, gender construction, initiation, mask, *Mulan*

¹Breda Kolar Sluga je kustosinja v Umetnostni galeriji Maribor in doktorandka na programu zgodovinske antropologije likovnega na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: breda.kolar@guest.arnes.si.

PODOBE ŽENSK V RISANKAH

Vse več avtorjev se poglobljeno ukvarja z raziskavo upodobitev spolov v različnih televizijskih oddajah, filmih in risankah. Njihove ugotovitve so si v marsičem sorodne, najsi gre za ameriški ali evropski prostor. Večina ugotavlja neenakopravno oz. nesorazmerno razporeditev vlog glede na spole in njihovo stereotipno upodobitev. Iz poročila Urada za enake možnosti, ki ga je podala D. Verša pod naslovom *Medijska podoba spolov*, prav tako kmalu razberemo, da tudi v risankah, ki jih gledamo na naši televiziji, spolna razdelitev likov ni enakovredna, način, na katerega so liki podani, pa gotovo ne spodbuja enakopravnosti med spoloma. Zgolj kot skico naj povzamem nekaj podatkov v zvezi z risankami na slovenski nacionalni televiziji. Avtorica se je osredotočala na število likov (od 225 likov je 31 % ženskih in 69 % moških) in opazovala okolja, v katerih nastopajo. Nesorazmerje v številu je pokazalo, da je zapostavljenost že v izhodišču, iz okolja pa je bilo možno razbrati, kako so vloge omejene. "Tako so na primer pri druženju z družino in opravljanju hišnih opravil nekoliko pogosteje prikazani ženski liki (na primer v risanki Tom in Jerry), medtem ko je skrb za otroke prikazana izključno kot ženska naloga. Grožnja z nasiljem ali celo agresivno obnašanje sta vlogi, v katerih se v več kot 90 % pojavljajo moški liki (na primer Tom in Jerry), ki pa so prav tako najpogostejše žrtve nasilja. Še posebej izstopa izrazita stereotipna spolna delitev vlog pri prikazovanju likov med opravljanjem plačanega dela. Tretjina moških je upodobljena med opravljanjem poklica (detektiv, gasilec, profesor), medtem ko je tako podanih 7 % ženskih likov (trgovka, učiteljica). V upodobitvah v odprtem prostoru sta lika izenačena, v zaprtem pa za ženske prevladuje dom (27 %), za moške pa službeno okolje (25 %). Obratno so ženske najredkeje prikazane na delovnem mestu (7 %), moški pa najredkeje v domačem okolju (17 %). Takšna razporeditev uporabe prostora je povezana s stereotipnimi vlogami, v katerih nastopata oba spola; varen dom naj bi bil za žensko primernejši od negotovosti, ki jo ponuja delovno mesto. Seksistično obravnavanje družbenih vlog, v katerih nastopajo liki, se kaže v omejevanju enega spola na samo določen niz vlog: ženski liki so omejeni na vloge v zasebni, moški pa na vloge v javni sferi." Če povzamemo podatke iz besedila, se pokaže, da so ženske navadno matere, gospodinje ali pa spolni objekti, moški pa se ukvarjajo s športom in prestižnimi poklici.

Večina risank, ki jih sedaj gledamo na televiziji, torej še povzema stereotipe. Zato bi lahko rekli, da je risanka na televiziji eden konservativnejših medijev, ki s poenostavljanjem in shematizacijo prispeva k togosti upodobitev spolnih vlog.

Vsi veliki studii, Disney, MGM, Fleischer, Warner Bros, so dolgo uspešno gradili in ustvarjali takšne stereotipe.² S pojavi feminizmov pa so naleteli na vedno več kritik. Kritične ocene nastajajo zaradi splošnega občutka nepravčnosti, deloma pa tudi zaradi upravičene skrbi, saj so otroci – ciljna publika risank – dovzetnejši za vplive iz okolja, torej tudi medijske vplive.³ Otroci se še učijo svojih socialnih vlog in je torej pomembno, kakšne vloge imajo običajno moški in kakšne ženske. In takšne malčku že od malega ponujajo več izbora, malčicam pa veliko več omejitev. Seveda mediji niso edini vzor otrokom pri učenju socialnih vlog. Gunter in McAleer poudarjata, da je morda vpliv večji tam, kjer otroci niso dobro informirani o tem, kako se spopasti s čustvenimi in socialnimi potrebami. Otrok sicer lahko izvede odklon od medijske predloge, vendar je pot težka. In glede na to, da je toliko manj predlog, morajo deklice vedno porabiti več moči, da se umešijo v tisti prostor, ki ga v risanki tako pogosto ni. Zato je pomembno poudariti potrebo po pestrejših ženskih likih v risankah in animiranih filmih.

V. Woolf zaključí svoje predavanje o ženski literaturi s pozivom ustvarjalkam, naj opisujejo vse, kar se njim zdi vredno – biografije, zgodovine, tudi najnavadnejše reči, saj s tem bogatijo literaturo. Če to prevedemo v naš primer, le množica čim pestrejših likov za oba spola zadostuje za učenje družbenih vlog. Nekatere nove risanke (*Roli Poli Oli* ali otroški reviji *Ciciban* in *Cicido*) brez večjih težav obravnavajo spola povsem enakovredno, vendar pa se večina še vedno težko spopada s spremembami. Bolj se zdi, da te spremembe zavajajo in še naprej podaljšujejo stereotipizacijo, enakost med spoloma pa ostaja še neuresničeno področje. Tukaj bi se natančneje omejila le na razmislek, ali se je z *Mulan* spremenila upodobitev glavnega ženskega lika znotraj Disneyjeve celovečerne animirane risanke in katere novosti prinaša v primerjavi z drugimi glavnimi junakinjami.

ŽENSKÉ VLOGE V DISNEYJEVIH RISANKAH DO *MULAN*

Disneyjev izjemno konservativni pogled se je močno utrdil, saj je uspešni studio postal vzor za številne upodobitve. Svoj pogled korporacija širi z obsežnim marketinškim sistemom, ki obsega ob filmih še zabaviščne parke, televizijske in radijske postaje, igrače, računalniške igre, knjige, albume, obleke itd. Čeprav je bil studio že ves čas deležen kritik (tako z risankami, ki so smešile Disneyjeve junake, kot z

² Vendar obstajajo tudi drugačne teorije. S. Abel interpretira lik Bugs Bunny oz. Zajčka Dolgouščka kot *camp* heroja, ki lahko napada tradicionalne upodobitve družbenega spola.

³ Davidson, Yasuna, Tower, 1979.

eseji in znanstvenimi raziskavami), je bil vpliv teh dolgo neznan. Eden od izumov tega studia je celovečerna animirana risanka, ki je namenjena celotni družini. Veliko posameznikov je zraslo ob teh risankah, v Ameriki kar cele generacije. V našem prostoru je izkušnja z Disneyjevo produkcijo nekoliko omejena, vendar vseeno tako zelo obsežna, da je vredna vse pozornosti in kritike.

Splošno opaženo je, da so tudi Disneyjeve risanke vir skrajno konservativne stereotipizacije, pri čemer ponavadi z obravnavo ene teme dajejo videz, da slika jo normalno stanje, da torej posnemajo resničnost. Večina moških likov je povezana z javnim življenjem in je nekako vzvišena, upodobitve sledijo stereotipnim predstavam o spolnih vlogah, večina ženskih likov pa je skrajno marginalizirana. Moško-ženski odnos je sestavljen na podlagi delitve moči oz. upodobitev vlog moči.⁴ Posebnost so žrtvovanja staršev, tako ženskih kot moških, da bi rešili otroke. Ob opisanih stereotipih glede števila in okolja, v katerih se liki pojavljajo, pa lahko vidimo, da so nesorazmerja med spoloma podana še drugače. Če natančneje opazujemo Disneyjevo produkcijo, bi za nekaj risank lahko rekli, da žensk pravzaprav ni, npr. v risankah *Ostržek* (1940), *Peter Pan* (1953), *Meč v kamnu* (1963), *Knjiga o džungli* (1967) in *Finding Nemo* (2003). Tam je vse, najbolj pa odraščanje in vstop med odrasle (odgovorne), povsem moška zadeva. Seveda pri tem ne gre za to, da bi morale vse zgodbe vključevati ženski lik, temveč za občutek, da takšne zgodbe sporočajo, da odraslost in odgovornost, s tem pa tudi samostojno odločanje, sodita v moški svet. Za številne risanke bi veljalo tudi, da so ženske sicer vključene, vendar so skrajno nepomembne, karakterno nezanimive ali pa je njihova prisotnost celo zlorabljena. Degradacijo odrasle ženske dobro pokaže razlika v odnosu med Simbo in Nalo, junakoma risanke *Levji kralj* (1994). Medtem ko sta kot otroka enakovredna, postane Nala v zakonu kulisa za normalnost družine (oče, mati, otroci), njena aktivna vloga pa popolnoma izgine. Aktivna ženska vloga v tej risanki (samska Skira) pa je tako kot čarovnica v *Sneguljčici* prikazana kot nepojmljivo zlobna.

Pri Disneyju je malo risank, ki bi vključevale oba spola enakopravno. Vendar oba starša Pongo in Perdita skupaj rešujeta težave in skrbita za malčke v *101 Dalmatincu* (1961). Kala in Kerchak (*Tarzan*, 1999), čeprav v strogo hierarhični družbi, prevzemata vsak svojo aktivno vlogo. Njunjo vlogo pa bi celo lahko razumeli kot primer razširjene družine in skupnosti, ki nadomešča biološko družino. Več samostojnih ženskih likov vsekakor nastopa v otroškem svetu: Alica (*Alica* v

⁴Tanner, 2003, 359.

čudežni deželi, 1951), Nala kot otrok, tudi Kiara (*Levji kralj II*). Nekaj ne povsem tipičnega pa bi lahko videli tudi v Megari (*Herkul*, 1997) in Jane (*Tarzan*, 1999), ki izstopata med zanimivejšimi ženskimi glavnimi vlogami. Njuna lika sta zasnovana večplastno: Megara (Meg) ni zgolj dobra in poštena, Jane pa ni tipično lepa, prav tako ni gospodinja, temveč nenavadna znanstvenica v divjini. Mogoče Meg in Jane celo dajeta vtis superiornosti nad izrazito fizično močnima partnerjema. Obe se sicer zaljubita, vendar po daljšem razmerju, v katerem se moška tudi izkažeta, vsekakor pa to niso bile njune sanje od vsega začetka. Obe sta uspešni (lahko bi rekli v poklicnem svetu), vendar se temu svetu ob koncu filma tudi odpovesta.

Lahko, da sta Meg in Jane nastali pod vplivom kritik, vendar je treba poudariti, da sočasno v drugih Disneyjevih risankah obstaja še naprej zelo stereotipno strukturiran moško-ženski svet. Tako kaže, da se politika studia ni radikalno spremenila, temveč gre za posamezne popravke in vložke. Temu v prid govori še ena "skoraj glavna ženska vloga" – Lepotica (*Lepotica in zver*, 1991),⁵ ki rada bere in si želi mnogo več, kot ji je ponujeno s poroko. Zato se je uprla glavnemu moškemu v vasi, ki se mu je zdelo, da bi bil zanjo kot ženin dobra partija. Vendar je pomembnejša novost, da se je uprla (pravzaprav ni hotela početi vsega tako, kot si je zamislil on) tudi bolj enakovrednemu (navidez pa tudi veliko nevarnejšemu) moškemu – Zveri. Vendar pa L. Beres jasno izpostavi, da film pravzaprav romantizira žensko ujetništvo, odvzem svobode, kar celoto seveda postavlja v povsem drugačno luč, novosti pa potemtakem nimajo prave teže.

Problem je še izrazitejši pri Disneyjevih glavnih ženskih vlogah. Še posebej izstopa dejstvo, da jih je zelo malo. Dive zlatega obdobja Disneyja, kot so *Sneguljčica* (1937), *Pepelka* (1950) in *Trnuljčica* (1959), ustrezajo vlogi in idealu ženske, ki sta povzeta po predlogah meščanske družbe 19. stoletja (tukaj sta si Anderson in Disney zelo sorodna). Vsem je skupno, da dogajanja niso vodile, čeprav so bile povod zanj. Bile so obsojene na čakanje in na to, da jih reši moški. Iz posameznih težav so jim pomagali čudeži. Bile so lepe in ljubke. Omejene so bile na domačo sfero, pri čemer so se posvečale, tudi prostovoljno, opraviлом v hiši. Povsem so spoštovale splošno družbeno ureditev in razdelitev vlog v njej. Odnos med partnerjema je v glavnem pomenil ljubezen na prvi pogled in stavek o srečnem življenju do

⁵Z risanko *Lepotica in Zver* je studio ponovno vzbudil zanimanje za celovečerne animirane filme. V priprave je bilo položeno ogromno dela, zato je bilo pričakovati načrtno uvajanje novosti v ženskem liku, vendar se vseeno zdi, da so tehnične izboljšave imele večjo težo.

konca dni. V 40 letih po imenovanih junakinjah pravzaprav ni bilo nove ženske vloge, ki bi ponudila drugačen pogled. Medtem sicer spoznamo še Lepotico, Pocahontas in morsko deklico Arielo, vendar jim ni uspelo narediti večjega koraka v novo obdobje. Pocahontas (*Pocahontas*, 1995) je po dolgem času resda glavna junakinja "svojega filma". Je tudi prva Disneyjeva risanka, narejena na podlagi zgodovinske osebnosti oz. legende, vendar njeno suverenost močno načne izjemno izkrivljanje zgodovinske podlage dogodka. Lahko pa bi izpostavili dve pomembni točki, ki ju je potem nadgradila Mulan. Pocahontas je lepa, vendar ohranja značilnosti rase (drugače kot princesa Jasmina (*Aladdin*, 1992)). Poseben pomen pa pridobi tudi stavek: "Poslušaj svoje srce, ki ti bo pomagalo ugotoviti, kdo si in kaj hočeš." Pri Pepelki bi bilo to ljubezensko napotilo, tukaj pa ima nekoliko širši pomen. Spregovori tudi o tem, naj dejanja narekuje lasten občutek, pri čemer se izkaže, da se občutek glavne junakinje bistveno razlikuje od tradicije. Njeno dejanje pa ne pomeni le manjše težave v njenem okolju, temveč izrazito veliko spremembo v utečenem sistemu. Vendar se film vseeno nadaljuje tako, da moremo sklepati, da je njena največja motivacija za spremembe (tako kot za Arielo in kot najtipičnejše za vso zgodovino žensk) ljubezen. Njena odprtost in sposobnost sprememb sta zato ponovno skrčeni na edino možno žensko aktivnost – ljubezensko motivacijo. Film *Mala morska deklica* (1989) z Arielino zgodbo žal samo potrjuje vse tolikokrat upodobljene stereotipe ženske želje (princ, lepota, samožrtvovanje), hkrati pa se še posebej potrudi pokazati, da ženska ne more izstopiti iz njej namenjenih prostorov.

V nekaterih Disneyjevih risankah, *Sneguljčica*, *Pepelka*, *Lepotica in zver* in *Pocahontas*, so psihoanalitiki opazili še dodatne podobnosti. Prvi dve kažeta tekmovalnost z materjo (oz. njenimi nadomestki),⁶ Lepotica proti očetovi volji vztraja, da ga reši, Pocahontas pa izbere, da ostane z očetom namesto s svojim ljubim. Pri vseh naštetih A. in L. Dundes opažata Elektrin kompleks (osredotočata se sicer na malo morsko deklico, ki jo razlagata kot moško šovinistično risanko, prežeto s patriarhalnimi vrednotami). Tukaj se ne bi podajala v obsežen diskurz Ojdipovega in Elektrinega kompleksa, ki po Freudu oz. Jungu sodi v področje odraščanja, ki ga Disney mogoče nevede povzema. Velja pa opazka, da tudi ta konstrukt ženske želje po žrtvovanju in reševanju očeta in sovražstvo z materjo, ki so ga konstruirali moški, pooseblja močno patriarhalen pogled.

⁶ V prvih oblikah pravljic naj bi bile hudobnice matere, zamenjali so jih nemški pisci, ki so ustvarjali kult matere in jim njihovo početje vsekakor ni bilo sprejemljivo. Več o tem: Lauren in Alan Dundes, 2000, 127.

Ob Disneyju naj navedem zgolj kot primerjavo še konkurenčni studio Dreamworks, ki se prav tako posveča družinski zabavi. Pri tem studiu je čutiti, da nekoliko drugače vzpodbuja različnost in drugačnost. Na primer v *Shreku* se je princesa raje odločila, da bo shrekinja, ženska, ki bo raje uživala v preprostem življenju, kot pa postala oz. ostala princesa. Svoje predstave o tem, kaj je pomembno in kako to doseči, pa ima tudi Marina (*Sinbadova potovanja*), ki se pridruži Sinbadu. Junakinje v pripovedkah z arabskim izvorom ni. Na nek način pa nas zato njeno tihotapstvo v zgodbo lahko spominja na Shakespearovo sestro, ki jo je v našo zavest vpeljala V. Woolf. Vendar V. Woolf govori o tem, kako Shakespearova sestra tragično umre in ji ne uspe, saj ni imela nikakršnih možnosti v takratni družbi. Marina pa je uspešna in oblikuje celotno zgodbo. Ljubi morje, prostranstva in potovanja. Je pametna, pogumna, bori se za svoje cilje, je izjemno aktivna. S takšnim obnašanjem pa se upre tradicionalni razdelitvi spolnih vlog. Vendar pa je tudi res, da nima stika z nobeno drugo žensko ter si z njo ne izmenjuje izkušenj.

Po teh opisih je morda lažje razbrati, zakaj bi Mulan lahko bila nova junakinja. Naj poudarim: Risanka ohranja ime po glavni junakinji Mulan, tako da je že iz naslova razberljiv njen pomen. Rdeča nit zgodbe je uspeh ženske. Od svojih predhodnic Pepelke, Sneguljčice in Trnuljčice se razlikuje že na začetku, saj ni in si ne želi biti princesa. Ni lepa, oz. ni slavna zaradi svoje lepote. Njeno razmerje s partnerjem ni romanca na prvi pogled. Je izjemno aktivna in zna spreminjati, pri čem ji ne pomagajo čudeži drugih, temveč lastna sposobnost.

MULAN

I. ZGODBA

Risanka *Mulan* je nastala leta 1998,⁷ po inspiraciji mnogih variant legende o bojevnici Hua Mulan,⁸ ki naj bi živela v času severne dinastije med letom 420 in 586. Prvič so lirične pesmi zbrane v Yuefu v Pesmih dinastije (960–1279), antologiji poezije. Gotovo pa je največji vpliv imela razširjena zgodba, ki je nastala iz pesnitev v poznem obdobju dinastije Ming (1386–1644). Njej je posvečeno več različnih del, tudi filmov. Mulan je že veliko pred Disneyjevo risanko veljala za

⁷ Režija Tony Bancroft, Barry Cook, zgodba Robert D. San Souci.

⁸ V raznovrstni literaturi je uporabljenih več možnih priimkov za družino junakinje. Najbolj se je ustalil pozen zapis Xu Weia, ki v svoji igri predlaga priimek Hua, kar pomeni roža. V risanki je uporabljena druga varianta, družina se piše Fa.

junakinjo, osebo izjemnih lastnosti, ki se razlikuje od drugih zaradi svojih dejanj. Kljub temu da so bili v mnogih delih poudarki različno obarvani,⁹ osrednji del vedno govori o mladenki, ki se je povzpela nad vlogo, ki ji je bila določena v družbi, in je postala pomembna voditeljica.

Osnovo so pri Disneyju preoblikovali v pripoved o pogumnem dekletu, ki ni prestala preizkusa pri možitveni posrednici. Tja se je podala zgolj zaradi želje staršev, ki bi jim poroka, kot je običaj, prinesla čast in blaginjo. Po neuspehu je prisluhnila svojemu srcu, ki ji je ves čas govorilo, da si želi drugačnega življenja. Priložnost se ji je ponudila ob napadu sovražnika, ki je ogrožal celotno državo. V obrambo države je cesar pozval po enega moža iz vsake družine. Prepričana, da rešuje poškodovanega očeta pred smrtjo, se je preoblekla v moškega in odšla namesto njega v vojsko. Po vrsti zanimivih dogodivščin, kjer se zabavamo na račun moških kapric, pride do velikega spopada s sovražnikom. Mulan je (takrat med vojaki znana še kot Ping) rešila celotno cesarstvo pred nevarnostjo, ob tem pa je izkazala vrsto vrlin, kot so pogum (v vrsti nevarnih situacij), prijateljstvo (kljub smrtni nevarnosti reši nadrejenega) in kreativna iznajdljivost (s pomočjo zadnjega razstreliva pobije skoraj celotno sovražno vojsko). Ko po bitki odkrijejo, da je rešitelj ženska, za las uide smrtni kazni. Vendar kljub temu, da jo preženejo iz vojske, Mulan nadaljuje reševanje cesarja. Po uspešni rešitvi ji ta izkaže hvaležnost tako, da ji ponudi službo v svoji upravi, vendar Mulan zavrne ponudbo in se vrne domov k svoji družini, da bi s cesarjevimi darili poskušala dokazati, da ji je uspelo.

Risanka je zanimiva zaradi več razlogov. Izbrana je zanimiva zgodba, ki ponuja mnogo plasti branja. Posamezne tehnične novosti v risanki ojačijo doživetja, k dramatičnosti prispeva tudi odlična zvočna spremljava. K zanimivosti celote prispevajo nekateri karakterno natančno izdelani liki, predvsem pa se ponuja obilica zabavnih trenutkov, ki pestrijo dogajanje. Potek bistveno usmerjajo predniki in dva majhna pomočnika; čriček, ki naj bi prinašal srečo, ter častihlepni zmajček Mušu, ki želi iz Mulan narediti junakinjo, da bi napredoval v svoji službi. V celotno dogajanje je vpeto tudi razmerje med Mulan in Šang Lijem, poglavarjem rezervistov, ki ima silno bogat potek; iz nesimpatije preraste v nekakšno moško

⁹ Posamezna dela obravnavajo različne dogodke, ponekod npr. poudarijo, kako so vojaki bili, ko so obiskali Mulan na domu, presenečeni, ko so jo videli oblečeno v žensko; druga zgodba poudarja vztrajno snubljenje Siu vladarja, ki ga je Mulan vneto zavračala, kasneje pa snubljenju naredila konec s samomorom.

prijateljstvo. To se poruši, ko se razkrije, da je Mulan ženska, vendar se ponovno zgradi in preraste v nastavek za romanco ali moško-žensko razmerje.

II. KONSTRUKCIJA SPOLOV – MOŠKO-ŽENSKI SVET

Tako kot legenda se tudi Disneyjeva pripoved dogaja na Kitajskem, v deželi, ki je splošno znana po patriarhalni ureditvi tako v času legende kot skoraj 1500 let kasneje. Življenje pomembno oblikuje Konfucijev nauk: pomen družine, spoštovanje družbenih vlog, moralno-etični vrednostni sistem, zapostavljenost žensk in tudi fizičnih delavcev ter kmetov v korist aristokracije. Kot vemo, se tudi glavni zaplet filma zgodi na polju, ki pripada moškim – vojna in vojska. Če sledimo G. Lertner, vojsko razumemo kot vadbišče poslušnosti in hierarhije. Avtorica v njej vidi pozicioniranje moči, ki jih omogočajo disciplina, red in spoštovanje pravil. Kot pravi, področje moški potrebuje, da ga preslika v svoj odnos do ženske. Njegov zaveznik je drug moški. V vojski se tudi vzpostavi neke vrste bratovščina, kot nova oblika vladavine, tokrat ne enega, temveč mnogih, ki vladajo nad drugimi, položaj pa določa spol. Bistvene poteze dogajanja oz. zgodbe torej določata čas in prostor, ki ju lahko razumemo kot prisposodbo sveta, v katerem odločajo moški, ženske pa imajo zelo malo samostojnosti in vpliva. V skladu s tem se obnaša tudi velika večina likov. Vprašamo pa se lahko, ali sta izbor teme, predvsem pa način predstavitve pri Disneyju naključna ali mogoče nista le izgovor za podaljševanje zgodbe o patriarhalnem sistemu.

Postavitev v takšno obdobje in okolje je tudi razlog, da v celotnem filmu prevladujejo moški liki. Največ jih je podanih kot množica: vojaki, sovražniki, skupine na cestah, vendar spoznamo tudi nekaj likov, ki so zanimivo in raznoliko individualno zasnovani: oče, posamezni vojaki, poveljnik, cesarjev tajnik, sovražniki in cesar. Kar pa nikakor ne moremo reči za ženske like, saj so ti večinoma neizraziti, pojavijo se bežno, torej imajo zgolj značaj kulisnosti. Edina izjema ob Mulan je njena babica. Ta ima povsem svoje metode urejanja stvari; od metafizičnih pristopov do praznoverja, verskih obredov, pa tudi povsem praktičnih nasvetov. Vendar kljub močni individualizaciji tudi ona sodi med tri znane ženske like, ki stereotipno vstopajo v moški svet: starka, gospodinja in seks bomba. Pomembno pa je, da babičini nasveti izvirajo iz realne življenjske izkušnje, saj ne moremo spregledati, da o ženskem svetu večinoma izvemo skozi pesem. Ne samo, da njena nezahtevna struktura ne ponuja poglobljene značajske ali vsebinske študije, pesem pušča tudi občutek, da se dogajanje odvija nekje drugje, vsekakor ne v

realnem svetu. Na neki način s tem ženski svet še dodatno degradira oz. odstrani iz realnega.

V tej družbi morajo vsi opraviti svojo družbeno vlogo. Očetova dolžnost je npr., da brani družino in cesarstvo, četudi pri tem umre, Mulan pa se mora poročiti. Medtem ko je moški svet povezan z vojsko, je ženska vloga in pomen tesno povezana s poroko. Ženski svet je sestavljen iz ličenja, urejevanja, preizkusa uganjanja, ustrežljivosti, poslušnosti in ocenjevanja fizične sposobnosti rojevanja. Vsekakor pa ženski svet ni enakovreden moškemu. Pa ne zato, ker bi se področji razlikovali v pomenu, temveč zato, ker ob dogajanju ne začutimo ženskih mnenj, njihovih skrbi, želja. Moški sporočajo svoja stanja, svoje značaje, ženske pa ne. Še več, moški sporočajo, kaj od žensk pričakujejo, ženske pa svojih pričakovanj o moških ne izrazijo. Razkorak v številu kot tudi način podajanja ženskega sveta (izjema sta Mulan in babica) pravzaprav pokaže, da ženskega sveta sploh ni. Posledično se stik med moškim in ženskim svetom tudi ne more izoblikovati, kar je ena največjih težav risank nasploh. Torej lahko le sklenemo, da je glede konstrukcije spolov ta risanka povsem enaka vsem prej opisanim Disneyjevim risankam. Risanka je orisala moško-ženski svet z vsemi že prej opisanimi stereotipi.

III. JUNAKINJA – UPOR, IZJEMA, BOJEVNICA, INICIACIJA

Edina ženska izjema v sistemu je junakinja Mulan. Po zunanjem videzu ni čisto tipična ženska. Že ženitvena posrednica pove, da ima ozke boke, povedali smo, da ni poudarjena njena lepota (mogoče bi nekoliko zlobno celo dodali, da ima krive noge). Kot žensko jo označijo nekateri simboli. Mulan je ime rože, magnolije, ki je manjša od drugih magnolij.¹⁰ Drevo obilno cveti zgodaj spomladi od rožnate do vijolične barve. S podobo zgodnjega in poznega cvetenja je približano njeno odraščanje, žensko simboliko pa vidimo tudi v trenutku njene preobrazbe, v glavniku, ki ga poudarjeno zamenja za vojaški poziv, in dolgih laseh, ki si jih postrizže. Dejanje je razumljeno predvsem v zahodni kulturi, kajti v kitajski družbi so dolge lase imeli tudi moški (bojevniki celo kot znamenje junaštva in poslušnosti).

Njena izjemnost ni v lepoti, temveč v moči upora sistemu. Najprej se je uprla očetovi volji. Sicer se je tudi odločila prostovoljno reševati očeta, kar je, kot smo že povedali, značilno za več Disneyjevih junakinj. Vendar ima reševanje širše raz-

¹⁰ V slovenskem jeziku ime lahko zveni moško, vendar v angleškem govornem okolju zveni povsem običajno žensko, saj ženskega spola ne povezujejo s končnico -a, kot v slovenščini.

sežnosti, saj kasneje Mulan ugotovi, da je bilo le povod za odhod. Da je pravzaprav želela ugotoviti, kaj zmore, in poiskati tisti del sebe, ki ga doslej ni imela priložnosti izraziti. Pomembno je, da se je za spremembo odločila zaradi sebe, s čimer presega odločitve dosedanjih junakinj, ki jim je bila glavni motiv ljubezen do drugih. Vendar se izkaže, da je njen upor imel še večje razsežnosti. Že izražanje svojega mnenja v naši civilizaciji in v tradiciji Konfucijevega nauka nista niti malo sorodni. Ta za resnico šteje mnenje, ki se pričakuje glede na položaj, ne pa lastne, čeprav iskrene misli. Močen občutek spoštovanja tradicije je povezan še s častnostjo in moralnostjo tega početja. Vsak upor v tako konstruirani družbi zahteva izjemno moč, saj se nanaša tako na družino kot na obči sistem – in to od konkretnega dejanja do prekinitve z ustaljenimi moralno-etičnimi vrednotami. Gledano skozi to opcijo je Mulan lik z izjemno močjo, saj je zmoгла izpeljati tako velik korak. Sporočilo razumemo tudi v zahodni civilizaciji, kjer je bil ženski ugovor ali pa upor proti ustaljenim shemam prav tako dolgo prepovedan in zavrt. V tej točki je gotovo narejen velik premik v okviru Disneyjevih risank, saj je zelo pomembno, da je tako veliko dejanje uspešno izpeljala ženska.

Zaradi svoje moči Mulan postane junakinja. Dopusčene so ji stvari, ki so drugim prepovedane. Zdi se, da je zato tudi edina, ki ima pester odnose z moškimi svetom. Za Mulan je pomembno družinsko okolje, predvsem (kot je običajno v Disneyjevih risankah) z očetom. V filmu nastopa še oseba, ki je tudi zasnovana s pomočjo ikonografije očeta – sam cesar. Oče cesar je celo še bolj razumevajoč od Mulaninega biološkega očeta. Mulan povsem sprejme, kar je v nasprotju z vsemi določbami in običaji. Dovolj ji vstop v svojo fizično bližino, čustveno reagira in ji ponudi službo. Povsem presenetljivo je, za junakinjo pa bistveno, da jo je ta, ki ima največjo oblast, pripravljen obravnavati enakovredno moškimi tudi na konkretni, ne zgolj simbolni ravni. Vendar Mulan splete tesno prijateljstvo tudi s sovojaki, ki se nadaljuje še, ko se izkaže, da je Mulan ženska. Večje težave ima s poveljnikom Li Šangom, ki ji zaupa kot bojevniku, ne pa kot ženski.

Mulan je tudi edina (ob babici), ki izrazi svoje mnenje o moškem svetu. Tako kot moški ocenjujejo ženske, ocenjuje Mulan tudi moške. Skozi njene oči je veliko poglavje moškosti, vojska, namenjeno tudi viru zabave: moški je tudi pomanjkljiv, karikiran (in podvržen stereotipom); moški so umazanci, neotesanci in imajo polno čudnih in nespodobnih navad. Njen pogled nas popelje do korenin risanke kot žanra, ki izhaja iz satire, predvsem političnega smešenja. Učinkovito

pa je zgolj takrat, ko poznamo kontekst in imamo do prevladujočega, tradicionalnega branja distanco. Torej naj bi bilo jasno, da je vojska nekaj resnega, za moške toliko bolj, z ženskimi očmi pa se tokrat izkaže nekoliko drugače. Vendar se zgodi v ocenjevanju bistvena razlika. Moški pogled občutimo kot prevladujoč oz. splošno veljaven, Mulanin pa je izjema, opazovanje posameznice, saj do tega pogleda druge ženske sploh ne morejo.

Mulan je tudi edina, ki izrazi drugačno mnenje o ženski vlogi. Ko vojaki na pohodu prepevajo pesem o ženskah, ki si jih želijo, ne glede na to, da so si med seboj zelo različni, se zedinijo: želijo si ženske, ki je mirna, tiha in ubogljiva. Ko Mulan predlaga pametno žensko oz. žensko, ki razmišlja, so njeni prijatelji ponovno poenoteni v mnenju, da ta ni potrebna, saj si ne želijo boljše od sebe. Če primerjamo prvo žensko pesem o poroki in moško pesem o zelenih ženskah, lahko ugotovimo, da se skladata s sistemom. Mulanino oporekanje pa pokaže, da sta si ženska in moška predstava o ženski popolnoma različni. Vendar razmerje mnenj nedvoumno pokaže večino. Mulan je ponovno v nasprotju z občutkom nečesa občega in splošnega izjema. In končno je Mulan tudi edina, ki pridobi pomembno pozicijo. Njeno odklonitev častitljive službe lahko razumemo tudi kot začasno odločitev, saj Mulanino suverenost in uspešnost na poklicni poti dobro prikaže risanka *Mulan II*. V novi zgodbi sta Li Šang in Mulan enakovredna pri reševanju zahtevne naloge, kar daje slutiti, da z vstopom v poklicno neodvisnost junakinja v resnici več nima težav.

IV. ZAKAJ JE MULAN BILO DOVOLJENO USPETI?

V zgodovini poznamo več primerov, ko je posameznicam dopuščeno, kar drugim ženskam sicer ni. Vedno je bilo nedvoumno razvidno, da so to izjeme. Poznamo več vladaric, tudi nekaj bojevnic. Posebnost Mulan je, da je svoj prvi uspeh doživela kot vojak. Pri tem je skrita, ko se zanjo izve, pa je pregnana in spremeni status. Ne moremo je obravnavati skozi ikonografijo bojevnice, saj samo mi (gledalci, čriček, zmajček in konj) vemo, da je uspešna ženska. Pa vendar je diskurz o bojevnici zanimiv. Najbolj znane so Amazonke. Lahko bi rekli, da te (in sorodne skupine bojevnic in razbojnic) kažejo na mite o nevarnih ženskah, ki so slikali moški strah pred žensko nasploh in v glavnem upravičevali nasilno moško ravnanje z ženskami v vsakdanjiku. Drugačne bojevnice, npr. Ivana Orleanska, pa so lahko bile sprejete tudi z odobravanjem. Toleriranje ženskega boja je bilo mogoče, če se ženska ni borila za svoje cilje, predvsem pa je bilo odvisno od tega, kaj

je ženska storila po boju, še posebej po zmagi.¹¹ Če je zmago prepustila moškemu, je lahko bila čaščena in sprejeta. Mulan ni želela prevzeti najvišjega položaja, zato v izhodišču tudi ni bila sporna.

Doslej je bilo pomembno, da je Mulan predstavnica ženskega spola. Ves čas smo se zavedali, da ni otrok in ne sodi med otroške junakinje (ki so ponavadi enakopravne svojim vrstnikom). Toda ali je Mulan odrasla ženska? Če upoštevamo že omenjeno simboliko, se je Mulan znašla na prehodu: iniciacija, maska, cvetoče drevo, vitko telo. Preverjanje devištva je pri Ivani Orleanski imelo poseben pomen v krščanski teologiji, vendar je devištvo lahko tudi znamenje iniciacije, obreda prehoda v ženskost. Ivana Orleanska, ker je bila devica, pravzaprav ni bila ženska. In sorodno bi lahko rekli tudi za Mulan, saj Mulan ni uspela opraviti iniciacije – preizkusa za poroko in poroke. V obeh primerih lahko torej rečemo, da kljub videzu ni šlo za odrasli ženski. Tako imamo opraviti s primeri, ki puščajo patriarhatu še eno možnost izgovora. Mulan se ni dotaknila najvišjega položaja. Vstop v klan, dovoljenje do privilegijev, pa ji omogoča spodletela iniciacija. Izgovor se zdi potreben, saj če bi se govorilo o zgledih in bi ženske zahtevale pravice, je moškim na voljo tudi razlaga, da imajo posameznice, ki izstopajo, drugačen položaj, saj pravzaprav niso ženske.

V. MASKIRANJE IN ZAMENJAVA IDENTITETE

Posebna zanimivost risanke je polje, ki se zdi tujek v sicer povsem patriarhalno naravnani risanki. Načeloma so to trenutki, namenjeni zabavi in smešenju, vendar pa omogočajo tudi v sodobnosti aktualno branje oz. razpoznavanje identitete, ki uhaja tradicionalni razdelitvi po biološkem spolu. Splete se okrog maske, maskiranja in preoblačenja. Maskiranje je imelo nekoč vlogo obrednega rituala (precej pogostega za rituale vstopanja v zrelost). V takšnih primerih je maska širila obče veljavne, ne pa individualne pomene. V tem kontekstu lahko tudi razumemo prizor, v katerem se je Mulan z masko prelevila v za poroko pripravljeno dekle. Vendar se tudi zdi, da je že v naslednjem prizoru z brisanjem maske, potem ko ni opravila ženitvenega preizkusa, Mulan pridobila svoj pravi jaz (iskanje pravega jaza je obsesija zahodnega sveta). Če to drži, je maska zakrivala pravi jaz in jo razumemo, kot je v današnji zahodni kulturi običajno – kot pripomoček za zakrivanje identitete. V filmu pa sledi še en zanimiv prizor, kjer maska deluje na individualni osnovi in drugače kot pri Mulan razkrije pravi obraz. Torej z

¹¹Številne primere lahko najdemo v: Sunčič, 2004.

masko postanemo tisto, kar v resnici smo. O tem govori prizor z možitveno posrednico, ki se sredi preizkusa maskira: pomotoma na svoj obraz z roko zariše brčice in tako postane moški, tisti, čigar interese zastopa.

Kot vemo, je glavni zaplet filma povezan z zamenjavo identitete. Mulan s preobleko pridobi drug spol in na podlagi tega drugačne možnosti. V preobleki se ji je uspelo prvič izkazati, obleka je pomenila istovetenje s tistim, ki je imel moč – moškim. V drugem podvigu, reševanju cesarja pred svetim mestom, pa preobleke nima več. Pri tem so pri Disneyju naredili največji korak, saj je z izgubo izkazovanja simbolov tistega, ki ima moč (moškega), dobila pravico pokazati lastno moč tudi ženska.

Ni iste teže, vendar je vredno omembe, da se v filmu ne maskira v nasprotni spol le ženska. Tudi vojaški tovariši se na Mulanin predlog preoblečejo, spremeniijo se v ženske in v preobleki rešijo cesarja. Maskiranje je sedaj namenjeno prevარი in premagovanju istega – moškega – spola. S takšnim preoblačenjem se pokaže, da je vsem jasno moško in žensko orožje. Zapeljevanje je gotovo tako učinkovito oz. tukaj celo učinkovitejše kot moška sila. Žensko zapeljevanje je od nekdanj moški svet eno najnevarnejših orožij, skozi zgodovino pa je obravnavano dokaj ambivalentno. Ko je zaradi tega podlegel sovražnik, je bilo dejanje dobro sprejeto, če pa je bil ogrožen moški iz istega klana, je bilo seveda zapeljevanje interpretirano kot ena od najhujših ženskih lastnosti. V risanki kritika odpade, saj je zapeljevanju podlegel sovražnik. Lahko bi celo dodali, da pri tem sploh ni bila kriva ženska, temveč moški, ki se zapeljevanju kot takemu sploh ne more upreti.

Ne glede na to, ali pomeni maskiranje skrivanje svojega bistva, njegovo iskanje, zgolj zabavo ali znamenje obredne iniciacije, je to področje, ki na zanimiv, čeprav poenostavljen način tukaj povezuje oba spola. Povsem presenetljivo pa je, da na neki način celo nakaže negotovost spolne identitete v še tako jasno definiranem okolju.

ZAKLJUČEK

Ali v filmu obstaja tudi kaj, kar govori v prid ženski? Ali bi zmago Mulan lahko razumeli tudi drugače, precej širše – kot zmago “ženskega principa”? Če se giblujemo v območju stereotipov, moški svet ni bil uspešen. Cesar in njegova glavna vojska sta bila premagana, tudi Li Šangov odred rezervistov je kljub pogumu in pripravljenosti bil prešibak. Sovražnika ni premagala moč, avtoriteta, disciplina, moško junaštvo, pogum in sistem, temveč nekaj povsem drugega – domišljivi-

ja, nekaj kar prihaja iz sveta improvizacije in bi pogojno lahko občutili kot svet ženskega. Sicer nevarno opredeljevanje moško-ženskega sveta postane v nadaljevanju risanke *Mulan II* zanimivo izhodišče. Tam se vzpostavita moški in ženski princip kot dopolnjujoča se dela enega. Kako težko pa je domiselno in pozitivno podati ženski svet, dokazuje razplet. V dejanjih se ženski princip ne kaže kot kreativno gibalno, premik, temveč ponovno kot neodgovorno impulzivna domisljica, kar samo potrди, da je pomen ženske odločitve, izbora, čutenja in dejanja v svetu Disneyjeve risanke še povsem nerazumljena in nespregjeta vrednota.

BIBLIOGRAFIJA

- ABEL, S. (1995): "The Rabbit in Drag. Camp and Gender Construction in the American Animated Cartoon", *Journal of Popular Culture*, 29(3), 183–202.
- BAHOVEC, E. D. (ur) (1993): *Od ženskih študij k feministični teoriji, Posebna izdaja časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, Ljubljana.
- BEARD, M. R. (1962): *Woman as Force in History. A Study in Traditional Realities*, New York.
- BENNET, T., MERCER, C., WOOLLACOTT, J. (1986): *Popular Culture and Social Relations*, Philadelphia.
- BERES, L. (1999): "Beauty and the Beast, The Romantization of Abuse in Popular Culture", *European Journal of Cultural Studies*, 2, 2, 191–207.
- BHABHA, H. K. (1994): *The Location of Culture*, London & New York.
- BROWN, M. E. (1990): *Television and the Women Culture. The Politics of the Popular*, London & New Delhi.
- DUNDES, L., DUNDES, A. (2000): *Psychoanalytic Studies*, 2, 117–130.
- DAVIDSON, E. S., YASUNA, A., TOWER, A. (1979): "The Effects of Television Cartoons on Sex-Role Stereotyping in Young Girls", *Child Development*, 50, 597–600.
- GALLAGHER, M. (1995): *Woman nad the Media*, New York.
- GRIFFIN, G., BRAIDOTI, R., ur. (2002): *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, London & New York.
- GUNTER, B. (1986): *Television and Sex Role Stereotyping*, London & Paris.
- LEVI-STRAUSS, C. (1994): *Rasa in zgodovina. Totemizem danes*, Ljubljana.
- PAPIĆ, Ž., SKLEVICKY, L., ur. (1983): *Antropologija žene*, Beograd.
- ROSE, J. (1996): *Ženskost in njeno nelagodje*, Ljubljana.

SLAPŠAK, S. (2000): *Ženske ikone 20. stoletja*, 1. del, Ljubljana.

SUNČIČ, M., ur. (2004): *Plutarhove ženske*, Ljubljana.

TANNER, L. R., ur. (2003): "Images of Couples and Families in Disney Feature-Length Animated Films", *American Journal of Family Therapy*, 31, 355–373.

VERŠA, D. (1996): *Medijska podoba spolov*, Ljubljana.

VOGRINC, J. (1995): *Televizijski gledalec. Koncept televizijskega komunikacijskega razmerja kot izhodišče za teorijo televizije*, Ljubljana.

VIDMAR, K. H., ur. (2001): *Ženski žanri, spol in množično občinstvo v sodobni kulturi*, Ljubljana.

IVANKA APOSTOLOVA¹

Petra kaže da svako ima svojo teorijo o životu

PETRA PRAVI, DA IMA VSAK SVOJO TEORIJO O ŽIVLJENJU

Izveček: V raziskovalnem tekstu sem prikazala kritično analizo, eksperimentalno analizo in dekonstrukcijo ženskih likov iz ženskega filma *Grenke solze Petre Von Kant* nemškega režiserja Rainerja Wernerja Fassbinderja. V analitičnem procesu sem uporabila terminologijo feminističnih teorij in eklektično, epistemološko terminologijo humanističnih ved in umetnosti.

Ključne besede: analiza, dekonstrukcija, film, Petra Von Kant, ženski liki, lezbijke, feminizem, emancipacija, profesionalni uspeh, trendi

UDK: 28-4:305

According to Petra, Everyone Has Their Own Theory of Life

Abstract: The research paper presents a critical analysis, experiential analysis, and deconstruction of the female characters in *The Bitter Tears of Petra Von Kant*, a female film directed by the German director Rainer Werner Fassbinder. In the analytical process I adopt the terminology of feminist theories, as well as an eclectic, epistemological terminology of the humanities and fine arts.

Key words: analysis, deconstruction, film, Petra Von Kant, female characters, lesbians, feminism, emancipation, professional success, trends

¹Ivanka Apostolova je doktorandka na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer zgodovinska antropologija likovnega. E-naslov: ivankaa@yahoo.com.

UVOD

*We are in the theater of writing.*²

U uvodu ovog istraživačkog rada, prikazala sam problematiku ironije u filmu, a zatim sam se dalje u radu usredotočila na reinterpretaciju ili kritično-eksperimentalnu analizu i dekonstrukciju ženskih likova pod oreolom feminističke problematike i terminologije. Tačnije, terminologija koju upotrebljavam je eklektična, kolažna, a načelno svojstvena humanistici i umetnosti. U filmu *Gorke suze Petre fon Kant* oduševljenje izazivaju snaga i energetska-analitički naboj u dijalozima. Opisane su autorska percepcija i provokacija, predstavljene kroz ženske likove. Karakteri su zanimljivi i stereotipizirani. Posebno cenim Fazbinderovu lucidnost i talenat u korišćenju ironije.

Kakav je film i šta je sve reditelj i scenarista Rainer Verner Fazbinder (Rainer Werner Fassbinder) ironizirao u filmu?

Konceptualno, film je ženski (ali problematika je ljudska), zato je i film: feministički (varijante u psihologija ženskih odnosa), lezbejski (“lipstick lesbos” i ljubavni problemi), sapfovski (visoko estetska lezbejska poetika u drami), dijaloški (naturalističke replike), melodramski (patnja i patetika), kamerni (“aritmetika” pet ženskih likova), teatralan (artificijelan), dekorativan (vizuelno lep), klaustrofobičan (sve se događa u Petrinom stanu), simboličan (film nema eksplicitnih erotskih scena; pojavljuju se jedino gole, plastične, krojačke lutke postavljene u intimne poze, koje aludiraju na intimnost – ljubav između dve žene) ... manifestni (film je manifest nesrećno zaljubljene, sebične i posesivne žene).

Namera filma je beskrupulozno fokusirana na delikatne, neprijatne, intimne reči, na suočavanje i ispovesti između: dve prijateljice (Petra i Sidonija), majke i kćerke (Valerija i Petra; Petra i Gabi), dve ljubavnice (Petra i Karin) i između šefice i asistentkinje (Petra i Marlena).

Dijalozi su lingvistička anatomija eksploatacije i patnje, verbalna obdukcija boli i gnušanja.

*In great theater, the most moving scenes are always the afters or the before.*³

² Cixous, Gruber, 1997, 90.

³ Ibid. 68.

Fazbinder ironizuje privatni život visoke klase. Ironizuje ljudsku nestabilnost i nestalnost (mentalnu i emotivnu). Ironizuje oscilovanje stabilnosti i samokontrole. Ironijom dokazuje da su emotivni problemi univerzalni – ljudski, kao i to, da visoke klase nisu pošteđene od emotivnog kraha, samo zbog toga što imaju novac i status.

Ironizuje inteligenciju i “mudrovanje” uspešne žene Petre i njeno tendenciozno elitiziranje sledećih kategorija: discipline, izreke “čovjek se uči dok je živ” i konformističkog osećaja za lepotu i visoku estetiku, kao vrlinu uspešnih i etabliranih krugova (desničarski mentalitet). Ironizuje takmičarski duh u odnosima (kapitalistički fenomen samoodržavanja). Ironizuje lažni autoritet žene i majke, finansijski zavisne od muža (Valerija fon Kant). Demistifikuje hipokriziju malograđanskog mentaliteta i hipokriziju lika jedne dame (njenu interaktivnost, varljivu i slatkorečivu). Ironizuje transparentnost oportunitizma i gubljenje dostojanstva niže klase, koja želi da poboljša kvalitet svog života.

Tačnije, Fazbinder, ironizuje sve i relativizuje svaki lik i situacijski aspekt filma.

*Writing/Filming is living.*⁴

Film nije remek delo. Na trenutke je čak i predvidljiv (Fazbinder je tada, 1972. godine, imao samo 26 godina). Petra fon Kant je intrigantna kao lik-medij, kroz koji se transponiraju žensko sopstvo – “self” i sva ljudska egzistencijalno-emotivna pitanja. *Gorke suze Petre fon Kant* je uspešan filmski argument sledeće konstatacije:

*The personal is political.*⁵

Ovaj istraživački rad je moj prilog “ženskom čitanju”.

ELEMENTI FEMINISTIČKE TEORIJE I PROBLEMATIKE ŽENSKOG ČITANJA ... as our body is itself so much a cliché.⁶

U kontekstu teorije biseksulanosti, Petra koju igra glumica Marget Carstensen (lezbijsko telo) ima anoreksično telo i androgen izgled. Lik Petre

⁴Ibid. 95.

⁵Bryson, ed. Eatwell, 1999, 225.

⁶Cixous, Gruber, 1997, 11.

fon Kant (ženski lik u filmu) je *alter ego* reditelja Rajnera Wenera Fazbindera – homoseksualci u istoriji ljudske kreativnosti: Truman Kapoti (Truman Capote), Tenesi Vilijams (Tennessee Williams), Žan Žene (Jean Genet), Pazolini (Pasolini), napravili su seriju markantnih ženskih likova. Pre ekranizacije filma, Fazbinder je napisao istoimeni dramski tekst i postavio predstavu sa pozorišnom grupom Anti-teatar. Dramski tekst Petra fon Kant napisan je na osnovu rediteljevih autobiografskih, homoseksualnih ljubavnih iskustava; reinterpretiranih, dekonstruisanih u kolažu filmskih parafraza iz antologije holivudskih melodrama. Mislim, pre svega, na filmske produkcije iz pedesetih godina u režiji Dagleasa Sirka (Douglas Sirk, *Imitation of Life*, 1959), Raula Volša (Raoul Walsh, *A Private's Affairs*, 1959), Džozefa Menkiewiča (Josef Mankiewicz, *All About Eve*, 1951).

Drugo (Other) u filmu je Marlena, diskriminisana, potcenjena pomoćnica, sluškinja, “asistentkinja” – (autorka u senci) modnih ideja/skica. Bizarno lojalna Marlena, nema Marlena (aluzija sekundarnih talenata koji nisu bili registrovani u akademskoj istoriji ljudske produktivnosti).

Filmska situacija – žena marginalizuje ženu.

Pogled (Gaze) je ženski, Marlenin. Kamera-oko je rakurs Marlena. Distanca publike je brehtovska. Kada kamera postane oko publike, jedino je tada pogled usmeren ka Marleni.

Sve što publika vidi, vidi kroz Marlenine oči.

Geometrija je ljubavni trougao u usamljenom ženskom krugu.

Porodica: u porodici (“aristokratska institucija”) fon Kant, finansijski autoritet/stub je finansijski samostalna Petra fon Kant. Od “fon Kant”, posle drugog svetskog rata i kataklizmičnog nacističkog režima, ostalo je samo sumnjivo “fon” i prazan račun u banci. Njena ženskost se ogleda u skupoj elegantnoj odeći (to su žene obučene u suknje i haljine – kostimografija bez pantalona) i u neprirodnoj ženstvenosti (ukočeno lutkasto lice sa perfektnom šminikom, koketno bliskanje; sigurnost tela oslanja se na odličan kroj; antropologija prestiža bazira se na dragocenim tkaninama).

Cilj takvog izgleda je kritički ženski pogled, ali i fascinacija – komplimenti.

Petrine suze su plač zbog nesrećne zaljubljenosti (*Tears of Eros*), dok su Gabine suze plač zbog odbačenosti tj. odsustva roditeljske ljubavi.

But I will not do the philosophy of tears ⁷...

⁷Ibid. 89.

KRITIČNO-EKSPERIMENTALNA ANALIZA I DEKONSTRUKCIJA ŽENSKIH LIKOVA U FILMU *GORKE SUZE PETRE FON KANT (DIE BITTEREN TRANEN DER PETRA VON KANT)*

*A mask-the-real-name.*⁸

(BEFORE) Petra fon Kant (glavni lik) – melodramski portret udovice, samohrane majke i uspješne karijeristkinje koja se razvodi.

Petra fon Kant je fiktivno ime, ironična kovanica sastavljena od: nemačkog ruralnog imena Petra, aristokratskog “fon” i prezimena Kant po Imanuelu Kantu, velikom nemačkom filozofu.

Fazbinder upotrebljava ciničnu eklektiku.

Petra je mlada žena koja ima 34 godine. Po profesiji je modna kreatorka. Ona kreira kolekcije visoke mode (*l’haut couture*) i kolekcije *prêt-à-porter*. Za sobom ima dva braka: u prvom je doživela tragediju i ostala je udovica. Njen prvi muž Pjer poginuo je u saobraćajnoj nesreći. Iz istog braka ima jednu kćerku Gabrijelu. Što se tiče drugog braka sa dotičnim Frankom, samoinicijativno, ona se od njega razvodi.

Petra je uspešna žena. Ima svoju karijeru u usponu, dobila je status u društvu i ima puno novca. Postala je slavno ime. Time je sebi omogućila finansijsku samostalnost i emancipaciju.

U periodu od 1955. do 1959. godine igrala je po svim pravilima igre dobro vaspitane mlade devojkje/žene iz dobre kuće, kako bi sebi omogućila „srećan život“ u patrijarhalnoj sredini post-nacističke Nemačke, u gradu Bremnu.

Kao dobro vaspitana devojkja, Petra se ukusno i ženstveno oblači. Uvek je perfektno našminkana i uredno očešljana; ume da se lepo izražava, ljubazna je, kultivisana. Elegantno hoda, ima dobro držanje, pedantna je i draga. Popustljiva je - to je njena zlatna vrlina. Informisana je, razume se u umetnost i u svetsko kulinarstvo. Uvek je nasmejana i raspoložena. Ne sme da pokaže svoje neraspoloženje, jer je to čini vrlo ružnom.

U takvom “pakovanju”, u ekspanziji američke kulture u zapadnoj Nemačkoj, u prvoj fazi projekta “Obnovimo Nemačku – Nemačka ekonomsko čudo”, Petra se udala kao vrlo mlada, lepa, ali i neiskusna. Udala se za mladog Pjera (aluzija na Džemsa Dina) predstavnika tadašnje nove generacije “buntovnika bez razloga”. Pjer je isto tako bio nedovoljno iskusan mladić, bez smisla za komunikaciju,

⁸ Ibid. 75.

odnose i bez osećaja za ženu. On je mlad, konfliktan muškarac, ispunjen ludom željom za brzim automobilima i strašću za brzinom, adrenalinom.

Umesto sreće Petra je prerano iskusiła gorčinu života kao mlada udovica, ostala je sama. Pjer je poginuo u saobraćajnoj nesreći (Grafit: Umri mlad i budi lep leš).

Petra nije imala sreće, kao mlada udovica pala je u depresiju i samosažaljenje.

U takvom jadnom stanju realnosti, u periodu buđenja od 1960. do 1965. godine, Petra upoznaje svoga "spasioca" Franka. On je karijerista, pokroviteljski muškarac, a njegova muškost i superiornost dobijaju smisao pored mlade, silom prilika "pasivne" udovice – sofisticirane Petre.

Petra je ponovo prihvaćena i voljena.

Počinje njihov zajednički život. Petra je opet oživela, voli ga i od njega počine da uči o značaju ambicioznosti, postavljanju ciljeva, značaju profesije; stalno razgovaraju o tome kako ostvariti karijeru. Petra razvija svoj potencijal i novi identitet aktivne žene. Zajedno uspostavljaju „demokratični“ bračni odnos i žive u skladu sa tadašnjim novim trendom slobodne ljubavi. Oni vole da se zabavljaju, da malo eksperimentišu, da otvoreno pričaju o svemu i da se uvek iznova upoznaju. Petrinu borbu za profesionalnu karijeru, Frank ne doživljava kao pretnju, sve do trenutka, kada Petra ne dobije pravu šansu od pravih ljudi, na pravom mestu i u pravo vreme i dok ne uđe u krug uspešnih i slavni. Kada je njen talent konačno priznat i kada ona postane deo profesionalnih i etabliranih krugova, tada, nažalost, počine da se raspada i njihov brak.

Petra: *“Moški! In njihova nečimrnost! ... hotel me je razvajati, skrbeti zame. Samega sebe je jemal zelo resno. Smela sem imeti svoje mnenje, to že, pa vendar: hotel je biti moj hranilec ... slišim te kaj govoriš, te tudi razumem ... pa vendar kdo služi denar, kdo gara? ... potem je v njegovi karieri prišlo do poloma ... opazovala sem, kako prizadet je njegov smešni ponos ... kasneje sem mu skušala povedati, da mi nič ne pomeni če je moški ‘na vrhu’ ali ne, vendar je bilo prepozno.”*

Frank ne može da podnese to što je njegova žena uspešnija od njega, za njega kao muškarca to je neshvatljivo. Oseća se ugroženim, beskorisnim; postaje hladan, subverzivan i na kraju agresivan. Petra prestaje da ga voli i nakon stoičke faze, kada podnosi, zgražavajući se, svu njegovu verbalnu subverziju i seksualnu agresiju, razvodi se od njega.

⁹ Fassbinder, Kralj, 1985/86, 3–10.

Petra: “Ugotovila sem da sem se zmotila v njem, v sebi ... nehala sem ga ljubiti ... opazil je ... tega ni hotel sprejeti ... ni bil dovolj pameten ... skušal je žensko obdržati vsaj v postelji, če je že sicer ne more ... takrat je prišel gnus ... prenašala sem ga. Ampak zdel se mi je tako ... umazan ... Smrdel je! Smrdel je po moškem! Kot pač smrdijo moški ... in kako me je vsakič zajahal ... kakšne bolečine ... kako me je bilo sram ... mislil je da tulim iz ljubezni, zaradi hvaležnosti. Kako neumen je bil, kako neumen. Kako neumni znajo biti moški.”¹⁰

U periodu od 1969. do 1972. godine, Petra fon Kant razvodi se i živi samačkim životom, kao samostalna žena koja ima novca; izdržava svoju kćerku i majku i kupuje svoj pomodarski i skupo dekorisani stan. Snosi odgovornost za njih i za svoj posao kao ‘pravi muškarac’.

U ime prestiža ima kućne ljubimce, dve sijamske mačke (referenca na lezbij-sku semiotiku slikarstva Tamare de Lempicke (Tamara de Lempicka)). Ima svoju vernu asistentkinju, enigmatičnu Marlenu.

Sada kao moćna i bogata žena, po inerciji uspeha i slave, Petra se ponaša superiorno, arogantno, pokroviteljski zbog svoje finansijske moći. Dominantna je i autoritativna. Nesvesno je preuzela Frankov model ponašanja. Spontano i po klišeju, primenjuje matricu ponašanja muške uspešnosti. Njena gestikulacija nadmoći, njeni performansi naređivanja, poniženja za “dobro jutro” i njena elokventna vredanja predstavljaju njen nov biheviorizam i lingvistiku govora. Gomilati i trošiti bogatstvo, to je njen novi životni stil.

Petra ulazi na velika vrata u svet dekadencije na visokoj nozi.

Njena hipokrizija i laži postaju raskošni i glamurozni. Njen konformizam je luksuzan.

Na meniju ekstravagantnosti umesto vode ona pije šampanjac, džin-tonik i konjak. Umesto hleba ona jede jagode sa šlagom.

Interesantno je da njena inteligencija, percepcija i lucidnost, zbog gorkog životnog iskustva, ne gube autentičnost i ironiju. Dodaci visokog stila su njena katarza i kapric.

Otkada ima svoju asistentkinju, Petra menja svoj *body art* i ritual hirovitosti: spava do jedanaest sati prepodne, doručkuje u krevetu, mazi se u svili i nosi skupoćeno krzno kao kućnu haljinu. Presvlači se po pet puta na dan, menja monden-ske perike i satima priča telefonom. Potencijalni i budući saradnici *sad nju traže*,

¹⁰ Ibid. 3–10.

već dosta dugo je tražena u svetu mode. Važno je da su prošla vremena kada je ona tražila ljude i mogućnosti. Njeni klijenti su reditelj Džozef Menkievič i robna kuća Karšstad (Karstadt).

Petra se “kupa” u visokoj estetici između zemlje i neba i vremenom postaje lenja eksploatatorka. Postaje šef egocentrizma i egomanije, njeno ponašanje je usmereno na laži i naređivanja. Kao zvezda u svetu mode, ona sebi može da dozvoli sve, čak i ozloglašenu lezbejsku zaljubljenost. I tako počinju “neočekivani” problemi.

(BEFORE) Zavođenje Petre von Kant:

*He/she does not love her, he/she is “in passion” with her.*¹¹

Petra se zaljubljuje u Karin.

Da bi zavela Karin, Petra se oblači fatalno: paukovu haljinu-nakit sa štrasom i šljokicama koje prikrivaju njene grudi, struk i noge. (omaž haljine Grete Garbo u filmu Mata Hari¹², isto tako, haljine Ane Nazimove u filmu Salome¹³).

Stereotip zavodjenja: Ponaša se/zavodi nadmoćno, napadno, očigledno, sigurna je u sebe kao muškarac – lovac – inicijator za spajanje. Ovoj atraktivnoj devojci nudi svoju moć i pomoć/svoj novac i svoje veze. Obećava joj karijeru manekenke, jer je Karin zgodna i lepa. Koketira s njom. Oslanja se na neizbežni kliše upoznavanja “*povejte mi kaj o sebi, Karin*”.¹⁴

*... desiring forces, libidinal forces ...*¹⁵

Sledi dijalog komparacije socijalnih razlika: ko je šta imao u detinjstvu – kakvo vaspitanje i koliko kvalitetno detinjstvo, zatim dijalog o značaju dobrog obrazovanja, kao i o životnom imperativu: da čovek mora da nešto postigne u svom životu. Petra suptilno nameće svoj životni pogled na stvari: poniznost pred novcem i posao, nužnost discipline i inteligenciju (katoličko desničarska strategija).

¹¹ Cixous, Gruber, 1997, 74.

¹² Mata Hari, režija: George Fitzmaurice, 1931.

¹³ Salome, režija: Charles Bryant, 1923.

¹⁴ Fassbinder, Kralj, 1985/86, 11.

¹⁵ Cixous, Gruber, 1997, 76.

Sledi buđenje ljubavne hemije i pokreće se motiv Petrine zaljubljenosti u ženu. Da li je to znatiželja, trendovski hir, u vreme kada homoseksulani lobi etablira svoj glas u javnosti sedamdesetih? Postati lezbijka – je li to moderno? Ili možda ova nova lezbejsko emotivna situacija jednostavno govori o nepredvidljivosti hemije.

Ukoliko je na početku motiv i bio senzualna igra, a submotiv nekontrolisana duboka zaljubljenost u jednu vrlo seksi i autentičnu ženu – Karin, onda za Petru više nije bitno da li je u pitanju muškarac ili žena. Važno je da je ponovo zaljubljena. Po prvi put je zaljubljena u ženu, što je samo neposredno nova situacija u životu.

*... we are all wolvess in love.*¹⁶

(AFTER) Klaustrofobija i posesivnost u filmu

Kada imaš vlast i teritoriju i kada si na svom terenu, gajiš iluziju da svi zavise od tebe. Tako je i Petra, spremna za eksperiment, ali kada se flert razbukti u strast, počinje Petrin nepredvidljiv manifest sebične zaljubljenosti: zaljubljuje se i počinje da gubi svoje dostojanstvo. Javlja se potreba za kontrolom, sledi sumnja, mučna paranoja, blic histerije, surovi cinizam, gorčina, razočarenje, strah, posesivnost i slabost – predaja.

*Suffering is the nobility of the human being.*¹⁷

U filmu nije prikazana srećna ljubavna faza.

Cela situacijska drama i individualni fatalizam, odvijaju se na njenom terenu – u Petrinom krevetu (krevet – relikvija ljubavi, ekstaze, suza i patnje), u Petrinom stanu/vlasništvu/kapitalu (lezbijski materijalizam i baza materijalne situiranosti).

Materijalno posesivna žena, postaje posesivna i u ljubavnoj vezi. Kada “objekat strasti” napusti svog “vlasnika” (zbog stečene nezavisnosti), tada Petrina moć postaje beznačajna, ona postaje emotivni “luzer” i tada počinje bolna patnja. Simbol klaustrofobije – njen stan, postaje nepodnošljivo lep kavez.

¹⁶ Ibid. 100.

¹⁷ Ibid. 20.

Intenzitet Petrine patnje razvija se u sledećem ritmu: naslućivanje, bol, vređanje, bol, samosažaljenje, vređanje, bol, poniženje, bol, suočavanje (Karin odlazi), bol, očekivanje ...

*On the telephone – of love, it is the rooth itself that speaks. On the telephone I hear your breath ... Without the telephone, no breath.*¹⁸

... bol, krah, mržnja, mizantropija, nihilizam, agresija, histerija i nervni slom.

Kritika ženske emancipacije kao modnog trenda ili mizoginizam

Interpretacije variraju. Ukoliko Petra kao modna kreatorka i inovatorka trendova doživljava, živi svoju sadašnjost po inerciji načina života u duhu vremena, sledeći tendencije koje dolaze i prolaze (da bi bila u skladu sa tokovima savremenog života), onda je ona feministkinja u trendu i zbog tog trenda je i “emancipovana”.

Petra fon Kant je sigurna u sebe samo površno, sigurna je samo na račun stečene etabliranosti i materijalnosti koju je postigla u životu. Sigurna je i zbog moći, usled toga što izdržava svoju majku i kćerke, ali i zbog bezuslovnog iskorišćavanja svoje asistentkinje.

Koncept je igra/”konceptualnost” je novi trend i termin sedamdesetih godina dvadesetog veka. Koliko je čovek mizantrop u određenim situacijama, toliko je i “mizoginist u kontekstu/u zavisnosti od postavljenog koncepta”.

U ovom filmu prepoznajem Fazbinderovu iritaciju, kritiku i provociranje etabliranih muških modela ponašanja u ženskom obliku. Finansijska emancipacija nije garancija humanističke emancipacije. Otuda i recenzentsko detektovanje mizoginizma u filmu, zbog Fazbinderovog nepoverenja u suštinsku evoluciju i poboljšavanje ženske pozicije u nemačkom društvu.

Problem Fazbinder: Velika očekivanja pojedinca u konfliktu sa svojom stereotipnošću.

FLAMBOYANT PETRA VON KANT – FLAMBOYANT STANJE DUHA I ISTORIJSKE ANTROPOLOGIJE LIKOVNOG

*... there are the people who live on the moral plane, the general plane, these are good bad delirious dramatic people ...*¹⁹

¹⁸ Ibid. 49.

¹⁹ Cixous, Gruber, 1997, 74.

Postmoderna estetika dekora i kostimografije u filmu podsećaju na izuvijan art deco – stil “ludih dvadesetih godina”, figurativno slikarstvo urbane dekadencije Berlina iz Vajmarske republike – ekspresionisti: Oto Diks (Otto Dix), Georg Gros (George Grosz), Kristijan Rolfs (Christian Rohlf) – i njihova bombastična i usplamtela antropologija. I zadnja geometrijska faza stila/škole Bauhaus – predapokaliptični period: 1930–1933. godine.

To su estetski temelji, glam ekstravagantnosti pop i dizajn kulture sedamdesetih godina. Kao što su i temelji nove teatralnosti postmodernih životnih tendencija u 1972. godini.

Osvetljenje rekvizita u filmskim kadrovima preuzeto je iz kvazi-fotografskih, slikarskih rešenja klasicističkog, buržujskog ukusa devetnaestog veka (francuski ampir (empire) i slikarstvo Engra (Ingres).

Mizanscen melodrame i afektirane gestikulacije (govor melodrame) su preuzeti iz barokne slike velikog formata Midas i Bahun (Midas i Bacchus, 1629–30. god.) francuskog slikara Nikola Pusena (Nicolas Poussin). Relaksirani Bahun ispunjava Midasovu želju, da se sve čega se on dotakne pretvara u zlato. Ta slika je preteća alegorija lakomosti i aluzija glamura – stilske karakteristike queer-klupske filozofije seksualnosti.

Flamboyant režija

Interesantno je da aristokrati fon Kantovi i baronica Zidonija svakom svojom replikom poziraju ispred kamere u svojoj najlepšoj tri-četvrti (referenca – propagandne fotografije holivudskih zvezda) i da ginerastično/”pederastičnim” držanjem tela i ruke poziraju stilizovano, uzvišeno, pseudo-božanski (deizam geštalt/ drag queens geštalt). Kompleks i fikcija superiorne antropologije.

Muzika u filmu

Film je bez autorske muzike. U njemu su značajna dva zvučna citata. Grupa *The Platters* i pesma “*The Great Pretender*”, hit iz pedesetih godina. To je vreme iz Petrinog detinjstva i prvi talas amerikanizacije Nemačke. Petra se identifikovala sa tekstom pesme. Druga grupa je *The Walker Brothers*, pesma “*In my room*”, hit iz šezdesetih godina i srednjoškolska mladost Karin u jednoj sobi sa roditeljima, njena emigracija u Australiju u jednoj sobi sa mužem i njeno iskustvo sa Petrom u spavaćoj sobi sa Petrom i Marlenom.

EPIZODISTI

Valerija fon Kant – portret buržajske majke:

Valerija: “... spet pogosto hodim na očetov grob ... tudi v cerkev spet hodim ...”²⁰

Petrina mama je aristokratkinja starog kova. Uvek sredena, slatkorečiva, konformistkinja. Kao žena uvek živi na tuđi račun (na račun muža, na Petrin račun). Malograđanka koja putuje na skupe destinacije, snob i homofob; žena koja živi za javno mišljenje društva. Osuđuje lezbijsku vezu svoje kćerke, ali taktično daje svoje mišljenje, jer je u njenom egzistencijalnom interesu da ne pokvari odnose sa Petrom. Ona je licemerka, uvek spremna na laskanje; komplimentima i laskanjem se održava u životu i u odnosima s ljudima. Sebična žena koja poznaje „pravila igre“ sa muškarcima, ali i žena koja „zatvara oči“ pred istinom, da bi sačuvala brak i sebe (njen muž je imao dugogodišnju tajnu ljubavnu vezu).

Valerija: “Moja hći ljubi žensko. Žensko, moja hći! O bog, kako grozno.”²¹

Gabrijela fon Kant – portret Petrine kćerke:

Gabi: “Oh, mama, kako si ti pametna. Moja mama je najpametnija na svetu.”²²

Gabi je Petrina kćerka, studira i živi u školskom internatu (prestižna vaspitno-obrazovna agenda visoke klase). Gabi voli i idealizira svoju majku, ali Petra je hladna i distancirana majka. Ona je cinična prema Gabi.

Petra: “Otroci moraju misliti s svojo lastno glavom. To je moderno, a ne?”²³

Petra ismejava njenu platonsku zaljubljenost i njeno mišljenje. Tretira je kao malo nedoraslo dete.

Petra je malograđanski roditelj; predstavlja lažni autoritet bezgrešnog roditelja, ali kada doživi nervni slom zbog svoje sebične patnje, postaje verbalno okrutna i puna mržnje prema Gabi (autodestrukcija lažnog autoriteta).

Petra: “Ti si zoprn otrok. Sovražim te ...”²⁴

Gabi: “Mama. Jaz te imam tako rada.”²⁵

²⁰ Fassbinder, Kralj, 1985/86, 39.

²¹ Ibid. 37.

²² Ibid. 32.

²³ Ibid. 33.

²⁴ Ibid. 36.

²⁵ Ibid. 38.

*Tears – it is salted pain – tears of pain.²⁶
... the phenomenon of tears ...²⁷*

Zidonija fon Grasenab – portret baronice i prijateljice

Zidonija je površni tip žene, koja investira u dobar izgled, ogovara – živi životom drugih ljudi, jer joj je tako lakše. Svoje probleme stalno upoređuje po težini sa problemima drugih. Ispunjavaju je problemi drugih ljudi i razgovor o tome. Tako se Zidonija teši, jer nije jedina koja podnosi nepodnošljivu lakoću postojanja.

Ona dobro poznaje i upotrebljava ženske mogućnosti i trikove za “prisilu u glavi” da bi sačuvala svoj brak. Ona je tip žene koja vešto glumi da je srećna u životu.

Sidonija: “Nisem imela miru, hotela sem videti kako prenašaš. Če trpiš ali ... je on zahteval ločitev? ... ne on?! Ti? ... za božjo voljo ... ubožica moja ... kako si morala trpeti ... Petra! Ljuba moja! Ubožica.”²⁸

Karin Tim – portret oportunistkinje

... the human agony ... the tragedy ... we who are guilty – innocent, we who are guilty of being parents guilty of being children, we who – we who are unfaithful so as to be faithful ...²⁹

Karin je Petrina ljubav, koja najpoštenije iskorišćuje druge u filmu. Ona je jedini karakter koji stoji iza svega što kaže ili uradi. Ne stidi se svog socijalnog porekla i porodične tragedije. Ona je mlada i lepa, atraktivna. Karin je otelotvorenje prirodne inteligencije i snažnog instinkta preživljavanja.

Karin nije licemerka, Petra se zainteresovala za nju. Ona samo ume da proceni najbolje svaku mogućnost koja joj se nudi, a koja je u njenom interesu. Petra samoinicijativno nudi, Karin uzima.

Ona voli Petru “na svoj način”, ali želi da uspe u životu, želi da postane nezavisna i zato ne sakriva svoj oportunizam. Deo tog oportunizma je njena lezbijska veza s Petrom. Petra hvaleći se sobom, nudi Karin bilo šta što ona može da učini za nju. Karin, pre nego što se odluči, želi da dobro razmisli, a onda tek da prihvati mogućnost.

²⁶ Cixous, Gruber, 1997, 44.

²⁷ Ibid. 42.

²⁸ Fassbinder, Kralj, 1985/86, 3–10.

²⁹ Cixous, Gruber, 1997, 26.

Na kraju filma kada Karin sama uleti u krug slavnih i kada ne mora više da zavisi od Petre, napušta je i vraća se svom mužu. Karin je žena koja je raščistila sa sobom, svesna je svakog svog postupka u životu i ne kaje se zbog homoseksualnosti po cenu uspeha.

Fazbinder ironizuje postavljenu cenu uspeha. Kao i dijalektiku nadmoćnog i poniznog.

Karin: *“Hotela bi imeti svoj prostor na svetu ... se je res treba bojevat? Ponižnost? ... meni se zdi beseda ‘ponižnost’ ‘tako smešna ... nič nočem zastonj ... samo tisto me je zanimalo, kar je šlo samo od sebe ... disciplina je lahko v redu, dokler je hec ... starši sta mrtva ... oče je najprej mamu ubil, potem se je pa obesil ... sem že dosti-krat mislila, da nimam več kaj pričakovati ... moj mož, z njim je bilo isto sranje ... sem garala kot črna živina ... zraven pa govoril, da bo zaslužil blazno veliko denar-ja ... hvala Petra, mogoče ti bom kmal šla na živce ... Jaz te imam tudi rada, ampak moraš mi dati nekaj časa ... Prosim ... pusti me, prosim ... si še nisem umila zobe ... z enim moškem sem plesala ... črnim moškem ki mu nikoli ni dosti ... nisem prostaška samo resnico ti govorim ... te ljubim ampak je bilo jasno da bom spet spala s moškimi ... oh Petra saj vem da nisem tako pametna kot ti ali pa tako izobražena ... Prva moja fotografija v časopisu! Za znoret! ... Prosim daj mi denar, rabim za avion ... Saj bom spet prišla ...”*³⁰

Marlena – portret radikalne uslužnosti

Petra: *“Prinesi sem Marlena ... Napravi kavo Marlena ... Na Marleno se ni treba ozirati ... Marlena! Konjak ... Daj mi čevlje ... zgini zdaj in se brigaj za kolač in smetano, slabo slišiš ali kaj? Zgini!”*³¹

Marlena je otelotvorenje ropkinje, sluškinje, radnice; eksploatisanih, potce-njenih, vredanih, nepriznatih, negiranih, nevidljivih, pokornih, ćutljivih (kako na poslu, tako i u ljubavnim i prijateljskim vezama). Njena uloga u filmu je bez reči, ona je nema. Zbog Petrine arogancije ona je “ništa” i ona “se ne primećuje”. Ironizovane su njena fanatična lojalnost, njena istrajnost i izdržljivost, njen nemi mazohizam, njena požrtvovanost.

Ona je skriveni talenat – “talenat iza scene” koji kreira modne kolekcije u Petrino ime.

³⁰ Fassbinder, Kralj, 1985/86, 10–29.

³¹ Ibid. 1–40.

Gabi: ... *mama slabo ravna z Marleno ...*³²

Nakon što je doživela nervni slom i konstatovala da je konačno shvatila da ljubav nije želja da poseduješ čoveka, nego da ga voliš oslobođenog i slobodnog, takvog kakav je, Petra se, po prvi put, obratila Marleni sa drugačijom intonacijom.

Petra: "... *Marlena, za mnoge stvari se ti moram opravičiti. Od danas naprej bova zares delali skupaj, imela boš zadovoljstvo ki ga zaslužiš. Tudi ti boš znala biti srečna ... Pripoveduj mi o svojem življenju.*"³³

I tada Marlena napušta Petru.

Fazbinder je pesimistički izjavio da Marlena odlazi zato što ne ume da se snađe u novoj životnoj situaciji, u kojoj bi bila ravnopravno tretirana i poštovana. Drugim rečima, izjavio je da se ropski mentalitet ne može promeniti preko noći.

Kraj u filmu je nepredvidljiv i dvosmislen. Marlena pakuje svoje stvari, takođe i one koje simbolično predstavljaju opasnost u Petrinom životu: pištolj i promotivnu lutku – kopiju Karin. Tako je njen odlazak prikazan kao jedna humana akcija, koju ona izvodi najviše zbog sebe, jer je, u njenim očima, Petra odavno izgubila autoritet u besmislenoj "ženskoj hijerarhiji".

*That is what living is: the search for love. And its substitutes.*³⁴

FILMOGRAFIJA

Die bitteren Tränen der Petra von Kant

(engleski titlovi, videoteka: AGRFT)

Bitter Tears of Petra von Kant

Produkcija: Tango film, 1972, 35 mm, color, 24 min

Režija i scenario: Rajner Werner Fazbinder (Rainer Werner Fassbinder)

Scenografija: Kurt Rab (Kurt Raab)

Kostimografija: Maja Lemke (Maja Lemcke)

Šminka: Piter Miler (Peter Muller)

Frizure: Margaret Ulman (Margarethe Ullmann)

³² Ibid. 33.

³³ Ibid. 40.

³⁴ Cixous, Gruber, 1997, 113.

Uloge:

Margit Karstensen (Margit Carstensen – Petra von Kant)

Hana Šigula (Hanna Schygulla – Karin Thimm)

Katrin Šake (Katrin Schaake – Sidonija von Grasenabb)

Eva Mates (Eva Mates – Gabriјela von Kant)

Gizela Fackldej (Gisela Fackeldej – Valerija von Kant)

Irm Herman (Irm Hermann – Marlena)

BIBLIOGRAFIJA

BATAILLE, G. (1989): *The Tears of Eros*, City Lights Books, San Francisco.

BRAIDOTTI, R. (1994): *Nomadic Subjects – Embodiment and Sexual difference in Contemporary feminist theory*, *Gender and Culture*, Columbia University Press, New York.

CIXOUS, H. CALLE, GRUBER, M. (1997): *Helene Cixous Rootprints, Memory and life writing*, Routledge, London and New York.

CONBOY, K. MEDINA, N., STANBURY, S., ur. (1997): *Writing on the body – Female embodiment and Feminist Theory*, *A Gender and Culture reader*, Columbia University Press, New York.

FASSBINDER, W. R. (1985/86): *Bridke solze Petre von Kant (Die bitteren Tranen der Petra von Kant)*, prevod: Lado Kralj, Mestno Gledališče Ljubljansko (Arhiv), Ljubljana.

HUMM, M. (2003): *The Dictionary of Feminist Theory*, Second edition, Edinburgh University Press, Edinburgh.

KATZ, R. (1987): *Love is colder than death, the life & times of Rainer Werner Fassbinder*, Random House, New York.

PILARDI, J. A. (1999): *Simone de Beauvoir, Writing the Self, Philosophy Becomes Autobiography*, Praeger, Westport, Connecticut London.

ROUSSEAU, G. (2004): *Yourcenar*, Haus Publishing, London.

SLAPŠAK, S. (2000): *Ženske ikone 20 stoletja*, Urad za žensko politiko, Ljubljana.

WRIGHT, A., EATWELL, R., ur. (1999): *Contemporary Political Ideologies, (Feminism by Valerie Bryson)*, Pinter, London and New York.

IZVORI

APOSTOLOVA, I. (2005): *Epistema Fassbinder ili Fassbinder, epistema provokacije (anti-priručnik i analiza filma Querelle)*, seminarski rad, ISH, Ljubljana.

BERGER, A. (1985): "Mestno gledališče ljubljansko Rainer Werner Fassbinder: Grenke solze Petre von Kant", *Naši razgledi*, 8. 11.

BREGANT, L. (1985): "Grenko iskanje ljubezni", *Gledališki list, MGLJ, Ljubljana*, oktober.

BURDEAU, E. (2005): *La galaxie de l'ogre Fassbinder; Valeur de RWF, ou ce qu'il en reste; Tresvaux, X., Repères dans la vie de Rainer Werner Fassbinder (1945–1982); Begaudeau, F., Les années 70 en enfilade; Bouquet, S., L'investissement manqué; Neyrat, C., Le legs des plus faibles; Guiraudie, A., Pas par quatre chemins; Mace, A., Surnaturalisme de RWF; Beghin, C., Revolution au point mort; Rehm, J. P., Theatre cuit; Cahier du Cinema*, Paris, Avril.

INKRET, A. (1985): "Igra o ženski ljubezni", *Delo*, 21. 10.

KREFT, M. (1985): "Heide Simon o Rainerju Wernerju Fassbinderju/odlomki iz Theater Heute", 6/83, *Fassbinder, genialna po šast, Gledališki list, MGLJ, Ljubljana*, oktober.

POVŠE, J. (1985): "R. W. Fassbinder na slovenskih odrskih deskah", *Primorski dnevnik*, 11.12.

SMAŠEK, L. (1985): "Grenkoba ljubezni", *Večer*, 22. 10.

ŠUKLJE, R. (1985): "Grenke solze Petre von Kant", *Dnevnik*, 19. 10.

TV Show. (2006): *Dr. G. Medical Examiner*, Discovery Health Channel, USA.

ZBORNİK (1993): *Zbornik – Od ženskih študij k feministični teoriji*, posebna izdaja Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, Ljubljana.

INTERNET IZVORI

(filmske recenzije i eseji o filmu: Gorke suze Petre fon Kant)

www.boxoffice.com.

www.channel14.com/film.

www.cinematicreflection.com.

www.epinions.com.

www.eufs.org.uk.

www.filethirteen.com.

www.filmcritic.com.

www.fimstarts.de.

www.greencine.com.

www.LoopDiLoop.com.

<http://movies2.nytimes.com>.

www.slantmagazine.com.

www.rovers.net/~ozus.

ČLANKI

TADEJ PRAPROTNIK¹

Pragmalingvistični vidiki računalniško posredovanega komuniciranja

Izveček: Članek obravnava nekatere značilnosti računalniško posredovane komunikacije. Ker je ta pretežno tekstualnega značaja, je pozornost usmerjena na jezikovne prakse, ki se oblikujejo v virtualnem prostoru interneta. V ospredju zanimanja so zlasti nekateri koncepti, znani iz pragmalingvistične teorije: konverzacijske maksime, fatična komunikacija, strategije vljudnosti. Hkrati članek opozori na tehnološko pogojeno distinkcijo med sinhronimi in asinhronimi tipi računalniško posredovane komunikacije, ki deloma vpliva na oblikovanje jezikovnih rab v tem okolju. Članek izpostavi tudi vprašanje žaljive oziroma antinormativne komunikacije on-line.

Ključne besede: e-forumi, klepetalnice, konverzacijske maksime, fatična komunikacija, strategije vljudnosti, žaljivke on-line

UDK: 316.77:004.738.5

Pragmalinguistic Aspects of Computer-Mediated Communication

Abstract: The article deals with certain characteristics of computer-mediated communication. Due to the predominantly textual character of this communication, the central interest is the linguistic practices formed in the virtual space of the Internet. The focal points are some concepts known from the pragmalinguistic theory: conversational maxims, phatic communion, politeness, with an emphasis on the distinction between synchronous and asynchronous types of on-line communication, which partly influences the formation of the corresponding linguistic practices. The article also highlights the issue of flaming, i.e. of hostile and aggressive, antinormative, on-line communication.

Key words: e-forums, chat-rooms, conversational maxims, phatic communion, politeness, flaming

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

V primeru računalniško posredovane komunikacije (RPK – angl. *computer-mediated communication*)² smo nedvomno soočeni z nekoliko drugačnim pojmovanjem komunikacije in rabe jezika. Ta komunikacija v skladu s svojo specifično naravo vpliva tudi na sam pristop oziroma na odnos do posameznikove identitete in skupnosti, v katerih posameznik obstaja. V virtualnih skupnostih je posameznik “osvobojen” telesa in prostora in mu ostanejo zgolj besede. Prav to mu omogoča delovanje v “praznem” diskurzivnem prostoru.

S pomočjo RPK lahko komuniciramo na način, ki je bistveno drugačen od tistih, ki jih najdemo v drugih semiotičnih situacijah. Mnogih uveljavljenih praks, ki jih povezujemo z govornim ali pisanim jezikom, tukaj ni. Tudi pojem “globalna vas”, ki se pogosto uporablja v različnih preroških vizijah RPK, sproža različna vprašanja lingvističnega značaja. Vas lahko opredelimo kot tesno povezano skupnost, tradicionalno identificirano s skupnim dialektom ali jezikom, ki ločuje svoje uporabnike od drugih. Ali ima internet in z njim povezana komunikacija tovrsten dialekt in kak skupen *common ground*? Zdi se, da gre prej za seštevke različnih komunikacijskih praks, saj so tudi sami konteksti, znotraj katerih so umeščeni posamezni tipi komunikacije, precej raznovrstni.³

Pri RPK in njenih posameznih tipih je torej najočitnejši prav njen lingvistični značaj. David Crystal⁴ se sprašuje: Če je internet revolucija, ali je to potemtakem lingvistična revolucija? Zanimivo je torej pregledati nekatere elemente rabe jezika, in zlasti modifikacije rabe jezika za doseganje določenih interakcijskih ciljev komunikacije *on-line*, torej pragmalingvistično plat RPK. Susan Herring⁵ ta tip preučevanja jezika in rabe jezika v RPK imenuje računalniško posredovan diskurz (angl. *computer-mediated discourse*).⁶

V sodni dvorani obstajajo natančna pravila rabe jezika in kršenje teh pravil (običajno) sproži posledice. V kakšni drugi situaciji, na slavnostni večerji na primer, se lahko odločimo, ali bomo izbrali formalen ali neformalen tip govora ali

² V nadaljevanju besedila bomo uporabljali uveljavljeno okrajšavo RPK.

³ Crystal, 2001, 4–6.

⁴ Crystal, 2001.

⁵ Herring, 2001.

⁶ Računalniško posredovan diskurz (angl. *computer-mediated discourse*) je novejša specializacija znotraj širšega interdisciplinarnega študija računalniško posredovane komunikacije in je osredotočen na jezik in rabo jezika v računalniško posredovanih okoljih, zanj pa je značilna uporaba metod, znanih iz diskurzivnih analiz. Večina tipov RPK je trenutno zasnovana na tekstu, kar pomeni, da so sporočila natipkana s pomočjo računalniške tipkovnice, kot tekst

pa kombinacijo obojega. Vsekakor pa velja, da nas vse situacije soočajo z omejitvami, ki jih moramo upoštevati, če želimo, da bo naš komunikacijski prispevek sprejemljiv tudi za druge udeležence interakcije. Dejavniki, kakršni so strategije vljudnosti ali pa jasnost izražanja (konverzacijske maksime), določajo okvir, znotraj katerega se gibljemo pri izbiranju jezikovnih sredstev.⁷

JEZIK V KONTEKSTU RPK

RPK je kljub nenehnemu napredku še vedno tipično pisan jezik. Uporabniki vsa govorna dejanja, če se osredotočimo na forume, klepetalnice (angl. *chat-rooms*), poštne mreže (angl. *mailing lists*), (računalniške) oglasne deske (angl. (*computer bulletin board systems*)), izvršujejo dosledno s pomočjo tistega, kar napišejo. Navedeni tipi RPK se pojavljajo kot diskusije o partikularni temi, ki so organizirane v "sobah" oziroma pomenijo posamezne veje – vsebinske topike širše razvejenega drevesa, ki je na neki spletni strani. Obstaja veliko spletnih strani, specializiranih prav za komunikacijo med uporabniki, pa tudi posamezne institucije (vladne organizacije, časopisne hiše) omogočajo uporabnikom to vrsto interakcije. Osredotočili se bomo zlasti na asinhrono forume, še pred tem pa bomo opredelili razlike med sinhrono in asinhrono komunikacijo.

- Uporabnik v sinhroni komunikaciji vstopi v klepetalniško sobo (angl. *chat-room*) in se pridruži konverzaciji v realnem času (angl. *real time chat*), svoje prispevke, opremljene s svojim vzdevkom (angl. *nickname*), lahko pošlje neposredno na "zaslon", kjer se interakcija običajno zelo hitro dogaja. *Internet Relay Chat* je primer takega velikega sistema, ki vključuje na stotine klepetalniških sob z različnimi topikami. Uporabniki se lahko priključijo tudi na več sob hkrati in simultano komunicirajo o različnih temah, seveda če imajo zadosten motiv in hitre prste.

- V asinhroni komunikaciji pa so prispevki uporabnikov shranjeni v nekem formatu in dostopni uporabnikom, če ti to zahtevajo. Ti se lahko priključijo diskusi-

na računalniškem zaslonu pa jih prebere oseba, ki je fizično ločena od pošiljatelja sporočila. Vse aktivnosti v tej obliki komunikacije so izpeljane s pomočjo vizualno prezentiranega jezika, kar ima pomembne posledice za razumevanje računalniško posredovanega jezika.

Prvi val raziskav o računalniško posredovanem diskurzu je bil reakcija na nerazumevanje RPK, saj so različne popularne označitve RPK to komunikacijo označevale za anonimno, neosebno, egalitarno, fragmentirano, "spoken-like", pri čemer so navedene lastnosti pripisovali sami naravi medija. To pomeni, da raziskave niso uspele razlikovati med različnimi tipi in rabami računalniško posredovanega diskurza (Herring, 2001, 1–2).

⁷Crystal, 2001, 7.

ji kadarkoli želijo, preberejo tudi več tednov stare prispevke drugih uporabnikov ali dodajo svojega. Če časovni zamik res ni prevelik, bo prispevek vselej aktualen, saj diskusije v nekaterih forumih trajajo tudi več mesecev.

V sinhroni interakciji pa se tema diskusije nenehno spreminja. V nekaj minutah se lahko tako zgodi, da je sporočilo, ki ga je uporabnik želel poslati, pa so ga na primer fiziološke potrebe prisilile, da je pred tem šel za trenutek stran od računalnika, lahko že povsem zunaj konteksta. Tak uporabnik lahko celo doživi napad surovih besed. Prav pomanjkanje konteksta je v sinhronih klepetalnicah uvedlo nekatere dodatne interakcijske strategije. V asinhroni interakciji je topika relativno fiksna, prispevki pa pravzaprav zmeraj aktualni, razen tedaj, ko nekdo pošlje že povedano informacijo. Poleg klasičnih forumov in klepetalnic torej poznamo še tako imenovane oglasne deske, zlasti popularne v 80. letih prejšnjega stoletja, ki so jih kasneje izpodrinili izpopolnjeni konferenčni sistemi USENET in poštne mreže, kot je na primer znani LISTSERV®, pri katerem se uporabniki vpišejo v poštno mrežo, tako da vsa poslana sporočila prejmejo vsi, ki so se vpisali na mrežo. Ti tipi RPK so lahko lokalnega ali globalnega značaja, nekateri so moderirani, drugi ne.⁸

V vsaki izmed naštetih situacij so uporabniki soočeni s problemom, kako komunicirati in kako učinkovito izrabiti komunikacijski potencial. Vrženi so v specifično situacijo, kjer morajo spoznati pravila, vendar pa univerzalno sprejetih pravil, ki jih uporabljajo že generacije, tu pravzaprav ni. Zadeva je povsem drugačna, kakor je na primer večšina pisanja pisem, ki se je učimo v šolah. Poznamo natančno določene formulacije, kako začeti ali končati pismo.⁹ Škiljan o pragmatični normi ugotavlja naslednje:

“Velik del pragmatičnih pravil v javnem komuniciranju je zasnovan na splošni rabi, ki ji eksplicitno razsežnost daje kolektivna ali individualna avtoriteta. Ta izhaja iz posameznih “uglednih” vlog ali statusov v socialni strukturi in svoje norme komunikacijskega obnašanja vsiljuje šibkejšim udeležencem komunika-

⁸Crystal, 2001, 8–12.

⁹Škiljan pravi naslednje: “Ker pragmatična pravila na posameznih področjih javne komunikacije in v številnih konkretnih položajih (na primer v sodni dvorani, predavalnici, za političnim govorniškim odrom, v cerkvi) v veliki meri narekujejo formalizirano komunikacijsko obnašanje, so ta pravila pogosto tudi pisno določena v najrazličnejših oblikah, od navidezno neobveznih navodil (na primer “kako se obnašati v pogovoru s starejšo osebo”, “kako napisati poslovno pismo”) do zakonskih odredb, s katerimi se izrecno predpisuje, kaj se v javni komunikaciji sme in kaj ne, določajo pa se tudi kazni za nespoštovanje teh norm” (Škiljan, 1999, 209).

cijskih dejanj. Zato ni nič čudnega, da se v času korenitih sprememb socialne strukturiranosti družbe, na primer v času revolucij in po njih, pragmatične norme menjajo hitreje in radikalneje kot jezikovne ali komunikacijske regulative javne komunikacije.”¹⁰ Sankcioniranje v obliki norm temelji na obstoju avtoritete, ki je s svojim statusom in vlogo “pooblaščen” za predpisovanje tako pravil kakor kazni za njihovo kršenje.¹¹ Prav RPK s svojo nestalnostjo vlog in statusov in s povsem naključnim participiranjem udeležencev v njej odpravlja tovrstno avtoriteto in hkrati kaže, kar zadeva norme, na neko stopnjo “revolucionarnosti”, saj se v tem okolju te šele izgrajujejo, hkrati pa se norme v tipsko podobnih forumih ali klepetalnicah lahko tudi bistveno razlikujejo druge od drugih. Uporabniki RPK lahko “nepravilno” rabo jezika pri konstrukciji sporočila zaslutijo šele takrat, ko prejmejo povratno informacijo, ta pa lahko vsebuje tudi posledico: na primer prejemnikovo užaljenost. Prav zaradi izrazito lingvističnega značaja je raba besed v RPK bistvenega pomena, nastaja pa težava, ker uporabniki niso navajeni na interakcijo zasnovano zgolj na tekstu, kjer manjka veliko “opomb v dramskem tekstu”. K natančnejšemu oblikovanju sporočil bi vsekakor prispevala vzpostavitev natančnejših “interakcijskih ritualov”, zaradi katerih bi rabe jezika v posameznih situacijah, s tem pa tudi interpretacije sporočil, postale bolj predvidljive in “udomačene”. Potreba po večji stopnji predvidljivosti in zanesljivosti zadeva vse situacije v polju interneta, se pravi potreba po natančnejši opredelitvi posameznih kontekstov, znotraj katerih so umeščeni posamezni tipi RPK in tudi specifične rabe jezika, ki so za posamezen kontekst predvidene.¹² Nerazumevanja in z njimi povezani konflikti, značilni za internet, ki jih vse prepogosto tlačimo pod skupno oznako žaljivke (angl. *flaming*) in za katere v popularnem in akademskem tisku lahko pogosto beremo, da so zgolj fenomen *on-line*, kar kaže na tehnološki determinizem, so v veliki meri prav posledica nepoznavanja komunikacijskih norm oziroma dejstva, da se te norme sploh še niso vzpostavile. Ali kakor je povedal neki uporabnik interneta v zvezi z agresivnim jezikom (žaljivkami):

“*You and I can talk any way we want on Internet; the question is what kind of conversation are we looking for.*”¹³

¹⁰ Škiljan, 1999, 208–209.

¹¹ Škiljan, 1999, 173–174.

¹² Crystal, 2001, 14–16.

¹³ Crystal, 2001, 17.

Internet je elektronski, globalen in interaktiven medij, in vsaka od teh posebnosti ima posledice za tip jezika, ki ga tu najdemo. Uporabnikove komunikacijske (z)možnosti so omejene s samo naravo trdega diska, ki ga potrebuje za dostop. Tudi sama tipkovnica določa možne načine rabe jezika oziroma tip informacij, ki jih uporabnik lahko pošlje, velikost in konfiguracija ekrana pa določata receptivno lingvistično kapaciteto (tip informacij, ki jih lahko vidimo). Obstajajo nekatere tradicionalne lingvistične aktivnosti, ki jih ta medij omogoča, in druge, ki jih ne omogoča. Obstajajo pa tudi take, ki jih ne omogoča noben drug medij. Zanima nas, kako se uporabniki odzivajo na te tehnološke novosti in kako jih lingvistično kompenzirajo. Obstaja namreč razpoka med samo naravo medija in cilji ter pričakovanji njegovih uporabnikov. Ena izmed osnovnih značilnosti je prav odnos do govornega in pisanega jezika, saj so različni avtorji RPK opredelili kot “written speech”, v raznih priročnikih za rabo jezika v RPK pa je nasvet: “Write the way people talk.”¹⁴ Elektronski diskurz je pisanje, ki se bere tako, kakor da bi bilo govorno – kot da bi pošiljatelj sporočilo pisal govoreče. Po drugi strani pa vemo, da je govor tipično časovna razsežnost, socialno interaktiven, “iz oči v oči”, gestikulacijski, pisanje pa je tipično prostorska razsežnost, vizualno dekontekstualizirano in grafično bogato. E-pošta, forumi, klepetalnice in podobne oblike RPK kažejo veliko značilnosti govora. So izrazito vezane na čas, saj pošiljatelj običajno pričakuje hiter odgovor. V drugačnem primeru, če odgovor pošljemo čez dva tedna, kršimo konverzacijsko maksimo relevantnosti, eno od maksim, ki jih je oblikoval Paul H. Grice. Vseeno pa RPK ni povsem enaka klasičnemu govoru. E-pošto “napišemo” in je ne “govorimo”. Poleg tega pa so klepetalnice in forumi namenjeni prav “klepetu” in ljudje v teh situacijah “govorijo” med seboj.¹⁵ Vendar pa je to govornje “z zamikom”, saj pošiljatelj ne ve, kako uspešno je poslal sporočilo, preden ne pride odgovor. Uporabniki so prisiljeni, da zatem, ko z ukazom “pošlji” (angl. *send*) pošljejo sporočilo, počakajo na povratno sporočilo. V tem primeru torej ne prihaja do časovnega prekrivanja sporočil. V nekem trenutku uporabnik zre v bel ekran, v naslednjem trenutku pa zagleda celotno sporočilo. Ta sistem “off-on”, ki zelo ustreza samemu binarnemu računalniškemu sistemu, je radikalno drugačen od kompleksne realnosti vsakdanje konverzacije.¹⁶ Prav zato je tako imenovani *Netspeak* bližje pisanemu jeziku, ki se

¹⁴ Crystal, 2001, 24–25.

¹⁵ Crystal, 2001, 28–29.

¹⁶ Crystal, 2001, 30.

je navzel nekaterih lastnosti govora. Elektronski diskurz je potemtakem bližje pisanemu jeziku, ki se je transformiral v smeri govora, ne pa govorjeni jezik, ki se zapisuje.¹⁷

KONVERZACIJSKE MAKSIME

Različni lingvisti in filozofi jezika so ugotavljali, kaj velja za “normalen” tip konverzacije. Med njimi se je uveljavil tudi Paul H. Grice¹⁸ s tezo, da obstaja niz predpostavk, ki vodijo in usmerjajo konverzacijo. Koncept izhaja iz temeljnih racionalnih razmislekov in je zastavljen kot vodnik za učinkovito komunikacijo oziroma rabo jezika.¹⁹

Za Gricea je intencionalna lingvistična komunikacija proces, v katerem govorec s tem, ko reče X, želi sporočiti specifično komunikacijsko intenco. Ta cilj doseže, če to intenco naslovljenec prepozna in tako intenca postane medsebojna vednost, skupna vednost. Griceova teorija pomena poudarja, da to, kar govorec izreče, nujno ne enkodira njegove komunikacijske intence na povsem ekspliciten način. Kadar rečem “Vrata so odprta”, lahko nekoga vabim ali pa morda naprošam nekoga, da zapre vrata. Intence niso nujno eksplicitno izražene. Dobesedno razumevanje besed na podlagi lingvističnega znanja nudi pomen stavka – *sentence meaning* (informacija, da so vrata odprta), če pa vključimo okoliščine izjave, nam te pomagajo pri razumevanju pomena za govorca – *speaker meaning* (ali je govorec z izjavo mislil povabilo, prošnjo ali kaj drugega). Pragmatična teorija torej skuša razložiti, kako sogovorniki premostijo vrzel med pomenom stavka in pomenom, ki ga je skušal posredovati govorec.²⁰

Grice je izdelal sistem “konverzacijske logike”, ki temelji na nekaterih “konverzacijskih maksimah”. To so intuitivna načela, ki naj bi vodila konverzacijsko interakcijo v skladu s splošnim “kooperativnim načelom” (angl. *co-operative principle*), ki pravi:

“Naj bo tvoj prispevek h konverzaciji tak, kakršnega na stopnji, na kateri nastopi, zahtevata sprejeti namen in smer govorne izmenjave, v kateri sodeluješ.”²¹

¹⁷ Crystal, 2001, 47.

¹⁸ Grice, 1999, 76–88.

¹⁹ Levinson, 1983, 101.

²⁰ Blum-Kulka, 1997, 39.

²¹ Verschueren, 2000, 54.

Konverzijske maksime (angl. *maxims of conversation*) so:

- maksima kvalitete – naj bo tvoj prispevek resničen; ne reci tega, za kar misliš, da ni resnično; ne reci tega, za kar nimaš zadostnih dokazov;
- maksima kvantitete – naj bo tvoj prispevek tako informativen, kot zahtevajo trenutni nameni izmenjave; naj tvoj prispevek ne bo bolj informativen, kot je treba;
- maksima načina – bodi jasen; izogibaj se nejasnim izrazom; izogibaj se dvoumnosti; bodi kratek; govori urejeno;
- maksima relevantnosti – bodi relevanten.²²

Griceova poanta ni v tem, da ljudje venomer uporabljamo te maksime, če pa je možno, bodo ljudje interpretirali naše izjave v skladu z omenjenimi maksimami, tako da si bodo pojasnili smisel konverzacije.²³

Te maksime specificirajo, kaj morajo narediti udeleženci, da bodo maksimalno učinkoviti in kooperativni v komunikaciji. Govoriti morajo resnicoljubno, relevantno in jasno ter omogočati dovolj informacij (a ne preveč). Ljudje seveda ne sledijo strogo tem napisanim pravilom. Običajno je, da so v govorjenju ti principi orientirani tako, da tedaj, ko govor sam ne ustreza in ne zagotavlja specifikacije (ne omogoča pravilnega razumevanja sporočila oziroma ta na formalni ravni ne pojasnjuje želene informacije ali prošnje), poslušalci domnevajo, da so bili v izjavo dodani principi za pravilno razumevanje.

Primer:

A: Kje je Janez?

B: Pred Francetovo hišo je moder clio.

B-jev prispevek je, dobessedno mišljeno, neuspešen glede na A-jevo vprašanje in videti je, da krši vsaj maksimo kvantitete in relevantnosti. Lahko bi rekli, da je odgovor nekooperativen. Kljub tej očitni napaki v kooperaciji, pa mi skušamo interpretirati B-jevo izjavo kot vendarle kooperativno na globlji ravni. To naredimo s tem, da domnevamo, da je izjava vendarle kooperativna, in se nato vprašamo, kakšne so možne povezave med lokacijo Janeza in lokacijo modrega clia, in pridemo do sklepa (ki ga B uspešno sporoča), in sicer: če ima Janez modrega clia, potem je možno, da je Janez v Francetovi hiši. Tovrstno posredovanje je bilo

²² Verschueren, 2000, 54.

²³ Blum-Kulka, 1997, 40.

možno prav na podlagi skupne vednosti, skupnega ozadja (*common ground*),²⁴ torej dejstva, da sta oba sogovorca vedela, da ima Janez modrega clia in (tudi) kje je Francetova hiša.

Ali pa naslednji primer, ki ga navaja Levinson:²⁵ "Zastava je bela." Ker ne podamo nobenih dodatnih informacij glede drugih možnih barv zastave, taka izjava v skladu s kooperativnim načelom (oziroma natančneje: v skladu z maksimno kvantitete) utemeljeno implicira, da je zastava popolnoma bela.²⁶

²⁴ Natančnejša razlaga koncepta *common ground* je prikazana v: Levinson, 1983, 205.

²⁵ Levinson, 1983, 106.

²⁶ Učinek te maksime kvantitete je v tem, da izjavi da pragmatično inferenco, s čimer doseže, da je prezentirana trditev razumljena kot najmočnejša ali najbolj informativna trditev, ki jo lahko povemo v tej situaciji. V mnogih primerih lahko implikaturu poudarimo tako, da propozicijski vsebini stavka dodamo besedo "samo": zastava je samo bela (Levinson, 1983, 106). V zvezi s tem Levinson na isti strani v opombi 8 navaja tudi koncept relevantnosti, kakor sta ga predstavila Sperber in Wilson: "Če je neka trditev najmočnejša ali najbolj informativna trditev, ki jo lahko izrečemo v določeni situaciji, to pravzaprav pomeni, da je to najmočnejša trditev, ki jo lahko sporočimo na relevanten način." Omenjena avtorja v tej luči trdita, da maksima relevantnosti pravzaprav subsumira ostale konverzacijske maksime.

John Wilson v knjigi *Politically Speaking* (Wilson, 1990, 92) v zvezi z njuno maksimo relevantnosti omenja naslednji primer, ki ga navajata Sperber in Wilson v knjigi *Relevance* (Sperber, Wilson, 1986, 250):

On: Ali Susan zna voziti buicka? *Ona*: Ona zna voziti vsak avto.

(angl. *He*: Can Susan drive a Buick? *She*: She can drive any car.)

Kadar govorimo o konverzacijskih implikaturah, lahko vidimo, da odgovor v tem dialogu ni neposredna reakcija na vprašanje in je lahko zato uporabljen z namenom, da implicira druge informacije, ki so za zgolj površinsko vsebino. Poslušalec skuša osmisлити izjavo, ki jo je izjavil govorec: to pomeni odkriti "relevantnost" prezentirane vsebine. V našem primeru je bil odgovor prezentiran; odkriti je treba še njegovo relevantnost. Poslušalec lahko pri poizkusu ugotavljanja konstruira kontekst, ki vsebuje nekatere domneve. Možen kontekst za ta dialog bi bile lahko naslednje domneve:

a) Buick je avto.

b) Susan zna voziti vsak avto.

In kontekstualna implikacija:

c) Torej zna Susan voziti buicka.

Vprašanje za poslušalca je potemtakem naslednje: Ker bi *ona* lahko enostavno rekla "Ja", ki bi nudil enak rezultat (informacijo) (to je, da Susan zna voziti buicka), zakaj je potem odgovorila tako, da mora poslušalec še dodatno ugotavljati oziroma procesirati predstavljeno informacijo. Če sprejmemo originalno Griceovo podmeno, da govorci želijo narediti tisto, kar rečejo, čim ustrežnejše, potem se lahko poslušalec vpraša, ali ni bil pravzaprav indirektnen odgovor ustrežnejši kakor pa enostaven neposreden pozitiven odgovor. Sperber

V vsakdanji konverzaciji torej tudi ob kršenju maksim domnevamo, da je kršenje maksime imelo kakšen namen – da je sogovorec sicer kršil maksimo in povedal nekaj, česar nismo zahtevali, da pa je (verjetno) upošteval splošno kooperativno načelo (angl. *co-operative principle*) in skušal biti kooperativen tako, da je sporočil informacijo, na podlagi katere bomo vseeno lahko prišli do želenega odgovora. Aplikacija teh konverzacijskih maksim pa je odvisna tudi od kontekstualnih in kulturnih variacij. Pričakovanja glede stopnje informativnosti variirajo glede na socialne vloge participantov, v številnih institucionaliziranih asimetričnih situacijah (na primer šola) pa stopnja usklajenosti govorca z maksimami določa tisti, ki ima moč. Prav tako pa tudi kulture variirajo glede svojih pričakovanj v zvezi s tem, kako tesno morajo participantii slediti maksimam v različnih situacijah.²⁷

Poskusili bomo preučiti, kaj se zgodi z maksimami v polju RPK. Če se osredotočimo na vprašanje skupnih predpostavk, lahko takoj opazimo, da fluidnost internet-skega prostora, nestalnost statusov in vlog ter pogosto povsem naključna participacija v tej komunikaciji ne prispevajo h graditvi skupne zgodovine in s tem povezanih skupnih predpostavk. V vsakdanji konverzaciji se namreč pogosto dogaja, da na podlagi skupne vednosti, lahko izvajamo sklepe iz nešteti povsem drobnih ali celo bizarnih informacij. Seveda so te informacije nenavadne ali bizarne samo za naključnega udeleženca participacije, medtem ko sogovorca prav dobro veda, kakšne komunikacijske intence je imel v mislih tisti, ki je izrekel “bizarnost”.

in Wilson sta konstruirala kontekst, v katerem je taka interpretacija dejansko možna. Če si zamislimo, da je zgoraj navedeni dialog nastal v kontekstu, kjer *ona* ve, da je Susan prosila *njega*, naj ji posodi svojega buicka, in če se *on* sprašuje, ali bo Susan ustrezno pazila na njegov avto, potem bodo *kontekstualne implikacije* (sedaj bodo naštetje), ki sledijo iz indirektnega odgovora v dialogu, spodbudile poslušalca k temu, da bo posodil avto, zaupajoč, da je Susan dobra voznica in da bo pazila na avto. Kontekstualne implikacije so:

- a) Če Susan zna voziti vsak avto, je verjetno dobra voznica.
- b) Če Susan zna voziti vsak avto, jo verjetno zanimajo avtomobili.
- c) Če Susan zna voziti vsak avto, bo lahko popravila avtomobilski motor.

- a) Susan je verjetno dobra voznica.
- b) Susan verjetno zanimajo avtomobili.
- c) Susan bo lahko popravila avtomobilski motor.

Če poslušalec zares procesira tovrstne *extra* kontekstualne implikacije, so potem vse skrbi glede posojanja avtomobila Susan zelo omejene (Wilson in Sperber, 1986, 251, v: Wilson, 1990, 93).

²⁷ Blum-Kulka, 1997, 41.

Tovrstne nenavadne informacije v polju RPK pogosto zaradi pomanjkanja skupne vednosti ne delujejo prav nič kooperativno. Včasih je težko ugotoviti "prave" intence pošiljatelja, če ta ne opremi svojega sporočila s tako imenovanimi smeški (angl. *emoticons, smiley faces*), ki omogočajo "pravilno" razumevanje sporočene informacije. Problem nastopa tudi zaradi same anonimnosti, ki je inherentna večini tipov RPK. Anonimnost pogosto sproža komunikacijo, ki je ljudje ne bi izvajali v običajni situaciji, to pa vpliva tudi na lingvistični repertoar. Prav tako domnevajo in pričakujejo, da bodo sogovorniki enako nezadržani pri izražanju svojih stališč, in se skušajo na to pripraviti. Zdi se torej, da v RPK tudi obstaja neka skupna vednost, namreč možnost za v temelju drugačno komunikacijo. Ta skupna vednost onemogoča, da bi bili posamezniki preveč presenečeni zaradi sporočil drugih ljudi. Takšna skupna vednost nastopi tudi, ko gre za identiteto, ki je spričo anonimnega okolja nezanesljiva oziroma nepreverljiva lastnost. Konstrukcija identitete namreč zadene tudi ob problem njene legitimnosti v očeh drugih udeležencev. Čeprav odsotnost nekaterih klasičnih kontekstualnih markerjev omogoča posameznikom in posameznicam, da lažje in z manj napora predstavijo to, kar želijo biti, pa hkrati zadenemo ob vprašanje legitimnosti teh prezentacij. Udeležencev namreč nihče ne more prisiliti, da verjamejo predstavljeni identiteti. Ker pa je vsaj nekoliko koherentna oziroma od drugih prepoznana identiteta nujna za vzpostavitev "normalne" komunikacije, sogovorniki včasih ohranijo držo zunanje distance in se zavedajo meta-sporočila "To je samo igra", ki je tako značilno za ta medij.²⁸ Patricia Wallace označuje odsotnost vizualnokontekstualnih znakov na naslednji način:

²⁸ Praprotnik, 2003a, 74–75. Ohranjanje zunanje distance in nekakšna latentna nezaupljivost do sogovorcev je lahko posledica zelo razširjenega pojava spletnih prevar, pri katerih posamezniki sebe predstavijo na drugačen način, ki ne prenaša dejstev. V virtualnem svetu smo velikokrat soočeni z napačnimi samoprezentacijami sogovorcev in sogovork, in če upoštevamo Griceovo kooperativno načelo (angl. *co-operative principle*), lahko takšne prevare opredelimo kot splošno kršenje kooperativnega principa; natančneje pa gre za kršenje maksime kvalitete: naj bo tvoj prispevek resničen; ne reci tega, za kar misliš, da ni resnično; ne reci tega, za kar nimaš zadostnih dokazov. Hong Wang in Xin-An (Lucian) Lu (2003, 1546) na podlagi opravljenih raziskav ugotavljata, da splošno kooperativno načelo v RPK še vedno deluje, dodajata pa pomembno dejstvo: načelo deluje zlasti s stališča in zaradi intenc naslovnika (ne pa s stališča pošiljateljevih intenc, kar je pravzaprav trdil Grice). Z drugimi besedami: naslovník predpostavlja, da je pošiljatelj ("govorec") kooperativen. Seveda pa se tovrstno predpostavlanje ne dogaja vedno, saj – kakor smo rekli – partnerji v interakciji pogosto ohranijo neko stopnjo nezaupanja v sogovorce, kar jih obvaruje pred razočaranjem. Zlasti v anonimnih tipih RPK se torej zastavlja

“The fact that it is so easy to lie and get away with it – as long as we can live with our own deceptions and the harm they may cause others – is a significant feature of the Internet.”²⁹

Na internetu se lahko soočimo s kršenjem maksime kvalitete. Kadar komuniciramo prek RPK, se pogosto znajdemo v zadregi, ker ne vemo, po katerih konverzijskih principih se izjava ravna. Problem nastopa v forumih, kjer so sogovornici prevzeli določene norme in dalj časa diskutirajo o določeni temi. Če se pojavi sporočilo neznanega avtorja in če to nekako “štrli” iz konteksta teme, ni znana (ne)resničnost navedb glede na siceršnjo komunikacijo v forumu. Taka sporočila zato uvajajo element anarhičnosti v sicer precej kooperativno komunikacijo. Zlasti za asinhrono oblike komunikacije je namreč znano, da udeleženci pretežno spoštujejo uveljavljene norme in ne gre zgolj za “rekreacijsko” klepetanje, kakor pri IRC. Maksima kvantitete se tudi pogosto krši, skrajnost pa je pojav, imenovan prežanje (angl. *lurking*), ki pomeni zavračanje komunikacije. Prežalci (*lurkers*) so ljudje, ki se priključujejo na klepetalnice ali forume in berejo sporočila, sami pa ne prispevajo svojega sporočila k diskusiji.³⁰

Drug primer kršenja maksime kvantitete pa je pošiljanje nezaželenih in običajno obsežnih sporočil, v angleščini imenovan *spamming*. Zanimiv je primer iz poštna mreže LINGUIST, ko je pošiljatelj naredil napako in na poštno mrežo poslal priponko (angl. *attachment*), ki je preseгла 900 kilobajtov. Kršil je maksimo kvantitete, relevantnosti in načina, pa tudi prvo pravilo pri interakciji s pomočjo e-pošte, ki se glasi: “Don’t send a file unless the recipient wants it and expects it.”³¹ V tem primeru je seveda sledila tudi burna reakcija:

“*Did I dream, or did we just got mailbombed by this twit? Anybody for sending him the Gideons Bible as e-mail?*”

vprašanje, ali in koliko kooperativno načelo v anonimni RPK sploh deluje oziroma koliko posamezniki zaradi anonimnosti to načelo sploh upoštevajo. Avtorja na koncu članka ugotavljata, da Grice v svojem delu *Studies on the Way of Words* konverzijske maksime označuje kot “moralne zapovedi” (angl. *moral commandments*):

“Somewhat like moral commandments, these maxims are prevented from being just a disconnected heap of conversational obligations by their dependence on a single supreme Conversational Principle, that of cooperativeness” (Grice, 1989, 370, v: Wang idr., 2003, 1550).

²⁹ Crystal, 2001, 51.

³⁰ Crystal, 2001, 51–53.

³¹ McElhearn, 1996, 36.

“You’re not dreaming. I managed to kill the download when I realized how long the message was taking to transit the wires. I don’t know what this guy was thinking, but he sent a 1 MB file to the entire list! Banishment or exile, which will it be?”³²

Ta “dialog” je hkrati tudi ilustrativen primer splošno uveljavljene rabe jezika v RPK, in sicer: citiranje in odgovor. Citiranje (*You’re not dreaming*) omogoči, da se odgovor kontekstualizira, kar je zlasti pomembno za tiste, ki si niso zapomnili originalne izjave. Na ta način participanti ohranjajo “nit”. Omenimo lahko, da se izraz “nit” (angl. *thread*) tudi sicer pogosto uporablja v zvezi s forumskim sistemom.

Do drugačnega kršenja maksime kvantitete, relevantnosti in načina pa pride, če nekdo pomotoma večkrat pošlje enako sporočilo. Tak primer je tudi naslednji, zabeležen na Večerovem forumu z naslovom “Zakon o umetni oploditvi z biomedicinsko pomočjo”.³³

Avtor: Inteligenta; 13. 6. 2001, 12:17:41

Sorry

Zarad tega, da so trije enaki prispevki, res ne vem kako se je to zgodilo, ker sem pritisnil pošlji le enkrat.

Avtor: Johnny Johan; 13. 6. 2001, 12:38:24

Saj niso trije, jih je sedem

Saj niso trije, jih je sedem. Potem se ti pa zdi čudno, Inteligenta, da greš ljudem na živce, ko se tako razmnožuješ.

Avtor: Johnny Johan; 13. 6. 2001, 12:43:38

Še dobro, da bo kmalu referendum

ker je ta stran že tako zabasana, da se ful dolgo nalaga.

Avtor: Inteligenta; 13. 6. 2001, 21:09:33

Še enkrat

se opravičujem vsem zaradi ponavljanja, verjetno je razlog v tem, da zaradi prevelike velikosti te strani gre vse bolj počasi kot bi šlo, če ne bi bilo tako.

³² McElhearn, 1996, 42.

³³ Naslov spletne strani: URL: <http://www-czp-vecer.si/>.

Kršenje maksime načina (bodi kratek, govori urejeno) pa je lahko tudi posledica povsem tehnološkega značaja, zlasti v sinhroni komunikaciji, kjer vsi "govorijo" naenkrat in kjer dve osebi pošljeta identična odgovora na kako zastavljeno vprašanje. V tem primeru tisti, čigar sporočilo se pojavi na ekranu kasneje, "krši" maksimo, saj ponavlja tisto, kar je nekdo že napisal.

V sklop te maksime sodijo tudi naslednji napotki: bodi jasen; izogibaj se nejasnim izrazom; izogibaj se dvoumnosti; bodi kratek; govori urejeno. Ali so kršitve te maksime v RPK lahko bolj razširjene zaradi tehnoloških značilnosti samega medija? Tipkanje, ki je primarna aktivnost na internetu, vključuje "pritisek" na pošiljatelja, naj bo selektiven pri tem, kar napiše, zlasti če ni ravno več pisanja (tipkanja). To pričakovanje je zlasti očitno v sinhronem IRC, kjer je hitrost interakcije skoraj zapoved, zlasti če participant ne želi biti za svoje komunikacijske partnerje "izgubljen". Selektivnost pri izražanju pa lahko kmalu privede do različnih oblik dvoumnosti. V sistemu IRC je skoraj obvezno natančno spremljanje interakcije; če ne gledaš na ekran in ne spremljaš aktualnih prispevkov, ki si lahko sledijo v nekaj sekundah ali še hitreje, lahko pošlješ sporočilo, ki ni več aktualno, in tako zopet kršiš maksimo načina.

Kršenje zadnje maksime – maksime relevantnosti – je najznačilnejše prav za sinhrono oblike interakcije v realnem času. Maksima relevantnosti zapoveduje, naj se prispevek jasno navezuje na namen diskusije. Prav v polju RPK pa včasih ni povsem jasno, kaj je namen diskusije. Zato bi lahko rekli, da v sinhronih "rekreacijskih" oblikah RPK (tu zlasti mislimo popularni *Internet Relay Chat*), kjer vsi govorijo o zelo različnih temah, pravzaprav skoraj vsi kršijo to maksimo, in sicer zato, ker ta maksima za tako "rekreacijsko" rabo sploh ni relevantna. McElhearn za poštno mrežo (angl. *mailing lists*) ugotavlja, da je eden izmed kriterijev za njihovo tipologijo prav njihova *orientacija*, in razlikuje poštno mrežo *process-oriented* in *product-oriented*. Za prve je značilna "neusmerjena komunikacija", ki nima določenega cilja: ljudje z njihovo pomočjo komunicirajo zato, da komunicirajo, ne pa zato, da bi izpolnili neke cilje (angl. *People communicate here to communicate, rather than to accomplish goals*). Produktivno usmerjene poštno mreže pa so usmerjene na problem, ki ga skušajo rešiti; če kdo preveč diskutira, je velikokrat kritiziran in opozorjen, da je "off-topic."³⁴

Aplikacijo konverzijskih maksim lahko najdemo v uradnih dokumentih izobraževalnih, vladnih in podobnih institucij, ki pripravljajo tudi napotke za

³⁴ McElhearn, 1996, 12.

učinkovito uporabo RPK. Ti ne predpisujejo uporabnikom, kaj naj govorijo, in niso poskus izenačevanja mišljenja med pripadniki neke skupnosti, temveč jih zgolj opozarjajo na specifičnosti tehnološko podprte komunikacije, da bi se izognili nesporazumom ali odvečnemu zapravljanju časa, ki ga lahko povzroči neučinkovita komunikacija. *Oxford University Computing Services* na spletnih straneh (<http://www.oucs.ox.ac.uk/email/netiquette/index.xml?style=printable>) posreduje zgoščene napotke in strategije za učinkovito interakcijo prek e-pošte in oglasnih desk, ki pa lahko veljajo tudi za druge oblike RPK. Ker računalniško podprto izobraževanje pomeni, da proces izobraževanja poteka v e-forumih in prek e-pošte, je takšna shematizirana komunikacijska etika nujna za učinkovito izobraževanje, saj je v tem primeru tehnologija stalna posrednica v procesu interakcije. Prav zato morajo biti sporočila in način komunikacije nedvoumni in premišljeni. Marsikdo se namreč ne zaveda, da je za učinkovito komunikacijo nujno spoštovati nekatere konvencionalizirane rabe te tehnologije. Raziskovalci ugotavljajo, da so ljudje premalo natančni pri formuliranju sporočil.³⁵

³⁵ Če napišemo šaljivo sporočilo, ali bo to – ob siceršnji odsotnosti kontekstualnih markerjev (ton glasu, mimika, geste) – tudi razumljeno kot šala? Če ne bo, se lahko znajdemo v zadregi. Takšna strategija šaljenja in sočasnega izražanja usklajenosti in “domačnosti” z naslovljencem, ki je tudi ena izmed strategij vljudnosti (pozitivna vljudnost), je lahko zelo problematična, saj pravzaprav pomeni “vdiranje” v zasebnost naslovljenca. Prav zato je pozitivna vljudnost bolj tvegana.

Distinkcija med pozitivno in negativno vljudnostjo se nanaša tudi na t. i. “emotion-work”. Emocionalna komunikacija, ki so jo raziskovalci RPK pogosto postavljali kot tisti osrednji element, ki manjka v RPK, se na različne načine uvršča v pozitivno vljudnost, to je demonstracija afektivnih vezi prijateljstva, socialne privlačnosti, solidarnosti, kohezije. Seveda pa v tako imenovani “emotion-work” sodi tudi komunikacija in demonstracija socialne oddaljenosti, formalnosti in neosebnosti, ki je zagotovljena s pomočjo negativne vljudnosti. Ta strategija namreč zagotavlja posameznikom, da ohranjajo “prostor” in svobodo delovanja, brani jih pred pretirano “domačnostjo”. Izbor med obema strategijama lahko v RPK zahteva še bolj tenkočuten razmislek, saj se lahko hitro pripeti, da bodo naslovljenci narobe razumeli besede. V takem primeru se soočimo z “worst possible reading”: to je najslabša možna prejemnikova interpretacija pošiljateljevega govornega dejanja. Vzemimo kar primer, ki ga navajata Morand in Ocker:

Vprašanje “Ali se hecaš?” se lahko interpretira kot spraševanje, ali je drugi mislil neko stvar resno ali se je zgolj šalil. Alternativna in najslabša interpretacija pa vsebuje že sarkastičen ton in obvelja domneva, da pošiljatelj tega sporočila pravzaprav izjavlja naslednje: “Kako si lahko tako domnen, da lahko rečeš kaj takega?” Tovrstna napačna branja so v pozitivni vljudnosti pogostejša, zato govorci raje uporabljajo negativno vljudnost. Morand in Ocker

Navedli bomo nekatere interakcijske strategije, ki jih najdemo na omenjeni spletni strani. S širšega seznama "Napotkov" bomo navedli le tiste, ki odsevajo konverzijske maksime, ki jih je navedel Grice:

1. Redno preverjaj svojo e-pošto; ignoriranje e-pošte oziroma njenih sporočil je lahko neprijetno in konfuzno za pošiljatelja;
2. Vedno odgovarjaj na sporočila; tudi če gre za kratko sporočilo, odgovori in s tem signaliziraj, da si sporočilo sprejel, zlasti zato, ker še vedno obstaja nezanesljivost pri delovanju e-pošte, kar lahko pri pošiljatelju ustvari dvom, ali je prejemnik sploh prejel in prebral sporočilo;
3. Ne domnevaj, da je bilo sporočilo zgolj zato, ker si ga poslal, tudi zares prebrano;
4. Redno in sprotno odgovarjaj na vso e-pošto, zlasti če nimaš vgrajenega programa (e-tajnice), ki te opozarja na neodgovorjena sporočila;
5. Bodi zelo pazljiv, kako se izražáš, zlasti če je tema že tako precej dvoumna ali problematična in zahtevna za pravilno razumevanje – e-pošta nima klasičnih kontekstualnih znakov, ki pomagajo pri razumevanju sporočenega pomena; uporabljaj tako imenovane smeške (angl. *emoticons*, *smiley faces*), ki bodo naslovniku pomagali pri interpretaciji pomena sporočila;
6. Kadar odgovarjaš na kako sporočilo, ga ne citiraj oziroma ne reproduciraj v celoti, saj je to precej neprijetno za bralce in preveč polni pomnilnik. Najbolje je, da v odgovor vključiš samo izbrane dele predhodnega sporočila, na katere zares odgovarjaš ali jih komentiraš. To še zlasti velja za interakcijo med več osebami (e-forumi);
7. Skušaj pošiljati čim krajša in jedrnata sporočila, ki so za naslovljence prijaznejša kakor dolga sporočila, ki jih naslovljenci pogosto samo površno preberejo;
8. Polje, kamor vpisujemo temo sporočila (angl. *subject field*), mora biti pomenško. Za nekoga, ki prejme (dnevno) veliko e-pošte, je lahko zelo dvoumno in zapleteno, če ne more učinkovito ugotoviti teme sporočila iz polja, kamor vpisujemo temo sporočila. Če uporabljaš ukaz "odgovori" (angl. *reply*), se prepričaj, da tema sporočila še zmeraj ustrezno odseva vsebino sporočila;

zaradi tovrstnih opcij postavljata tezo, da ohranjanje harmoničnih socialnih relacij v polju RPK ni odvisno zgolj od izmenjave pozitivnih sporočil: izražanje prijateljstva in socialne privlačnosti, opozarjanje na kvalitete drugih, omenjanje skupnih interesov, zafrkancije, drobno govorjenje. Tudi negativna vpljudnost in lingvistična demonstracija skrbnosti, previdnosti, zavedanja in spoštovanja želja drugih po avtonomiji evocirajo zelo pomembno vlogo emocionalnih odnosov znotraj interakcije (Morand, Ocker, 2003, 6–7).

9. Skušaj omejiti vsako sporočilo na eno temo (topiko); pošiljaj različna sporočila za več različnih tem: to bo pomagalo prejemniku, ki bo s pomočjo polja "subject field" lahko razvrščal e-pošto v posamezne rubrike.
10. E-pošto pošiljaj oziroma razpošiljaj naprej (ukaz: *forward*) premišljeno, saj nekateri ne marajo prejemati e-pošte, ki jih zares ne zadeva;
11. Ne uporablaj in ne povzemaj besedila iz sporočil drugih ljudi brez njihove vednosti ali privoljenja. Take strategije verjetno nihče ne uporablja pri klasični pošti, enako pa naj velja tudi pri RPK. Možnost tovrstnega kopiranja ali recikliranja tujih sporočil zaradi možnosti, ki jih nudi elektronski medij, ne smejo voditi v razraščanje nekorektnih razvad;
12. Če popravljaš ali dodajaš v tuja sporočila svoje dodatke in taka sporočila pošiljaš naprej, moraš na tak poseg izrecno in natančno opozoriti;
13. Ne pošiljaj dvoumnih, žaljivih,³⁶ obrekljivih in sicer škodljivih sporočil. Poleg tega, da je to nesramno do prejemnikov, lahko tudi pomeni kršenje pravnih zakonov;

³⁶ Pomembnost RPK in vprašanja, ki jih njena uporaba postavlja, so raziskovalce spodbudile k raziskovanju fenomena žaljive komunikacije. Obstaja splošni konsenz, da žalitve prek interneta sestojijo iz agresivne ali škodoželjne (sovražne) komunikacije, ki poteka prek računalniško posredovanih kanalov. Natančnejši vpogled v problematiko žaljivk pa kaže, da definicije, ki jih uporabljajo v analizah žaljivega govorjenja, niso niti natančne niti konsistentne (O'Sullivan, Flanagan, 2001, 2). Znanstveniki sicer skušajo kvantificirati ravni žaljive komunikacije in posredovati razlage in možne rešitve. Vseeno pa ni jasno in konsistentno ter operacionalne definicije koncepta. Žaljiva komunikacija je torej pomembna tema, ne samo zaradi svojih praktičnih implikacij pri implementaciji RPK v vsakdanje življenje posameznikov in organizacij, ampak tudi zato, ker imajo različne socialnopsihološke razlage žaljivega vedenja, ki nastopajo v literaturi, širše implikacije za razumevanje tega novega računalniškega medija. Posledično obstaja zahteva po večji natančnosti in opredelitvi žaljive interakcije in potreba po razvijanju razlag za tako vedenje, ki bi temeljilo na trdnih konceptualnih predpostavkah. Dvoumnost, ki obdaja komunikacijsko vedenje, ki ga opredeljujemo kot agresivno ali sovražno, lahko vpliva na širok spekter problemov, tudi z možnimi negativnimi socialnimi ali relacijskimi posledicami. Interpersonalni konflikt je lahko posledica diskrepance v pogledih na vprašanje, kaj sestavlja antisocialno vedenje. Znotraj organizacij pa je lahko tovrstno neujemanje v opredelitvah še pogubnejše. Kar zadeva komunikacijsko vedenje, so lahko posledice nepravilnega razumevanja osebni spori, drobitev in zmanjšanje uspešnih delovnih timov; takšni problemi tudi močno zmanjšujejo uspešnost kolektivnega dela v organizacijah (O'Sullivan, Flanagan, 2001, 2).

Natančnejši pregled problematike žaljivk v RPK je prikazan v: Tadej Praprotnik (2003b), *Pragmatični vidiki žaljive komunikacije v računalniško posredovani komunikaciji: multipla perspektiva*, Teorija in praksa, let. 40, št. 3; str. 514–539.

14. Bodi toleranten, če pride do napak sogovorcev. Nekateri so v elektronskih medijih novinci in niso dobri tipkalci; po nesreči lahko uničijo tvoje sporočilo in te prosijo za ponovno pošiljanje sporočila.

FATIČNA KOMUNIKACIJA

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. Tak tip komuniciranja je – če se ozremo na vsebinsko raven – značilen tudi za *Internet Relay Chat* (IRC), kjer ljudje pošiljajo sporočila, ki so povsem zunaj konkretne teme diskusije (topike) ali siceršnjega konteksta, tako da se zdi, da sporočila ne pošiljajo v duhu “realne” komunikacije, ampak zgolj zato, da drugim udeležencem demonstrirajo svojo prisotnost.³⁷ V številnih klepetalnica se tako kršenje maksime relevantnosti pojavlja tudi na ravni celotne skupnosti, kjer včasih hkrati nastopa več topik ali pa se v diskusijo zaplete več konverzijskih niti. Glede na to, da se maksima relevantnosti osredotoča na vprašanje vsebine, te klepetalnice oziroma njeni uporabniki že v temelju kršijo to maksimo, saj vsebina diskusije pravzaprav niti ni v ospredju. Prav to, da v ospredju ni vsebina diskusije, pa po definiciji opozarja, da maksima relevantnosti v tem okolju zares ni – če se še enkrat ponovimo – relevantna. V ospredju je zlasti ritualna plat komunikacije. Tovrstne kršitve sekvencijske koherence in neusmerjenost diskusije so za IRC prej pravilo kakor izjema. Situacija je podobna hrupni diskusiji, kjer vsi govorijo poprek, pri čemer morajo vsi neprenehoma “govoriti”, saj s tem drugim indicirajo svojo prisotnost. Ni sicer nikakršne potrebe po tem, da bi se borili za nadzor nad kanalom, je pa tekmovanje v tem, kdo bo pritegnil več pozornosti in kdo bo nadzoroval potek interakcije.

V vsakdanji govorni situaciji (angl. *face-to-face*) si namreč lahko tiho, vendar z mimiko ali z drobnimi medmeti potrjuješ, da si še “na zvezi”. V klepetalnica pa je tišina dvoumna, saj preprosto ne vemo, kaj je z osebo, ki ne “govori”. Prav zato ljudje v klepetalnica govorijo, saj to govorjenje ohranja njihovo prisotnost v interakciji.³⁸

Malinowski pravi, da lahko v vseh družbah in kulturah zasledimo tendenco k zbiranju, biti skupaj, biti drug drugemu družba. Različni občutki, kakršni so moč, simpatija, ambicije, so vselej odvisni in povezani z osnovno tendenco k prisotno-

³⁷ Crystal, 2001, 58.

³⁸ Crystal, 2001, 159.

sti drugih. Govorjenje je temeljni element te tendence k zbliževanju, 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-to-day* 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. Takšen trač (*gossip*), ki ga najdemo tudi v primitivnih družbah, je le malo drugačen od naše interakcije. 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 govorenja, v katerem se vezi neke skupine 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.³⁹

Kadar smo soočeni z drugimi ljudmi, obstaja predpostavka, da je govorenje vljudna oblika tega začasnega sobivanja. Na internet pa se posamezniki zavestno priključijo, nihče jih ne sili komunicirati z drugimi posamezniki. Soočeni so z odsotnostjo sekvencialnosti sporočil, koherentnosti in s kršenjem vsega niza maksim. Iz tega bi lahko sledilo, da se bodo pritoževali, da zapravljajo čas, vendar pa množična participacija kaže, da so s tem okoljem in takim tipom interakcije povsem zadovoljni. Crystal ponuja dve rešitvi za takšen paradoks: prva zadeva vprašanje, kaj posamezniki želijo (pričakujejo) od klepetalnic. Če je odgovor "izmenjavo informacij", torej v stilu e-skupnosti *product-oriented* (kot pravi McElhearn), potem po Crystalovem mnenju nastopi problem. (A)sinhrona klepetalnica in forumi omogočajo več kakor zgolj posredovanje informacij – omogočajo medosebno interakcijo, v kateri prevladuje socialni element. Vsebinska in koherentnost diskurza je značilnejša za asinhrono in na določeno temo osredo-

³⁹ Malinowski, 1999, 302–305.

točene skupine, pa še tu so na delu pomembni socialni elementi. Vendar pa tudi v najbolj "brezciljnih" spletnih interakcijah prav fatični element – govorjenje zaradi ohranjanja sociabilnosti – "odtehta" vsebinsko praznost oziroma pomanjkanje osrediščenosti na temo diskusije. Lahko bi dodali, da žrtvujejo vsebino v zameno za socialni ritual. Prav tako prevladuje izrazit individualizem in subjektivnost sporočenih informacij: v klepetalnici udeleženci pogosto pošiljajo "nemodificirana" osebna stališča in mnenja, ki povečujejo konfliktnost diskusije. Značilne so tračarske skupine. Prav trač pa je lahko tista temeljna topika teh klepetalnic, kar zopet kaže, da ima takšna interakcija – podobno kakor trač v vsakdanji konverzaciji – izrazito socialno vrednost. Razlog pa je tudi ta, da je nekoherentnost na ravni diskurza pravzaprav privlačnostni element te komunikacije. Socialne in osebne pridobitve so po mnenju udeležencev zaradi participacije v anonimni, dinamični in nepredvidljivi komunikaciji velike.⁴⁰

STRATEGIJE VLJUDNOSTI

Z lingvističnega zornega kota je treba ločevati klepetalnice in forume od klasične e-pošte (angl. *e-mail*), saj ta zahteva interakcijo med dvema imenovanima posameznikoma (ali institucijama), v kateri je izmenjava sporočil velikokrat omejena na posamezno transakcijo in običajno navezana na specifično, že vnaprej planirano vprašanje ali problem. Klepetalnice in forumi pa vključujejo več posameznikov, izmenjava sporočil je velikokrat anonimna, diskusija pa se osredotoča na različne in načeloma nepredvidljive teme diskusije. Bolj ko je tema diskusije specializirana, večja je tudi verjetnost, da bo vsebina diskusije fokusirana. Zato nekateri forumi uporabljajo moderatorje, ki zagotavljajo, da diskusija ostaja *on topic*. V nemoderiranih forumih pa tudi sami uporabniki opozarjajo na ta element, na primer takole:

Avtor: Inteligenta; 29. 5. 2001, 17:10:19

PROSIM

Sedaj pa prosim, da se vrnemo k prvotni temi in to je o umetni oploditvi samskih žensk in tako pokažemo nekoliko spoštovanja do začetnika (-ce)(?!) te teme – Jacqueline Monet.

⁴⁰ Crystal, 2001, 168–169.

Ta primer tudi kaže na latentno nezaupljivost glede identitete sogovorcev. Odsotnost širšega vedenja o sogovornih pa deloma spreminja tudi načela in strategije vpljudnosti, kar bomo pojasnili v nadaljevanju.

V forumih poudarjajo svobodo izražanja, hkrati pa tudi opozarjajo uporabnike na premišljeno rabo te "svobode". Poznan je aforizem iz skupnosti WELL "You Own Your Own Words" (YOYOW), ki opozarja na element osebne odgovornosti in na to, da je potrebno medsebojno spoštovanje.⁴¹ Dejstvo, da vsak udeleženec pušča svoj lingvistični "odtis", se pravi sporočilo, ki ostane arhivirano v forumu, ima permanenten pragmatični učinek in vpliva na interakcijo, dokler ta poteka, tudi po več mesecih. Vsakdo, ki se priključuje na forum, lahko potemtakem prebere bolj ali manj stara sporočila, kar tako komunikacijo prestavlja bolj v polje pisanega jezika.

Znotraj posamezne diskusije obstaja seveda kronološka linearnost, saj so sporočila organizirana po vrstnem redu, kakor jih je sprejel strežnik (angl. *server*), vendar pa je to zgolj – če se tako izrazimo – tehnična linearnost. Ni namreč nikakršnega zagotovila za to, da je pošiljatelj E, ki odgovarja na sporočilo A, prebral sporočila B, C ali D, ki so bila medtem (torej v obdobju od prejema sporočila A in pošiljanjem sporočila E) poslana v forum. Še več, pošiljatelj E pravzaprav ne more biti prepričan, ali bo A prebral sporočilo E oziroma ali ga bo sploh kdo prebral. Pošiljatelj A je namreč lahko "odšel" iz foruma, še preden je E poslal svoje sporočilo. Tudi če se A kasneje "vrne" v forum, je lahko sporočilo E že daleč "zadaj", pred njim pa veliko novih sporočil, tako da ga lahko A spregleda. In ker oseba E ni dolžna odgovoriti, prav tako pa tudi oseba A nikakor ne pričakuje, da bo oseba E odgovorila, se zgodi, da oseba A sploh ne poskuša poiskati sporočila.⁴² Značilno je, da sogovorniki preberejo le nekaj prejšnjih sporočil, pa še ta kmalu pozabijo. Prav zato prihaja do različnih konfliktov in dodatnega pojasnjevanja. Zgled je zopet zabeležen v Večerovem forumu o oplojevanju z biomedicinsko pomočjo:

"Avtor: Inteligenta; 12. 6. 2001, 16:12:04

Ni potrebna žaljivka

Vsakdo ima svoje mnenje, ki ga argumentira tako ali drugače. Povedal si svoje mnenje – lepo. Jaz sem svoje že zdavnaj povedal, samo skoči malo gor po strani, pa boš videl. Bil sem tudi dokaj izčrpen."

⁴¹ Crystal, 2001, 129–132.

⁴² Crystal, 2001, 135–136.

V situacijah, ko nekdo sprašuje, tudi ne domneva, da bo zagotovo dobil odgovor. Odsotnost odgovora ne jemlje osebno. Tudi ko pisec sprašuje o specifični informaciji, odsotnost odgovora ponavadi pomeni zgolj to, da nihče ne ve pravega odgovora. Sogovorci torej ne želijo kršiti maksime kvalitete, se pravi, nočejo pošiljati sporočil, za katere vedo, da niso pravilna. V forumih tudi ne obstaja zavest o osebni odgovornosti, kakršna je pri e-pošti, kjer na vprašanje ali prošnjo odgovorimo vsaj z “ne vem” ali pa “ne” in kjer se nemara tudi opravičimo zaradi nepoznavanja pravega odgovora.

Tovrstna distinkcija kaže na posebnosti pri navzočnosti druge osebe v interakciji. Medtem ko je pri e-pošti ohranjanje integritete ljudi (angl. *face keeping*), to je ohranjanje njihove javne samopodobe, stalen element, ki vpliva na konstrukcijo sporočila, je ta skrb za integriteto v forumih in klepetalnicah velikokrat odsotna. Skušamo namreč opozoriti na strategije vljudnosti. Kakšne strategije uporabljajo udeleženci anonimne RPK oziroma ali jih sploh uporabljajo?⁴³ Najvplivnejšo teorijo vljudnosti sta ponudila Penelope Brown in Stephen C. Levinson.⁴⁴ Raziskave v pragmatiki vljudnosti skušajo pojasnjevati kontekstualno in kulturno variabilnost v jezikovni dejavnosti: katere socialne motivacije so inherentne polju vljudnosti in kateri socialni pomeni so prilepljeni k izbiram

⁴³ Na tem mestu bomo zgolj opozorili na osrednji problem, ki povezuje jezikovne rabe in koncept vljudnosti. Socialno interakcijo vodita dve temeljni pravili komunikacijske kompetence, in sicer:

1. prispevek napravi čim jasnejši, enoznačen (to se navezuje na Griceove maksime konverzacije);
2. bodi vljuden.

Jasnost (urejenost, točnost, relevantnost) izražanja in vljudnost oziroma obzirnost sta poleg tega nasprotujoča si komunikacijska principa, ki včasih tudi trčita eden ob drugega. Biti vljuden včasih vključuje dvoumnost, medtem ko lahko hotenje po neposrednosti povzroči užaljenost pri prejemniku. Dvoumnosti lahko zmanjšujejo “ilokucijsko moč” izjave. Izjava “Poročilo hočem imeti na mizi ob treh” je jasno, pa tudi nekoliko ostro, medtem ko je izjava “Če ti ni preveč naporno, bi te prosil, ali mi lahko okoli treh prineseš tisto poročilo?” precej dvoumna, zlasti pa uničuje v prvi izjavi jasno izraženo željo, da naj bo poročilo pripravljeno do tretje ure. Ta trk dveh principov je še posebej očiten v organizacijskih kontekstih – in veliko RPK poteka prav v takih kontekstih. Zgrešene interpretacije sporočil so lahko v RPK zelo pogoste, saj nekateri kontekstualni markerji – ton glasu, mimika – manjkajo (Morand, Ocker, 2003, 8). V takih primerih nastajajo žaljivke (angl. *flaming*) zlasti kot posledica neusklajenosti komunikacijskih in pragmatičnih norm, ki jih imata pošiljatelj in prejemnik sporočila. Več o problematiki žaljivk v RPK v: Praprotnik, 2003b.

⁴⁴ Brown, Levinson, 1987; Brown, Levinson, 1999, 321–336.

strategij vljudnosti za doseganje komunikacijskih ciljev. Vljudnost so strategije, s katerimi uporabniki jezika zavarujejo svojo in naslovljenčevo integriteto.⁴⁵

Erwing Goffman ugotavlja, da so posamezniki tedaj, ko pride do interakcije, osredotočeni na prezentacijo in ohranjanje javne podobe samih sebe: to je tako imenovana integriteta (angl. *face*), posameznikova javna samopodoba, ki si jo ta prizadeva ohraniti. Ohranjanje te integritete je glavna motivacija človeške interakcije in ima dve dimenziji. Eno je *pozitivna integriteta* (angl. *positive face*), ki je potreba, da nas drugi obravnavajo kot sebi enake oziroma kot člane skupine in pomeni posameznikovo prizadevanje, da ga drugi prepoznajo za pozitivnega. Hkrati pa posamezniki želijo ohraniti nekaj avtonomije, "prostor" svobodnega delovanja. To je *negativna integriteta* (angl. *negative face*), potreba po svobodnem delovanju. Socialna interakcija temelji na uravnovešanju pozitivne in negativne integritete nas in drugih ljudi. Vsako dejanje, ki te potrebe ogroža, je *dejanje, ki ogroža integriteto* (angl. *face-threatening act*) (Verschueren, 2000, 71). Vse smernice (ukazi) izzivajo poslušalčevo potrebo po svobodi delovanja (negativna integriteta), medtem ko opozorila in kritika pomenijo grožnjo za poslušalčevo pozitivno integriteto. Obstaja pet načel vljudnosti, ki naj bi grožnjo teh dejanj omilila:

1. Če je malo tveganja za integriteto, so govorniki lahko zelo direktni in se lahko zelo odkrito izražajo (angl. *bald on record*). Jezik učiteljev velikokrat temelji na imperativih, in sicer zaradi učinkovitosti in zato, ker v asimetričnih situacijah, kakršna je učitelj – učenec, obstaja dovoljena količina ukazovalnosti oziroma je manj vljudno vedenje tolerirano. V tem primeru gre za primere odkritega izražanja, ki naslovljencu niti ne poskušajo dopustiti svobode delovanja in občutka enakosti.⁴⁶
2. Pozitivna vljudnost pomeni poskus, da bi se ohranila naslovljenčeva pozitivna integriteta, in sicer s strategijami, kakršne so recipročnost, enakost stališč, izražanje optimizma. Pozitivna vljudnost se skuša razširiti na področje spo-

⁴⁵ Verschueren, 2000, 79.

⁴⁶ Verschueren, 2000, 71. Prav tako so različne stopnje vljudnosti odsev konteksta komunikacije in vzpostavljenih norm. Če vzamemo zgled iz vsakdanjega življenja: v kritični situaciji uporaba neposrednega ukaza ni razumljena kot dejanje, ki ogroža integriteto (angl. *face-threatening act*), prav zaradi urgentnosti situacije. V drugačni, bolj sproščeni in ne tako urgentni situaciji bi isto vsebino ukaza konstruirali na drugačen, verjetno vljudnejši način. Ta primer tudi potrjuje Levinsonovo hipotezo, ki taka dejanja zmeraj obravnava v kontekstu, kjer je tveganje ogrožanja integritete udeležencev interakcije nizko (Noblia, 1998, 6).

štovanja zahtev druge osebe in poudarja skupne točke pošiljatelja in prejemnika sporočila; z izražanjem spoštovanja poudarja skupno identiteto in skupni interes ali pa opozarja na izražanje recipročnosti med osebami v skupini. Pozitivna vljudnost izraža interes in občudovanje, osredotoča se na naslovljenčeve kvalitete, interese ali zahteve (Danes pa dobro zgledaš, saj res, te lahko vprašam ...).⁴⁷

3. Negativna vljudnost pomeni poskus, da bi se ohranila naslovljenčeva negativna integriteta, in se realizira s spraševanjem o kooperaciji; kot prošnja za sodelovanje, ne pa kot predpostavlanje, ali pa s tem, da ponujamo naslovljencu možnost, da ne naredi tistega, kar smo sicer prosili. Konvencionalna indirektnost v prošnjah je značilen zgled za negativno vljudnost; ko govorec reče: *Could you do X for me*, si pusti možnost, da zanika namero po prošnji (*I only wanted to know*), in s tem zavaruje pozitivno integriteto, pa tudi naslovljenčevo negativno integriteto, saj zgolj sprašuje in ne prosi direktno; tako tudi z *I wonder if you know*; *Your honor might wish to consider*;
4. Če je tveganje soočenja integritet (oziroma možnost izgube integritete) veliko (konfliktna situacija), lahko govorci izpeljejo dejanje na način, ki pušča največje možnosti za pogajanja. To pomeni, da izpeljejo dejanje na zelo dvoumen način, tako da se izjavi lahko pripiše več različnih intenc – ena izmed intenc naj ne bi vsebovala dejanja, ki ogroža integriteto. Nekonvencionalne indirektno prošnje so dober zgled: *Nekam hladno je tukaj* – v tem primeru me ne morejo prepoznati kot govorca z intenco, hkrati pa so drugi odgovorni, da prepoznajo mojo prošnjo. Penelope Brown in Stephen C. Levinson⁴⁸ navajata naslednji zgled: če rečemo “O ti smola, nimam nič denarja, pozabil sem iti v banko”, imamo morda res intenco, da bi si sposodili nekaj denarja, vendar pa nam te intence ne morejo enostavno pripisati kot edino možno.
5. Če je tveganje zelo veliko, lahko tudi molčimo, namesto nerganja v zvezi z glasno glasbo sosedov smo lahko tiho in pretehtamo nevarnost za to, da bomo ob dobre medsosedske odnose. Izbira med petimi opcijami je determinirana s kontekstualnimi variablami, zlasti s socialno bližino in relativno močjo govorca in poslušalca. Velja pa splošni princip: bolj ko je izjava indirektna, vljudnejša je.⁴⁹

⁴⁷ Morand, Ocker, 2003, 4; Verschueren, 2000, 71.

⁴⁸ Brown, Levinson, 1999, 327.

⁴⁹ Blum-Kulka, 1997, 50–52. Penelope Brown in Stephen C. Levinson (1987 in 1999, 60)

Tudi *mol* je lahko znamenje vljudnosti ali nevljudnosti. V prejšnjih stoletjih je za mladino veljalo: "Ne govori, če nisi nagovorjen", tako da je bil *mol* pogosto edina vljudna forma vedenja, ki je bila namenjena nekemu z nizkim statusom. Zanimiv je tudi položaj dveh govorcev, ki se jima pridruži tretji. Novinec se lahko čuti neprijaznega, če prekine konverzacijo, sogovorca pa tudi lahko čutita nelagodnost, če novincu ne data možnosti, da se pridruži konverzaciji. Problem, kako končati konverzacijo na vljuden način, je vsakemu govorniku precej znan, kar tudi opozarja na ritualni aspekt komunikacije; to je ohranjanje sociabilnosti, torej tip vedenja, ki ga Malinowski imenuje *fatična komunikacija*. Obstaja metalingvistična *fatična maksima*, ki jo lahko formuliramo v negativni obliki (izogibaj se tišini) ali v pozitivni obliki (ohrani govorjenje). Taka konverzacija rabi za razširjanje skupne vednosti o strinjanju in izkušnjah, ki jih imajo vsi udeleženci. Prav zato izbira teme diskusije teži k temu, da ni konfrontacijska, in se osredotoča na stališča govorcev, ne pa toliko na sama dejstva.⁵⁰

Kaj pomeni "tišina" v RPK, kjer sicer poteka živahna interakcija in postavljanje vprašanj? Ta tišina ima seveda – podobno kakor v vsakdanji govorni interakciji – komunikacijsko vrednost. Lahko pomeni, da nihče ne pozna odgovora na želeno vprašanje, ali pa, da nihče ne sodi, da je bilo sporočilo dovolj zanimivo ali pomembno, da bi nanj odgovorili. Takšno tišino si zelo težko predstavljamo v neposredni (angl. *face-to-face*) interakciji, kjer zato vključimo strategijo vljudnosti, s katero zavarujemo svojo in naslovljenčevo integriteto. Reagiranje na sporočila v RPK ni izrazito motivirano s tem, da bomo ostali vljudni (da bomo odgovorili zgolj zaradi vljudnosti). Reakcija je odvisna tudi od količine pozornosti, ki jo je sporočilo pritegnilo. Prav zato je pomembno, kako so sporočila v RPK "pakirana", saj je sporočilo edini "signal", s katerim sporočamo svojo prisotnost.

sta strategije vljudnosti oziroma možne strategije za izvajanje dejanj, ki ogrožajo integriteto (angl. *face-threatening acts*), opredelila tudi v shematski obliki in jih imenovala z naslednjimi izrazi (številke ustrezajo v našem tekstu naštetim strategijam vljudnosti):

1. *Without redressive action, baldly*
2. *Positive politeness*
3. *Negative politeness*
4. *Off record*
5. *Don't do the FTA*

Če je teža (W) dejanja, ki ogroža integriteto (angl. *face-threatening act*), visoka, bo govoriec izbral strategijo z višjo številko (Renkema, 1993, 15).

⁵⁰ Leech, 1983, 141–142.

Navzočnost sporočila, s tem pa tudi navzočnost nas samih, je torej izrazito intersubjektivne narave; če nas nihče ne opazi, nas “ni”. Pomembno je tudi, kaj vpišemo v rubriko “naslov sporočila”, kjer napovemo, o čem bo govorilo naše sporočilo. To je tudi bistvena drugačnost od e-pošte, pri kateri je ponavadi zelo verjetno, da jo bo naslovitelj prebral ali vsaj “odprl”, zgolj zato, ker se je pač pojavila. Pošiljatelj e-pošte velikokrat niti ne premišljuje o tem in se ne ubada s tem, kaj vpisati v rubriko “subject”. Pri e-pošti je identiteta pošiljatelja precej bolj relevantna kakor vsebina; večidel je tako, da prejemnik e-pošte pozna pošiljatelja, tako da mu ni treba dodatno “pritegniti pozornosti”.

Če se en človek ali celo več ljudi odloči, da bo odgovorilo na sporočilo, s tem tudi “potrdijo”, da je bilo sporočilo dovolj pomembno. Udeleženci svoje sporočilo ali vprašanje običajno naslovijo na celotno skupino v upanju, da bodo dobili odgovor. Goffman v delu *Forms of Talk* pravi:

“When a word is spoken, all those who happen to be in perceptual range of the event will have some sort of participation status relative to it.”⁵¹

Ali bodo svoj status participanta izkoristili, zadeva participante same. Zanimivo pa je, koliko udeleženci RPK prepoznavajo ta status. Redukcija neverbalnih informacij v RPK lahko vpliva na socialno vedenje posameznikov in skupin, taka redukcija lahko “rahlja” socialne in normativne vplive na posameznika ali skupino, kar vodi k bolj “antinormativnemu vedenju”. Teorija je znana kot *The Reduced Social Cues Model* oziroma kot redukcija socialnokontekstualnih znakov (angl. *reduced social context cues*).⁵² Za RPK naj bi bilo torej po eni razlagi značilno prav to, kar teoretiki imenujejo redukcija socialnokontekstualnih znakov. Neverbalni in kontekstualni znaki, ki so značilni za tradicionalno neposredno komunikacijo, namreč bolj ali manj manjkajo, zato ta oblika komunikacije vsebuje manj informacij kakor neposredna komunikacija. Nekaj podobnega trdi tudi tako imenovana teorija socialne navzočnosti (angl. *social presence theory*), ki poudarja sociabilnost, toplino, prisotnost osebnih informacij in občutljivost neposredne komunikacije, medtem ko naj bi vse te lastnosti drugi mediji omogočali zgolj v omejenem obsegu.⁵³ Teorija ugotavlja, da uporabniki zaradi manjšega števila socialnih kodov, dostopnih znotraj internetskega medija, manj pozornosti

⁵¹ Goffman, 1981, 3.

⁵² Spears, Lea, Postmes, 2001, 10.

⁵³ Van Dijk, 1999, 15–16, v: Praprotnik, 2003a, 45.

posvečajo drugim udeležencem v komunikaciji. Tako je posameznik bolj "pogrešljiv" za druge udeležence.

Posameznik na internetu naj bi bil torej bolj usmerjen v prezentacijo samega sebe. Odsotnost klasičnih vizualnih indicev, ki običajno spremljajo komunikacijo *face-to-face* in ki kažejo ter opozarjajo na emocionalne reakcije sogovorcev, povzročajo, da postanejo uporabniki RPK manj družbeno občutljivi. To idejo so med prvimi uveljavili Kiesler, Siegel in McGuire (leta 1984), ki so trdili, da lahko specifične značilnosti RPK prispevajo k nastanku problematičnih interakcij. Udeleženci forumov in klepetalnic so po njihovem mnenju tipični "individualisti", ki se velikokrat tudi manj zavedajo prisotnosti drugih udeležencev. Status participanta in odgovornost "biti vljuđen" lažje preložijo na druge. Vendar pa taka interpretacija ne velja za vse situacije; socialna bližina je odvisna tudi od dolžine trajanja interakcije. Daljša ko je interakcija, v kateri sodelujejo bolj ali manj isti ljudje, večje je zavedanje o obstoju sogovorcev oziroma večja je potreba po "ohranjanju integritete" oziroma po uporabi jezika, ki bo ohranjal javno samopodobo sogovorcev. Na problematičnost interakcije vplivajo tudi interakcijske norme, ki jih (ali pa jih ne) spoštujejo udeleženci, saj se v tem izrazito globalnem prostoru soočamo z raznovrstnimi kontekstualnimi in kulturnimi variacijami oziroma z zelo različnimi posamezniki, ki nimajo enakih strategij vpljudnosti, ki niso enako dosledni pri spoštovanju maksim konverzacije in podobno. Spears, Lea in Postmes so v nasprotju z naštetimi teorijami o RPK zasnovali model, imenovan *The Social Identity Model of Deindividuation Effects* (SIDE). Implikacija tega pristopa je naslednja: čeprav vedenjske učinke lahko pripišemo tudi anonimnosti, ne bi smeli domnevati, da ta anonimnost vselej generira antinormativne učinke. Specifične značilnosti RPK so odvisne zlasti od posameznih komunikacijskih norm, ki so povezane z neko osebno ali skupinsko identiteto. Ta teza formulira ključno razliko v primerjavi z drugimi psihološkimi pristopi, ki eksplicitno predvidevajo neosebni značaj anonimne RPK.⁵⁴

⁵⁴ Spears, Lea, Postmes, 2001, 15. Znotraj široke pahljače različnih perspektiv, ki interpretirajo odnos med RPK in neposredno komunikacijo, lahko torej precej natančno prepoznamo dve osnovni perspektivi; ena pomeni tehnološkodeterministični pogled in trdi, da omejitve, ki karakterizirajo RPK, omejujejo njeno uporabnost za posredovanje raznovrstnih, socialno niansiranih informacij. Druga perspektiva pa zastopa stališče, da lahko – podobno kot neposredna komunikacija – tudi (v pretežni meri) tekstualna RPK posreduje socialno raznovrstne in "bogate" informacije (Hian, Chuan, Trevor, Detenber, 2004, 3).

KONFLIKTNOSTI MED MOTIVACIJAMI “BITI SPONTAN IN NEFORMALEN” IN TEHNOLOŠKIMI OMEJITVAMI MEDIJA

Izkušeni udeleženci forumov in interaktivnih klepetalnic, ki so dobro seznanjeni z možnostmi, ki jih ponuja posamezen sistem interakcij, in ki so povrh vsega še redni udeleženci v tej komunikaciji, lahko hitro pozabijo, da so drugi manj večji te interakcije, zlasti novinci (angl. *newbies*). Vsakdo pa se mora zavedati, da sporočila in z njimi napake ostanejo in postanejo del korpusa besedila. Tudi če pošiljatelj kasneje popravi svoje sporočilo in se s tem poskusi izogniti nesporazumom, ni zagotovila, da bodo drugi udeleženci popravljenemu sporočilu tudi prebrali.

Opozorimo lahko še na en (pragmalingvistični) element RPK, ki pa ga zasledimo zlasti v sinhronih klepetalnicah, kjer so težnje k vzpostavitvi govoru podobne interakcije. Poskusi, da se računalniško posredovana interakcija približa govoru, velikokrat vodijo k inovativnim rabam jezika.⁵⁵ Sinhrona RPK seveda ni govorjena komunikacija *face-to-face*, vseeno pa vsebuje element temporalnosti,

Joseph Walther je v 90. letih 20. stoletja prispeval kar dva interpretativna modela oziroma teoriji, ki sta skušala ponuditi alternativo prevladujočim tehnološkodeterminističnim pristopom. Prvi model je poimenoval *The Social Information Processing Theory* (SIP). Ta poudarja, da vsi komunikatorji – ne glede na medij – doživljajo podobne potrebe po redukciji negotovosti in potrebo po naklonjenosti. Pri zadovoljevanju teh potreb uporabniki RPK podobno kot uporabniki drugih komunikacijskih kanalov skušajo izvajati relevantno in socialno ustrezno interakcijo. Razlika med RPK in neposredno komunikacijo po tem interpretativnem modelu ni v sposobnosti za izvajanje socialnih interakcij, razlika med njima nastaja glede stopnje oziroma hitrosti razvijanja odnosov. Razlika je časovne narave, torej kdaj nastopi izmenjava socialno-emocionalnih informacij. To pomeni, da se po nekem času tudi v okolju RPK razvijajo odnosi na enak način kot v neposredni komunikaciji. Kasneje je Joseph Walther artikuliral drugačno teorijo, ki je ekstenzija dveh predhodnih teorij oziroma modelov, in sicer modela SIDE in prvega Waltherjevega modela (SIP). Leta 1996 je namreč izdelal tako imenovani *Hyperpersonal communication model*, ki je vpejal nove dejavnike, ki naj pojasnijo, kako lahko virtualno okolje interneta omogoči posameznikom, da izkusijo raven medsebojne bližine, ki je značilna za neposredno komunikacijo; ta raven je lahko v virtualnem prostoru celo višja kot v neposredni komunikaciji. To izkustvo uporabniki ponazarjajo z lastnimi izkušnjami *on-line*, da se namreč medsebojno hitreje in odkriteje spoznavajo, in na primer opozarjajo, da vedo “*so much more about each other than is normally possible through a conventional relationship*” (Parks in Roberts v: McDowell, 1999, 1). Walther je ta fenomen, v katerem se RPK doživlja kot intimnejša komunikacija v primerjavi z neposredno komunikacijo, imenoval hiperpersonalna komunikacija (angl. *hyperpersonal communication* (Hian, Chuan, Trevor, Detenber, 2004, 4).

⁵⁵ Simpson, 2002, 11.

ki je podoben govoru. Participanti lahko presežejo omejitve računalniškega sistema tako, da izkoristijo tehnični potencial računalnika in programov RPK in kreirajo diskurz, ki je podoben govoru.⁵⁶ V tem smislu morajo nadomestiti neverbalne aspekte govora (intonacija, ritmika govora, mimika). Iz polja IRC sta znani zlasti ti dve rabi: reduplikacija in “rezanje” govora.

Reduplikacija pomeni, da participanti z namenom, da bi modulirali ton in ritem svojega “govora” v klepetalnicah, podvojujejo oziroma množijo črke. Namesto besede *Hi* v pozdrav, natipkajo *Hiiii*, začudenje pa izrazijo z izrazom *Halooooo?*

Drug element pa je “rezanje” govora, s čimer skušajo ohranjati vlogo govorca.

V neposredni govorni interakciji je namreč eden izmed načinov za ohranjanje vloge govorca (angl. *holding the floor*) preprosto v tem, da govoriš in tako ne prepustiš vloge govorca drugemu. Še en način je, da bodisi z mimiko ali z gesto nakažeš, da boš nadaljeval govor. V sinhronih oblikah RPK je drugače. Če participant zgolj neprenehoma tipka, teksta drugi ne vidijo, dokler ga ne pošlje. V tem okolju je ohranjanje statusa govorca zato narejeno na drugačen način; participanti namreč svoje sporočilo “razrežejo” na manjše enote (besede, sintagme) in ga tako – po koščkih – pošljejo. To je nekakšna tehnika za ohranjanje statusa govorca oziroma tehnika, s katero tipkajoči odvrta druge udeležence klepetalnice od tega, da bi naredili svoj komunikacijski prispevek in prevzeli status “govorca”.⁵⁷

RPK (e-forumi) postaja čedalje pogostejše tudi del ponudbe izobraževalnih institucij. Ideja je pridobila veliko privržencev, zlasti v Ameriki, kjer večina kolidžev uporablja to obliko komunikacije. Ideja zbiranja in kroženja sporočil med udeleženci v izobraževalnem procesu (razred, študijski program) pa je za nekatere udeležence že moteča, zlasti če gre za sinhrono interakcijo, kjer se, denimo, vsi dijaki ali študenti ob isti uri priključijo na temu namenjeni forum, da bi govorili o romanu, ki so ga morali prebrati v okviru pouka književnosti. Nastane namreč situacija, v kateri več deset ljudi pošlje sporočilo z določeno topiko, pri čemer je zelo verjetno, da si bo velika večina sporočil podobna, torej bodo ta učinkovala kot ponavljanje že povedanega. Če 30 ali 40 ljudi pove, da jim je roman “bil” ali “ni bil” všeč, to ne deluje zelo inovativno. To situacijo je zgoščeno opisal neki študent: “*I don’t want to know what everyone else in my class thinks every week.*”

⁵⁶ Simpson, 2002, 4.

⁵⁷ Simpson, 2002, 8–11.

Do ponavljanja pride, ker nihče ne ve, kaj so drugi napisali. Problem potemtakem ni v razredu, ampak v omejitvah medija. Seveda pa različne oblike RPK ponujajo nove in inovativne možnosti za interakcijo, omogočajo spoznavanje ljudi in podobno.⁵⁸

Naj sklenemo. RPK smo spremljali skozi nekatere tipične pragmaligvistične koncepte; to so konverzacijske maksime, koncept vljudnosti, koncept fatične komunikacije. Zanimalo nas je, kaj se na ravni teh konceptov dogaja ali spreminja v polju RPK. Na zgledih smo videli, da je polje RPK do neke mere ekstenzija uveljavljenih komunikacijskih praks. Sicer se nekateri elementi strategije vljudnosti in konverzacijskih maksim spreminjajo, kljub temu pa ljudje težijo k aplikaciji že znanih stilov interakcije. Internet vsekakor je tudi lingvistična revolucija; pričeli so že izhajati nekateri slovarji, namenjeni prav *Netspeaku*, izhajajo vodniki za komunikacijo prek interneta in podobno. Tovrstna "standardizacija" na ravni posameznih besed, pa tudi na ravni komunikacijskih norm, ki bi predpisovale, kakšne komunikacijske in pragmatične norme so primerne za posamezni tip RPK (asinhroni/ sinhroni tipi, formalni/neformalni tipi RPK), bo verjetno v daljšem časovnem obdobju pomenila kreiranje natančnejše izdelanih slovarjev in predpisanih komunikacijskih obrazcev. Sami slovarji so sedaj še izrazito lokalnega značaja, pogosto so izdelek zgolj enega avtorja. Glede na to, da ni enotnih slovarjev, namenjenih *Netspeaku*, smo lahko prepričani, da bo do utrjenih in predpisanih komunikacijskih norm prišlo še(le) kasneje.⁵⁹

⁵⁸ Crystal, 2001, 149–150.

⁵⁹ Na internetu lahko najdemo različne vodnike za učinkovito komunikacijo, bodisi v stilu že navedenih navodil (*Oxford University Computing Services*), ali v obliki tako imenovanih FAQ – *Frequently Asked Questions*, uvodnih predstavitev posameznih komunikacijskih sistemov (za IRC obstaja spletna stran: URL:

<http://atpibm6000.tuwien.ac.at/~acvitkov/IRCIntro.html>).

Odsotnost konsenza glede internetnih slovarjev se najlaže vidi iz primerjave vsebine med dvema internetnima slovarjema, čeprav oba zagotavljata, da sta vodnika za splošno uporabo. Crystal namreč ugotavlja, da je v znanih slovarjih *Cyberspeak* in *Wired Style* manj kot 25 % skupnih besed. Slovarji resda nikoli niso identični, če pa je ¾ besed enega slovarja drugačnih od drugega slovarja, pri čemer oba trdita, da sta zajela isti fenomen in v približno enakem časovnem obdobju (sredina 90. let prejšnjega stoletja), očitno učinkujejo dodatni faktorji, bodisi razlika v mnenjih ali stališčih (Crystal, 2001, 66).

BIBLIOGRAFIJA

- BLUM-KULKA, S. (1997): "Discourse Pragmatics", v: VAN DIJK, TEUN, ur., *Discourse as Social Interaction*, Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, Volume 2, SAGE Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 38–63.
- BROWN, P., LEVINSON, S. C. (1987): *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, P., LEVINSON, S. C. (1999): "Politeness: Some Universals in Language Usage", v: JAWORSKI, A., COUPLAND, N., ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 321–335.
- CRYSTAL, D. (2001): *Language and the Internet*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DIJK, VAN, J. (1999): *The Network Society; Social Aspects of New Media*, Thousand Oaks, London, SAGE Publications, New Delhi.
- GOFFMAN, E. (1981): *Forms of Talk*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- GRICE, P. H. (1999): "Logic and Conversation", v: JAWORSKI, A., COUPLAND, N., ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 76–88.
- HERRING, S. (2001): "Computer-mediated discourse", v: TANNEN, D., SCHIFFRIN, D., HAMILTON, H. ur., *The Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell Publishers, Oxford, 612–634. Dostopno na <http://www.slis.indiana.edu/faculty/herring>, 15. 5. 2003.
- HIAN, L. B., CHUAN, S. L., TREVOR, T. M. K., DETENBER, H. B. (2004): "Getting to Know You: Exploring the Development of Relational Intimacy in Computer-Mediated Communication". *Journal of Computer-Mediated Communication*, 9 (3). Dostopno na <http://www.ascusc.org/jcmc/vol9/issue3/detenber.html>, 5. 12. 2004.
- LEECH, G. (1983): *Principles of Pragmatics*, Longman, London in New York.
- LEVINSON, S. C. (1983): *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MALINOWSKI, B. (1999): "On Phatic Communion", v: JAWORSKI, A., COUPLAND, N. ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 302–305.
- MCDOWELL, S. W. (1999): "The Development of Online Romantic Relationships: A Turning Point Study". *Internet Romance Organization*. Dostopno na <http://www.internetromance.org/thesis8.htm>, 7. 12. 2004.
- MCELHEARN, K. (1996): "Writing Conversation: An Analysis of Speech Events in E-mail Mailing Lists". *Revue Française de Linguistique Appliquée*, V-1 (2000), dostopno na <http://www.mcelhearn.com/cmc.html>, 27. 1. 2003.

- MORAND, D. A., OCKER, R. J. (2003): "Politeness Theory and Computer-Mediated Communication: A Sociolinguistic Approach to Analyzing Relational Messages", *Proceedings of the 36th Hawaii International Conference on System Sciences (HICSS)* – 2003. Dostopno na <http://csdl.computer.org/comp/proceedings/hicss/2003/1874/01/187410017babs.htm>, 20. 6. 2004.
- NOBLIA, M. V. (1998): "The Computer-Mediated Communication, A New Way of Understanding The Language", International Conference 25–27 March 1988, Bristol, UK. IRISS'98: *Conference Papers*. Dostopno na <http://www.sosig.ac.uk/iriss/papers/paper22.htm>, 12. 5. 2003.
- O'SULLIVAN, P. B., FLANAGIN, A. J. (2001): "An Interactional Reconceptualization of "Flaming" and Other Problematic Messages", Dostopno na <http://www.ilstu.edu/~posull/flaming.htm>, 17. 11. 2001.
- PRAPROTNIK, T. (2003a): *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih skupnostih*, ISH, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana.
- PRAPROTNIK, T. (2003b): "Pragmatski vidiki žaljive komunikacije v računalniško posredovani komunikaciji: multipla perspektiva", *Teorija in praksa* 40/3, 514–539.
- RENKEMA, J. (1993): *Discourse Studies: An Introductory Textbook*, J. Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- SIMPSON, J. (2002): "Discourse and synchronous computer-mediated communication: uniting speaking and writing?", v: THOMPSON, V. P., SPELMAN, K. MILLER, ur., *Unity and Diversity in Applied Linguistics: British Studies in Applied Linguistics*, Volume 17. BAAL and Continuum, London. Dostopno na <http://www.rdg.ac.uk/slals/phd/students/simpson/publications/bsal.htm>, 22. 5. 2003.
- SPEARS, R., LEA, M., POSTMES, T. (2001): "Social psychological theories of computer-mediated communication: Social pain or social gain?", v: ROBINSON, V. P., GILES, H., ur., *The Handbook of Language and Social Psychology*, Chichester Wiley (PDF-format).
- ŠKILJAN, D. (1999): *Javni jezik*, Studia humanitatis, Ljubljana.
- VERSCHUEREN, J. (2000): *Razumeti pragmatiko*, Založba cf*, Ljubljana.
- WANG, HONG; L., XIN-AN L. (2003): "Panel on: Maintaining Identity in the Virtual World: Virtual Fraud and Misinformation in the New Age: Revisiting Grice's Cooperative Principle", *Informing Science*, 1545–1551. Dostopno na [http://66.102.11.104/search?q=cache:j6YBdHa9cwgJ:proceedings.informingscience.o\(25. 3. 2003\)](http://66.102.11.104/search?q=cache:j6YBdHa9cwgJ:proceedings.informingscience.o(25. 3. 2003)).

WILSON, J. (1990): *Politically Speaking: The Pragmatic Analysis of Political Language*, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts.

VODNIKI ZA RPK:

Internet Relay Chat (IRC) – An Introduction. Dostopno na <http://atpibm6000.tu-wien.ac.at/~acvitkov/IRCIntro.html>.

Oxford University Computing Services; Network Etiquette for Email and Newsgroups. Dostopno na <http://www.oucs.ox.ac.uk/email/netiquette/index.xml?style=printable>.

PRIMERI RPK (FORUMI)

URL: <http://www.czp-vecer.si/>.

**POJMOVNI
FANTOMI**

Pojmovni fantomi IV

REFLEKSIJA

Refleksija je termin z bogato in razvejeno zgodovino, zato se ne spodobi, da bi jo uporabljali nereflektirano. Nasploh – zunaj teorije, v laičnem razpravljanju – nam beseda “nereflektiran” lahko pomeni isto kakor “nepremišljen”. Sled filozofske kategorije v splošnem terminu je sprememba v poudarku: ne gre toliko za tisto nepremišljenost, ko prehitro izustimo, kar nam je hipoma prišlo na misel (o čemer smo torej mislili kratko malo premalo), ampak smo morebiti o tem tuhtali kar veliko, *nismo pa premislili svojega premišljanja samega* – kakšne so njegove podmene ali posledice.

Nereflektirana uporaba besed bralce in bralke zavaja, ker z njimi dobijo podmene in posledice, ki jih pisec ali piska nikakor nista imela v mislih, ali pa jim je s tem preprečeno, da bi upoštevali tiste razsežnosti mišljenega, ki bi jih bila uporaba druge besede prinesla s seboj, nereflektirana raba pa jih zakrije.

To se zgodi, če nekdo zapiše: “Gesla francoske revolucije 1789, svoboda, enakost in bratstvo, so *refleksija* interesov francoskega meščanstva.” Zakaj se je refleksija znašla v taki povedi? Najprej zato, ker študentje in študentke humanistike danes pretežno berejo teorijo in znanost v angleščini in pogosto “prevedejo” angleško besedo s tujko v slovenščini, ki zveni kot podomačena angleška beseda, v resnici pa so jo vpeljali sami in je *kalk* (slepa, dobesedna prevedenka, po Verbincu).

Tako dobite iz angleške besede *sophisticated* v slovenščini *sofisticiran*: na osnovno, ki izvira iz latinščine, ste po občutku pritaknili pripono, običajno za tvorbo pridevnikov iz samostalniških tujk (občutek vara: pripona je narejena po nemškem zgledu; *kompliciran* pač ni narejeno po angleškem *complicated*, ampak po nemškem *kompliziert*). Čeprav bi lahko poiskali za *sophisticated* etimološko nesorodno slovensko besedo, *sofisticiran* vsaj ne povzroča nesporazumov – preprosto zato, ker prej te besede v slovenščini ni bilo in ker jo itak uporabljajo pretežno taki, ki poznajo njen angleški izvornik. Pri refleksiji pa je drugače: za tisto, kar je pisec zapisal, v slovenščini že desetletja obstaja ustrezen slovenski prevod, **odsev**, in manj ustrezen, iz ruščine pobrani *odraz*, medtem ko je tujka *refleksija* v slovenščini vsaj doslej pomenila nekaj močno različnega kakor v zgledu, ki smo ga navedli.

Pod socializmom se komu, ki je imel v gimnaziji filozofijo, pač ne bi moglo zgoditi, da ne bi poznal *teorije odseva*, vulgarne različice marksizma, po kateri dogajanja v družbeni vrhni stavbi, zlasti misli vladajočih, *odsevajo* dogajanje v družbeni bazi; verovanje v svobodo, enakost in bratstvo bi torej lahko razumeli kot ideološki odsev razrednega položaja meščanstva. Marx sam je metaforo zrcaljenja uporabil z epistemološko jasnim namenom: ne zato, da bi razrednotil neko miselno tvorbo, marveč zato, da bi pokazal na njeno povezanost s pogoji njenega obstoja, torej z njenimi produkcijskimi pogoji. Zrcaljenje je torej proces, ki naj bi ga mislili kot v grobem homologen s samodejnimi naravnimi procesi.

Fizikalni proces, na katerem temeljijo te metafore in homologije, pa je optični proces odsevanja, torej odboj svetlobnega (ali drugega) žarka. Novolatinski termin za odboj, *reflexio* (iz glagola *reflectere*, upogniti), je bil izhodišče za tvorbo konceptov v različnih intelektualnih disciplinah in tradicijah. Najpomembnejša med njimi je filozofija, saj je z refleksijo označila mišljenje, ki *se vrača nase* in samo sebe, svoje postopke in rezultate, naredi za predmet premisleka. Preko nemške klasične filozofije, ki je zlasti s Heglom refleksijo postavila za *sine qua non* filozofskega mišljenja, je ta kategorija postala v taki ali drugačni obliki ena izmed najpomembnejših v sodobni filozofiji.

Marx kot nekdanji heglavec je refleksijo kot neizogibno sestavino dialektičnega mišljenja kajpak ostro ločil od zrcaljenja in odseva kot imen za realne procese in pojave v družbi. V drugih intelektualnih tradicijah so poudarki refleksije in refleksivnosti kot konceptov ali preprosto kot terminov, s pomočjo katerih nastajajo novi koncepti, seveda drugačni, a vendar pretežno ohranjajo zavest o potrebi znanstvenega mišljenja, da ne verjame slepo empiricistično v danost fenomenov, ki jih opazuje, marveč pozorno motri tudi lastne spoznavne postopke, podmene, motive. Skratka, **refleksivnost** je zahtevana lastnost spoznavnih postopkov v sodobni humanistiki, o kateri je veliko govor tako v socialni in kulturni antropologiji kakor tudi v sociologiji in kulturnih študijih. Verjetno najvplivnejša smer razmišljanja v zadnjem času glede refleksivnosti v teh disciplinah je spoznavna praksa sociologa in antropologa Pierra Bourdieuja.

Kleč, ob katero se spotakne sodobni slovenski študent humanistike, ki črpa vednost pretežno iz zdajšnje anglofone akademske produkcije, je zlasti, da z isto besedo, ki v vseh primerih izvira iz novolatinske *reflexio*, imenuje filozofsko refleksijo in fizikalni odboj oz. odsev valov oz. žarkov v vseh glavnih evropskih jezi-

kih, francoščini (*réflexion*), angleščini (*reflection*), nemščini (*die Reflexion*), italijanščini (*riflessione*), španščini (*reflexión*).

Njegovo (ali njeno) preimenovanje odseva v refleksijo daje slednjemu lažno sofisticiranost. Lahko bi rekli, da odseva hegemonijo angleščine in besedil v angleščini v akademski produkciji. Ostati nereflektirano pri tem se pravi sprijazniti se s perifernim položajem v kolonialnih intelektualnih razmerah.

BUSH

Ne, ni beseda o Georgeu; ne o st., ne o ml. Sploh ne gre za predsednika ZDA in za geopolitiko.

Beseda je o nečem, na kar praktično naletimo zunaj sodobne urbanizirane krajine, ko smo prisiljeni stopiti s poti in se znajdemo v goščavju, ki nam ne pusti skoz in se nas nepovabljenost oprijemlje.

Resnici na ljubo: prevodi iz angleščine v slovenščino ali v katero drugo jezikovno ali geopolitično sorodno govorico, kjer naletimo na samostalniki *bush* kot na neprevedeni vrivek ali na kalk, največkrat ne sodijo v humanistično teorijo. Pogosteje gre za besedila pragmatične narave in turistične ali popotniške vsebine: reportaže, prospekte, potopisne ali dokumentarne oddaje o živalih in rastlinah na TV. Kdor je pešačil po notranosti Avstralije ali Južne Afrike, vam bo, recimo, zaupal, da je bil v *bushu*. Zdi se, da gre za nekaj tako eksotičnega, da se je celo prevajalcu klasika sodobne ekonomske zgodovine Karla Polanyija v hrvaščino zdelo potrebno, da pusti termin nepreveden: ko govori v kontekstu socialne antropologije o začetkih trgovanja, prevaja: "Drugi je smjer razvitka onaj 'tihog trgovanja', kao u afričkom bushu, gdje se rizik borbe izbjegava organiziranim primirjem."¹ Potlej se ne gre čuditi, če prevajalec dokumentarne TV-oddaje zadevo še pisno posloveni in jo naslovi *Življenje v bušu*.

Kje je ta *bush*? Na katero neprevedljivo biogeografsko danost naj bi se nanašal?

Vsakdo ve, da je *bush* slovensko največkrat "grm". Dovolj razširjeno spoznanje je celo, da je včasih to "grmovje". Mistično razsežnost pa zadeva zadobi, ko se v domišljiji ali v boeingu 747 peljemo naproti eksotičnim pokrajinam Afrike ali

¹ Karl Polanyi, *Velika preobrazba. Politički i ekonomski izvori našeg vremena*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 1999, str. 82. Beseda je ležeča že v prevodu. Definitivna (druga) izdaja knjige *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* je sicer izšla pri Beacon Press v Bostonu 1957, v pripravi pa je slovenski prevod.

Avstralije. Zdi se, da je to kar dovolj, da nekateri omagajo pred sanjano povsem drugostjo.

Kot dobri Evropejci s trdnimi koreninami na kmetih so britanski kolonisti na južni polobli (plus jezikovno in kulturno sorodni Buri s predniki na Nizozemskem, ki so prodrli v notranjost Južne Afrike) povsod, kjer so naleteli na zemljo, ki so jo znali preorati in posejati, najprej z nje poruvali grmovje in pregnali domorodce. Kar je ostalo onkraj dosega teh postopkov civiliziranja, so šteli in imenovali za *the bush*, za **divjino**. Tam je ostala pokrajina neobdelana in težko prehodna, po njej so se v predstavi Evropejcev klatili lovski in nabiralski **divjaki**. Tako v Južni Afriki kakor v Avstraliji so jim največkrat rekli **bushmen**. V Južni Afriki so iz te besede naredili lastno ime, **Bušmani**, za ljudstva, ki jim danes rečemo **San**, saj je izraz "Bushmen" zaničevalen. Avstralske domorodce je zato doletel kot lastno ime drug splošen termin, ki v novolatinskem izvorniku pomeni le domorodce nasploh, **Aborigines**, Aborigini. V sodobni avstralski angleščini tako *bushman* ne pomeni več domorodca, ampak zahodnjaka, ki živi v avstralski divjini in se klati po njej ali pa jo raziskuje.

V pohodniški domišljiji turističnih prospektov in dokumentarne TV je iz tega nastala vrsta prismuknjenih nesporazumov. Tipično je npr., da boste za oddajo o bosonogem herpetologu, ki zalezuje strupene kače po avstralski notranjosti (*Outback*), v TV-sporedu prebrali, da je "Bosonogi Bušman". Pa to ni še nič! Lahko sicer realistično predlagamo slovenskim leksikologom, da **buš** pač uvrstijo v domači besednjak in ga pojasnijo kot "avstralska ali južnoafriška divjina". Žal pa je to lahko le začasen ukrep. Eksotizacija nepozidane in nezorane "narave" nezadržno napreduje. Ljubitelj narave, perfekten individualist, najde vsak sam svoj buš, kamor ga žene srce. Lahko le stavimo, čez koliko mesecev ali tednov vam bosta znanec in znanka na kolesu ali peš v nedeljo zaupala: "Greva malo v polhograjski buš!"

JOŽE VOGRINC²

²Dr. Jože Vogrinc je docent in koordinator programa medijski študiji na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. Zaposlen je na Oddelku za sociologijo na ljubljanski Filozofski fakulteti. E-naslov: joze.vogrinc@guest.arnes.si.

**DIALOG
Z ANTIKO**

NADA GROŠELJ¹

Antiopina zgodba v Higinovih *Bajkah*

Izvleček: V prispevku obravnavam starogrški mit o Antiopi, materi Zevsovih oz. Jupitrovih dvojčkov Amfiona in Zeta, ki sta veljala za ustanovitelja Teb ali graditelja tebanskega obzidja. Za izhodišče vzamem dve zelo različni verziji zgodbe, ki ju prinaša mitološki priročnik *Bajke* sicer neznanega avtorja Higina iz 2. stoletja po Kr., in ju primerjam z drugimi znanimi antičnimi ubeseditvami tega motiva. Dotaknem se tudi obravnave Antiopine zgodbe v upodabljaljoči umetnosti.

Gljučne besede: grška mitologija, grška književnost, rimska književnost, Antiopa, Dirka

821.14'02:255.2

The Tale of Antiope according to Hyginus' *Fabulae*

Abstract: The article examines the ancient Greek myth of Antiope, the mother of Zeus' (or Jupiter's) twins, Amphion and Zethus, who were regarded as the founders of Thebes or the builders of the Theban city wall. Starting from the two very different versions of the story presented in the *Fabulae*, a handbook of mythology compiled by an otherwise unknown writer from the 2nd century AD, Hyginus, I compare them with the other known renditions of this motif in ancient literature. A brief survey of its treatment in the fine arts is included as well.

Key words: Greek mythology, Greek literature, Latin literature, Antiope, Dirce

¹Dr. Nada Grošelj je samostojna prevajalka. E-naslov: nada-marija.groselj@guest.arnes.si.

UVOD

Zgodba o Antiopi, eni izmed številnih žena, ki so rodile otroke grškemu vladarju bogov Zevsu (ali pri Rimljanih Jupitru), je dandanes malo znana celo v klasičnofiloloških krogih. Še najlaže jo umestimo s pomočjo podatka, da je bil eden izmed njenih dvojčkov tebenski kralj Amfion: tisti, ki je zgradil tebensko obzidje zgolj z močjo svojega umetelnega igranja na liro (kamni so se kar sami zlagali drug vrh drugega) in se oženil z nesrečno Níobo. Tudi pri antičnih avtorjih je Antiopina zgodba običajno omejena na krajše aluzije, vendar sta nastali tudi vsaj dve imenski tragediji, danes ohranjeni zgolj v fragmentih: grška Evrípídova v 5. stoletju pr. Kr. in po njenem vzoru še latinska Pakúvijeva v 2. stoletju pr. Kr. Upodobitve so bile sorazmerno pogoste tako v antiki (zlasti zidne slike v Pompejih in Herkulaneumu) kot pozneje: predvsem del zgodbe, ki govori o Zevsu/Jupitru in Antiopi, je poznejše mojstre morda pritegnil zato, ker je nudil predlogo za upodobitev junakinje med spanjem, torej ležečega ženskega akta.² Vsekakor je mit, kot bomo videli, krožil v več različicah, do kolikšnih razhajanj je lahko prišlo, pa najbolje razberemo iz dveh predstavitev pri mitografu Higínu (*Bajke* 7 in 8).

1. ORIS HIGINOVIH *BAJK*

Higina, sicer neznanega pisca mitološkega priročnika *Bajke* (*Fabulae*) ali *Genealogije* (*Genealogiae*), označujemo tudi kot Higina Mitografa ali Higina Astronoma (po astronomskem učbeniku *Astronomska pesnitev – Poetica astronomica*, običajno pripisanem istemu avtorju), da ga razlikujemo od dveh soimenjakov: Gaja Julija Higina, hispanskega osvobodjenca iz Avgustovega časa (s tem nazivom je Oktavijan vladal od 27 pr. Kr. do 14 po Kr.), Ovidijevega prijatelja in velikega izobraženca, ter Higina Gromatika iz dobe cesarja Trajana (vladal 98–117 po Kr.), rimskega zemljemerca. Iz vsebine *Bajk* in iz antičnih poročil sklepamo, da je ustvarjal v 2. stoletju po Kr. Eden njegovih – vsaj posrednih – virov so bile namreč sholije oziroma opombe k delu Apolónija Rodoškega, ki so nastale približno za vlade cesarja Tiberija (1. polovica 1. stoletja po Kr.), leta 207 pa je bilo delo po poročilu nekega gramatika, ki si je napravil iz njega izpiske, že splošno znano. V obdobju med sredino prvega in začetkom tretjega stoletja pa Higina z največjo verjetnostjo umestimo v dobo Antonínov, kajti v *Bajkah* opazimo ob vulgarnih in plebejskih izrazih tudi nagnjenje do starinskega latinskega besednjaka; slednje je bilo

² Impelluso, 2003, 20.

najznačilnejše za čas Antonina Pija (vladal 138–161 po Kr.) in njegovega posinovljenca Marka Avrelija (161–180), ko je ustvarjal književnik in govornik Frónton.³

V danes ohranjeni obliki obsegajo Higinove *Bajke* uvodno genealogijo bogov in božanstev, začeni z rojstvom Kaosa iz Mraka, in 277 zgoščenih vsebin pretežno grških mitoloških zgodb. Od nekaterih so ohranjeni zgolj naslovi, na primer *Čuk* (*Noctua*, pod številko 262) ali *Cerera* (*Ceres*; 263). Današnja oblika *Bajk* sicer ni izvirna: dejstvo, da pri gramatiku, ki je ekscerpiral Higina leta 207, naletimo na snov, ki je v ohranjenem delu ni, kot tudi podvajanja in ponavljanja dokazujejo, da imamo na voljo zgolj okleščeno zbirko povzetkov izvirnih *Bajk*. Najbrž so jih pripravili gramatiki – eden ali celo več – za šolsko rabo, pozneje pa so bili združeni v celoto. Nekatere zgodbe so bile dodane naknadno, denimo sklop 258–261: *Atrêj in Tiést* (*Atræus et Thyestes*), *Linkos* (*Lyncus*), *Êriks* (*Eryx*) in *Agamemnon nevede ubije Dianino košuto* (*Agamemnon, qui ignarus Dianæ cervam occidit*). Te so vzete iz Servijevega komentarja k Vergilijevi *Eneidi*, ki je nastal v zgodnjem 5. stoletju, torej več sto let po Higinovem času.

Higin je poskusil razvrstiti zgodbe po tematskih sklopih: ker naj bi bila, denimo, Antiopina sinova Amfion in Zétos vladarja ali celo ustanovitelja Teb in graditelja tebanskega obzidja, sta različici Antiopine zgodbe umeščeni za 6. zgodbo, ki govori o ustanovitelju Teb Kadmu (ta sledi sklopu 1–5 o družini kralja Atamánta, ker je bila ena kraljevih žena, Íno, Kadmova hči), sledijo pa jima tri zgodbe o Amfionovi ženi Niobi in njunih otrocih (9–11). Posebej velja omeniti blok 221–223, ki preide od mitoloških tem k “stvarnim” podatkom (seznam sedmih modrih, sedmih lirikov, sedmih čudes starega sveta), in zgodbe od 224 dalje, ki z redkimi izjemami ne pripovedujejo več o posameznih likih, temveč zgolj kataloško nizajo osebe, ki sodijo v to ali ono kategorijo (kdo vse je postal nesmrten, ubil svoje starše ali otroke, prvi postavil svetišče, organiziral igre ...). Higin se je – bodisi neposredno bodisi prek vmesne grške predloge – opiral na grške vire (spise gramatikov, epiko, deloma tudi na tragedijo, roman in retorska dela),⁴ vendar jih zaradi pomanjkljivega znanja jezika ni vselej pravilno razumel. S splošno znanimi motivi, kakršna je trojanska vojna, je prepletal manj znane zgodbe in različice zgodb, od katerih marsikatero poznamo zgolj po njegovi zaslugi. Tak primer je tudi različica zgodbe o Antiopi, ki jo predstavi najprej, pod številko 7.

³ Rose, 1967, vii–viii.

⁴ Rose, 1967, xi.

2. BAJKE 8: UVELJAVLJENA RAZLIČICA ANTIOPINE ZGODBE

Čeprav Higin, kot rečeno, najprej predstavi manj poznano različico, bomo v tem prikazu začeli z drugo, bolj razširjeno (pod številko 8), ki jo lahko primerjamo s številnimi drugimi antičnimi viri. Sodeč po naslovu *Ista* [tj. Antiopa] *pri Evripidu, ki jo opisuje Enij* (*Eadem Euripidis, quam scribit Ennius*) gre za povzetek Evripidove tragedije *Antiopa*, od katere je ohranjenih okoli 50 fragmentov (najdaljši obsega 116 verzov). Podatka, da bi po Evripidovem zgledu dramatisiral ta motiv tudi zgodnji rimski pesnik Enij (239–169 pr. Kr.), kot dodaja naslov, pa ne zasledimo v nobenem drugem viru. Toda ker vemo, da je Evripidovo *Antiopo* – baje skoraj dobesedno⁵ – prevedel v latinščino drug zgodnjerski tragiški pesnik, Enijev nečak Pakúvij (ok. 220–ok. 130 pr. Kr.), gre najbrž za pomoto; morda si je avtor pripombe o Eniju – Higin ali kdo drug – narobe zapomnil odlomek 1,4 iz Ciceronovega spisa *Največje dobro in največje zlo*, ki v isti sapi s Pakuvijevo *Antiopo* omenja tudi neko Enijevo tragedijo.⁶

Prevod Higinove zgodbe se glasi:

VIII. *Ista* [tj. Antiopa] *pri Evripidu, ki jo opisuje Enij*

Bojotski⁷ kralj Niktêj je imel hčer Antiopo. Lepota njene postave je pritegnila Jupitra, da ji je zaplodil otroka. Ko pa jo je hotel oče zaradi onečaščenja kaznovati in ji je grozil z nevarnostjo, je Antiopa pobegnila. Naneslo je, da je bil na kraju, kamor je prispela, Épaf iz Síkiona;⁸ odvedel jo je domov in se z njo oženil. To pa je Niktej težko prenesel, zato je na smrtni postelji zarotil svoje-

⁵Na to sklepamo iz dejstva, da se Ciceron v spisu *Največje dobro in največje zlo* 1,4 čudi, "da tem [tj. ljudem, ki priznavajo, da zaničujejo latinske spise] ni vseč njihov materin jezik prav v najpomembnejših stvareh, da pa z užitkom prebirajo dobesedne prevode grških iger. Kajti kdo lahko vse, kar je rimsko, tako zelo sovraži, da bi zaničeval Enijevo Medejo ali Pakuvijevo *Antiopo* in ju odklanjal, pri tem pa se hvalil, da mu isti Evripidovi deli ugajata in da samo latinskih besed ne prenaša?" (Bradač, Ločnikar, 1972, 6–7)

⁶Rose, 1967, 10, op.; Warmington, ki uvede ohranjene fragmente Pakuvijeve *Antiope* z osmo Higinovo bajko, nadomesti v izvirniku in angleškem prevodu ime *Ennius* z imenom *Pacuvius* (1982, 158–159). Ciceronov odlomek navajam zgoraj, op. 5.

⁷*Bojótija*: pokrajina v osrednji Grčiji, ki leži severozahodno od Atike. Njeni glavni mesti sta bili Orhómen in Tebe.

⁸*Síkion*: glavno mesto pokrajine Sikionije na severozahodnem Peloponezu nedaleč od Korinta.

ga brata Lika, kateremu je tedaj zapustil kraljestvo, naj je Antiopa ne odnese brez kazni. Po njegovi smrti je prišel Likos v Sikion in Epafa ubil, Antiopo pa zvezano odpeljal na Kitáiron.⁹ Rodila je dvojčka in ju zapustila, vendar ju je vzredil pastir, ki ju je poimenoval Zetos in Amfion. Antiopo je Likos izročil svoji ženi Dirki, da jo je trpinčila. Ko se ji je ponudila priložnost, je zbežala in prišla k svojim sinovoma, toda Zetos jo je imel za pobeglo sužnjo in je ni sprejel. Na isti kraj je zaneslo tudi Dirko, ki je obhajala Liberovo¹⁰ slavje, in ko je tamkaj našla Antiopo, jo je hotela odvreči v smrt. Toda ko je mladeničema njun pastirski rednik razodel, da je to njuna mati, sta se urno podala v zasledovanje in mater rešila, Dirko pa sta za lase privezala na bika in jo tako usmrtila. Ko sta hotela pokončati še Lika, jima je Merkur¹¹ to prepovedal, vendar je Liku obenem ukazal, naj prepusti kraljestvo Amfionu.

Vzporednice tej različici najdemo tudi v drugih virih, čeprav kot v mitologiji nasploh večkrat prihaja do razhajanj med njimi. Dober primer je že Antiopino poreklo: kot pojasnjuje grški popotnik in geograf iz 2. stoletja po Kr. **Pavzánias** v svojem *Vodiču po Grčiji* (*Periégesis tês Helládos*), naj bi bila hči bojotskega kralja Nikteja, vendar je po njegovih besedah krožila tudi različica, po kateri je bil njen oče Azóp, reka, ki ločuje tebansko ozemlje od platajskega (2,6,1). Niktej tako velja za Antiopinega očeta v mitološkem priročniku *Biblioteka* (*Bibliothéke*) iz 1. ali 2. stoletja po Kr., ohranjenem pod imenom grškega učenjaka **Apolodórja** iz Aten, ki je deloval okoli leta 140 pr. Kr. (3,10,1,3; 3,5,5), v *Metamorfozah* 6,111 rimskega epika in elegika **Ovidija** (43 pr. Kr.–17 po Kr.) in pri rimskem elegiku **Properciju** iz druge polovice 1. stoletja pr. Kr. (3,15,16), medtem ko jo **Homer** in helenistični pesnik **Apolonij Rodoški** (ok. 295–ok. 215 pr. Kr.) označujeta kot Azopovo hčerko (*Odiseja* 11,260; *Argonavtika* 1,735). Od omenjenih virov se s Higinovo različico po izčrpnosti in vsebini najbolj ujema *Biblioteka* 3,5,5, saj obsega malone iste dogodke: Zevsovo/Jupitrovo prešuštvo z Antiopo; njen beg pred očetom in poroko z Epopêjem v Sikionu (Antiopin soprog se v virih običaj-

⁹ *Kitáiron*: zahodni del gorske verige, ki deli severno Atiko od Bojotije; prizorišče številnih grških mitov in legend. Pesniki so nanj postavljali slavja grškega vinskega boga Dioníza/Bakha.

¹⁰ *Liber*: italški bog plodnosti, ki so ga Rimljani poistovetili z grškim Dionizom/Bakhom, čeprav ni videti, da bi prvotno imel kakšno zvezo z vinom.

¹¹ *Merkur*: Merkur je torej nastopil v drami kot značilni *deus ex machina*.

no imenuje Epopej, medtem ko je Higinov "Epaf" – sicer ime sina Zevsa/Jupitra in Io – očitno napaka¹²); naročilo umirajočega Nikteja bratu Liku, naj Antiopo kaznuje; Likovo zmago nad Epopejem in ujetje Antiope; Antiopin porod med povratkom in pastirjevo posvojitev njenih dvojčkov; grdo ravnanje Lika in njegove žene Dirke z ujetnico; Antiopin beg in naposled maščevanje dvojčkov nad Dirko. Ta pripoved se razlikuje od Higinove zgolj v dveh nadrobnostih: 1. sinova Antiopo očitno takoj prepoznata; 2. poleg Dirke ubijeta tudi Lika. Ožji izsek zgodbe, ki pa je – v svojem obsegu – prav tako zelo podoben Higinovi različici, obdela Proporcij (3,15,13–46). Kot vzrok za Dirkino grdo ravnanje sicer izpostavi njeno ljubosumje, česar v Higinovi različici ni, toda po izčrpnem opisu, kaj vse je morala Antiopa pretrpeti od nje, poda praktično enak razplet: junakinja pobegne na Kitajron in zlasti Zetos je najprej noče sprejeti, naposled pa sinova po zaslugi svojega starega rednika prepoznata mater in privežeta Dirko na bika. Homerjev odlomek (*Odiseja* 11,260–265) ne omogoča tehtnih primerjav same Antiopine zgodbe, saj je omejen na bežno aluzijo.¹³ Nasprotno pa Ovidij v svoji še krajši omembi v *Metamorfozah* 6,110–111 vnese nov detajl, ki ga povzame tudi grški epik **Nónos** (5. stoletje po Kr.) iz egiptovske Panópole v *Epu o Dionizu* (*Dionysiaká*) 16,242–243: Zevs/Jupiter naj bi se približal Antiopi v podobi satira. Prav ta predstava je navdihovala še umetnike v mnogo poznejših obdobjih, denimo Anthonisa van Dycka (*Jupiter kot satir pri Antiopi*, ok. 1630) in Jean-Auguste-Dominiqua Ingresa (*Jupiter in Antiopa*, 1851).¹⁴

Povsem drugačno pripoved pa prinaša Pavzanas 2,6,1–4, saj Zevsa/Jupitra sprva niti ne omeni, temveč postavi v ospredje Epopeja iz "Ajgialéje", kakor naj bi se prvotno imenoval Sikion po svojem ustanovitelju. Očitno se je geograf oprl na sikionsko različico mita, v kateri je veljal za očeta dvojčkov Epopej – hipostaza Zevsa. Epopej Antiopo, ki slovi po lepoti, ugrabi (sklepamo lahko, da od doma), zato gredo Tebanci nadenj z orožjem. V boju sta ranjena oba, on in Antiopin oče Niktej, vendar Epopej zmaga. Kakor v drugih različicah tudi v

¹² Rose, 1967, 9, op.

¹³ "Videl za njo sem še drugo, Antíopo, hčerko Asópa, ta je hvalila celo se, da spala je Zeusu v naročju: dva je rodila mu sina, Amfíona, Zétosa brata, prva zgradila sta stolnico Tebe s sedmerimi vrati, stolpe pozídala v krog, zakaj brez teh bi ne mogla, kakor bilà sta močná, prebivati v Tebah prostranih." (Sovrè, 1966, 161)

¹⁴ Impelluso, 2003, 20–21.



ANTHONIS VAN DYCK: *JUPITER KOT SATIR PRI ANTIOPU* (DETAJL), OK. 1630, KÖLN, WALLRAF-RICHARTZ-MUSEUM. VIR: IMPELLUSO, 2003, 21.

Pavzanijevi Niktej pred smrtjo poveri regentstvo bratu Liku in mu naloži, naj se maščuje nad Epopejem ter kaznuje Antiopo. Vendar do ponovnega spopada niti ne pride, kajti Epopej od rane umre, njegov naslednik pa Antiopo prostovoljno izroči Liku. Ko jo peljejo v Tebe skozi kraj Elévtere ob vznožju Kitajrona, rodi svoja dvojčka (Elevtere so navedene kot njun rojstni kraj tudi v zgoraj obravnavanem odlomku 3,5,5 iz *Biblioteke*). Šele tu se Pavzanas dotakne povezave z Zevsom: navede namreč verz starogrškega pesnika Ázija s Samosa (7. ali 6. stoletje pr. Kr.), po katerem je Antiopa spočela “z Zevsom in Epopejem, pastirjem ljudstev”. Azijeve pesem torej prinaša nekakšen kompromis med splošno razširjeno in sikionsko različico, tako da si Zevs deli očetovstvo z Epopejem. Kot je razvidno, pa večji poudarek na Epopejevi vlogi potegne za seboj še druge vsebinske spremembe, denimo to, da Antiopa ne pobegne od doma v Sikion (saj za to nima razloga), temveč jo Epopej ugrabi.

Nadaljevanja o Dirkinem trpinčenju Antiope, njenem begu in maščevanju njenih sinov Pavzanas ne prinaša, pač pa v odlomkih 9,17,4–7 in 10,32,10–11 povzame zgodbo tam, kjer drugi naštetih viri s Higinom vred končajo. Po več avtorjih je bila Dirka goreča privrženka boga Dioníza: v Higinovi *Bajki* 8 pride na Kitajron med praznovanjem Dionizovega/Liberovega slavja in v *Bajki* 7 je ozna-

čena kot njegova bakhantinja, medtem ko zbor v Evripidovih *Bakchah* njej oziroma istoimenskemu bojotskemu studentu severozahodno od Teb pripisuje celo posebne zasluge za Dioniza v ranem otroštvu: "Ahelóa hči, o Dirka, / deva čista, ljubezniva, / ti si nekdej v svojem vrelcu / dete Zeusovo kopála, / ko iz nebesnega je ognja / oče rešil ga njegov ..." (520 isl.).¹⁵ Tudi po Pavzaniju naj bi "Likova žena častila Dioniza bolj kot katero koli drugo božanstvo" (9,17,6), zato ga je njena grozljiva smrt razjezila in nad Antiopo je poslal blaznost, v kateri je blodila po vsej Grčiji. Naposled jo je po naključju srečal Fókos, Sízifov vnuk ali po drugi različici sin morskega boga Pozêjdona, po katerem naj bi dobila ime grška pokrajina Fókida zahodno od Bojotije, jo ozdravil in se z njo oženil. Še v Pavzanijevem času je bilo v fokiškem mestu Titórea mogoče videti grob, v katerem naj bi bila pokopana Fokos in Antiopa, v Tebah pa majhno gomilo, ki naj bi pripadala Zetu in Amfionu. Prebivalci obeh mest so zaradi prerokbe vidca Bákisa verjeli, da bo, če kak Titorejčan vzame nekaj prsti z Zetove in Amfionove gomile ter jo položi na Antiopin grob v času, ko je Sonce v znamenju Bika, titorejska zemlja bogato obrodila, medtem ko bo tebanska letina uničena. Zato so Titorejčani v tem obdobju kradli prst z groba dvojčkov, Tebanci pa so ga stražili (9,17,4–5; 10,32,11). Motiv Foka in Antiope je upodobljen tudi v slikarstvu, na primer v Pompejih.

3. *BAJKE 7: ALTERNATIVNA RAZLIČICA ANTIOPINE ZGODBE*

Pred "Evripidovo" verzijo zgodbe umesti Higin še eno, ki jo najdemo samo pri njem. V prevodu se glasi:

VII. *Antiopa*

Niktejevo hčer Antiopo je Epaf z zvijačo onečastil, zato jo je njen mož Likos pognal od hiše. Ko je bila že brez soproga, ji je storil silo Jupiter. Likos se je oženil z Dirko, toda ta je pričela sumničiti, da je njen soprog naskrivaj spal z Antiopo, zato je ukazala služabnikom, naj jo vklenejo in zaprejo v temnico. Ko pa se je Antiopi bližal čas poroda, se je po Jupitrovi volji rešila spon in zbežala na goro Kitajron. Ko so jo zgrabili popadki in je iskala prostor, kjer bi rodila, jo je bolečina prisilila, da je porodila kar na razpotju. Otroka so vzredili

¹⁵ Sovrè, 1960, 43.

pastirji kot lastna sinova in poimenovali prvega Zetos, ἀπὸ τοῦ ζητεῖν τόπον [po iskanju – *zeteîn* – prostora za porod], drugega pa Amfion, ὅτι ἐν δρόδῳ ἢ ὅτι ἀμφὶ ὄδον αὐτὸν ἔτεκεν [ker ga je rodila na cesti ali ob – *amphí* – poti], torej ker ga je rodila na razpotju. Ko sta spoznala mater, sta privezala Dirko na neukročenega bika in ji tako vzela življenje. Iz njenega trupla je po milosti Libera, čigar bakhantinja je bila, na gori Kitajron¹⁶ privrel studenec, ki se imenuje “Dirkajski”.

Kot je razvidno, prinaša ta različica nekaj bistvenih razlik. Medtem ko Antiopa pri drugih avtorjih sprva ni poročena, je tu omožena z Likom, ki običajno velja za Niktejevega brata, torej njenega strica. Tega sorodstvenega razmerja zakonska zveza sicer ne izključuje, vendar v Higinovi pripovedi ni nikjer izrecno izraženo. Povsem drugačno in dokaj nenavadno je tudi izhodišče zgodbe: Antiopo najprej z zvijačo zapelje Epaf (ali Epopej), očitno na moževem domu, ko jo ta nažene, pa se je loti še Jupiter. Poleg tega, da se ta različica razhaja z drugimi, je zelo netipična, saj ne poznamo antične zgodbe, v kateri bi Zevs/Jupiter ali kak drug bog kazal zanimanje za že onečaščeno in zavrženo žensko;¹⁷ ponavadi zasleduje devico ali vsaj krepostno zakonsko ženo, kakršna je Amfitrionova soproga in Heraklova mati Alkména. Še najbolj se približa tej shemi različica zgodbe o Ariádni, ki je postala splošno razširjena v helenistični in rimski književnosti ter v upodabljalni umetnosti: potem ko Tezêju pomaga pri spopadu z Minotavrom in z njim pobegne, jo ta zapusti na otoku Náksos, nato pa se oženi z njo bog Dioniz. Toda pomembna razlika je, da je Tezej ne zapusti sam od sebe, temveč na Dionizov ukaz, tako da Ariadna ne dobi predznaka zavržene “manjvredne robe”. Iz rimskega mita lahko omenimo primer vestalke Ree Silvije ali Ilije, matere dvojčkov Rómula in Rema: med spanjem ji vzame devištvo vojni bog Mars, pri čemer spočne svoja dvojčka, vendar se z njo naposled oženi bog reke Tibere (omenja se tudi Anio, danes Aniene). A tudi tu je položaj drugačen kot v Antiopini zgodbi zaradi hierarhije vpletenih, saj je bil Silvijin prvi “ljubimec” bog, veliko pomembnejši od njenega poznejšega soproga. Antiopin primer je nenavaden zato, ker je privlačna za Jupitra še po tem, ko jo zlorabi navaden smrtnik.

Higinova zgodba se razhaja s preostalimi viri tudi v psihološkem detajlu: edino tu beremo, da je Jupiter Antiopo “posilil” (*compressit*), medtem ko druge

¹⁶ na gori Kitajron: V resnici pri samih Tebah.

¹⁷ Rose, 1967, 9, op.



TORO FARNESE ("FARNESEJEV BIK") IZ KARAKALOVIH TERM V RIMU.

Ta največji ohranjeni primerek antičnega kiparstva (ok. 160 po Kr.) je posnet po skulpturi, ki sta jo v 1. stoletju pr. Kr. izklesala brata Apolónij in Tavrisk iz Tral. Izvirnik je pripeljal z Rodosa v Rim rimski državnik, književnik in mecen Azínij Pólion (76 pr. Kr.–4 po Kr.) ter ga dodal svoji znameniti umetniški zbirki, v okviru katere ga omenja Plinij starejši v *Naravoslovju* 36,34,1–3: "... Zetos in Amfion ter Dirka, bik in vrv iz istega kamnitega bloka, vse dela Apolonija in Tavriska, ki so bila pripeljana z Rodosa." Skupina predstavlja Zeta in Amfiona (slednjega spoznamo po liri) z bikom, na katerega bosta privezala Dirko (levo spodaj), medtem ko stoji Antiopa v ozadju (desno). Kopija se danes hrani v Narodnem arheološkem muzeju v Neaplju kot del Farnesejevih zbirk.

Vir: Museo Archeologico Nazionale di Napoli, fotografija: Luciano Pedicini.

priporo vseh vsebujejo nevtralne izraze (*gravidam fecit* "napravil nosečo" v *Bajkah* 8, τάρτη συνήλαθεν v *Biblioteki* 3,5,5), v *Odiseji* pa se Antiopa celo postavlja s svojo trofejo (11,261). Različica, ki jo prinaša Higin v *Bajkah* 7, torej tako z vsebino kot z izborom besed še potencira podobo Antiope kot tragične žrtve: zlorabljena je kar dvakrat, in sicer izrecno proti svoji volji.

Naposled velja omeniti še povezavo med Dirko in istoimenskim studentem, ki v gornji različici prav tako odstopa od na primer tiste, ki jo najdemo v *Biblioteki* 3,5,5. V slednji namreč vržeta Zetos in Amfion njeno truplo v studenec, ki zato dobi njeno ime, medtem ko v *Bajkah* 7 studenec "po Liberovi milosti" privre šele iz njenega trupla (Pavzanius 9,25,3 pove zgolj, da nosi rečica Dirka ime po Likovi ženi, ki sta jo Antiopina otroka zaradi trpinčenja njune matere ubila, nastanka rečice pa ne razlaga podrobneje). Tako nam *Bajke* 7 prinašajo zanimivo in svojstveno različico Antiopine zgodbe, ki bi nam sicer ostala neznana.

BIBLIOGRAFIJA

- BRADAČ, F., LOČNIKAR, T. (1972): *Marcus Tullius Cicero: Največje dobro in največje zlo*, prevod, Založba Obzorja, Maribor.
- IMPELLUSO, L. (2003): *Götter und Helden der Antike*, nem. prevod S. Fischer, C. Gutberlet, *Bildlexikon der Kunst*, Bd. 1, Parthas Verlag, Berlin.
- ROSE, H. J. (1967³): *Hygini Fabulae*, kritična izdaja in spremna besedila, A. W. Sijthoff, Leiden.
- SOVRÈ, A. (1960): *Euripides: Bakhe / Alkestis / Feničanke*, prevod, DZS, Ljubljana.
- SOVRÈ, A. (1966): *Homer: Odiseja*, prevod, DZS, Ljubljana.
- WARMINGTON, E. H. (1982⁵): *Remains of Old Latin in Four Volumes: Vol. II: Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius and Accius*, dvojezična izdaja, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., in Heinemann, London.

MAJA SUNČIČ¹

Svoboda govora in prilizovanje v Plutarhovem *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*

Izvleček: Članek analizira vprašanje svobode govora oz. odkritosrčnosti, ki ga Plutarh analizira znotraj razprave o prilizovanju. Svobodo govora oz. odkritosrčnost predstavlja kot enega najpomembnejših znakov prijateljstva, obravnava pa tudi koncepte svobode govora v javnem diskurzu. Analizo in kontekstualizacijo Plutarhovega spisa primerjam s Foucaultevimi izpeljavami o *parrhesia*, ki pojma svobode govora oz. odkritosrčnosti ne bere v kontekstu obrata od prilizovalčevega neodkritosrčnega govora, ampak izpostavlja svobodo govora kot obrambo proti samoljubju, *philautia*.

Ključne besede: *parrhesia*, svoboda govora, odkritosrčnost, prilizovanje, samoljubje, prijateljstvo, Foucault

UDK: 177: 821.14'02.09

Freedom of Speech and Flattery in Plutarch's *How to Tell a Flatterer from a Friend*

Abstract: The paper examines the notion of freedom of speech, or frankness, as analysed by Plutarch in his treatise on flattery. In addition to presenting it as one of the most important tokens of friendship, Plutarch discusses the concepts of free speech in the context of public discourse as well. His analysis and the contextualisation of his text are compared to the thesis of the *parrhesia* developed by Foucault, who does not read free (or frank) speech as a reversal of the flatterer's lack of frankness, but emphasises it instead as a defence against self-love, *philautia*.

Key words: *parrhesia*, freedom of speech, frankness, flattery, self-love, friendship, Foucault

¹Dr. Maja Sunčič je samostojna prevajalka. E-naslov: maja.suncic@gmail.com.

OKVIR RAZPRAVE O ΠΑΡΡΗΣΙΑ: PRILIZOVALEC IN PRILIZOVANJE

Παρρησία, svoboda govora, se je v demokratičnih Atenah uvrščala v “demokratični niz” pravic in dolžnosti svobodnega moškega: πολιτεία, državna ureditev, δημοκρατία, demokracija, ἰσηγορία, enakovreden govor oz. pravica do enakovrednega govora, ἰσονομία, pravica vseh državljanov do sodelovanja pri oblasti. V ohranjenih besedilih se beseda prvič pojavi pri Evripidu v 5. stol. pr. n. št., ki svobodo govora problematizira v nekaterih svojih dramah. Konteksti pomena so se spreminjali, čeprav nam je danes na videz najbližja definicija, ki je veljala za Atenca, člana “moškega kluba” demokracije, kjer je bila svoboda govora pravica vsakega državljana. Beseda παρρησία se v predhodnih ureditvah ne pojavlja, medtem ko imajo v poklasičnem obdobju pomembno vlogo klientelizem, čast in ugled, izrazita družbena hierarhija ipd., kar je imelo tudi slabe stranske učinke, kot so prilizovanje, parazitstvo, obrekovanje itd. Koncept παρρησία s pomenom “svoboda govora” se pomakne iz javne v zasebno komunikacijo, kjer pomeni “odkritosrčnost” in “odkrit govor”.

V zasebni kontekst se vpisuje tudi Plutarhova analiza παρρησία, ko razgrne navodila, kako razlikovati prilizovalca od prijatelja. Plutarh razpravlja o παρρησία,² kar v slovenščino odvisno od konteksta prevajamo kot svoboda govora, odkritosrčen govor, odkritost, odkritosrčnost, glagol je odkrito povem oz. povedati, odkrito govorim oz. govoriti, παρρησιάζομαι, παρρησιάζεσθαι, kar včasih prevajamo tudi kot brezobzirno ali neobrzdano govoriti. Beseda παρρησιαστής, odkritosrčnež, se v klasičnih besedilih ne pojavlja, zasledimo jo šele kasneje, npr. pri Plutarhu in Lukijanu.

Izhodišče za analizo je Plutarhov spis *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja* (Πῶς ἂν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*), ki spada v zbirko *Moralia* ali *Etični spisi*.³ Pri analizi se ne bomo ukvarjali z vprašanjem prilizovalca oz. prilizovanja, ampak s παρρησία (svoboda govora, odkritosrčnost), ki v spisu nastopa kot pomembno orodje razlikovanja med prilizovalcem in prijateljem. Problematizacijo bomo omejili na kontekstualizacijo prevoda izbranih odlomkov iz spisa, pri čemer bomo med drugim izpostavili problematiko žanra, ki je po mojem mnenju ključna za razumevanje.

Kljub intenzivnemu preučevanju Plutarhovega opusa znotraj plutarhističnih sekcij besedilo v zadnjih letih ni bilo deležno posebne pozornosti. Izpostavim

² V angleščino običajno prevajajo *freedom of speech*, *frank speech*, *frankness*, v nemščino kot *Freimütigkeit*, francosko kot *franc-parler*, *franchise*, italijansko *franchezza*, špansko *franqueza*.

³ Glej predvsem Ziegler, 1951, stolpci 800–803.

lahko pregledno in informativno študijo k francoskemu prevodu, ki jo je napisal Jean Sirinelli.⁴ Še nazornejšo analizo je podal priznani italijanski plutarhist Italo Gallo⁵ v spremni študiji k italijanskemu prevodu spisa, saj v njej predstavi tudi analizo *παρρησία* in jo primerja s Filodemovim spisom *O svobodi govora*. Ernesto Valgiglio⁶ se v svoji študiji ukvarja s filološkim problemom etabliranja besedila na podlagi rokopisov, zato za to analizo ni uporaben. Članek Ane Jiménez San Cristóbal⁷ spis bere skozi optiko prijateljstva in izpostavi pomen *παρρησία* za razumevanje. V širšem kontekstu samoljubja, *φιλαυτία*, besedilo analizira Luc van der Stockt.⁸ Med starejšimi analizami besedila v kontekstu prijateljstva, *φιλία*, v avtorjevem korpusu lahko izpostavimo Fraissovo⁹ študijo prijateljstva in antiki in Fuhrmannovo¹⁰ analizo podob pri Plutarhu.

Za primerjavo smo vzeli Foucaulta in zapis njegovih neavtoriziranih stenogramov s predavanj na kalifornijskem Berkeleyju jeseni leta 1983, ki so bila objavljena v knjigi *Fearless Speech*. Foucault¹¹ *παρρησία* vpisuje v svoj koncept "skrbi zase", ki ga lahko delno apliciramo na Plutarhove izpeljave. Foucaulteve ideje so zanimive, saj je njegov koncept drugačen od pristopa plutarhistov¹² in drugih specialistov za antične študije, obravnavo pa razširi na daljše časovno obdobje (do konca antike, vključuje celo omembe pri cerkvenih očetih), čeprav mnogokrat ostaja zgolj na fragmentarni ravni, kar je delno povezano tudi z dejstvom, da gre za zapis predavanj. Podobno velja tudi za analizo Plutarhovega besedila, pri čemer se osredotoči zgolj na samoljubje,¹³ prilizovanje pa povsem zanemari. Kljub temu so njegove ideje dobro izhodišče za analizo, ker se problema loteva na drugačen način in (po lastnih besedah) ne izhaja iz zgodovine idej, ampak iz zgodovine misli:¹⁴ tako se loti tudi problematizacije *παρρησία*.

⁴ Sirinelli v: Klaerr, Philippon, Sirinelli, 2003, 65–81.

⁵ Gallo v: Gallo, Pettine, 1988; glej tudi Gallo, 1988.

⁶ Valgiglio, 1985–86.

⁷ Jiménez San Cristóbal, 2001, glej predvsem 263–269.

⁸ Stockt, 1999.

⁹ Fraisse, 1974, o Plutarhu glej predvsem 434–441.

¹⁰ Fuhrmann, 1964.

¹¹ Foucault, 2001, glej tudi Foucault, 1993.

¹² V člankih, ki sem jih preverila, Foucaulteve analize problema nihče ne omenja niti z njo ne polemizira.

¹³ Foucault, 2001, 133–137.

¹⁴ Foucault, 2001, 74.

Plutarhova razprava o *παρρησία* je umeščena v okvir analize prilizovalca, *κόλαξ*, in njegovega obnašanja ter tega, kako ga razlikovati od prijatelja, *φίλος*. O prilizovanju, *κολακεία*, in prilizovalcih, *κόλακες*, so v antiki razpravljali v različnih žanrih. Prilizovalci so bili priljubljena tarča komediografov: lotil se jih je Epiharhos, Aristofan predvsem v *Miru* in v *Vitezih*, Evpolis v *Prilizovalcih* in Menander v *Prilizovalcu*. Lik prilizovalca nastopa tudi v Ksenofontovem *Simpoziju*.¹⁵ Problematiko prilizovanja so obdelovale skoraj vse filozofske šole: Platon je v *Gorgiju* prvi predstavil filozofsko teorijo prilizovanja, vprašanje sta obdelala tudi Aristotel¹⁶ in njegov naslednik Teofrast, ki je prilizovanje opredelil v *Značajih*: “Prilizovanje imenujemo sramotno vedenje, ki prinaša prilizovalcu korist.”¹⁷ Peripatetiki in stoiki so vsak razvili lastno tradicijo pri obravnavanju prilizovanja, ravno tako kiniki, npr. Antisten,¹⁸ Krates in Favorin. Po Stobaju¹⁹ je Favorin prilizovalce primerjal z Aktajonovimi psi, ki napadejo in požrejo svojega gospodarja in rednika. S problematiko se je ukvarjal tudi Cicero v spisu *O prijateljstvu*.²⁰ Iz takšne tradicije izhaja tudi Plutarh v spisu *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*.

Pri antičnih avtorjih sta prijatelj in prilizovalec predstavljena kot nasprotna pola tistega, kar se zdi dobro, prijetno in koristno, zaradi česar je prilizovalca težko razkrinkati. Po Ciceronu²¹ je primerjava med prilizovalcem in prijateljem stalno mesto v retoriki, Seneka²² pa se čudi nad podobnostjo med prilizovanjem in prijateljstvom. Zajedljivi moralist Lukijan nam sporoča, da se prilizovalci plazijo vsepovsod in dihaajo vsakemu za ovratnik. Kdor se obdaja s prilizovalci, ki ga nezasluženo hvalijo, se po njegovem mnenju obnaša kot grde ženske: “Kje je torej kaj prijetnega v tem, razen če ni kdo tako brez uma, da uživa v hvali, ki se da kot nič ovreči? To je tako, kakor če grdi ljudje, posebej ženske, od slikarjev zahtevajo, da jih naslikajo kar se da lepe.”²³

¹⁵ Ksenofont, *Simpozij*, 1.14–15.

¹⁶ Aristotel, *Evdemova etika*, 7.4 (1929a 20–b1); v odnosu do prijateljstva glej *Nikomahova etika*, 8.3.

¹⁷ Teofrast, *Značaji*, “Prilizljivost” (prev. A. S.).

¹⁸ Glej tudi Plutarh, *O lažni skromnosti*, 536b.

¹⁹ Stobaj, *Cvetober*, 3.14.12.

²⁰ Cicero, *O prijateljstvu*, 24.89 s. s.

²¹ Cicero, *O govorniku*, 3.29 (117).

²² Seneka, *Pisma*, 5.45.7.

²³ Lukijan, *Kako pisati zgodovino*, 13.1–6 (prev. M. Š. K.); primerjaj tudi s Plutarh, *O samohvali*, ki ne vzbuja zavisti, kjer ne razpravlja o potrebi drugih, da jih hvalimo, ampak o lastni potrebi po samohvali; oboje lahko izpeljemo iz samoljubja, ki je problematično tudi pri prilizovanju.

Koncept antične *παρρησία*, svobode govora oz. odkritosrčnosti, spada v kategorijo zgodovinske antropologije čustev in zahteva tudi retorične spodobnosti: kdor hoče biti uspešen odkritosrčnež, mora dobro poznati psihologijo, če hoče s svojo odkritosrčnostjo doseči zastavljeni cilj, tj. nekoga poboljšati oz. biti koristen. V spisu nam avtor po točkah razgrne vaje oz. delovni zvezek o problemu "kako biti dober prijatelj". Njegov koncept ni več vpisan v kontekst političnega diskurza atenske demokracije, saj je *παρρησία* opredeljevala razliko med svobodnim človekom in sužnjem, ampak se vpisuje predvsem v mikrokozmos prijateljskih odnosov in odnosa do samega sebe. Plutarh zato našteje niz psiholoških preizkusov, kako naj testiramo prave ali navidezne prijatelje, jih ločimo od "ponarejenih", "nepravih" v preobleki prilizovalca in se tako pripravimo na trenutek, ko bomo morda nekoč potrebovali pravega prijatelja, da takrat ne ostanemo z lažnim prijateljem kot s ponarejenim denarjem praznih rok, brez prijateljske podpore in v veliki stiski.

POGUM IN MEJE SVOBODE

Pregled filozofske konceptualizacije bomo omejili predvsem na Platona in Aristotela, ki sta imela velik vpliv na Plutarhovo razmišljanje tudi o tem vprašanju, medtem ko se s stališči drugih filozofskih šol ne bomo ukvarjali, čeprav so pomembna za razumevanje koncepta in njegovega spreminjanja.²⁴ Filozofska tradicija razprav o *παρρησία* izvira iz krize te institucije in širše krize demokratične ureditve v Atenah. Filozofi ne nasprotujejo *παρρησία* kot taki, ampak negativnim implikacijam, ko jo začnejo uporabljati tisti, ki ne spadajo med "najboljše med možmi"; ženske te pravice do *παρρησία* niso imele, razen v narobe svetu grške drame, kjer so izrekale odkritosrčno kritiko na račun stanja v *polis*.

Platon v *Državi* opredeli skupnost osebne svobode in svobode govora: "Predvsem so ti ljudje svobodni – in polis je poln svobode ter svobode govora; v njem je vsakomur dovoljeno početi, kar hoče."²⁵ Svobodi govora je Platon nasprotoval, ker je omogočala, da ima vsak posameznik svobodno izbiro življenjskega sloga, kar po njegovem mnenju ni primerno.

Aristotel vprašanju ni posvečal posebne pozornosti, vendar lahko v *Nikomahovi etiki*, kjer govori o svobodi govora, zasledimo odprt prezir do mno-

²⁴ Natančna študija epikurejskega vpliva na Plutarhovo obravnavanje *παρρησία* glej Gallo, 1987.

²⁵ Platon, *Država*, 557b (prev. G. K.).

žic. Po njegovem je svoboda govora pravica in obenem dolžnost svobodnega človeka, ki vedno govori resnico: “V svojih besedah in dejanjih je odkrit, izraža se svobodno (to si lahko privoščiti, ker prezira drhal) in vedno govori resnico, razen kadar si pred gmoto povprečnežev dovoli kako ironijo.”²⁶ Iz tega bi lahko domnevali, da zagovarja svobodo govora med enakimi, ne pa absolutne svobode govora, saj mora imeti posameznik točno določene “kvalifikacije”: mora spadati med najboljše med možmi.

Platon izpostavi pomen in redkost poguma: “Nekateri, ki so mu pomagali priti na oblast in imajo tudi sami moč, še vedno govorijo odkrito, tako pred njim kot med seboj, in grajajo to, kar se dogaja – vsaj tisti, ki so najpogumnejši.”²⁷ V demokratični ureditvi je morala biti svoboda govora v korist *polis*, tj. vsem njenim državljanom, medtem ko se je v nedemokratičnih načinih koristnost nanašala zgolj na kralja, hegemonu, tirana: “Kralj namreč ni bil zavisten, temveč je dopuščal svobodo govora in je častil tiste, ki so znali o čem svetovati.”²⁸ Ravno to ključno razliko izpostavlja tudi Foucault,²⁹ ko govori o zahtevi po pogumu, ki je nujna zahteva za *παρρησιαστής* (odkritosrčnež). Pogum, da je posameznik raje povedal, kar misli, kot to zamolčal, da se ne bi komu zameril, ni bil potreben samo v odnosu do kraljev, vladarjev, ampak tudi v odnosu do ljudstva: odkritosrčnež je govoril v nasprotju s splošnim okusom in prepričanjem, torej se je obnašal neprilizovalsko, kar je bilo nevarno početje. *Παρρησία* lahko s tega vidika opredelimo kot vrsto kritike (nekdo ne potrebuje poguma, da bi hvalil ali govoril prijetne reči).

Pogum ni zadostni pogoj, saj je moral biti odkritosrčnež oz. *παρρησιαστής* tudi moralna avtoriteta, sicer mu odkrite besede kritike ne bi pristajale: “Nimam izkušnje pogovora s Sokratom, vendar pa sem prej, kot je videti, izkusil njegova dela in v njih sem odkril, da je vreden lepih pogovorov in vse svobode govora.”³⁰ Tudi Plutarh poda podobno opredelitev, ko izpostavi pomen poguma, vendar je njegov kontekst zgolj še prijateljski:

“Med mnogimi je zelo malo takih, ki si drznejšo odkritosrčno govoriti, namesto da bi prijateljem poskušali ugajati; in med temi maloštevilnimi ni lahko

²⁶ Aristotel, *Nikomahova etika*, 1124b 28–30 (prev. K. G.).

²⁷ Platon, *Država*, 567b (prev. G. K.).

²⁸ Platon, *Država*, 694b (prev. G. K.).

²⁹ Foucault, 2001, 15–17.

³⁰ Platon, *Lahes*, 189a–b (prev. G. K.).

najti takega, ki bo vedel, kako naj to stori, ampak take, ki si domišljajo, da govorijo odkritosrčno, če žalijo ali grajajo.”³¹

Tudi Platon kritizira prilizovalsko težnjo k ugajanju, ki zaznamuje neprijateljsko in neodkritosrčno držo: “Mislim namreč, da se morava z vama pogovoriti sproščeno (*παρρησιάζεσθαι*), saj obstajajo ljudje, ki takšne reči zasmehujejo in ne povejo tega, kar mislijo, če se jih vpraša za nasvet, temveč govorijo drugo, v nasprotju s svojim mnenjem, ko uganjujejo, kaj si misli tisti, ki jih je za nasvet vprašal.”³²

Pri filozofih in pri govornikih se kasneje razvije predvsem negativna konotacija v pomenu “predrznega”, “neobzdanega” govorjenja, bodisi da gre za slab značaj (svobodo govora imajo lahko po antičnem prepričanju samo najboljši med možmi) ali pa tudi za vpliv intoksikacije z vinom.³³ Neregulirana *παρρησία* je enaka nereguliranemu opijanjanju, pitju čistega vina, kar gre z roko v roki z razbrzdanim govorjenjem in obnašanjem. Metaforo lahko razberemo iz besedne zveze “napiti se nemešanega vina svobode”.³⁴ Plutarh omejuje pijano odkritosrčnost kot odsotnost poguma, torej ključnega vzvoda za *παρρησία*: kdor trezen nikoli ne govori odkritosrčno, ampak samo takrat, ko se ga napije, je kot strahopetni psi.³⁵

S takšnega stališča pa govori Izokrat, ko izraža svojo kritiko do izprijene demokracije, kjer se pravice in svoboščine zlorablajo, prave svobode govora pa sploh ni več. Izokrat v govorih *O miru* in *Aeropagitik* (oba napisana 355 pr. n. št.) predstavlja pojem zgolj v slabšalnem pomenu: govoriti ljudstvu tisto, kar je v nasprotju s tistim, kar hočejo slišati, je nevarno, ljudstvo hoče samo prilizovalce, *παρρησία* se je povsem izpridila, ravno tako demokracija. Iz podobnega konteksta propada atenske demokracije nastopa verjetno tudi Teofrastovo mnenje o pretirani *παρρησία*, ki prestopa meje svobode govora in meji na obrekovanje in razuzdano govorjenje: “Obrekovanje mu pomeni ‘svobodo govora’, ‘demokratično svoboščino’ in ‘osebno neodvisnost’; to pa mu velja več kot vse drugo v življenju.”³⁶

³¹ Plutarh, *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*, 66a (prev. M. S.).

³² Platon, *Lahes*, 178a–b (prev. G. K.).

³³ Platon, *Država*, 649a–b (prev. G. K.).

³⁴ Platon, *Država*, 562d.

³⁵ Plutarh, *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*, 68d.

³⁶ Teofrast, *Značaji*, “Obrekljivost”, 28.6.2–3 (prev. A. S.).

Plutarhove omejitve svobode govora so povsem drugačne, izhajajo iz zasebnega konteksta, odnosa med dvema prijateljema, torej ne gre za svoboščino državljana v odnosu do skupnosti oz. v odnosu do drugega državljana v javnem diskurzu. Plutarh zagovarja stališče, da je *παρρησία* nujna, vendar ne sme biti neobrzdana in brez pravil, sicer je škodljiva. Z nepravilno rabo *παρρησία* se prijatelj, φίλος, obnaša kot sovražnik, ἐχθρός, saj povzroči nekoristno bolečino, če govori resnico na neprimeren način in ne izbere prave priložnosti, καιρός. Moralistični pristop zahteva koristnost brez škodljivosti za vse vpletene, kar pa je težko doseči: tega se zaveda tudi avtor, zato razgrinja tako široko paleto nasvetov in primerov pravilne oz. nepravilne rabe, ki funkcionirajo kot delovni zvezek.

Plutarh poskuša opredeliti učinkovito odkritosrčnost, ki zelo odstopa od definicij v demokratičnih Atenah, kjer je bila *παρρησία* politično orodje, “kako govoriti ljudstvu v njegovo korist in v korist polis” na način, ki jim ne godi (torej antidemagoško, ne kot npr. veleprilizovalec Alkibiad) in ne v skladu s prevladujočim okusom: “Zdaj pa bomo za to verjetno potrebovali nekega drznega moža, ki bo prav posebej izkazal spoštovanje svobodi govora s tem, da bo povedal, kar se mu zdi najboljše za polis in njegove prebivalce.”³⁷

Nevarnost takšnega početja je bila vedno prisotna, saj so imeli Atenci institucijo črepinjske sodbe, s katero so odstranili tiste, ki se jim niso dobrikali. Hujšo kazen je plačal Sokrat, ki je sicer po lastnih besedah znal govoriti tako, da bi se prikupil svojim sodnikom in bi ga oprostili, vendar tega ni hotel.³⁸ Čeprav se Plutarhova opredelitev *παρρησία* nanaša predvsem na prijateljske odnose, vsebuje spis tudi številne primere, ki kažejo na neenako prijateljstvo med govorcem – odkritosrčnežem – in oblastnikom.³⁹ V odlomku se osredotoča predvsem na odkritosrčen govor v prijateljskih odnosih:

[66e] Ker se je torej sramotno zateči k prilizovanju, ko si prizadevamo ugajati, je ravno tako sramotno, če med izogibanjem prilizovanju s pretirano odkritostjo uničimo prijateljstvo in medsebojno obzirnost; da bi se izognili eni in drugi skrajnosti, je treba, kot pri mnogih drugih rečeh, izbrati srednjo pot. Tema od nas zahteva nadaljnjo obdelavo, ki bo, kot se zdi, določila sklep razprave.⁴⁰

³⁷ Platon, *Država*, 835c (prev. G. K.).

³⁸ Glej npr. Platon, *Apologija*.

³⁹ Glej tukaj npr. Platonovo odkritosrčnost do sirakuškega tirana Dionizija, 26. poglavje, 67c–e.

⁴⁰ *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*, 66d–e (prev. M. S.).

TEŽAVE Z ŽANROM

Takoj na začetku 1. poglavja spisa Plutarh Apolona postulira kot pokrovitelja *παρρησία* (prilizovalec je sovražnik Apolona), medtem ko ga Foucault v analizi pojma v Evripidovi drami *Ion*⁴¹ zaradi molka oz. zamolčanja resnice postulira kot neodkritosrčneža,⁴² negacijo *παρρησία*, kar postavlja na glavo izhodišče Plutarhovega spisa, ki ga Foucault ravno tako obravnava, vendar tega ne omeni. Zaradi podcenjevanja in zanemarjanja obrednega značaja grške tragedije, spričo česar veljajo znotraj tragičnega časa in prostora drugačna, na glavo obrnjena pravila, pride do pogoste napake pri sklepanju. Pri orisu problematike *παρρησία* in *παρρησιαστής* Foucault⁴³ postulira, da vladar ali nekdo na visokem položaju ni odkritosrčnež, saj se nikogar ne mora bati – je na vrhu, do nikogar ni v podrejenem položaju. Govori, kar se mu zljubi, in ne potrebuje poguma, kar ne velja za odkritosrčneža, ki z rabo svobode govora vedno tvega. Če Apolon v *Ionu* laže oz. molči, zaradi tega ni neodkritosrčnež, ampak kvečjemu lažnivec, kar pa ni eno in isto. S tega vidika bi lahko podvomili o njegovem pokroviteljstvu svobode govora, vendar bi se pri tem zmotili: tragedija problematizira obredni čas narobe sveta. Podobno kot komedija, ki jo Plutarh tako kot večina filozofov zavrača in podcenjuje njeno komično *παρρησία*, ima tudi tragedija obredni značaj, zato tistega, kar izrekajo in počnejo znotraj obrednega časa, ne smemo šteti kot reprezentacijo običajnega, tj. izvenobrednega vsakdanjika.

Foucault⁴⁴ bolj ali manj podrobno analizira primere iz Evripidovih tragedij, medtem ko z besedami antičnih avtorjev izraža negativno mnenje o komični *παρρησία*, s katero se neposredno ne ukvarja. Pri analizi zanemari obredno značilnost tragične *παρρησία*, ki vključuje tudi koncept narobe sveta: Apolon je v *Ionu* lažnivec oz. tisti, ki prekriva resnico, ženske se ukvarjajo s tem problemom in o njem razpravljajo, čeprav nimajo pravice do *παρρησία* (*Krevza v Ionu*, *Elektra*, *Klitajmestra v Elektri*, *Jokasta v Feničankah*, *Fajdra v Hipolitu*), vse skupaj pa lahko vpišemo v kontekst karnevalskega. Ker komična odkritosrčnost nikomur ne koristi zaradi svojega neprimerne pristopa, zakaj potem v drugačnem kontekstu obravnavati tragedijo, kjer bomo ravno tako zasledili vse, kar je nenormalno v "normalnih razmerah" neobrednega časa in prostora. Primerov zaradi

⁴¹ Analizi *Iona* Foucault posveti največ pozornosti, str. 36–57.

⁴² Foucault, 2001, predvsem 40–44.

⁴³ Foucault, 2001, 16.

⁴⁴ Foucault, 2001, 27–71.

prostorske omejenosti ne bomo navajali, saj zgolj ilustracija in hitra analiza ne zadostujeta, da bi pokazali na ključno razliko v žanru. Še pomembnejša je problematika spola, ki jo Foucault kot tudi drugje v svojem opusu zlahka zanemari in priročno ženski govor v drami šteje za enakovrednega moškemu govoru izven dramskega diskurza, kar je povsem zgrešeno. Podrobnejša analiza nam bi omogočila drugačno postulatijo *παρρησία* v klasičnih Atenah, saj ženska *παρρησία* in širše ženski govor v drami hkrati subvertira in konsolidira družbene strukture atenske demokracije. Ampak o tem ob drugi priložnosti. Tukaj si bomo zgolj pogledali Plutarhovo svaritev pred komično *παρρησία* v 26. poglavju (glej prevod odlomka spodaj).

STRUKTURA *KAKO RAZLIKOVATI PRILIZOVALCA OD PRIJATELJA*

Zgradba spisa kaže dva velika dela: od 1. do 24. poglavja se ukvarja z naslovno temo, tj. s prilizovalcem in s tem, kako ga ločiti od prijatelja; drugi del se začne v 25. poglavju in se posveča *παρρησία*, ključni lastnosti prijatelja in njegovega obnašanja v medsebojnih prijateljskih odnosih. Teoretsko zasnovo razprave razgrne v 1.–4. poglavju, nakar se do konca 24. poglavja ukvarja z dokazovanjem, ki ga podkrepi s številnimi primeri, zakaj je nujno razlikovati prilizovalca od prijatelja. Kontinuiteto oz. prehod med prvim in drugim delom razprave lahko razberemo v 17.–20. poglavju, kjer vpelje temo in izpostavi odsotnost prave *παρρησία* pri prilizovalcu. Od 25. poglavja naprej pa se obširno loti razprave in analize *παρρησία*. Razpravo v drugi del spisa uvede z omembo Aleksandrovega zbora prilizovalcev, ki so velikega vojskovodjo uničili, saj so mu preprečili, da bi bil v stiku z realnostjo, zaradi česar se mu je od samoljubja in samopomembnosti omračil um (25). Sledi velik segment (25–37), kjer se ukvarja s pravilno oz. nepravilno rabo *παρρησία* in napotki, kako se izogniti stranskim učinkom odkritosti.

Na začetku spisa opredeli samoljubje, *φιλαυτία*, kot veliko nevarnost, saj nam onemogoča dostop do samospoznanja, hkrati pa nas izpostavlja tako notranjemu kot zunanjemu prilizovanju (1). Prilizovalca je treba razkrinkati, da nam ne bi škodil in da ne bi namesto s pravim, zanesljivim in preizkušenim prijateljem ostali praznih rok,⁴⁵ tj. je z lažnim prijateljem kot z lažnim denarjem, ko ga potrebujemo. Prilizovalca ni lahko ločiti od prijatelja, saj hvala in prijetno nista

⁴⁵ Glej tudi Plutarh, *O moštvi prijateljev*: prijatelj uteleša dobro, prijetno in koristno, vendar ga je treba preizkusiti.

jasna znaka prilizovanja, značilna sta namreč tudi za prijateljstvo (2). V nasprotju s prilizovalcem je bistveno lažje razkrinkati in spoznati prisklednika, saj so znaki prisklednika jasnejši (3), medtem ko se prilizovalec potuhne s posnemanjem lastnosti prijatelja, zato ga je od prijatelja tudi težko ločiti (4). Prijateljstvo temelji na dobrem, prijetnem in koristnem ter na podobnosti značajev in okusov, vse to pa posnema prilizovalec, čigar izjemna spretnost je ravno oponašanje in priličenje zdaj enemu zdaj drugemu prilizovanemu (5). Zaradi tega je prilizovalec kot kameleon, kot polip, zdaj je tak, potem spet drugačen, ne kaže stalnosti, ampak je spremenljiv in se vedno prilagaja okusu tistega, kateremu se želi prilizniti in predstaviti kot prijatelj (6–8). V nasprotju s prijateljem prilizovalec posnema tudi napake, medtem ko nas prijatelj zaradi napak ošteje (9). Prilizovalec se trudi, da nikoli ne prekosi prilizovanega, ampak se vedno kaže kot slabši in manj vreden, da bi tako bolj ugajal svoji “žrtvi” (10). Smoter prilizovalca je ugajati, ne pa tudi biti koristen, kar je pomembna komponenta prijateljstva.⁴⁶ Hvala ni vzgojna ali moralna, saj hvaljenega pokvari (12). Hvala sama na sebi ni slaba, če je upravičena in zaslužena, medtem ko prilizovalec hvali samo pomembneže in vplivneže, ne hvali pa dejanj nekoga nepomembnega oz. tistega, od kogar ne more pričakovati koristi (13–16).

Prilizovalec se ne loteva *παρρησία*, če pa se, potem govori zgolj o malenkostnih in nepomembnih napakah. Prilizovalec celo grajo pogosto spreobrne v posredno hvalnico: tj. namesto da bi grajal, prikrito hvali (18–19). Prijatelj nagovarja razumni del duše, prilizovalec pa nerazumnega, čustvenega (20). Prilizovalec nam ponuja usluge in podporo tudi pri moralno spornih podvigih (21–23), medtem ko se pomoči pri vrlih dejanjih izogiba in nas od takšnih dejanj odvrta. Poskuša pa nas tudi odvrniti od pravih prijateljev, saj nam ti razodevajo resnico o nas samih, tudi če je ta neprijetna (24).

V začetku drugega dela razprave se vrne k izhodiščni tezi o nevarnosti samoljubja in samozadostnosti (25). Izpostavi, da mora biti svoboda govora brez osebnega interesa (26), da ne sme vsebovati pikrosti ali posmehovanja, da ne sme izhajati iz zamere zaradi krivice, ki smo jo kdaj prej utrpeli (27), torej postavi celo vrsto omejitvenih pogojev. Svobode govora se moramo vzdržati, če gre za ljudi v nesreči: primeren trenutek za svobodo govora je, ko gre nekemu zelo dobro in bo odkrito grajo na svoj račun bolje sprejel (28–29). Odkritosrčen govor mora biti precizen, čeprav je včasih posreden – npr. ko grajamo podobno napako pri

⁴⁶ Primerjaj tudi s Plutarh, *O množstvu prijateljev*.

nekom drugem –, kritika prijatelja mora biti izrečena zasebno, ne pred drugimi, pogosto pa je treba kritiko pomešati tudi s hvalnicami, da bo “pacient” grenko pilulo svobode govora lažje in brez večjih stranskih učinkov pogoltnil (30–32). Če koga grajamo, potem je nedopustno, da v isti sapi nekoga drugega hvalimo (33). Svobode govora ne smemo zlorabljeni za malenkostne in nepomembne reči, ampak jo uporabiti samo za pomembne napake, ki od nas zahtevajo, da reagiramo in okaramo prijatelja z najboljšimi nameni (34–35). Zgolj v primerih, ko je odkrit govor orodje za odvrnitev od slabih dejanj, je treba biti tudi netakten, direkten in nepopustljiv pri graji, sicer pa odkritost zahteva prefinjenost in uvidenost (36–37).

Besedilo spada med daljše in najzanimivejše spise v zbirki *Moralia*. Vsebuje številne citate, anekdote in celo avtorjeve lastne spomine (54a, 70e). S citati nastopa veliko število osebnosti, ki jim je Plutarh v biografskem delu svojega opusa posvetil življenjepis oz. pisal v kakšnem od življenjepisov (Aleksander, Fokion, Antipater, Alkibiad, Antonij, Demosten, Dion, Solon idr.). V spisu predstavi tudi široko paleto prisposodob; do 25. poglavja prevladujejo živalske primerjave: opica (64e–f), pes, mrčes (natančneje lesni črvi, 49b–d), klopi (55e), obadi (66e), udomačena žival (51e), opica (52b, 64e), prilizovalec pa je podoben kameleonu ali polipu (51d, 51f, 52f, 53d, 61d), saj se je možen spremeniti in prilagoditi v nešteto oblik in nravi. V drugem delu prevladujejo medicinske metafore: pravi prijatelj je kot dober zdravnik, ki zna pravilno uporabljati zdravila in skalpel (66b, 69a), o svoji večini se ne baha (71a), ne razsipa kar počez z dragimi zdravili (73a), ne loteva se malenkostnih bolezni (73b), po “operaciji” da pomirjevalo in povije rano (73d, 74d).⁴⁷

Spis se odlikuje tudi po številnih natančnih opisih psihološkega stanja, vendar ne nudi širše družbene kontekstualizacije, iz katere bi lažje določili razliko med antiko in sodobnostjo. Družbeni kontekst prilizovanja lahko izpeljemo npr. iz primera Aleksandra Makedonskega, ki so ga po avtorjevem mnenju pogubili prilizovalci,⁴⁸ ali Alkibiada,⁴⁹ velikega prilizovalca in demagoga.

⁴⁷ Za analizo podob pri Plutarhu glej Fuhrmann, 1964.

⁴⁸ O Aleksandrovih prilizovalcih in njihovem vplivu je v antiki obstajalo tradicionalno mnenje; zanimivo je, da Plutarh to vprašanje povsem spregleda v spisu *O sreči Aleksandra Makedonskega*, v *Aleksandru*, 23.7, se tega vprašanja zgolj dotakne, verjetno zato, da ne bi omadeževal mogočnosti in pomena njegove osebnosti.

⁴⁹ Glej tudi Plutarh, *Alkibiad*.

Drugi del spisa, posvečen svobodi govora, je begal mnoge interprete, saj tema ni napovedana v naslovu, hkrati pa se tudi ne ujema z našo predstavo o prilizovanju, prijateljstvu in svobodi govora. Dvojni značaj spisa lahko razberemo tudi iz različnega pristopa k analizi čustev: prvi del je posvečen preučevanju prilizovalčevih navad in obnašanja, kakšna je interakcija med samoljubnežem, na katerega preži prilizovalec, in prilizovalcem. Drugi del, posvečen *παρρησία*, se ukvarja z vprašanjem vsakdanje morale, kjer so opisi bolj izkustveni in psihološko naravnani. Prvi del je bolj teoretski, medtem ko imamo v drugem delu nasvete, zaradi česar dobi spis osebnejšo noto. Plutarh pokaže, da morata biti prilizovalec in odkritosrčnež dobra psihologa, saj jima le dobro poznavanje človekove psihe omogoča uspešno opravljanje “dejavnosti”: prilizovalec se ne more uspešno prilizniti, če se ne more poglobiti v psihologijo prilizovanega in ugotoviti, kaj mu ugaja, kaj si misli o sebi, drugih, kaj hoče, šele nato mu poskuša ugajati. Podobno velja tudi za odkritosrčneža; *παρρησία* bo padla na neplodna tla, če ne bo dober psiholog in ne bo našel pravega trenutka, izbranih besed in se na primeren način lotil neprijetnega opravila. Spretnost je potrebna tudi po “doziranju” odkritega govora, saj mora prizadetega oskrbeti in potolažiti.

ΠΑΡΡΗΣΙΑ: OROŽJE PROTI SAMOLJUBJU

Razpravo odpre z omembo Platona, izpostavi problematiko samoljubja, ki na stežaj odpira vrata prilizovanju: vsak je sam sebi prvi prilizovalec, ker je vsak od nas slep za tisto, kar ljubi. Samoljubje je v nasprotju z načelom “spoznaj samega sebe”, *γνώθι σεαυτόν* (49a, 65e), zaradi njega smo lahka tarča za prilizovalce:

- (1) Platon pravi, Antioh Filopap,⁵⁰ da vsi oprostijo tistemu, ki prizna, da ima sebe zelo rad, vendar izpostavi, da to poleg mnogih drugih povzroči tudi najpomembnejšo napako, zaradi katere posameznik ne more biti pravičen in nepri-

⁵⁰ Antioh Filopap je bil sin kralja Komagene Antioha, ki ga je Vespazijan odstavil leta 72 n. št., Svetonij, *Vespazijan*, 8, Jožef Flavij, *Judovska vojna*, 7.219. Filopap je bil visoki uradnik v Atenah. Plutarh ga omenja v *Simpozijjskih vprašanjih*, I.10, kjer ga predstavi kot prefinjenega, izobraženega, radovednega in lepo vzgojenega moža. Izvemo, da je Filopap veličastno in sijajno predsedoval kot horeg vseh plemen, verjetno na tekmovanju v diti-rambih, in potem priredil še gostijo v čast zmagovalcev. Iz tega lahko sklepamo, da gre za pomembno osebo in da Plutarha niso obiskovali zgolj filozofski prijatelji, ampak tudi pomembni funkcionarji. Zanimivo je, da Plutarh razpravo o razliki med prilizovalcem in prijateljem pošilja ravno visokemu in pomembnemu funkcionarju. Filopap je umrl med 114–116 n. št., Travlos, 1971, 462–465; o Filopapu na splošno glej Puech, 1979.

- [49a] stranski razsodnik o samem sebi, saj je “tisti, ki ljubi, slep za tisto, kar ljubi”,⁵¹ razen če se je naučil in navadil, da raje ljubi lepo in častno, kot da sledi sorodnemu in domačemu. To daje prilizovalcu zelo širok manevrski prostor znotraj polja prijateljstva, izhodišče pa ima v našem prirojenem samoljubju,⁵² zaradi katerega je vsak sam sebi prvi in največji prilizovalec, zato ni težko sprejeti nekoga od zunaj, da z njim priča in potrdi tisto, kar misli in hoče. Mož, ki ga grajajo kot ljubitelja prilizovanja, je obenem tudi zelo samoljuben in si iz naklonjenosti do samega sebe želi in domišlja, da ima vse mogoče dobre lastnosti;⁵³ želja po tem ni čudna, vendar je takšno mnenje tvegano in se ga je treba zelo paziti. Če je resnica božanska in po Platonu vir “vsega dobrega pri bogovih in pri ljudeh”,⁵⁴ potem prilizovalec tvega, da bo sovražnik bogov in še posebej pitijskega boga,⁵⁵ saj je vedno v nasprotju z načelom “spoznaj samega sebe”,⁵⁶ ko v vsakem ustvarja utvaro in nevednost o samem sebi, o dobrem in zlu, ki ga zadevata, pri čemer dobro naredi nepopolno in nedovršeno, zlo pa povsem nepopravljivo.⁵⁷

Plutarh si v razpravi zastavlja vprašanje o odnosu med prilizovalčevo odsotnostjo odkritosrčnosti in prijateljevo razumno odkritosrčnostjo: nepravilna “raba” *παρρησία* namreč prijatelje prepodi v varno zavetje prilizovalcev. Ker je problem kljub izraziti retoričnosti povsem realen, nam ponudi delovni zvezek, v katerem obdela pasti, s katerim se potencialno sooči odkritosrčnež: prva ovira je prirojeno samoljubje, τὸ φιλεῖν ἑαυτὸν (1, 25), zaradi česar nismo nikoli zadosti samokritični, zato nujno potrebujemo nekoga, ki nam bo pripravljen odprto in odkrito govoriti o naših pomanjkljivostih. S podobnim problemom se sooča tudi tisti, na katerega naslavljamo odkritosrčno kritiko, saj obstaja velika verjetnost, da nas bo zaradi samoljubja zavrnil.

⁵¹ Platon, *Zakoni*, 731d–e, Plutarh citira tudi v *Kako imeti korist od sovražnikov*, 90a, 92e, in v *Platonska vprašanja*, 1000a.

⁵² Pravo prijateljstvo je nasprotje prilizovanja, samoljubje pa je tisto, ki ogroža prijateljstvo, saj posameznika izpostavlja prilizovalcem.

⁵³ Aristotel, *Retorika*, 1371b 21.

⁵⁴ Platon, *Zakoni*, 730c.

⁵⁵ Tj. Apolona.

⁵⁶ Gre za napis na delfskem svetišču, hkrati pa za platonistično referenco, glej npr. Platon, *Protagoras*, 343b, *Fajdros*, 229e itd.; omembe ni treba nujno povezati s Plutarhovo funkcijo svečenika pitijskega Apolona v Delfih, ampak bolj z njegovim platonizmom, glej Sirinelli v: Klaerr, Philippon, Sirinelli, 2003, 280.

⁵⁷ Prev. M. S.

Po obširni analizi vidikov prilizovanja in prilizovalca, kako ga razkrinkati in ga razločevati od pravega prijatelja (1–16), Plutarh vpelje temo *παρρησία* in jo postulira kot ključ prijateljstva; obenem takoj zavrne zafrkljivo oz. komično odkritosrčnost in vpelje prisposodbo odkritosrčneža kot spretnega zdravnika:

(17) Dovolj torej o tej temi; poglejmo si zdaj še naslednjo temo o odkritosrčnosti. Kot si Patroklos, ko si je nadel Ahilov oklep in gnal konje v boj, ni [59b] drznil dotakniti Pelijeve puščice, ampak je samo to pustil ob strani, tako tudi prilizovalec, ki se preobleče v oznake in znamenja prijatelja, pusti ob strani samo odkritosrčen govor, ki se ga ne da oponašati, kot da gre za izbrano orožje prijateljstva,

“težko, veliko, močno”.⁵⁸

Da bi se izognili razkrinkanju med smehom, vinom, zasmehovanjem in šalami, postavijo svojo početje na resno raven, prilizujejo se z mrkim obrazom in [59c] prilizovanje pomešajo z grajo in opomini, zato tega pri preiskavi ne smemo zanemariti. Po mojem mnenju je tako: kot v Menandrovi komediji⁵⁹ lažni Herakles pride s palico, ki ni trdna in močna, ampak lahek in votel ponaredek, se kot takšna izkaže tudi prilizovalčeva odkritosrčnost, če jo preizkušamo, mehka, brez teže in trdote, kot ženski vzglavniki, za katere se zdi, da podpirajo in držijo glavo, vendar takoj popustijo in se sesedejo vase; takšna je tudi [59d] ponarejena odkritost, lažna in votla gmota, napihnjena in otekla, tako da, ko se zruši in sesede vase, hkrati s sabo povleče tudi tistega, ki se zanaša nanjo. Resnična in prijateljska odkritost se loteva storjenih napak, bolečina, ki jo povzroča, je zdravilna in skrbeča, kot med, ki vneta mesta hkrati razdraži in očisti,⁶⁰ sicer pa je prijeten in sladek, kar bomo obravnavali v posebnem razdelku.⁶¹

Zato nas avtor na začetku drugega dela, posvečenega *παρρησία*, ponovno pozove, naj sprejmemo odkritosrčne prijatelje, ki nas grajajo: pri tem izpostavi pomen taktične graje, ki mora biti “servirana” ob pravem trenutku in na primeren način, sicer lahko ogrozi prijateljstvo:

⁵⁸ Homer, *Iliada*, 16.141 (prev. A. S.).

⁵⁹ Glej Kock, III, str. 148.

⁶⁰ Antični avtorji pogosto omenjajo to lastnost medu, glej npr. Plutarh, *Fokion*, 2; za analizo metafore pri Plutarhu glej Fuhrmann, 1964, 42, op. 3.

⁶¹ Prev. M. S.

- [65f] (25) Kot sem priporočil že na začetku spisa in zdaj spet priporočam, moramo v sebi izkoreniniti samoljubje in domišljavost: ti se nam namreč prva prilizujeta in povzročita, da so naša vrata dovzetna za zunanje prilizovanje, kot da bi bili nanj že pripravljeni. Če ubogamo boga in spoznamo, da je napotek “Spoznaj samega sebe”⁶² neprecenljiv za vsakega od nas, in če hkrati preučimo svojo naravo, vzgojo in izobrazbo, bomo sprevideli svojih nešteto pomanjkljivosti, pomešanih z ničvrednimi in neprimernimi napakami v dejanjih, besedah in čustvih, potem prilizovalcem ne bomo zlahka dali možnosti, da nam pristopijo. Aleksander⁶³ je rekel, da sta ga dve stvari odvrčali od tega, da bi verjel tistim, ki so ga razglašali za boga, in sicer spanje in spolni odnosi, kot da ga je oboje razgalilo kot manj plemenitega in bolj podvrženega strastem.
- [66a] Tako bomo, če natančno opazujemo svoje številne nizkotnosti, bedo, neuspehe in napake, tudi mi sprevideli, da potrebujemo prijatelja, vendar ne takega, ki nam poje hvalnice ali lepo govori o nas, ampak takega, ki nas preizkuša, je odkritosrčen in nas, pri Zevsu, graja, če se grdo obnašamo.⁶⁴

Odkritosrčnež mora torej imeti pred očmi predvsem interes prijatelja oz. interes širše skupnosti, ko se odloči, da bo s kritično odkritostjo povzročil nelagodje, medtem ko se mora lastnemu interesu povsem odpovedati: njegova skrb zase je v tem, da pove, kaj misli, vendar da s tem, ko skrbi zase, obenem skrbi tudi za drugega, svoj *alter ego*, tj. prijatelja. V vajah iz odkritosrčnosti Plutarh svetuje, da mora biti *παρρησία* brez prilizovalskih primesi: kdor govori odkrito, se ne ozira na prijetno, da bi godil in zabaval, ampak koristil. Zateka se k pogostemu toposu, da je moralist zdravnik duše, zato ponuja s svojimi nasveti načine in vaje, kako dosežemo boljše ali zadovoljivejše stanje duha. Obširneje kombinacijo fizičnega in psihičnega stanja razgrne v spisu *Nasveti za zdravje*, medtem ko se tukaj omejuje na pogosto rabo medicinskih metafor:

- [66b] (26) Vendar odkrit govor tako kot katero koli zdravilo, če ga ne uporabimo ob pravem trenutku, povzroči nekoristno trpljenje in nemir ter z bolečino doseže isto, kar prilizovanje doseže z užitkom. Ne škodujejo namreč samo tisti, ki hvalijo, ampak tudi tisti, ki grajajo ob neprimernem trenutku: in to je tisto, kar jih bočno preda prilizovalcem kot lahek plen, zdrsrnejo s strmin in nepro-

⁶² Glej tukaj citat prevoda 1. poglavja (49a–b).

⁶³ Glej tudi *Simpozijaska vprašanja*, 717f, Aleksander, 22.6.

⁶⁴ Prev. M. S.

pustnih tal kot voda k votlinam in k mehki prsti.⁶⁵ Zato mora biti odkritosrčen govor obvladan in razumen, da kot pri svetlobi odstrani pretiranost in silovitost, tako da se izpostavljeni, ker so razburjeni in raztogoteni zaradi tistih, ki se nad vsem pritožujejo in vse obtožujejo, ne bodo zatekli v prilizovalčevo senco in se usmerili k tistemu, kar ne povzroča bolečine.⁶⁶

Vsaki izprijenosti, Filopap,⁶⁷ se je treba izogibati z vrlino, ne pa z izprijenostjo, ki je njena antiteza,⁶⁸ kot menijo nekateri, da lahko uidejo sramežljivosti z nesramnostjo, kmetavzarstvu s klovnovstvom in da bo njihovo obnašanje kar najdlje od strahopetnosti in pomehkuženosti, če se bodo zdeli bližje predrznosti in drznosti. Za nekatere je brezbožnost obramba pred praznoverjem,⁶⁹ podlost pa pred zabitostjo, svoj značaj izvijajo kot les iz ene zvitosti v nasprotno smer, ker ga ne znajo zravhati.⁷⁰ Najsramotnejši način zavrnitve prilizovanja je, če kdo povzroči nekoristno bolečino; taka oseba je povsem netaktna in nesposobna dobrohotnosti v medsebojnih odnosih, če se želi z odvratnostjo in zoprnostjo izogniti neplemenitemu in nizkotnemu v prijateljstvu, obnaša pa se kot osvobojenec v komediji, ki meni, da žaljenje pomeni uživanje pravice do enakovrednega govora. [66c] [66d]

Za plutarhovsko *παρρησία* je kot pri sokratovski nujen prijatelj, ki odkritosrčno intervenira v osebni komunikaciji. V tem je pomembna razlika med filozofsko in vsakdanjo *παρρησία* v javni komunikaciji demokratičnih Aten, kjer je odkritosrčnež označen kot prijatelj ljudstva, vendar dejansko ni prijatelj v pravem pomenu besede. Pomemben odmik v smeri terapevtske *παρρησία*, ki teme-

⁶⁵ Primerjaj z *Aleksander*, 75.2, in s spisom *O praznoverju*, 1.

⁶⁶ Primerjaj z *O sreči Aleksandra Makedonskega*, 33od–e, *O Pitijinih prerokbah*, 407a; o močni svetlobi in luči glej Fuhrmann, 1964, 128, op. 1.

⁶⁷ Gre za redek primer, da je prejemnik spisa oz. oseba, ki ji je spis posvečen, ponovno omenjen v samem besedilu; po mnenju nekaterih interpretov, glej npr. Sirinelli (v: Klaerr, Philippon, Sirinelli, 2003, 290), ki razpravlja o možnosti, da gre izvorno za dve ločeni besedili, ki sta bili združeni; glej tudi Ziegler, 1959. Celoten odlomek se zgleduje pri Aristotelovi *Nikomahovi etiki*, 1108a 23 s. s.

⁶⁸ Glej Aristotel, *Nikomahova etika*, 2.7, Horacij, *Satire*, 1.2.24.

⁶⁹ Gre za osnovno tezo spisa *O praznoverju*: ateizem in praznoverje sta le dve skrajnosti, na sredi, tj. na pravem mestu, pa je pobožnost – Plutarh seveda odločno zavrača tako ateizem kot praznoverje.

⁷⁰ Primerjaj s Plutarh, *O vzgoji otrok*, 4.

lji ravno na medicinski metaforiki, preneseni v prakso, vpelje Galen,⁷¹ sicer zdravnik po poklicu, na kar je opozoril Foucault:⁷² odkritosrčnež ni nujno prijatelj; tako kot je pri zdravniku bolje, da je tujec in objektiven, velja podobno tudi za *παρρησία*. *Παρρησία* tako nastopa kot neprijetna diagnoza: prijatelj bi jo iz obzirnosti prikril, medtem ko zdravnika zavezuje njegova poklicna etika, da razkrije tudi neprijetno diagnozo. Razpravo zaključí v terapevtskem slogu, kar kaže na avtorjevo blagohotnost in uvidevnost:

[74e] (37) Ker pa je odkritost, kot je bilo že rečeno, po naravi pogosto boleča za pacienta, je treba oponašati zdravnike: po operaciji operiranega dela ne pustijo v bolečinah in muki, ampak ga oskrbijo s pomirjujočimi mazili in obkladki;⁷³ tako tudi tisti, ki grajajo na obziren način, ne pobegnejo, potem ko odvržejo zajedljivost in ostrino, ampak z drugimi pogovori in prijetnimi besedami omehčajo in ublažijo, tako kot kamnoseki zgladijo in zloščijo dele kipov, ki so jih prej obdelali s kladivom in izklesali.⁷⁴ Tisti, ki ga je odkritost zadela in vanj zarezala, je ves hrapav, otekel in zbegan zaradi jeze, tako da se bo nanj težko spet obrniti ali ga potolažiti. Zato morajo biti tisti, ki grajajo, na to še posebej pozorni in ne smejo prehitro oditi ali dopustiti, da bi se na koncu pogovora in srečanja lotili česar koli mučnega ali razdražljivega za sogovornike.⁷⁵

ΠΑΡΡΗΣΙΑ BREZ OSEBNEGA INTERESA

Plutarh zahteva, da mora biti svoboda govora brez osebnega interesa. Treba je izpostaviti, da se osebni interes kaže tudi v odnosu posameznika do samega sebe: odkritosrčno mora govoriti, če je le priložnost prava. V vajah iz *παρρησία* poudari, da mora biti odkritost do prijatelja zasebna, prijatelja ne smemo grajati pred drugimi, medtem ko je treba javne osebe grajati javno, saj posameznik ne govori v svojem imenu, ampak v imenu tistih, ki besede nimajo. Med mitološkimi junaki izpostavi Odiseja in Patrokla, ki se lotita velikih osornežev in ošabnežev, kot sta bila Agamemnon in Ahil:

(26) Ker vidimo, da odkritost spremlja precej tako imenovanih usodnih pomanjkljivosti, se bomo najprej znebili lastnega samoljubja in zelo pazili, da

⁷¹ Galen, *Diagnoza in zdravljenje strasti duše*, 31–33.

⁷² Foucault, 2001, 140–142.

⁷³ Primerjaj s Plutarh, *O poslušanju*, 46e–f.

⁷⁴ Za analizo kiparskih metafor pri Plutarhu glej Fuhrmann, 1964, 47.

⁷⁵ Plutarh, *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*, 74d–e (prev. M. S.).

se ne bo zdelo, da grajamo iz osebnih razlogov zaradi krivice, ki smo jo utrpeli, ali iz zamere. Ljudje menijo, da iz tistega, ki govori v svojem imenu, govori jeza, ne dobrohotnost, da ne gre za opomin, ampak za očitanje. Svoboda govora je prijateljska in plemenita, očitanje pa samoljubno in dlakocepsko. Zato tiste, ki govorijo odkrito, spoštujejo in jih občudujejo, tistim, ki očitajo, pa ugovarjajo in jih prezirajo. Tako Agamemnon ni prenesel Ahila, čeprav se [66f] je zdelo, da je uporabil umerjeno svobodo govora, medtem ko je Odiseju, ki ga je ostro napadel, rekoč

“mar bi, nesrečni, veleva drhali nevrednih slabičev”,⁷⁶

popuščal in ga prenašal, pomirjen zaradi skrbi in razumnosti v njegovih besedah. Slednji namreč ni imel osebnega motiva za jezo in mu je odkrito govoril [67a] v imenu celotne Grčije, medtem ko se je za prvega zdelo, da ga je razdražil predvsem lastni interes. Sam Ahil, čeprav ni bil “mož blagodušne in krotke narave”,⁷⁷ ampak

“neusmiljen mož, utegnil bi celo nedolžnega okriviti”,⁷⁸

je Patroklu molče dopustil, da mu je marsikaj takole očital:

“Mož ti nemili, potakem ni oče ti viteški Peleus,
mati ni Tetis bila. Rodilo je sinje te morje,
skalne čeri, ker tvoje srce je trdo in okrutno.”⁷⁹

Govornik Hiperejd⁸⁰ je Atencem svetoval, naj ne bodo pozorni samo na to, [67b] ali je piker, ampak tudi, ali je pri svoji pikrosti nepristranski; tako je tudi prijatelj opomin, če je očiščen vseh osebnih čustev, častitljiv, spoštljiv in neizpodbiten. Če kdo jasno pokaže, da pri odkritem govoru izpusti prijateljeve napake in spodrsrljaje do sebe, razkrinkava pa njegove druge napake in ga v korist drugih neprizanesljivo graja, se moči takšne odkritosti ne da upirati,

⁷⁶ Homer, *Iliada*, 14.84 (prev. A. S.).

⁷⁷ Homer, *Iliada*, 20.467 (prev. A. S.).

⁷⁸ Gre za kombinacijo Homerjevih verzov, *Iliada*, 11.653–654, 13.775; Plutarh tako kot večina antičnih avtorjev citira po spominu, zato ni presenetljivo, da prihaja do rahlih odstopanj.

⁷⁹ Homer, *Iliada*, 16.33–35 (prev. A. S.).

⁸⁰ Glej tudi Plutarh, *Fokion*, 10.

- [67c] blagost govorca pa samo še poudari strogost in neprizanesljivost graje. Zato je pravilno rečeno, da moramo, ko smo na prijatelje jezni ali pa se z njimi ne strinjamo, vedno delovati v njihov prid ali imeti pred očmi, kar jim bo koristilo ali bo zanje primerno; za prijateljstvo pa ni nič manj pomembno, če se čutimo prezrte in zapostavljene, da govorimo odkrito v imenu drugih, ki so podobno zapostavljeni, in prijatelje opomnimo nanje. Tako je storil tudi Platon, ko je spričo sumov in nestrinjanja z Dionizijem⁸¹ tega prosil za sestanek, ki mu ga je Dionizij omogočil, misleč, da se bo Platon prišel pritoževati glede lastnih težav. Platon pa mu je tako govoril: “Če bi ugotovil, Dionizij, da je na Sicilijo priplul tvoj sovražnik, ki bi ti rad škodoval, vendar za to ni imel priložnosti, mar bi mu dovolil odpluti in oditi nekaznovan?” “Kje pa, Platon,” je odgovoril Dionizij. “Ni treba prezirati in kaznovati zgolj sovražnikovih dejanj, ampak tudi namene.” “Če bi torej,” je odvrnil Platon, “kdo prišel sem iz naklonjenosti do tebe in ti hotel služiti v dobrem, ti pa mu ne daš priložnosti za to, mar si zasluži, da ga odsloviš nehvaležno in ravnodušno?” Ko ga je Dionizij vprašal, za koga gre, mu je rekel: “Za Ajshina,⁸² ki je po značaju odličen kot kateri koli od Sokratovih tovarišev, silovit govornik, ki lahko izboljša tiste, s katerimi se družijo. Odkar je od daleč priplul po morju, da bi s tabo razpravljal o filozofiji, ga ti zanemarjaš.” Besede so Dionizija tako ganile, da je Platona takoj objel in poljubil ter ga hvalil zaradi njegove blagohotnosti in plemenitosti, z Ajshinom pa je potem ravnal častno in širokosrčno.⁸³
- [67d]
- [67e]

Plutarh zgolj implicira strah pred sankcijami zaradi rabe *παρρησία*, saj jo jemlje kot moralno obveznost tistega, ki jo uporablja ali ne uporablja. Tudi pri predstavitvi Platonove odkritosrčnosti od Dionizija je nevarnost zgolj nakazana v grozečem tiranovem odgovoru, kaj bi storil tudi z domnevnim zlonamernežem, njegovo razhajanje s Platonom pa je omiljeno na stopnjo prepira oz. razhoda med dvema prijateljema.

Izpostavlja tudi imperativ, da govorijo najboljši med možmi: v homerskih primerih je takšna opredelitev ustrezna (Ahil, Agamemnon, Odisej, Patroklos idr.),

⁸¹ Verjetno gre za Dionizija mlajšega.

⁸² Ajshin je bil Sokratov učenec, ki se je odpravil k Dioniziju mlajšemu. Diogen Laertski, 2.62, mu nameni le malo prostora, vendar tam poda povsem drugačno podobo kot Platon, saj je zelo piker glede filozofovih intelektualnih sposobnosti in tudi glede njegove brezbržnosti.

⁸³ Prev. M. S.

čeprav Homer besede *παρρησία* ne uporablja; že v demokratičnih Atenah je oznaka “najboljši med možmi” anahronistična in nasprotna demokraciji, medtem ko je v Plutarhovem obdobju relikv starih časov, vendar se ujema z njegovim nadčasovnim konceptom. Primere jemlje iz konteksta in jih priredi moralističnemu sporočilu, ki ga želi podati.

PROTI KOMIČNI ΠΑΡΡΗΣΙΑ

Plutarh komično, zbadljivo ali porogljivo popolnoma zavrača in se zaradi drugačnega izhodišča svojih vaj analize potencialno pozitivnih učinkov “smešnega pristopa” k svobodi govora ne loteva. Oglejmo si prevod odlomka, kjer Plutarh komični pristop k *παρρησία* ostro zavrne:

(27) Drugič, treba je, recimo temu tako, pomesti z nadutostjo, smehom, zasmehovanjem in nespodobnimi šalami, ki so kot slaba omaka svobode govora. Kot zdravnik potrebuje urejenost in natančnost pri delu, ko se loti operacije, roka mu ne sme plesati ali izvajati hitrih gibov, ne sme z njo mahati in pretirano gestikulirati,⁸⁴ tako tudi svoboda govora dopušča tankočutnost in uglajenost,⁸⁵ če uslužnost ohrani vzvišenost, ko pa ji dodamo predrznost, surovost in nasilnost, jo povsem pokvarijo in uničijo. Zato je igralec na liro zelo prepričljivo in usklajeno Filipu zaprl usta, ko se je ta hotel z njim prerokati o ubiranju strun: “Upam, kralj, da ne boste nikoli tako nizko padli, da bi se na te reči spoznali bolje od mene.”⁸⁶ Ampak Epiharmos⁸⁷ ni imel prav, ko je Hieronu, ki je likvidiral nekatere izmed svojih domačih in ga čez nekaj dni povabil na večerjo, odvrnil: “Prej pa me nisi klical, ko si žrtvoval prijatelje.” Slabo je odgovoril tudi Antifon,⁸⁸ ki je pri Dioniziju razpravljal in poskušal ugotoviti, “kateri bron je najboljši”: “Tisti,” je rekel, “iz katerega so Atenci [67f] [68a]

⁸⁴ Glej Fuhrmann, 1964, 160.

⁸⁵ Gre za “mestno”, uglajeno obnašanje, *ἀστειός*, ki je nasprotje kmetavzarskega, *ἀγροικός*.

⁸⁶ Plutarh anekdoto uporabi tudi v spisih *Izreki kraljev in vojskovodij*, 179d, *O sreči Aleksandra Makedonskega*, 2.334c, *Simpozijška vprašanja*, 634d.

⁸⁷ Epiharmos (umrl ok. 450 pr. n. št.) je bil komedijant, živel je na Gelonovem (490–478 pr. n. št.) in Hieronovem (478–466 pr. n. št.) dvoru v Sirakuzah.

⁸⁸ Primerjaj s Plutarh, *Življenjepisi desetih govornikov*, “Antifon”, 833b, Filostrat, *Življenjepisi sofistov*, 1.15.3. Antifon je bil tragiški pesnik, živel je na dvoru Dionizija starejšega. Plutarh ga je v *Življenjepisih desetih govornikov* zamešal z govornikom Antifonom, zato poda več različic njegove smrti.

[68b] skovali Harmodijeve in Aristogejtonove kipe.”⁸⁹ Žaljivost in zajedljivost nista koristni, tako kot norčevanje in neresnost nista prijetna, ampak gre za grdo obnašanje, pomešano z objestnostjo in zlobo, ki ni brez sovraštva. Kdor se tega poslužuje, se sam pogubi, ker nespretno pleše na robu prepada.⁹⁰ Kajti Dionizij je dal pogubiti Antifona, Timagen⁹¹ je izgubil Cezarjevo⁹² prijateljstvo, čeprav ni nikoli uporabil svobodnega glasu, ko na simpozijih in med sprehodi načela prijateljstva ni s kakršnim koli resnim namenom uporabljal kot orodje za blatenje,

“marveč le, s čimer je upal, zbuditi nasmeh pri Ahajcih”.⁹³

[68c] Komični pesniki⁹⁴ so za gledališče napisali mnogo ostrih političnih napadov, vendar je bila v njih mešanica posmeha in norčevanja taka, kot če bi jedem dodali grenko omako, kar je svobodo govora naredilo neučinkovito in neuporabno, tako da je avtorjem ostal zgolj sloves hudobnosti in surovosti, medtem ko poslušalci od izrečenega niso imeli nobene koristi. Sicer se je s prijatelji treba šaliti in smejati, odkritosrčnost pa naj bo resna in naj ima značaj. Če gre za pomembne reči, naj bodo čustvo, geste in moč glasu takšni, da bo govor vreden zaupanja in bo poslušalca pritegnil.⁹⁵ Pri vseh rečeh zelo škodi, če zamudimo pravo priložnost, še posebej pa pri odkritosrčnosti, saj to uniči njeno učinkovitost. Jasno je, da se je tega treba paziti pri vinu in med pijančevanjem. Kot če bi jasno nebo zakrili z dežnimi oblaki, ko kdo sredi zabave in

[68d]

⁸⁹ Ljubimca Harmodij in Aristogejton sta slavna morilca tirana: Harmodija je hotel zase Hiparh, sin tirana Pejzistrata, zato sta ga Aristogejton in Harmodij leta 514 pr. n. št. ubila in se proslavila kot morilca tirana, čeprav je bil njun motiv za atentat zasebne narave. Dionizij je bil tiran, tako da je analogija zelo ironična in hkrati pogumna, čeprav Plutarhu ni po volji.
⁹⁰ Izvorno φρέαρ pomeni izvir, vir, vodnjak, besedna zveza pa je pregovorna in zaznamuje nepremišljeno in tvegano ravnanje.

⁹¹ Timagen je bil grški zgodovinar, citira ga Plinij; Seneka v spisu *O besu*, 3.23, poroča o njegovih težavah z Avgustom, omenja ga tudi v *Pismih*, 91.3.

⁹² Tj. Cezar Avgust.

⁹³ Homer, *Iliada*, 2.215 (prev. A. S.).

⁹⁴ Pri “grdem govorjenju” (po Plutarhovem mnenju!) je treba v prvi vrsti omeniti Aristofana na splošno oz. npr. *Žabe*, 686 s. v.

⁹⁵ Glej Demokrit, *Frag.* 226.

⁹⁶ Bakhov vzdevek je Λυαῖος, lat. *Lyaeus*, ki ga Plutarh etimološko povezuje z λύειν, sprostiti, razvezati, osvoboditi, glej tudi *Simpozijška vprašanja*, I.1 (613c); na splošno o Dionizu kot osvoboditelju glej tudi 644f, 707e, 716b in *Rimska vprašanja*, 288f (Plutarh

prijetnega pogovora začne razpravo, ki povzroča mrščenje in gubanje obraza, kot da bi se zoperstavili bogu Sproščevalcu,⁹⁶ “ki sprošča vezi bolečin in skrbi”,⁹⁷ kot pravi Pindar. V zanemarjanju prikladnega trenutka se skriva tudi veliko tveganje. Duše so zaradi vina nevarno nagnjene k jezi, odkritosrčnosti se pogosto polasti pijanost in vzbudi sovražnost.⁹⁸ Na splošno ni plemenito ne pogumno, ampak nemožato, da nekdo, ki trezen nikoli ne govori odkrito, govori odkrito pri mizi, tako kot strahopetni psi. Pri tej točki se ne bomo zadržali.⁹⁹

Antropološko gledano bi lahko v svobodi govora razbrali obredne elemente sproščanja napetosti v skupnosti, kot “karnevalski postopek” po Bahtinu:¹⁰⁰ ostrakritika tistih, ki imajo moč ali bogastvo, zagotavlja duševno zdravje skupnosti, saj obredni čas narobe sveta omogoča izravnavo krivic neenakosti v neobrednem času: karnevalski čas tako briše razlike in dopušča izrekanje neljubih resnic. Zdi se prevratniški, vendar v bistvu konsolidira obstoječe stanje, saj se potem stvari vrnejo na svoje pravo mesto. S tega vidika bi komični odkritosrčnosti lahko očitali, da ne misli resno, saj se, ko se smeh zaključi, vse spet vrne na svoje staro mesto: kritizirane napake postanejo “zakon”, saj se jim samo obredno smejimo, resni pa proti njim nič ne ukrenemo.

Pri komični *παρρησία* se odpira tudi vprašanje pozicije: odkritosrčnež vedno govori iz podrejenega položaja – bodisi v odnosu do državljanskega telesa ali do

odgovarja na vprašanje “Zakaj Dioniza imenujejo Liber Pater, Svobodni oče?”). Plutarh v *Simpozijjskih vprašanjih*, 716b, hvali odkritosrčen govor, ki ga sprosti vino. Seneka, *O duševnem miru*, 17.8, je vzdevek pripisal izumitelju vina, hvali ga, ker ta pijača dušo odreši skrbi, ne pa ker razveže jezik. Dionizova vzdevek *Λύσιος* in *Λυσίος* so različno razlagali: v Tebah so ga imenovali Osvoboditelj, ker naj bi mesto osvobodil Tračanov, Pavzanas, 9.16.6; drugje so ga tako imenovali, ker je dušo odrešil sužnosti, strahu in sumničavosti, *Simpozijjska vprašanja*, 716b, spet drugje zato, ker zvečer osvobodi dnevnih naporov, *Simpozijjska vprašanja*, 654f, ker pomaga rešiti težave, ko odveže dušo, *Pojedina sedmih modrih*, 150c. Vzdevek naj bi pomenil tudi tistega, ki sprosti jezik, *Simpozijjska vprašanja*, 613b–c, reši od zmedenosti zaradi lakote, *Simpozijjska vprašanja*, 68ob, odpravi skrbi.

⁹⁷ Pindar, *Frag.* 248, glej Bergk, I, 480.

⁹⁸ O simptomih pijanosti glej *Simpozijjska vprašanja*, 650d–e, v 652d–e ne našteje jeze, saj je smoter in kontekst razprave drugačen (dobrohotnost, sproščenost, sklepanje in ohranjanje prijateljstev, “moški” pogovori ipd.).

⁹⁹ Prev. odlomka M. S.

¹⁰⁰ Bahtin, 1978.

vladarja. Z odkritosrčnostjo se postavlja nad tistega, ki se ga loteva z odkritim govorom in s tem povzroča sproščanje napetosti; dokler se loteva posameznikov, godi ljudstvu, ko se loteva ljudstva in poskuša omajati njegove vrednote, njegova odkritost ni več prijetna, zabavna ali smešna.

DELOVNI ZVEZEK ZA DANAŠNJO RABO?

Če analiziramo Plutarhove napotke v kontekstu popularne morale oz. morale za vsakdanjo rabo, lahko sklepamo, da so nasveti v nasprotju s splošnim, prevladujočim okusom. Zakaj bi namreč kdo potreboval pogum, če počne nekaj povsem vsakdanjega in v skladu s sprejetimi normami? Branje nasvetov in vaj v delovnem zvezku to domnevo spodkopavajo, saj izpostavljajo paradigmatičnost takšnih "vaj". Namen vaj je bil izboljšanje, pot k boljšemu življenju: pri razpravi o *παρρησία* znotraj konteksta prilizovanja in prijateljstva lahko vidimo, na katere točke se pri vajah osredotoča.

Za Plutarha je *παρρησία* problem iz vsakdanje morale, ki se mu posveti v teoretski predstavitvi in vajah, vsakdanja komunikacija pa je pretežno zasebna komunikacija, saj ne obstaja več polje javne komunikacije kot v klasičnih Atenah. Čeprav je fokus premeščen, je uporaben tudi za sodobne razprave o prijateljstvu, če se npr. vprašamo, ali v komunikaciji s prijatelji res uporabljamo *παρρησία*, ali uporabljamo *παρρησία* v odnosu do nadrejenih in morebiti tudi v javni komunikaciji (če imamo do nje dostop). Ali razen na ravni izrekanja (sem za svobodo govora, sem za odkritosrčnost) sprejemamo odkritosrčno kritiko lastnih napak ali pa smo žrtev lastnega samoljubja in dajemo prednost prilizovalski hvali ali molku?

Posebno polje razprave o sodobni *παρρησία*, ki se preliva v pomen razbrzdanega govorjenja, pomenijo nove oblike komunikacije prek forumov in blogov, kjer je po antičnem mnenju nujna sestavina *παρρησία*, tj. pogum, zagotovljena zgolj s prikrito identiteto oz. anonimnostjo, saj za mnoge odkritosrčne, ki uporabljajo takšno komunikacijo, velja, da sicer v komunikaciji ne uporabljajo *παρρησία*. Plutarhov spis tako omogoča problematizacijo sodobnega načina svobode govora, njenih prednosti, omejitev in pasti ter napotkov za pravilno in koristno rabo.

BIBLIOGRAFIJA

- BABBITT, F. C. (2000): *Plutarch, Moralia, Volume I*, Cambridge Massachusetts, London.
- BAHTIN, M. (1978): *Stvaralaštvo Fransoa Rablea in narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Beograd.
- BOULOGNE, J. (1994): *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille.
- BRADAČ, F. (1962): *Euripides, Medeia, Hipolitos, Ion*, prevod in opombe, Maribor.
- DOVER, K. J. (1974): *Greek Popular Morality in the Time of Platon and Aristotle*, Berkeley.
- FLACELIÈRE, R. (1964): *La sagesse de Plutarque*, Paris.
- FOUCAULT, M. (1993): *Zgodovina seksualnosti 3: Skrb zase*, Ljubljana.
- FOUCAULT, M. (2001): *Fearless Speech*, Los Angeles.
- FRAISSE, J.-C. (1974): *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris.
- FUHRMANN, F. (1964): *Les images de Plutarque*, Paris.
- GALLO, I. (1988): "La parrhesia epicurea e il trattato de adulateore et amico di Plutarco", v: GALLO, I., ur., *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*, Atti del II convegno di studi su Plutarco, Ferrara, 2-3 aprile 1987, Ferrara, 119-128.
- GALLO, I., PETTINE, E. (1988): *Plutarco, Come distinguere l'adulateore dall'amico*, Napoli.
- GANTAR, K. (2002): *Aristotel, Nikomahova etika*, prevod, uvodna beseda, opombe in terminološki slovarček, Ljubljana.
- JIMÉNEZ SAN CRISTOBÁL, A. I. (2001): "La noción de amistad en el *De adulateore et amico* de Plutarco", *Cuadernos de filología clásica*, 11, 255-277.
- KLAERR, R., PHILIPPON, A., SIRINELLI, J. (2003): *Plutarque. Oeuvres morales*, Tome I-2, Traités 3-9, prevod, opombe, spremna besedila, Paris.
- KOCIJANČIČ, G. (2004): *Platon, Zbrana dela I, II*, prevod, opombe, spremne študije, Ljubljana.
- KOCK, T. (1888): *Comicorum Atticorum Fragmenta*, I-III, Leipzig.
- PUECH, B. (1979): *Le cercle de Plutarque*, doktorska disertacija, Paris IV.
- SOVRÈ, A. (1942): *Homer, Iliada*, prevod, komentar in spremna beseda, Ljubljana.
- SOVRÈ, A. (1960): *Euripides, Bakhe, Alkestis, Feničanke*, prevod, komentar in spremna beseda, Ljubljana.
- SOVRÈ, A. (1991): *Homer, Odiseja*, prevod, komentar in spremna beseda, Ljubljana.

- SOVRÈ, A. (2006): *Teofrast, Značajji*, prevod, spremna beseda Kajetan Gantar, Ljubljana.
- SOVRÈ, A., GANTAR, K. (2000): *Plutarh, Življenja velikih Grkov*, prevod, spremna beseda in opombe, Ljubljana.
- STOCKT, L. VAN DER (1999): "A Plutarchan Hypomnema on Self-Love, *The American Journal of Philology*, 120/4, Winter, 575–599.
- SUNČIČ, M. (2006): *Plutarh, Rimska vprašanja, Grška vprašanja*, prevod, komentar in spremne študije, Ljubljana.
- ŠAŠEL KOS, M. (1985): *Lukijan, Filozofi na dražbi*, izbor, prevod, spremna beseda in opombe, Ljubljana.
- TRAVLOS, J. (1971): *A Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, German Archeological Institute, London.
- USSHER, R. G. (1977): "Old Comedy and 'Character': Some Comments", *Greece & Rome*, 24, 71–79.
- VALGIGLIO, E. (1985–86): "Amicizia e adulazione in Plutarco", *Studi filosofici*, (Istituto Unversitario Orientale, Dipartimento di filosofia e politica, Napoli), 8–9, 11–22.
- ZIEGLER, K. (1951): "Ploutarchos", v: *RE*, 21.1, stolpci 636–962.

RECENZIJE

GÉRARD WAJCMAN:

Objekt stoletja

(*L'Objet du siècle*)

LJUBLJANA: DRUŠTVO ZA TEORETSKO PSIHOANALIZO, 2007

ISBN 978-961-6376-30-3, 226 STR.

“Kaj če bi sedaj, ko je čas, da upih-nemo svečke tega starega stoletja, odprli razpis za izbor objekta 20. stole-tja?” S tem retoričnim vprašanjem na začetku knjige (v izvirniku izšle leta 1998) je Wajcman odprl sezono lova na moderni objekt. Lov na tisto, kar naj bi bilo ali naj bi naseljevalo specifičen materialni nosilec pomena, tudi ob slutnji, da je lahko objekt stoletja samo nekaj, kar je že po svojem bistvu neizr-ekljivo. In kako torej izmed množice objektov najti in izbrskati prav tistega, ki bi ustrezal blagovni znamki ‘objekt stoletja’. Wajcman ga začne iskati prav med ruševinami, ki nam jih je s števil-nimi vojnama prineslo minulo stoletje. V nejevernega bralca se tako že na začetku knjige naseli dvom, da mu avtor s tem, ko mu spretno nastavlja ruševine v konstrukcijo objekta stole-tja, pravzaprav v resnici ne pripravlja pasti, v katero bi se lahko ujel. Če se ne pusti zмести, mu Wajcman kmalu razloži, da za gradnjo objekta stoletja potrebujemo veliko močnejši material, kot so ruševine. “Ruševina je objekt in poleg tega še spomin na objekt, objekt,

ki ga je uporabil njegov lastni spomin ... Ruševina je objekt, ki je postal skupna sled, objekt, ki je stopil v Zgodovino. /.../ Je objekt, ki je postal zgodovinska spužva, akumulator spomina.”

Medtem ko so ruševine po eni stra-ni akumulator spomina, po drugi vpe-ljujejo tudi moment pozabe, ugotavlja Wajcman in se jim zaradi tega raje odreče. Skuša iskati dlje, onkraj kraja pozabe, negacije in potlačitve, čeprav je prav potlačitev ena velikih zagat 20. stoletja. Vendar nam v nadaljevanju že nekoliko razkrije, s čim se mora ukvar-jati objekt, da zadosti pogojem, ki ga po badioujevsko prešijejo na tak način, da iz njega naredijo objekt stoletja. Wajcman se pri tem postopku zateče k pojmu izključitve iz lacanovske psihoa-nalize, bistveni pogoj za konstrukcijo objekta stoletja po njegovem namreč ni v potlačitvi ali pozabi, kot bi lahko sklepali iz pisanja na začetku knjige. Konstitutivni pogoj avtor umesti v radikalno ukinitev, v nekaj, kar preki-nja vsako manifestacijo simbolnega reda in na mestu izključitve pušča praznino ali zev, če vam je tako ljubše.

Če je naloga objekta, kot jo vidi Wajcman, pokazati in seči onkraj objekta samega, nam postane jasno, zakaj se je iskanja objekta lotil v zelo zanimivi in nadvse zapleteni triadi odnosov, umeščenih na začetek 20. stoletja, ki slišijo na ime Objekt-Umetnost-Shoah. Iskanja pomena in smisla onkraj objekta se loti po dveh vzporednih poteh. Po eni jo konstruira skozi idejo nepredstavljivega v filmu *Shoah*, režiserja Clauda Lanzmanna. Po drugi poti pa razvija idejo skozi dve veliki deli likovne umetnosti z začetka 20. stoletja. Prvo je Duchampov *ready-made* z naslovom *Kolo*, drugo pa Maljevičev *Štirikotnik* (uradni naziv slike, bolj znane pod imenom *Črni kvadrat na belem polju*). Na prvi pogled zelo nenavadna kombinacija, ki jo Wajcman razloži kot svojo fiksno idejo, da sta obe umetniški deli povezani s šoahom. Pri tem se sicer nekoliko skuša izvleči iz zagate, v katero se je pri tem sam spravil, da njegov namen ni bil ustvariti nasilnega interpretativnega aparata, čeprav mu pozorni bralec, tisti, ki pozna tudi zgodovino in teorijo moderne in sodobne umetnosti, upravičeno oporeka. Kar je vsem naštetim umetniškim delom skupno, je, da obstajajo kot priče, sledi nečesa, česar s prostim očesom ne moremo videti, ali drugače – postanejo materialna znamenja misli.

Še posebej pazljivi moramo biti pri avtorjevi trditvi, da so umetniški objekti interpretativni stroji. Tako naj umetniških del ne bi interpretirali, ampak bi raje spravili v delovanje njihovo lastno interpretativno zmožnost. "Rad bi, da bi začeli na umetnika dela gledati kot na misleči objekt in da bi svet gledali s pomočjo teh del." V tem stavku lahko zaznamo Wajcmanovo nekoliko naivno naslavljanje na teorije konceptualne umetnosti in *ready-mada*, zlasti če se spomnimo na slavno izjavo Josepha Kosutha, da je vsa umetnost po Duchampu konceptualna v svojem bistvu, kajti umetnost lahko obstaja zgolj konceptualno. Wajcman v vsem svojem navdušenju nekoliko pozablja, da so prav ideje o umetniškem objektu kot mislečem objektu velike teme, ki sta jih tako zgodovina in teorija likovne umetnosti odkrili in do osnovnih gradnikov proučili že pred dobrimi 40 leti. Zatorej se takšno evforično navdušenje nad mislečim umetniškim objektom lahko danes zelo nerodno pripeti kakšnemu filozofu, ki skuša ostati hermetično zaprt v svoj na videz čisti svet teorij, pri čemer mu umanjka zrcalo, v katerem bi lahko uzrl tudi svojo nič več čisto podobo. Ko se takšni filozofi podajo na velike pohode v polje vsakdanjega življenja, se zaradi različnih razlogov pač začnejo ukvarjati z umet-

nostjo, politiko ali znanostjo. Pri tem se srečajo z realnostjo, na katero največkrat niso pripravljene, oboroženi s svojim interpretativnim aparatom v drugih znanstvenih disciplinah nimalokrat izpadejo nekoliko naivni, če ne zastareli. Badiou je že vedel, ko je razložil, da filozofija ne proizvaja resnic, ampak jih le interpretira. In tako je tudi v tem primeru umetnost, ne pa filozofija, proizvedla resnico, da ni pomemben objekt, v katerem se konstituira, ampak je bistvo umetniškega dela ideja oz. misel, ki jo sporoča.

Wajcman se je iskanja objekta stoletja sicer lotil korektno in z veliko vnemo, a vendar iz zelo udobne pozicije, saj je posegel v glavne, recimo temu objekte modernizma. Da je primerjal Duchampa, Maljeviča in šoah je s historičnega vidika sicer razumljivo, a vendar premalo radikalno, da bi uspel vzbuditi navdušenje bralca. Če bi res hotel odpreti prostor političnega, kot ga vseskozi nakazuje, potem bi moral narediti veliko drznejšo primerjavo in poseči npr. v obdobje visokega modernizma. Na mesto Duchampa in Maljeviča bi tako lahko enakovredno postavil Yvesa Kleina z njegovimi velikimi monokromatskimi platni s patentiranim odtenkom modre barve ter pisanji Josepha Kosutha z naslovom *Art After Philosophy and After*. Ekvivalent šoahu pa bi lahko brez

težav zasidral v vietnamski vojni. Lahko bi si drznil iti še dlje, v postmodernizem in označil novi enakovredni sidrišči: Daniela Hirsta in vojno v Iraku, kar pa je očitno naloga, ki se ji je Wajcman raje previdno izognil in jo velikodušno prepustil mlajšim generacijam.

KSENIJA BERK

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 sprti 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.