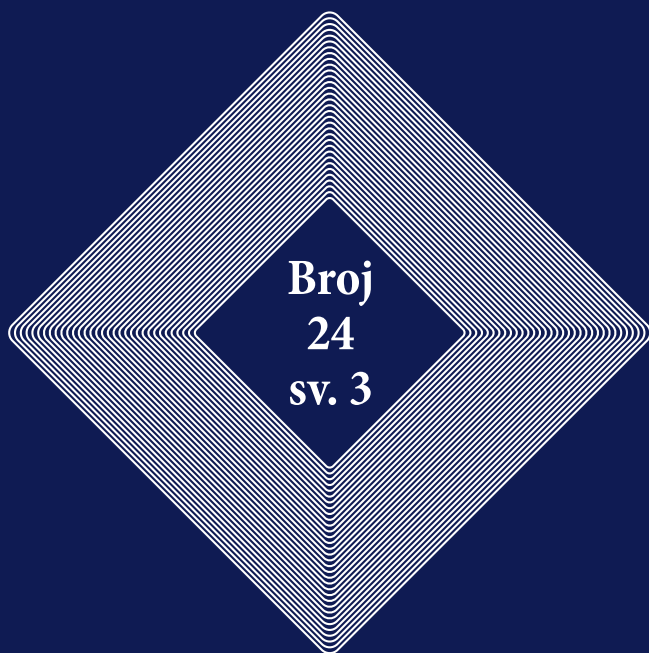


Antropologija

Časopis Instituta za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta u Beogradu



Broj
24
sv. 3



1838

Beograd, 2024.

Antropologija

Časopis Instituta za etnologiju
i antropologiju (IEA)
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Anthropology

Journal of the Institute of Ethnology
and Anthropology (IEA)
Faculty of Philosophy, University of Belgrade

ANTROPOLOGIJA/ANTHROPOLOGY

Broj 24, sveska 3, 2024. godina / Vol. 24, No. 3, 2024.

Primljeno na sednici Izdavačkog saveta održanoj 15. 12. 2024. godine

Accepted by Advisory board on 15th of December 2024.

Izdavači

Institut za etnologiju i antropologiju Odeljenja za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu
Institute of Ethnology and Anthropology Department of Ethnology and Anthropology
Faculty of Philosophy University of Belgrade

Dosije studio, Beograd

Urednici / Editors

Prof. dr Marko Pišev, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

doc. dr Jelena Čuković, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Sekretar Redakcije / Secretary

dr Ivana Gačanović, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Redakcija / Editorial board

Prof. dr Adam Kuper, Boston University / LSE; *Prof. dr Tim Rhodes*, London School of Hygiene and Tropical Medicine, University of London; *Prof. dr Goran Pavel Šantek*, redovni profesor Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu; *Dr Gordana Đerić*, naučni savetnik, Institut za evropske studije, Beograd; *Prof. dr Antonadia Monteiro Borges*, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília; *Dr Petko Hristov*, naučni savetnik, Etnografski institut Bugarske akademije nauka, Sofija; *Dr Laura Jiga Iliescu*, Institutului de Etnografie si Folclor „Constantin Brailoiu“, Academia Româna, Bucuresti; *Dr Stef Jansen*, senior lecturer, School of Social Sciences, University of Manchester; *Dr Saša Nedeljković*, redovni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Ljubica Milosavljević*, viši naučni savetnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Marija Brujić*, viši naučni saradnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Marija Ajduk*, naučni saradnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Mira Radojević*, redovni profesor, Odeljenje za istoriju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Lidija Radulović*, vanredni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Jadranka Đorđević Crnobrnja*, viši naučni saradnik, Etnografski institut SANU, Beograd; *Dr Aleksandar Krel*, viši naučni saradnik, Etnografski institut SANU, Beograd; *Dr Marko Stojanović*, muzejski savetnik, naučni saradnik, Etnografski muzej u Beogradu

Predsednik izdavačkog saveta / Chair of the Advisory board

Prof. dr Ivan Kovačević, Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta u Beogradu

Izdavački savet / Advisory board

Prof. dr Aleksandar Bošković, Institut društvenih nauka Beograd; Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Prof. dr Vesna Vučinić, Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Prof. dr Bojan Žikić, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Ljiljana Gavrilović, naučni savetnik, Etnografski institut SANU, Beograd

Prevod na engleski / Translation to English: *dr Sonja Žakula*

Kompjuterska obrada/ Technical support: Dosije studio

Lektor i korektor / Proof reading: *dr Nina Kulenović, dr Marija Mandić*

Logo: *mr Miroslav Niškanović, SGC*

Časopis izlazi tri puta godišnje/ Journal is published three times a year

Članci izlaze na srpskom ili engleskom jeziku / The articles are published in Serbian or English language

Časopis se sufinansira sredstvima Ministarstva za prosvetu i nauku / Journal is co-funded by Ministry of Education and Science of Republic of Serbia

Tiraž: 300

Časopis se neprofitno distribuira naučnim i drugim bibliotekama, ustanovama kulture i istraživačima u zemlji i inostranstvu / Journal is freely distributed to institutions of science and culture, public libraries, and individual researchers in Serbia and abroad

Časopis se besplatno može preuzeti sa sajta www.anthroserbia.org
Journal is free to download from the Web site www.anthroserbia.org

ISSN 1452-7243

COBISS.SR-ID 136468492

Elektronsko izdanje ISSN 2334-881X

Adresa redakcije:

Filozofski fakultet, Čika Ljubina 18-20

11000 Beograd

011/3206-298

antropologija@f.bg.ac.rs

www.anthroserbia.org

Članci:

- 9–28 | **Марко Стојановић**
Музејска контекстуализација народне Културе привређивања:
ново читање
- 29–50 | **Slaviša Raković**
Migjeni: A Talking Spirit:
A Textual (N)ethnographic Overview of Biographical Accounts on
Ethnic Background of the Poet
Millosh Gjergj Nikolla
- 51–68 | **Теодора Де Лука**
Културно наслеђе у функцији изазивања и одржања
конфликата у мултикултурним друштвима
- 69–89 | **Ljubica Milosavljević**
S kraja na kraj: četvrto doba u filmu *Ljubav*
- 91–116 | **Lara Davidović**
Kod kuće u međuvremenu:
prakse proizvodnje doma među studentima u Beogradu
- 117–139 | **Ana Banić Grubišić**
Kultura sećanja u književnosti radnih migranata
- 141–169 | **Милица Стјепановић Корнилова**
Прва насеља ловаца-сакупљача и појава аграрних села
на Блиском истоку: кратак преглед неолитских култура
- 171–203 | **Marko Pišev**
Začeci rane državnosti u Južnoj Mesopotamiji: od četvrtog
do drugog milenijuma pre nove ere

Prilozi:

- 207–215 | **Nikola F. Pavković**
O Dnevniku Bronislava Malinovskog

Članci i studije

Articles

Марко Стојановић¹*Етнoгpафски музеј у Београду*

МУЗЕЈСКА КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА НАРОДНЕ КУЛТУРЕ ПРИВРЕЂИВАЊА: НОВО ЧИТАЊЕ

Апстракт: У оквирима стандардизоване етнографске музејске делатности и прећутно прихваћених музеолошких ставова у Етнографском музеју, изложбена контекстуализација културних сведочанстава из домена народне културе привређивања, тачније, музејских предмета, до сада је у основи обављана као предочавање коцепта хронолошког и технолошког напретка или подручних специфика природног окружења: брдско-планински, равничарски, речни сливови и друго, а потом и сврху илустрације основних тема из других домена народне културе. Током последње деценије до данас, међутим, представљање и тумачење улоге и значаја културе привређивања кренуло је (и) другачијим током. О таквом ставу речито говоре изложбени пројекти „То смо ми – народна занимања у Србији“, „С обрамицом низ пут“, као и планирани под радним насловом „Народно привређивање – друга половина 20. века. Разматрања у овом раду следе моју личну, професионалну алтернатију у својству руковоаца збирки из истраживачког поља Културе привређивања у Етнографском музеју, која је настала као логичан наставак прва два пројекта, а као својеврстан увод у будући. У питању су изложбено нереализовани, но концептуално и антрополошко-музеолошки разрађени приступ и контекстуализација народне културе привређивања (у музејском окружењу). Разматрања су постављена хибридно, у етнографско-музејском и антрополошко-музеолошком кључу, а са истим циљем, да представе својеврсну студију случаја о томе на који начин приближити нове и старе углове и погледе на етнографско културно наслеђе у истраживачком пољу Културе привређивања.

Кључне речи: Етнографска музеологија, изложбене поставке, Етнографски музеј, култура привређивања, алтернативни приступ

1 Е– пошта marko.stojanovic@etnografskimuzej.rs, ГСМ + 381 62 80 66 726

Увод, предмет рада и приступ

Контекстуализација културних сведочанстава из етнографско-музеолошког домена народне Културе привређивања² у Етнографском музеју у Београду (даље ЕМ) обављана је стандардизовано у другој половини 20. века, рекло би се, чврстим етнографским кодом (уп. Бушић 2014, 165–166; Гавриловић 2007, 74). Придржавајући се неписаног правила временске дистанце од најмање пола века између музејског представљања и саме живе културе која се представља (Јаковљевић-Ђевић 2014, 152, Гавриловић 2004, 318) предочавани су коценти хронолошког³ и/или технолошког напретка израде и употребе разноврсних алатки, справа и машина, а на другом смеру истог правца експозицијом предочаване подручне разноликости или сличности условљене природним окружењем брдско-планинских или равничарских крајева, потом оне у оквиру речних сливова и других водених површина и токова, а напослетку ужих условљавања рељефом, климом и природним окружењем.⁴ Трећи начин приказивања народне културе привређивања (дискурзивно посматрано) означен је музејским предметима Културе привређивања у функцији секундарно контекстуализованих експоната за основну тему. У питању су били предмети у функцији својеврсног илустративног материјала на изложбама које су говориле о, рецимо, култури одевања, становања, као и обичајној култури традиционалних сеоских заједница. Током последње деценије до данас, међутим, представљање и тумачење улоге и значаја Културе привређивања кренуло је (и) другачијим током. О таквом ставу речито говори изложбени пројекат „То смо ми – народна занимања у Србији“, који је реализовала група аутора, музејских саветника и руковалаца збирки у ЕМ.⁵ У оквиру етнографско-музеолошког и етнолошко-антрополошког концепта, а потом етнографског кода изложбе, свеобухватно су представљена разноврсна занимања на основу којих је у оквирима народне културе концептуализована и реализована егзистенција њених припадника (Живковић и др. 2018). У поставку су стога интегрисани, и у оквирима изложбене поруке вишезначно тумачени, предмети из збирки Земљорадња, Сточарство, Саобраћај и транспорт добара, Воћарство и виноградарство, Допунско привређивање,

2 У тексту ће истраживачко поље бити назначено великим почетним словом, а сама народна култура привређивања малим словима.

3 Условно посматрано, о томе говоре делови последњих двају сталних поставки ЕМ који су посвећени Култури привређивања

4 Уз све то, представљање културе привређивања је одржавало матични ток излагања у оквиру кога је и музејска етнологија пратила третмане усвојене из других домена музејске праксе (Јаковљевић-Ђевић 2014, 149, напомена 1).

5 Аутори пројекта Душица Живковић, Јелена Вулетић, Милош Матић, Марко Стојановић .

Лов и риболов.⁶ Наставак пута представљала је студијска поставка „С обрамицом низ пут“, која је у широком антрополошко-музеолошком контексту – и то искључиво путем једне једноставне алатке, говорила о изради, употреби и симболичкој комуникацији у оквирима традиционалног друштва, но, истовремено и о порукама учитаним у културни контекст мушко-женских, породичних, као и односа у целокупној/им локалној/им заједници/ама, а напослетку и о друштвено-културним релацијама ширег значења (Стојановић 2021, Булатовић 2021, 207–218).⁷

Следећа станица на путу ка пуном заокрету у представљању истраживачког поља Културе привређивања требало би да буде планирани (и одобрени за реализацију током 2025. године) изложбени пројекат под радним насловом „Народно привређивање – друга половина 20. века“.⁸ Проток неколико година између реализоване „С обрамицом ...“ и планиране „Народно привређивање ...“ отворило је међупростор за још један поглед на културу привређивања и резултовало осмишљеним, али, услед објективних околности нерелизованим представљањем Културе привређивања у другачијем етнографско-музеолошком контексту. Концептуализација у међупростору за још једно, ново представљање и тумачење Културе привређивања у ЕМ, а на основу кога су обликовани мотив и предуслови за разматрања у овом раду, била је условљена деловањем неколико чинилаца. На првом месту то су били позив и обавеза учешћа овог аутора у процесима настанка нове сталне поставке ЕМ, по-

6 У статусу музеализованих заступника народне културе привређивања изложени предмети из збирки Културе привређивања су, између осталих, говорили о народним занимањима као што су ратар, сточар, винар и виноградар, занатиља, рабација, кириција, алас, гостионичар, као и о бројним другим. Укупан број представљених и контекстуално тумачених занимања из поља Културе привређивања је образложен и разматран у каталогу изложбе (Живковић и др. 2019)

7 Пројекат „С обрамицом низ пут“ је реализован током 2021. године када је ЕМ прослављао 120 година самосталног постојања, а изложба отворена на Дан ЕМ, 20. септембра. Изложбу је отворио тадашњи министар културе Републике Србије.

8 С обзиром на то да су од самих почетака делатности ЕМ главни правци изложбених тумачења народне културе били окренути ка култури одевања, а потом обичајној, те култури становања, прилика за опсежније представљање културе привређивања није било током последњих година. У препознатим процесима током новог/старог читања етнографског културног наслеђа у ЕМ већ су назначене одређене тачке на основу којих је могуће говорити и о статусу поља Културе привређивања у оквирима изложбених етнографских представљања народне културе (Стојановић 2023, 176–190). О условном периоду од претходних три деценије (колико сам могао да активно пратим као запослени у ЕМ) у коме су циљним групама посетилаца и стручне публике представљани различити варијетети у приступу, методологији и тумачењу, речито говори чињеница о укупном броју мањем од десет (Стојановић 2021, Живковић и др. 2019; Панић 2018; Ваџић 2016; Душковић 2010; Стојаковић 2000), који укључује и референтне одељке о култури привређивања на тренутној сталној поставци (Бјеладновић–Јергић (ур.). 2003), као и контекстуални осврт у шире антрополошком сагледавању културе у пресеку време-простор у последњој деценији 20. века (Стојановић, Матић, 2010).

том одлука менаџмента да се ти напори преусмере током протекле (2023. године) и ове године на ближи циљ, изложбени пројекат „Меморија“ (Матић 2024), а на трећем (свакако не и најмање значајном) да предмети из збирки Културе привређивања, које сам концептуализовао за будућу сталну поставку, напослетку буду преусмерени и интегрисани од стране ауторског тима⁹ у „Меморију“. На основу поретходно изложеног, притом заокружујући уводно назначивање потребе „међупросторне“ концептуализације и контекстуализације Културе привређивања у ЕМ, навео бих неку врсту резимеа на правцу прошлост – будућност. Интеграцијом Културе привређивања у целокупну поруку „Народних занимања ...“, а контекстуално подизањем видљивости музеолошког значаја тог истраживачког поља,¹⁰ указано је, дискурзивно, на идентитетске поруке проистекле из народне културе привређивања. „С обрамцом ...“, опет, предочени су и симболички аспекти друштвене комуникације у домену родне и полне дистрибуције ауторитета, те, на другој страни, синергије у привређивању која се ослањала на поменути родну и полну поделу рада.¹¹ Планирано „Народно привређивање ...“ ће се, опет, бавити простором који је до сада бивао „затамњен“ у делатности ЕМ, тачније, другом половином 20. века у народној култури, која у сваком случају превазилази музејско време доскора подразумеване културне дистанце од пола века. На тај начин ће бити тумачена култура привређивања у нама блиском хронолошком протоку времена, а поготово у оквиру разноврсних промена које је тај период донео са собом.¹²

- 9 У импресуму „Меморије“ као колективни аутор је наведено Одељење за проучавање етнографског културног наслеђа, но, уистину је реализација текла у својеврсним концентричним круговима са све мањим бројем учесника из Одељења у Креативном тиму изложбе, а напослетку је једини представник била његова начелница, музејски саветник Тајана Микулић.
- 10 Номинално су у оквиру пројекта, између осталог, изложени предмети из збирки Културе становања, Културе одевања, Културе украшавања и Заната, но, сви они су (у најмању руку деломично) производ привређивања припадника традиционалних заједница народне културе.
- 11 Назначавајући и родну и полну поделу рада хтео сам да укажем на то да су, изузев очигледних изазова и ограничења у снази и издржљивости, у традиционалним заједницама одређени послови означавани као „мушки“ или „женски“ из искључиво културолошки условљених разлога патријархата.
- 12 У другачијем контексту, али, о истом периоду говори чланак о „музејско-етнографском затамњењу“ одређених друштвених група током периода социјализма у бившој Југославији, такође у другој половини 20. века (Стојановић 2024, 171–193). У том правцу посматрано, уводно излагање о вишедеценијској, рекао бих, стандардизацији представљања и тумачења народне културе привређивања у ЕМ, а потом и назначеним процесима промена током последње деценије, у основи представља дискурзивно означен мотив за преглед и разматрања која следе. На основу тога, а поготово учешћем у изложбеној делатности музеја која се у последњој деценији бавила Културом привређивања: аутор пројекта „С обрамцом ...“, коаутор у „Народна занимања ...“, а напослетку и почетно проактивно, иако индиректно, учешће у идејном осмишљавању и настанку „Меморије“; аргуменујем ставове у овом раду.

Етнографско-музејски одељак

Уважавајући чињеницу да овај рад говори о етнографској музејској делатности, пре било каквог разматрања назначавам како су његова структура и садржај условљени (и) музејском стручном методологијом, која је неизоставна како би предмети/експонати били препознати у својству музеализованих културних сведочанстава: извора и носилаца информација.¹³ Предложак и аналитички поступак ће стога бити на неки начин спроведени хибридном методом: етнографско-музејски и антрополошко-музеолошки. Етнографско-музејски одељак у раду ће представљати подаци из музеализације одабраних предмета и њихова каталожска обрада, а потом и разматрање о контексту у коме су предмети разврстани по групама како је требало да буду изложени. Музеолошки увид би требало да предочи ширу слику о новом читању Културе привређивања, а антрополошко тумачење на који начин је читаво прегнуће могуће интегрисати у савремено друштвено-културно окружење. С обзиром на то да се на основу каталога изложби (наведени у напомени 7 овог текста) могу препознати претходни концепти, ова етнографско-музеолошко-антрополошка контекстуализација ће бити разматрана као својеврсна студија случаја.¹⁴ Ново читање и назначавање етнографско-музејско-изложбеног међупростора Културе привређивања се, између осталог, ослањају на неке од предмета који су већ излагани у оквиру поставке „То смо ми ...“; а тренутно су укључени и у поставку „Меморије“. Превазилажењем (још једног!) неписаног музејског правила да се исти експонати не излажу и не тумаче поново бар следећу деценију, ова сту-

13 У основи етнографска музејска делатност је окренута ка идентификовању, набавци, музеализовању, културној контекстуализацији и тумачењу материјализованих културних сведочанстава, тачније етнографских музејских предмета. Чињеница да музејски етнологи/антрополози имају прилику и обавезу да се баве материјалним доказима постојања народне културе уједно назначавача да и разматрања која следе у овом раду треба да поштују нека од правила заштите културног наслеђа. На тај начин етнографски музејски предмети су један од кључних елемената у делатности заштите културног наслеђа, а напослетку и постали неки од експоната на основу којих су изложбене поставке говориле, сада говоре, а и у будућности ће говорити о значају данас умногоме већ нестале народне културе. Следствено томе, у таквом кључу су настале и етнологско/антрополошке поруке које се могу препознати и означити у тумачењима народне културе привређивања.

14 Приступ у разматрањима ће бити обликован као студија случаја према референтном ставу да је делатност ЕМ током, у најмању руку, последње деценије, означена и различитим смеровима који су га водили према осавремењавању делатности а у ужем контексту представљању, те тумачењу поља Културе привређивања. Сходно томе, одређени број изложбених пројеката представљао је пробе, пробоје и заокрете према дотадашњем раду. У таквом правцу посматрано, одређени број мојих чланака бави се непосредно или посредно - путем других студија случаја, скорашњом делатношћу ЕМ, као и могућим заокретима у делатности тог музеја (Стојановић 2024: 171–193, Стојановић 2023: 175–192, Стојановић 2022: 127–148, Стојановић 2020: 119–140)

дија случаја би требало да укаже на постојање континуитета промена у напорима за утемељавање шире засноване контекстуализације Културе привређивања, као и последичног, савременим говором изражено, „360° фидбека у сагледавању терабајта“ информација какве садрже етнографски предмети (уп. Mensch 1990, 146) из домена народне културе привређивања у збиркама ЕМ.¹⁵

Несразмера у обиму и садржају етнографско-музејског одељка према осталим одељцима настала је на основу обавезног дела музејског изложбеног рада да се експонати каталoшки образложе, а потом комуницирају са циљним групама путем илустративног материјала и тзв. изложбених легенди. Очигледни изазови да такав поступак буде изведен у оваквом, искључиво текстуалном разматрању о Култури привређивања, допринела је томе да етнографско-музејски одељак буде организован у спреси музејских података и наративне структуре.¹⁶ Идејна основа по којој су разрађивани избор предмета, а потом установљавање њихових експoграфских група и даља изложбена контекстуализација, прати основну нит о предочавању истраживачких процеса које су одредили кустоси током периода дужег од 120 година. Истраживања којима су се бавили кустоси током бројних предочених деценија исказују се у пољу Културе привређивања не само дефинисаним и задесним набавкама на терену и током целокупних спровођења пројеката: истраживачких, изложбених, педагошких и друго, већ и тиме што је време показало како је шира заједница интерактивно учествовала у обликовању и дефинисању обима и квалитета збирки.¹⁷ На основу таквог става извршене су тријажа и одабир по

15 Чињеница да се поље народне Културе привређивања контекстуално може пратити до античких и предантичких цивилизација, а на другој страни и да је неизоставно повезано са делатношћу која музејски прати пољопривредну технологију, науку и технику 20. века, говори да исти или истоврсни етнографски предмети могу бити својеврсни „дрвени конач“ којим се у сукцесивним изложбеним пројектима назначавaju различити углови гледања, тумачења и методолошких пробоја у етнографско-музеолошком деловању. Такав пример би могло бити изложено рало или модел рала у будућој поставци „Народно привређивање ...“, а с обзиром на то да су у истом временском периоду употребљаване те справе када и још један планирани експонат, мотокултиватор из збирке Земљорадња у ЕМ.

16 У контексту нових читања Културе привређивања такав методолошки поступак би требало да осветли основне нивое информација етнографског предмета као „носиоца не вербални(ог) текст(а) вишеструког значења и симболичког карактера у комуникацији кодираним системима ‘превођења’ материјалног у невербални говор“ (Стојановић 2022, 133), у овом случају двоструком инверзијом: материјално у невербално, невербално у текстуално (уп. Barthes 1983). Исто тако, вишеслојна музејска комуникација са бројним циљним групама на основу, дискурзивно, производње културе у светлу достигнутих резултата, у сваком случају (п)оставља простор за организацију изложбених, стручних/научних порука (погледаги Polovina 2017, 74–75).

17 Животни значај исхране целокупног домаћинства: људи и животиња, а потом узгој и припрема свих врста и квалитета сировина, као нпр. шума као извора дрвне грађе, а рада у каменолому за грађевински камен, те махом текстилних, данас названих сировина од индустријских биљака, говори и о суштинском укључивању привреде у кул-

улогама и значењу музејских предмета у својству будућих експоната, а потом обликоване групе¹⁸ за „причу о култури“. Етнографско-музејским речником говорећи, у питању су групе:

а) Прилагођавање савременим променама структуре становништва: образовним, професионалним, старосним и друго, сведочанство предмет инв. бр. 45171 срп – продужени срп,¹⁹ а кључна реч за групу *Ојстјајање*:²⁰ Сеоске заједнице које нестају и све старије становништво у њима условили су, по ко зна који пут у народној култури, нежељене, али, неопходне промене. Употреба косира за резивање чокота и родног воћа, потом косе при косидби или српа у жетви, постала је велики су изазов за ограничене физичке могућности старих на селу. Промена начина живота и народне културе уопште, смена генерација и млади у граду, а стари на селу, условили су нову синергију којом предвојене породице опстају. Продужену металну дршку је на фабрички срп оцу и мајци наварио син, који је индустријски радник у Пироту. Као и у протеклим вековима, добри примери се преносе у заједници, па се овакви предмети праве аматерски за употребу у сеоским срединама због становништва које се бави привредним делатностима и традиционалним привређивањем уопште.

б) Значај привређивања за преживљавање у оквирима традиционалних сеоских заједница, предмет инв. бр. 11491 спе,²¹ кључна реч *Ејзис-џенција*: Зимски месеци су у традиционалним сеоским заједницама увек били изазовни чак и за добростојећа домаћинства. Потреба за протеинима у време оскудице, или Божићног поста, када је само риба дозвољена

туру одевања и становања и, самим тим, привређивања као основе за (скоро) сваки други вид делатности у народну културу.

- 18 Групе предмета треба узети условно, у питању је најчешће по један предмет, али, онај који у сваком случају говори о ширем културном контексту израженом путем кључне речи за групу.
- 19 Каталожка обрада и опис предмета, као и за све остале планиране та поставку биће у напоменама како не би оптеретили основни текст. *Срп – њродужени срп* из збирке Пољопривреда, набављен 2003. године у Трњану, Пирот, Шоплук, Источна Србија. У последњим деценијама 20. века на Старој планини изнад Пирота због тога се обликују алатке од продужених дршки српова да би се лакше руковало током жетве, сече курзних стабљика и сл. Продужени срп је музејски предмет на коме је фабричко челично сечиво алатке наварено на дугачку дршку од гвожђа за арматуру. Лако руковање и одлагање по обављеном послу омогућава дршка савијена у елипсу као рукохват.
- 20 Наративи који објашњавају сваку кључну реч су обликовани питко, стручно и мотивационо према разноврсним циљним групама посетилаца.
- 21 *Спе* из збирке Лов и риболов, набављено 1939. године у Нересници, Кучево, Хомоље, Источна Србија. Спе од липове коре и врбовог прућа, као чамац са шупљим дном, једна је од једноставних алатки за риболов на мањим рекама и потоцима. Потопи се бочно и поставља на супротну страну од правца из кога ће риба доћи, а потом руком преврће камење и узнемирава риба. Кад улов упадне у алатку, она се хитро подигне, вода отече а риба остане, “запрља” се на дну. Спе је алатка коју су најчешће, а некад и искључиво употребљавале жене, како би допуниле исхрану породице за коју су биле одговорне.

у исхрани, задовољавана је на различите, најчешће једино доступне начине. Предмет је набављен пред 2. светски рат када су их већ правили и употребљавали махом Роми, а био је карактеристичан за брзе брдске и планинске водотокове источне Србије. Као и многе друге справе и једноставне алатке, побољшавање услова живота и привређивања довело је до тога да спе културно наследе оне групе и појединци који су остали на маргинама друштвених промена.

в) Култура привређивања говори о вековном претрајавању и опстанку народне културе, предмет инв. бр. 5107, дигмен,²² кључна реч *Трајање*: Земљорадња и седелачки начин живота колевка су великих цивилизација. Где се сеје ту се жање, где се жање ту се жито врши, где се врши ту се једе хлеб. Дигмен, дикмен, дикјан су називи за исту, једноставну справу којом је до 20. века обављана вршидба у сеоским заједницама народне културе. Дикмен је прављен од дрвета, а углављена сечива за вршај од кремена, кварцних шиљака или метала. Дуго трајање дикмена на нашем тлу сведоче истоветни кремени шиљци (дрво несумњиво временом пропада) са праисторијског налазишта Винче, као и антички, римски трибулум у истом облику и за исту сврху. О српском средњовековљу сведочи путопис Х. Дерншвана из 1551. године и помињање распрострањеног дикмена у источној Србији, Македонији, Бугарској и Грчкој. За дуго трајање дикмена у народној култури привређивања сведоче, у овом случају нажалост, и промене, које су неминовне у основној намени. Иако је предмет који се чува у Етнографском музеју настао и употребљаван од краја 18. века, он је у етнографско културно наслеђе стигао као поклон српске војске током балканских ратова. По писменим речима дародавца, он је нађен 1912. године приликом ослобађања Криве Паланке, и то у турском “ућумову”, затвору, због чега се јасно претпоставља да је употребљаван за мучење затвореника од стране турских власти.

г) Еколошки статус традиционалног привређивања актуелизован је садашњим глобалним процесима отопљавања Земље, предмети: инв. бр. 5110, кошница, инв. бр. 5128, предња страна кошнице, инв. бр. 5129, предња страна кошнице,²³ кључна реч *Екологија*: пчеларство је једно од најранијих за-

22 *Дигмен* из збирке Земљорадња, набављено 1912. године, поклон из Криве Паланке, Северна Македонија (у време набавке под називом Вардарска Србија). Дигмен инв. бр. 5107 начињен је од буковог дрвета и кварцних шиљака и метала. Састоји се од две даске са савијеним врховима као у санки. С доње стране је углављено кремене и металне плочице налик на воловске потковице. Углављене су без икаквог реда. Употребљава се приликом вршаја на гувну да би се вршај брже обавио. На њега стаје човек или жена а волови га окрећу у круг.

23 Предмети из збирке Допунско привређивање: Кошница набављена 1904. године у Тубравићу, Ваљево, Западна Србија; Предња страна кошнице – “Пањска кочница” набављена 1960. године без ознаке места набавке; Предња страна кошнице набављена 1960. године без ознаке места набавке. Кошница „трмка“ инв. бр. 5110 направљена је као плетена корпа купастог облика од винове лозе, облепљена балегом. Завршава

нимања човека. Старије је од ратарства, па можда и од сточарства. Предак данашњег човека није узгајао пчеле, већ их је тражио у шупљинама дрвећа и стена. У народној култури пчеларство је било значајно, али не и основно занимање, а мед допунска, али неопходна намирница за одржавање здравља, лечење многих обољења, за слатке залогаје тамо где и кад није било шећера, а и за одржавање лепоте жена. Пчела је света животиња у народној култури, симбол Богородице, а мед стога једина намирница животињског порекла која се употребљава и током најстрожег хришћанског, и то православног ускршњег, Великог поста. Гости су дочекивани медом и водом, симболичним жељама за медено здравље и живот кога без воде нема. Кошнице су прављене како је ко могао и умео, често тако да се са што мање напора дође до што више меда и воска. Трмке, једноставне оплетене корпе прелепљене обично крављом балегом да би биле топле и чврсте, биле су скоро до данашњих дана чест и радо прављен пчелињи дом. Како је пчела свето биће у хришћанству, и њен дом треба да покаже ту нераскидиву везу човека и бога. Кошнице направљене од добрих материјала, од дрвета поготово, украшаване су библијским мотивима и иконографским композицијама, Богородице поготово. А данас, када климатске промене прете све више, чује се све чешће и препознаје сазнање да тамо где не буде пчела неће бити ни људи. И да пчеле морају да имају свој дом.

д) Непосредне везе са историјско-друштвено-културним процесима током трајања народне културе, предмет инв. бр. 16166 седло,²⁴ кључна реч *Ситијус*: До краја 19. века су добар коњ и опрема за њега били статусни симбол за успех и благостање онога ко их је поседовао. Богата опрема и гиздави коњи били су понос угледних људи и симбол

се гужвом у виду ручице, а доња ивица је равно оплетена. Доњи део је ојачан жичом, употребљавана за држање пчела до скорашњих дана у многим нашим крајевима. Пањска кончница је предња, поравоугаона страна кошнице, направљена од чамовог дрвета. Осликана је композицијом Богородице са Христом и на левој страни записана година 1870. Позадина је обојена светло зеленом бојом, а у горњим ћошковицама је насликана завеса у бордо боји. Овакви предмети потичу из 19 века и на њима су представљени разни световни, библијски или мотиви из свакодневног живота. Предња страна кошнице направљена је од чамовог дрвета и на дасци насликан мотив из сеоског живота – лево је домаћица пред кућом, а десно село. У средини је округао отвор са унутрашње стране пресвучен жичаном мрежом. Овакви предмети потичу из 19 века и на њима су представљени разни световни, библијски или мотиви из свакодневног живота.

24 Седло – „турско седло“ из збирке Саобраћај и транспорт добара, нема тачних података о набавци и пореклу предмета. Седло инв. бр. 16166 начињено је у основи од дрвета и коже. Дрвени костур пресвучен је сировом јарећом кожом, украшеном кружним, полукружним и косим цртама плитко урезаним. Костур седла сачињавају две праве даске “леђа” и две високе, усправно постављене и рачвасто изрезане даске “крстине” – од којих је предња ужа, а задња шира, које омогућавају дуготрајно удобно и безболно јахање. Све ово пресвучено је кожном навлаком, кројеном према седлу. Навлака је украшена срмом везеним вегетабилном орнаментиком. преко седла је пребачена мала кожна “кеча” прошивена цик-цак, ради угоднијег јахања.

носилаца јавних занимања – од сеоских и старешина области, преко сердара и војвода, па до владара или „свадбара“. Благостање и утицај неизоставно су пратила дуга путовања различите сврхе: од трговачких до преговарачких, од свечаних до политичких, од порука до одлука. Седла су због тога прављена од најквалитетније коже, меке и чврсте, окуви и везе од метала, украси од злата или сребра, исковани или филиграном спојени са уметнутим драгим или полудрагим камењем. На тај начин је добра османска традиција израде коњске опреме за ратнике, ловце и друге коњанике уграђена у народну културу, настанак институција и развој српске државе. На неком од таквих, гиздавих, удобних и препознатљивих седала су, вероватно, Карађорђе и Милош Обреновић позвали народ на устанак, а Татар Богдан донео султанов хатишериф из Цариграда.

е) Активни став најшире друштвене заједнице према музеју и учешће њених свесних и истакнутих чланова у попуњавању и обликовању садржаја збирки Културе привређивања, предмети: инв. бр. 20290 модел јарма, 19940 кола модел, 19948 саонице модел, 20256 саонице модел, 19922 јарам тељиг, 20278 плуг модел, 19942 чамац модел,²⁵ кључна реч *Синергија*: попуњавање збирки из поља Културе привређивања је одувек пратио интерес свесних појединаца из разних друштвених заједница, разних друштвених улога и статуса, различитог образовања и запослења. Од академика до сеоских учитеља, од задружних домаћина до спретних дечака и девојчица, сви они су имали свест и потребу да допринесу очувању свог културног наслеђа. Народна култура привређивања је неком била извор егзистенције, другима занимљива, а за треће неопходна знања и умећа како би се разумело окружење у коме се живи и ствара. Како су многе од алатки, а поготово справа у, рецимо, земљорадњи или саобраћају, велике за складиштење у збиркама и депозитима, од настанка Етнографског музеја су му поклањани квалитетно и верно израђени модели. Музеј је поготово поносан на поклон једног од великих људи нашег друштва, академика, универзитетског професора и светски признатог математичара Михајла Петровића – Мике Аласа, а на он својевремено на то што је, поред свега, добио и мајсторско писмо професионалног дунавског аласа.

25 Инв. бр. 20290 модел јарма, збирка Пољопривреда, 19940 кола модел, збирка Саобраћај, 19948 саонице модел, збирка Саобраћај, 20256 саонице модел, збирка Саобраћај, 19922 јарам тељиг, збирка Земљорадња, 20278 плуг модел, збирка Земљорадње, чамац модел, збирка Лов и риболов, Чамац израђен од храстовог дрвета, састоји се од пода, зидова и егија. Под је раван, према крајевима сужен и уздигнут. Бокови искошени и равни са подом спојени помоћу 14 егија – ребара паралелно и наспрамно постављених. На боковима су три испуста за весла и три клупе од којих је средња пробушена по вертикали. Прамац је шпицаст, а крмени део уздигнут и благо искошен. Споља обојен црном бојом. Верна копија дунавских рибарских чамаца.

ж) Идентитетски склопови исказивани у оквирима народног привређивања, инв. бр. 5283 пастирска кука,²⁶ кључна реч *Иденџиџиџи*: одабир пастирске куке за групу изложених предмета којима је кључна реч идентитет начињен је по неколико основа, и то на истом правцу и у различитим смеровима. С обзиром на то да је њему пре две деценије већ посвећен чланак (Стојановић 2002, 159–164) у наставку ће, изузетно, уместо наратива бити назначени параметри који су га уврстили у изложбenu контекстуализацију и ова разматрања. Штап двојако говори о идентитету, на нивоу личних и колективних идентитетских склопова. Етнографски податак да га је направио ратар Станимир Станивуковић (Исто, 160) указује на то примарни привредни идентитет ствараоца није сточарски, но, истовремено и то да је сточарство вековном традицијом дубоко интегрисано у његов целокупан лични склоп (Исто, 159–162). Посматрано од колективног ка индивидуалном, орнаментика пастирске куке на много начина говори о идентитету заједнице и идентитетским тописима који су представљали њен интегративни „лепак“ (Исто, 159–165). Два смера истог правца у коме пастирска кука говори о њеном ствараоцу и власнику сусрећу се у реално могућој употреби штапа у некој врсти секундарне културне употребе.²⁷ Узевши за примарну, вековно утемељену улогу алатке у сточарству, секундарна би била учитана у својству идентитетске, статусне и, рекло би се, церемонијалне, какву би представљала употреба током јавних догађања, светковина, друштвених церемонијала и другог, када се власник поштапа или на други начин представља пастирску куку коју је направио и украсио.²⁸

26 Пастирска кука из збирке Саобраћај и транспорт добара, набављено 1929.– године у Рођановцима, Нашице, Славонија, Хрватска. Од храстовог дрвета. Прав, округао, тежак, резбарен. Дршка је кружно повијена. Целом дужином лакиран. Шаре су карактеристичне за Славонију: жир са лишћем, лептири, разне животиње и птице. На полеђини куке је грб са двоглавим орлом. У горњем делу урезана је година 1929. Носе га пастири. Кука служи за лакше хватање јагњади. Направио га ратар Станимир Станивуковић 1929 године. Данас се праве исти само са куком од метала.

27 О реално могућој употреби штапа говорим у етнолошком контексту, који није наведен у етнографско-музејској обради инвентарног картона, тачније, у одељку о историјату предмета.

28 Целокупан етнографско-музејски одељак, изузев о културном датовању, месту настанка, употребе и уласка у процесе музеализације, истовремено назначавала одабир којим се тежило ка томе да су у питању предмети који блиско не реферирају на оне већ изложене у оквиру сталне поставке „Народна култура Срба у 19. и 20. веку“, а потом, и много значајније, да су у питању културна добра у којима су учитане вишезначне информације о народној култури коју представљају. Историјску димензију набавке предмета и свесно обликовања збирки из поља Културе привређивања, рецимо, назначавала кошница и дигмен, који су у фондус ЕМ ушли већ у првим годинама његовог самосталног рада. О југословенском концепту заједничког културног простора, опет, говоре предње странице кошница, а о месту, улози и значају народне културе Срба у данас другим државама пастирски штап. Према томе, како се у напоменама могу препознати и други критеријуми о вишезначном извору информација садржаном у одабраним предметима за алтернативу, једноставно је препознати основни контекст и концепт какав заузима музејска етнографија у некој од могућих (будућих) изложбених контекстуализација поља Културе привређивања.

Одељак за етнологију/антропологију и музеологију²⁹

Антрополошки посматрано, основни комуникациони ниво представљања и тумачења народне Културе привређивања (у контексту овог рада) свакако су у одређеној мери и дискурсу већ разматрани претходним одељцима. Следећи ниво, као садржај и циљ овог одељка, оредељен је за разматрање у два правца. Први од њих је шира музеолошка контекстуализација Културе привређивања, у оквиру које је постављен концепт који је предмет овог рада. Како се ово разматрање у основи бави последњом деценијом у раду ЕМ на самом почетку бих назначио да, дискурзивно, постоји својеврсно „јуче, данас, сутра“ по временској оси представљања културе привређивања, при чему није у питању једноставан пут унапред, већ својеврсно клизање унутар процеса промена у оквирима тумачења Културе привређивања. На сам почетак је, комуникационо-значањски, не хронолошки, постављен пројекат „То смо ми – народна занимања у Србији“ у оквиру кога су представљање културе привређивања и контекстуализација Културе привређивања били превасходно окренути ка самим носиоцима народне културе, људима који су били њени ствараоци, корисници и преносиоци у исто време (Живковић и други 2018, 2–7).³⁰ Концептуални и контекстуални одељци у оквиру пројекта (поставке и каталога превасходно) назначавали су многобројне културне нише у којима је појединац означен као вишеструки чинилац у народној култури привређивања: индивидуални стваралац, следствено томе и покретач разноврсних промена у заједници, а на основу свега тога и културни „лепак“ за друштвени преображај. Међу занимањима која су (рекло би се, чак први

29 Пре било каквог разматрања о антрополошком контексту у представљању народне културе привређивања, свакако треба напоменути како би овај рад методолошки оптеретило улажење у простор којим се објашњава на које све начине експографија изложбених пројеката употребљава и уважава све алате, методе и процедуре етнографско-музејског обликовања порука. Музејске изложбе могу да се класификују по различитим критеријумима (Krivošejev 2009, 48–50). Навешћу само кратко да би то подразумевало објашњавање и контекстуализацију илустративног материјала, изложбених легенди и другог штампаног садржаја, те потом мултимедијалних концептуализација и других савремених изражајних средстава и медија у функцији изложбене поруке (Marović 2003, 13–18; Gob i Druge 2009, 106). На тај начин изложба постаје јединствени аудио-визуелно-наративни доживљај (Krivošejev, Marković 2018, 1188), а све горенаведено бива укључено у обликовање основне, укупне и коначне поруке аутора. Експозициони елементи, контекстуализације и изложбена прожимања следе основну нит „приче о култури“, која је садржана у комуникационим могућностима самог извора, музејског предмета као културног сведочанства.

30 Напомене о „Народним занимањима ...“ не реферирају на конкретне странице, одељке и ауторе у каталогу, и то превасходно због чињенице да целокупан садржај треба разматрати и тумачити као неодвојиву целину, интегрисану студију у светлу једног од могућих, свеобухватних читања народне културе (следствено томе, и Културе привређивања)

пут на овај начин) била укључена у представљање Културе привређивања, су она везана за културни преображај природног окружења (Исто, 40–69), путовања и трговину (Исто, 70–85), јавна занимања и статус какав су доносила (Исто, 126–139), те и специфична занимања (Исто, 140–159). Следећи основну нит изложбене поруке, свакако се може говорити и о томе како је целокупан пројекат везан за креативност и стварање, потом укључује широко постављене и тумачене друштвене везе, да би, на самом врху, говорио о уградњи свега претходно наведеног у идентитетске одлике и склопове у народној култури.

Следећа „станица“ на оси јуче, данас, сутра у процесу промена у етнографско-музеолошком представљању Културе привређивања био је пројекат „Пластичне деведесете“ (Стојановић, Матић 2010). Својеврсна транспозиција народне културе у својеврсни „поглед искоса“ током размеђа (2010. година) првих деценија 21. века, указала је на антрополошко-музеолошки, а тек потом етнографско-музејски савремени пресек о Србији током последње деценије 20. века. У пројекту који је „једини критички у оквиру етнографско-музејске делатности проговорио о деведесетим годинама у Србији“³¹ изложбеном поставком су, између осталог, подвучени правци преобликовања целокупне, па самим тим и народне културе привређивања (Стојановић 2010, 72–84). Из друштвених група „једна нога у опанку, друга у ципели“ (Стојановић 2020, 31–54; Стојановић 2024, 175, 177–180) најпре су поникли шверцери робе широке потрошње и „предузетници у алтернативним набавкама шверцованог и државно шверцованог бензина и дизела“ током међународне изолације и санкција. Изложба је указала и на то како су криза и изолација превазилажени неким новим производима у свакодневном животу,³² а напослетку и назначила све битнију улогу производа од пластичне масе у домену сеоских заједница које се одувек сматрају основом етнографске музејске делатности.³³ Једноставан пример за то су посуде и алатке употребљаване током складиштења млека, потом производње, складиштења и дистрибуције млечних производа. На другом, чак значајнијем месту, на поставци

31 Под наводницама је усмено изражени став антрополога, проф. Љиљане Гавриловић (сада проф. пензији), изнешен током једног од многих плодних, колегијалних и пријатељских разговора.

32 Међу канале за превазилажење међународних санкција могу се убројати и гастарбајтери (Стојановић 2024, 178–180) из Западне Европе, који су током номинално приватних посета породицама у матици успешно или мање успешно доносили производе широке потрошње, лекове, ортопедска помагала и много тога другог.

33 Наставак „живота пластике“ у народној култури привређивања једноставно се, између осталог, може испратити у оквиру садржаја одређених одељака или приложених аудио-визуелних записа и филмова за уписне обрасце елемената у националном Регистру нематеријалног културног наслеђа, који се, притом, баве живим праксама народне културе привређивања, а потом и за њу блиско везане културе исхране: слава, белмуж, израда пиротског качкаваља, пазарске мантије, знања и вештине прављења кајмака (<https://nkns.rs/cyr/elementi-nkns>)

су назначени набавка и употреба бензина и дизела током пољопривредних, потом радова у сточарству, као и оних у воћарству и виноградарству, те тзв. допунском привређивању.

Трећа „стајна тачка“ у процесима промена представљања и тумачења Културе привређивања био је пројекат „С обрамицом низ пут“. Значај тог помака, наспрамно претходна два који су антрополошко-музеолошки образложени у претходном излагању, огледа се у ставу како мноштво предмета може у изложбеној пракси говорити (скоро) искључиво о једном културном феномену,³⁴ док, на другој страни, једно (у овом случају једноставна алатка, обрамица) може бити осветљено у својству огледала за широки опсег друштвених релација: породичних, међугенерациских, полних, родних и других. На тај начин је „С обрамицом ...“ указала на значај својеврсне индивидуализације у тумачењу Културе привређивања, померила антрополошко-музеолошки поглед на симболичку комуникацију ван стандардизованих изложбених представљања Земљорадње, Сточарства, Саобраћаја и других збирки у функцији и контексту „интегралних механизма“ за производњу сировина и хране, те њихову даљу свакодневну употребу. Последњи, будући угаони камен би требало да представља „Народно привређивање ...“ као нека врста корака унапред којим се прескаче чврста етнографско-музејска баријера од најмање половине века између живе и музејске културе. У прилог антрополошко-музеолошком помаку који би пројеката „Народно привређивање ...“ требало да брани, на овом месту ћу навести пасус из синопсиса изложбе:

„Поставка говори о народном привређивању током друге половине 20. века, периоду у коме је народна култура наспрамна друштвеној својини и пољопривредној делатности проистеклој из ње. Стога су концепт излагања и експоната превасходно окренути ка оним друштвеним групама и појединцима који су се, на једној страни, на традиционалан начин бавили привређивањем, а на другој, они који су, уз технолошки напредак и промене, остали везани за концепт народног привређивања и тзв. „сваштарење“: у истом домаћинству и земљорадња, сточарство, воћарство, по могућству и допунске делатности. Из излагања су, следствено томе, искључени системи социјалистичког задругарства, сточарење базирано искључиво на тову, а потом и зачеци фармерских делатности, узгоја лековитих биљака и другог. Групе предмета и илустративни материјал ће бити организовани: 1. Пољопривредне машине: Мотокултиватор и прикључне машине: шпартач, загртач, раони плуг, демонтабилна фреза, косиони уређај, обртни плуг, вадилица кромпира, прскалица, сакупљач сена, тањирача; модел вршалице, мотор за наводњавање; а

34 Говорећи о мноштву, најпре мислим на устаљени етнографско-музејски концепт „лепог и старог“ (Гавриловић 2007, 70) који је, опет, уобичајено употребљаван у пројектима који су се бавили културом одевања или становања. У таквом светлу посматрано, свакако да егзистенцијални значај Културе привређивања није садржао референце да буде репрезентативно тумачен у својству репрезентативних еманација „народног духа“.

потом због величине предмета искључиво илустрације трактора са прикључним машинама и комбајна; 2. Пољопривредне справе и алатке: рало, плуг, мотика, ашов, трнокоп, срп, маказе сточарске, и друге употребљаване у традиционалном, „ручном“ привређивању; 3.

Контекстуално: рударско одело, шлем, лампа и гумене чизме, заштитно индустријско одело и ципеле, пастирски штап и транзистор, мопед.“

Иза свега тога, концепт представљања предвиђен за нову сталну поставку ЕМ, па потом нереализован, има одређену обједињавајућу сврху, могућност да заокружи и потцрта управо разматране претходне кораке, као и будући пројекат „Народног привређивања...“. Групе предмета којима су кључне речи опстајање, егзистенција, трајање, екологија, статус, синергија и идентитет, заиста представљају антрополошко-музеолошки простор у коме су садржани, сједињени и контекстуално подигнути на виши ниво сви претходно наведени кораци у променама етнографско-музејског поимања, тумачења и вишеслојног комуницирања Културе привређивања. У таквом окружењу се осврт на пређене кораке, као и интеграција комуникације путем седам група предмета у сам пут промена истраживања и тумачења Културе привређивања у ЕМ, могу посматрати такође као један од корака ка, како то Петар Декић каже, етнографији музеалности (Декић 2012, 6). Антрополошко-музеолошка аутореклексивност, која представља срж овог рада, стога је као један од циљева имала назначивање још једног од рукаваца магичног тока музејске делатности, који у овом случају води ка уобличавању антрополошког музеалног предмета (Исто).

Други правац антрополошко-музеолошког тумачења везан је за општи значај Културе привређивања у савременом окружењу етнографске музејске делатности. Чињеница да смо суочени са бројним, значајним, превасходно егзистенцијалним променама које дефинишу читаву цивилизацију, свакако представља изазов за музејске стручњаке да и сами обрате пажњу на њих и укључе их у своја представљања и тумачења народне културе.³⁵ Чињеница да, дословно, сваки човек прво треба да оствари своје основне потребе: храна, пиће, сировине за одевање и становање; како би кренуо у сопствену, потом надградњу своје заједнице, читавог друштва, а насполетку и екумене, јасно говори у прилог значају народне културе привређивања. Широки захвати у промене поимања и тумачења антрополошко-музеолошког поља Културе привређивања могу да буду инклузивни чинилац на основу кога музејска делатност долази до изванредно великог броја припадника различитих циљних група (упореди Ames 1990, 61), те тако буде укључена и у савремени концепт одрживог развоја аграрног наслеђа (Стојановић 119–140). Друштвено-музејски дијалог о Култу-

35 Икомова дефиниција дефинише музеје као места на којима се одвија критички дијалог прошлости и будућности, те на тај начин они одражавају и баве се сукобима и изазовима садашњости (<https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition>, приступљено 10.10. 2024.)

ри привређивања на основу, између осталог, изложбених концептуализација, порука и читавих пројеката, у сваком случају приближава одређене елементе у дисциплинарној визији и мисији како антропологије, тако и музеологије, а то је да подигне видљивост постојања различитости и прожимања култура и друштвених заједница (Omohundro 2008, 361). У сваком случају, да би сви претходно наведени изазови били превладани, а циљеви остварени, изванредно је значајан канал преношења порука – изложба. Концептуализације из претходно наведеног четвороугла тумачења Културе привређивања, а који заокружује (неостварени!) контекст „у међувремену“, који је предмет овог рада, у сваком случају подижу/подигле су квалитет комуникације којом поруке (о једном, по досадашњим тумачењима досадном и маргинализованом етнографско-музеолошком домену) постају занимљиве, пријемчиве и „културно „лепљиве“ за циљне групе (Šola 2011, 128), а на тај начин поготово друштвено проактивне и релевантне у јавном дискурсу (Исто, 11).

Закључак

Путовање кроз етнографско-музејску концептуализацију и антрополошко-музеолошки назначене помаке које чини нереализована контекстуализација Културе привређивања, у сваком случају је искључиво назначило отворене могућности у примени етнографске музеологије (Гавриловић 2004, 320–325, Jakovljević-Šević 2014, 149, напомена 1) у ЕМ. На тај начин Култура привређивања превазилази условљавања репрезентативног, старог, вредног, као и осталих овешталих и петрификованих критеријума (Гавриловић 2007, 70) за представљање народне културе.³⁶ Чињеница да привређивање у сеоским заједницама и данас у одређеној мери остаје примерено системима, моделима и процедурама ослоњеним на оне из народне културе, отвара могућности да – у одређеној мери табуисан етнографско-музејски простор тумачења културе у другој половини 20. века³⁷ – буде означен и подигнут на виши ниво управо Културом привређивања.³⁸ На тај начин Култура привређивања може, и треба да

36 Како Тијана Јаковљевић-Шевић говори, „Izdvajani su oni (предмети, МС) koji su bili reprezentativni prema svojim estetskim karakteristikama, načinu izrade i ukrašavanja. Prema upotrebi odnosili su se na stanovanje, odevanje, privređivanje, zanate, običaje iz ličnog i porodičnog ciklusa.“ (Jakovljević-Šević 2014, 151)

37 О томе у ширем контексту говори занемаривање нових друштвених група у времену социјализма и значајних преображаја народне културе (Стојановић 2024, 171–193)

38 Наспрамно Култури привређивања је чињеница да, рецимо, народна култура одевања: народне ношње и костими, данас превасходно живи у реконтекстуализацијама и на фолклорним манифестацијама (смотре, такмичења културно-уметничких друштава и професионалних фолклорних ансамбла), те у фолклоризацијама и злоупотребама ретрадиционализације. То ни у ком случају није омело настанак савреме-

превазиђе некадашњи етнографски музејски идеал непромењивости и дугог трајања народне (или, другачије именовано, традиционалне) културе, те самим тим и њених тумачења у истом, петрификованом кључу (Gavrilović 2007a, 179). Седам одељака које представљају предмети или групе предмета са уједињеним значењем, опет, речито говоре о могућностима и смеровима у којима је могуће тумачити јуче-данас-сутра Културе привређивања у ЕМ³⁹ да препозна, назначавача и представља мотиве и контекст вишедеценијских истраживања народне културе и традиционалних заједница. Истовремено, међутим, такав приступ нуди тумачења етнографских музејских предмета у новом, нама примереном окружењу, а потом и културном тренутку, те према њему обликованом јавном дискурсу о народној култури. Данашњи тренутак је онај у коме музејски стручњаци на једној, а на другој страни и музејска публика, те становници ове државе, представљамо својеврсне двоструке инсајдере⁴⁰ суочене са климатским променама, депопулацијом Србије, идентитетским процесима и ретрадиционализацијом. На тај начин нови приступ би резултовао подизањем видљивости о потреби за обнављањем ширег, проактивног укључивања свесних појединаца у одржавање и заштиту етнографског наслеђа, а потом и са много тога другог што може бити учитано у нереализовани концепт и садржај који је образложен у овом раду. Кључне речи за сваки експонат алтернативе изложбеног тумачења културе привређивања јасно, и, рекло би се, интерактивно одређују концепт намењен подстицању мисаоних, вољних и осећајних реакција циљних група публике. На тај начин се народна култура, концепт, мисија и визија некадашњих истраживања и музејских истраживача, колега кустоса из претходних генерација, транспонују у савремено окружење, те оживљавају наше дилеме и изазове везане за егзистенцијални значај културе привређивања. Свакако су у одељцима о етнографији и етнографској музеологији назначене основне контекстуализације, но, исто тако се на неки начин могу обликовати „кластери“ из којих је потом могуће концептуализовати нове изложбене пројекте и следствена читања културе привређивања. Дикмен, спе, кошнице и предње стране кошница би у таквом, својеврсном „отварању контекстуализација“ говорили о могућностима ЕМ за изложбену делатност

них етнографско-музеолошких тумачења традиционалног/народног у нашем живом и музејском окружењу (Радисављевић 2022, 105–111)

- 39 Из синопсиса за планирани изложбени пројекат „Култура привређивања у другој половини 20. века“: „Поставка о култури привређивања у народном животу од друге половине 20. века ће паралелно показати ручно израђене алатке и справе наспрамно одређеним индустријски израђеним машинама и апаратима. Једноставан пример, рецимо, паралелне употребе рала и мотокултиватора, „фрезе“, на изложби у улози експоната, речито говори о процесима и прожимањима у народној култури привређивања од друге половине 20. Века“ Аутор пројекта, каталога и поставке Марко Стојановић, Етнографски музеј у Београду.
- 40 О концепту двоструког инсајдера консултовати Наумовића, иако свакако у другојачијем контексту, али истом правцу тумачења (Naumović 1998, 101–120).

усмерену ка укључивању у Унесков концепт аграрног наслеђа (Стојановић 2020, 119–140), а потом спе и продужени срп о томе како (ћемо) се сучити са својеврсним реструктурирањем природе, њеног културног окружења, као и оних који би требало да их преображавају. Све мање здравих текућих вода, човеку наклоњених климатских услова и незагађеног тла, а напослетку неумитно нестајуће становништво окренуто пољопривреди, сигурно су изазови такође за етнографску музејску делатност.

И, после свега, треба рећи и то да је избор експоната по групама представљао и својеврстан поглед уназад ка поштованим колегиницама и колегама, који су набавили, увели у музеј и први тумачили етнографске предмете у пољу Културе привређивања. У овом раду образлагана је и могућност да, изузев основног читања, слојевито постављена комуникација може да – „кластерима“ представљања, тумачења и етнографско-музеолошко-антрополошких значења нових група предмета, уједно постане смерница за нове, будуће путеве музејске делатности њихових наследника и кустоса ЕМ. Колоквијално говорећи у ауторефлексивном кључу, она пружа могућност нама, једном речју чукунунучади етнографске музејске делатности, да наставимо да “чувамо ватру” љубави, знања и сазнања о народној култури привређивања кроз време и простор.

Литература:

- Ames, Michael M. 1990. „Cultural Empowerment and Museums: Opening Up Anthropology through Collaboration“. U *Objects of Knowledge*, ur. Susan Pearce. London – Atlantic Highlands, NJ: The Athlone Press, 158–173.
- Barthes, Roland. 1983. *The fashion system*. Los Angeles: University of California press.
- Бјеладиновић–Јергић, Јасна (ур.). 2003. *Народна култура Срба у XIX и XX веку: водич кроз сјалну постојавку*. Београд: Етнографски музеј.
- Булатовић, Драган. 2021. “Поглед за обрамицом, низ пут”. *Гласник Етнографској музеја* 85: 207–218.
- Бушић, Katarina. 2014. „Iskustva, problemi i promišljanja primijenjene etnologije: suvremena značenja i pojava narodne nošnje“. *Etnološka istraživanja* 19: 163–188.
- Гавриловић, Љиљана. 2004. „Етнографска музеологија: да или не“. *Раг Музеја Војводине* 46: 317–325.
- Гавриловић, Љиљана. 2007. *Култура у излоју: ка новој музеологији*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Gavrilović, Ljiljana. 2007a. „Etnografski muzeji/zbirke i konstrukcija identiteta“. U *Antropologija savremenosti*, Saša Nedeljković, ur. Београд: Српски геналошки центар, str. 172–189.
- Gob, Andre i Druge Neomi. 2009. *Muzeologija – istorija, razvoj i savremeni izazovi*. Београд: CLIO
- Декић, Петар. 2012. *Папирни музеј*. Смедеревска Паланка: Народни музеј у Смедеревској Паланци.

- Душковић, Весна (ур.). 2010. *Национална изложба сѝарих занайѝа у Србији: 25. авиуст до 15. септѝембар 2010. године*. Београд: Етнографски музеј.
- Jakovljević-Šević, Tijana. 2014. „Redefinisiranje etnografske muzeologije: odgovor na izazove savremenosti. Primeri muzejske prakse u Srbiji“. *Etnološka istraživanja*, No. 18/19, 147–161.
- Krivošejev, Vladimir. 2009. *Muzeji, publika, marketing – stalne muzejske postavka i Nje-gova Visost posetilac*. Valjevo: Narodni muzej Valjevo.
- Krivošejev, Vladimir. Marković, Velisav. 2018. „Музејске изложбе и ауторско право“. *Етнoантpопoлoшки прoблeми, н. с. тoг. 13 св. 4*: 1185–1205.
- Maroević, I. 2003. Музејска изложба– музеолошки изазов, *Информатика Музеологија*, 34 (3–4), 13–18.
- Mensch, Peter van. 1990. „Methodological Museology; or, towards a Theory of Museum Practice“. U *Objects of Knowledge*, ed. Susan Pearce. London: Continuum International Publishing Group.
- Naumović, Slobodan. 1998. “Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses In Balkan Ethnology.” *Ethnologia Balkanica*, Vol. 2, 101–120.
- Omohundro, John T. 2008. *Thinking Like an Anthropologist: a Practical Introduction to Cultural Anthropology*. Boston: McGraw Hill.
- Polovina, Vesna. 2017. „Научни рад као наратив“, у: *Култура и/или наука*. Београд: CLIMB. Culture, Language, Literary, Translation, Library and Information Studies, Teaching Methodology and Book History, 73–80.
- Панић, Милан, *Дамаск – између занайѝа и уметности*, Београд: Етнографски музеј, 2018.
- Радисављевић, Катарина. 2022. „Чурушка мода 1907–1937. године или извештај једног музејског инсајдера“. *Гласник Етнoгpафскoј институту САНУ*, 70/1: 101–126.
- Стојаковић, Велибор. 2000. *Српска шљива ранка*. Београд: Етнографски музеј.
- Стојановић, Марко. Матић, Милош. 2010. *Пластичне деведесете*, Београд: Етнографски музеј.
- Стојановић, Марко. 2002. „Алатка и симбол – пастирска кука из Славоније у Етнографском музеју у Београду“. У: *Срби у Источној Хрватској*. Осиек: Српско културно друштво „Просвјета“ – Пододбор Осиек, Удруга грађана за транзицију „Алберт“ Осиек, „Графика“ д.о.о. Осиек: 159–164.
- Стојановић, Марко. 2010. „Транзиција пластике / пластика транзиције у Србији“, У: *Пластичне деведесете*, Београд: Етнографски музеј: 49–86.
- Стојановић, Марко. 2020. “Пролегомена за аграрно наслеђе у етнографској музејској делатности”. *Гласник Етнoгpафскoј музеја* 84: 119–140.
- Стојановић, Марко. 2021. *С обрамцом низ ѝуш*. Београд: Етнографски музеј.
- Стојановић, Марко. 2022. „Музеализацијом маскирног одела до новог одевног наратива“. *Гласник Етнoгpафскoј институту САНУ* 70/1: 127–148.
- Стојановић, Марко. 2023. „Нова питања/читања у Етнографском музеју“. *Фолклористика* 8/1–2: 176–192.
- Стојановић, Марко. 2024. „Изазови етнографске музејске репрезентације преобликоване народне културе у време социјализма“, у: *Kulturni transfer Evropa-Srbija u SFRJ*. Београд: Факултет политичких наука: 171–193.

- Живковић, Душица, Матић, Милош. Стојановић, Марко. Тешић-Вулетић, Јелена. 2019. *То смо ми – народна занимања у Србији: (назрни ња се врни)*. Београд: Етнографски музеј.
- Ваџић Јосиф, 2016. *Правиљи и њији ракију*, Београд: Етнографски музеј
- Šola, Tomislav. 2011. *Prema totalnom muzeju*. Beograd: Centar za muzeologiju i heritologiju; Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.

Marko Stojanović

Reinterpreting the Museum Context of Folk Livelihood Culture: A New Perspective

Abstract: Within the scope of established ethnographic museum practices and the generally accepted museological perspectives at the Ethnographic Museum, the exhibition contextualization of cultural artifacts from the folk livelihood culture has typically focused on presenting the concepts of chronological and technological progress, or the regional characteristics of natural environments—such as mountainous, flatland, and river basin areas. This approach has also served to illustrate key themes from other aspects of folk culture. However, during the last decade up to the present, the presentation and interpretation of the role and significance of the culture of livelihood has taken a different course. This is clearly evident from exhibition projects such as “This is Us – Traditional Professions in Serbia,” “With the Umbrella Along the Path,” as well as the planned project under the working title “Folk Livelihood – The Second Half of the 20th Century.” The reflections in this paper reflect my professional transition as the curator of collections in the field of Culture of Livelihood at the Ethnographic Museum, which developed as a natural extension of the first two projects and serves as a precursor to the forthcoming one. The paper concerns the concepts, approach, and contextualization of folk culture of livelihood (in a museum setting), which was never realized in an exhibition format. The discussions are presented in a hybrid approach, blending ethnographic-museological and anthropological-museological perspectives, with the aim of offering a case study on how to bridge new and traditional views of ethnographic cultural heritage within the field of livelihood culture research.

Keywords: ethnographic museology, exhibition displays, Ethnographic Museum, culture of livelihood, alternative approach.

Primljeno: 22. 11. 2024.

Odobreno: 15. 12. 2024.

MIGJENI: A TALKING SPIRIT: A TEXTUAL (N)ETHNOGRAPHIC OVERVIEW OF BIOGRAPHICAL ACCOUNTS ON ETHNIC BACKGROUND OF THE POET MILLOSH GJERGJ NIKOLLA²

Abstract: Millosh Gjergj Nikolla – Migjeni, the acclaimed Albanian poet and short story writer (1911–1938), often referred to in popular discourse as *poeti i mjerimit* (Alb. for *the poet of misery*), is celebrated for his innovative impact on Albanian literature, his poetic uniqueness, and his daring exploration of controversial and taboo societal issues in Albania at the time. Raised in an Eastern Orthodox family in the Albanian city of Shkodra (Skadar in Serb.), Migjeni received all his formal education in Serbian (in Shkodra, Bar, and Bitola) and published his poems and short stories in Albanian. This article examines divergent biographical narratives from Albania, Montenegro, and Serbia regarding his ethnic background—something that Migjeni himself, according to the available records, never discussed. The article also provides an overview of current online discourses surrounding Migjeni’s persona, his literary activity, and the post-WWII and contemporary receptions of his legacy in Albania and the region, including speculations about his ethnic identity. The conclusion is that these discussions reveal the persistence of an exclusive identity politics in the Slavo-Albanian domain of interaction and offer an insight into certain internal rifts in Albanian society.

Key words: Migjeni, Albanian literature, Albanian-Slavic relations, identity politics, ethnicity

1 slavisara.rakovic@gmail.com

2 Arshi Pipa, Albanian literary critic, in his 1978 book *Albanian Literature: Social Perspectives*, written in English, referred to Millosh Gjergj Nikolla – Migjeni as an Albanian speaking Slavic soul/spirit – *shpirti sllav që flet shqip*. I did not have the English original at hand; therefore, I here translate the translation which I saw in the book *Për Migjenin: tri ese*, consisting of three essays about Migjeni by Arshi Pipa (from 1944, 1945, and 1978), prepared by Myftar Gjana, and published by PRINC in 2022 in Tirana. This Slavic ‘label’ by Pipa has been a source of controversy ever since Pipa published the said book in 1978. I use *a talking spirit* in my title here only to refer to the everlasting relevance of Migjeni as a figure in identity politics discourses in Albania and the region.

Milosh Gjergj Nikolla – Migjeni (1911–1938) was a poet and short story writer from Albania. Reading about this author from various biographical accounts, which began to appear shortly after his death and continue to this day, the following commonalities can be deduced: He was a poet born in Shkodra to an Eastern Orthodox couple originating from what is now southern Montenegro and the borderlands between northern Albania and north-western parts of North Macedonia.³ He was educated in his home town in Albania, in Bar in Montenegro and in Bitola in what is now North Macedonia. His education in his hometown of Shkodra, as well as in Bar and Bitola, was in the Serbian language. After graduating from the Christian Orthodox seminary in Bitola in 1932, he returned to Albania and worked as a teacher, first in the village of Vraka, where a Slavic minority lived, and later in another village called Puka, with a stint in a Shkodra high school in between (Alb. *gjimnaz*). His first literary works were published in 1934 in the magazine *Illyria*, in which he continued to publish until his death – even managing to have one of his works, *Vargjet e lira* (*The Free Verses*),⁴ banned by the state censorship of the Zogu regime. All his known literary works are in Albanian. Having suffered from tuberculosis for several years, Migjeni died at the age of 27 in Italy, where he had gone for medical treatment. Although he attracted attention of educated circles in Albania during the years of his literary activity, it was only after his death, and especially after the World War II, that his work gained wider recognition in society, and has remained popular to this day (sources: Pipa 1944; Luarasi 1956; Ceka 2002; Jašović 2018; Zlatičanin 2019). Outside Albania, in the region of the former Yugoslavia, Migjeni first became known through Petro Janura,⁵ an Albanian language teacher from Skopje (Sinani 2012: 119–120), and Vojislav Dančetiović, an Albanian language teacher from Belgrade (Đorđević 1996: 141), both of whom were familiar with the literary life of the pre-war and post-war Albania.⁶

3 Many Migjeni's biographies state that Upper Reka in North Macedonia (Mac. Gorna Reka, Alb. Reka e Epërme) is the area from which his paternal grandfather's ancestors hail. Upper Reka is a region of ethnographic interest due to its history as a place of close contact between Albanians, Slavs and Aromanians (Vlachs). There are Slav-Albanian divergent views and even disputes about the 'original' ethnic origins of the populations of the region. More at: Smiljanić 1925; Trifunovski 1983; Mirchevska 2005; Pajaziti, Selimi, Zuferi ed. 2014.

4 All translations from Albanian into English in this text are mine. The original Albanian language versions, for accuracy, are placed in the footnotes in italics.

5 Petro Janura (1911–1983) was born in Fier in Albania in 1913. His family migrated to Romania, where he studied law. In Italy he did his doctorate studies with the thesis *Prezenca e zakoneve popullore në kodin civil shqiptar/ Presence of Customary Laws in the Albanian Civil Code*. After World War II he lived in Yugoslavia (Skopje, now North Macedonia), and worked in the field of Albanian Studies at the University of Skopje (Mustafa 2024).

6 Vojislav Dančetiović (1905–1974) was a Serb from Kosovo who studied French literature in Croatia, Switzerland and France who, after World War II, took over teaching Albanian at the University of Belgrade because of his knowledge of the language (Marković 2022: 59–74). He renewed the work of the Seminar for Albanology (academic year 1948/49), and later was head of the Department of Albanian Language and Literature (Krijezi 2022: 15;

From the beginning of his rise to fame, which gained momentum almost immediately after his death, Migjeni was celebrated for his significant innovative impact on Albanian literature, his poetic uniqueness, and his daring exploration of controversial and taboo societal issues in Albania of the time. Unlike many pre-war Albanian intellectuals, who were banned by the communist regime after the WWII for their alleged reactionary stance (mostly for being perceived as anti-communist and anti-revolutionary), Migjeni's legacy endured and was even embraced by the post-war regime as socialist literature (Elsie 2001; Sinani 2012; Leka 2016; Luka 2017). This acceptance was largely due to Migjeni's work addressing the deep poverty and injustices experienced by most Albanians back then. Because of the themes and tone of his work, Migjeni came to be dubbed *poeti i mjerimit* (Albanian for 'the poet of misery') in public discourse.⁷

Some scholars claim that Migjeni's popularity began to wane with the collapse of the communist regime in Albania and that this "can be linked to the prominent position he held in the communist literary canon" (Ersoy et al, 2010: 306–307). Nevertheless, Migjeni's cultural significance persisted through the regime change, the subsequent democratization, and the post-communist opening of Albanian society. Academic research about him continues, and public discussions about his impact on Albanian literature still seem to occupy the cultural space in Albania and elsewhere. Shkodra named its theatre after Migjeni, although he wrote no dramas or plays. In Albanian-speaking areas, many educational institutions bear his name (including two primary schools in Serbia's Pčinja District, for example). His popularity is such that the acronym Migjeni has become a personal name of many Albanians, as a simple Google search of the term Migjen will reveal.

In addition to Migjeni's continued presence in the cultural life of Albanian-speaking areas, almost a century after his death, through his contribution to Albanian literature, another issue often associated with his name has gained traction, especially with the advent of online media and the digitization of knowledge. This issue revolves around Migjeni's ethnic origin, and thus extends beyond the Albanian cultural sphere to Montenegro and Serbia, with

20–23). Dančetović's students were Halit Trnavci and Idriz Ajeti, both well-known Albanologists in the former Yugoslavia. Dančetović also worked with Anton Çetta, Albanian folklorist from Kosovo (Đorđević 1996). More about the history of the Department for Albanian Language and Literature at the Faculty of Philology of the University of Belgrade see at: Mala Imami, Krijezi eds. (2022).

7 We cannot really know what Migjeni's own economic standing was. On the other hand, however, looking at his biography and the information about his own and his sister's education and travels (when only a minority of people, especially women, had access to education and out-of-country travel) as well as at the family photos (for example, the portraits of his grandparents from the beginning of the XX century when having a photograph of oneself made was not available to everyone or the many photos of Migjeni with his family and friends published in the *Dokumente* section of the 2002 edition of *Veptra*), we may not be wrong to conclude that *poeti i mjerimit* – *the poet of misery* himself came from a family that did not suffer from poverty as did the characters of his poems and short stories.

discussions and claims that Migjeni was of Montenegrin or Serbian origin, respectively (Pipa 1944; Shuteriqi 1948; Elsie 2001; Luka 2018; Jašović 2018; Zlatičanin 2019). In contrast, most Albanians claim that he was ethnically Albanian (Luarasi 1956; Thaçi 1969;⁸ Ceka 2002; Jorgo 2008; Sinani 2012), some suggesting that his Slavic name Millosh (Serb. Miloš) came from his Christian Eastern Orthodox background. It is also claimed by some that Migjeni's fall from grace after the collapse of the communist regime had to do with Migjeni's Orthodox Serbian background as some nationalist publicists have gone so far as to deny his 'Albanianness' (Ersoy et al, 2010: 306–307).

Migjeni remains a figure of social interest, inside and outside Albania, not only for his *unclear* ethno-national belonging, but also because of his personality – there are still discussions about whether he was a communist sympathizer or not (Jorgo 2008; Sinani 2012; Luka 2017 and 2018), about his religious attitude (Pipa 1944; Sinani 2012; Jorgo 2016), even about his emotional and sexual life (Luka 2017). In the following pages, I will examine several biographies of Migjeni, published in Albania, Montenegro, and Serbia at different times (from the immediate post-war period to the present), which provide insight into the receptions of the poet as a phenomenon of ethnic interest in these three countries. In addition to looking at the biographies published in books (on paper), I will engage in *textual (n)ethnography*⁹ on Migjeni, i.e., by using online texts as anthropological evidence. I will present an analysis of 'a dialogue' between different texts on the subject, including the narratives about the matter on Albanian, English, and Serbian Wikipedia,¹⁰ which, in this article, is considered as an ethnographic intertextual live-editing field of discursive exchange (Bruckman 2022; Jemielniak 2014).¹¹

The purpose of this research is not to determine Migjeni's ethnicity, nor to test the accuracy and factuality of the claims that he was Albanian, Montenegrin or Serb. The aim is to present what has been written about the ethnic background of a poet and short story writer who was one of the two leading figures of literary modernism in Albania (along with the poet Llazar

8 The family name Thaçi (referring here to Hilmi Thaçi, translator from Albanian to Serbian) is written throughout this article in Albanian orthography. However, on the cover of the book with translations into Serbian of Migjeni's poems and short stories from 1969, Thaçi's family name is written Thaçi, an unusual combination of Albanian and Serbian orthography (this version is used in the list of references).

9 *Nethnography* – ethnography on the Internet which, to quote Robert Kozinets, reveals “interaction styles, personal narratives, communal exchanges, online rules, practices, and rituals, discursive styles, innovative forms of collaboration and organization, and manifestations of creativity” (Kozinets 2015: 3).

10 I look at Wikipedia here not as a source of information, since it is open to editing by anyone, but as an ethnographic field of intertextual communication in real time. Wikipedia has led me to many reliable sources of information when I started researching Migjeni's life and work in September 2023.

11 On Wikipedia as an ethnographic field, see more at: Raković, Slaviša. 2023. “Wikipedia as object of research, ethnographic field and source of information (?): Nethnography of the most popular online encyclopedia”. *Papers in Ethnology and Anthropology*, 34 (23), 29–50.

Gusho), and who himself never spoke of ethnic feelings or national pride (Ersoy et al, 2010: 306–307).¹² I will start off with the first written accounts of Migjeni's life and work – from 1944 and 1945 – written by his contemporary and acquaintance Arshi Pipa,¹³ the famous Albanian intellectual who spent most of his adult life in exile after fleeing communist Albania in the 1960s. In addition to Pipa's insights, I will examine what is probably the best-known account on Migjeni's life and work, written by Skënder Luarasi,¹⁴ the well-known Albanian cultural figure and Migjeni's brother-in-law (married to his sister Ollga). Luarasi published one of the earliest biographies of Migjeni (1956), which seems to be the basis for much of the information about the poet now available online. When it comes to data on Migjeni written in Serbian, I will present the biography by Hilmi Thaçi, who in 1969 translated most of Migjeni's known works into Serbian and published them in Belgrade. I will also examine the more recent one by Golub Jašović, a Serbian university professor who in 2018 published a bilingual, Serbian and Albanian, collection of Migjeni's short stories. From Montenegro, we have Migjeni's biography by Blagoje Zlatičanin, a Montenegrin from Albania – who now lives in Montenegro and is active around the issues of ethnic Montenegrins in Albania. In 2019, Zlatičanin published a text about Migjeni's alleged Montenegrin ethnicity in the magazine *Identitet* in Montenegro.

In addition to these biographies, I will present a relatively recent online representation of Migjeni's legacy and life, starting with Wikipedia, and look at online disputes – focusing specifically on the online exchange over Migjeni's ethnic background between Agron Luka and Petro S. Luarasi, the respective sons of Gjovalin Luka¹⁵ (who attempted to publish Migjeni's work in 1954), and

12 “Ai nuk u deklarua etnikisht” – “He never declared ethnically”, was the comment of my Albanian language teacher from Tirana when, in September 2023, I asked her about Migjeni's family background (I thank American Councils for International Education, the organization where I work, for sponsoring my Albanian language learning and supporting my academic research). It was not the first time I heard of Migjeni, but it was the first time I had the opportunity to learn about him from a literary critic and literature teacher at university, herself from the city of Shkodra, who dedicated a part of her individual lecture to me to talk about Migjeni's biography and the reception of his legacy from the late thirties of the XX century until our times.

13 Pipa, Arshi (1920–1997). Albanian scholar and writer. More at: Elsie 2010: 356–357.

14 Luarasi, Skënder (1900–1982). Albanian public figure and translator. More at: Elsie 2010: 284–285.

15 There is not much information about Gjovalin Luka on the Internet. From the writings of his son Agron Luka, a historian, we know that Gjovalin Luka was denounced by the communist regime in the mid-1950s and was never fully rehabilitated (Luka 2017: 43–44). A biography of Gjovalin Luka can be found on an unedited Wikipedia page, although it is unverifiable as there are no references. From this biography we learn that Gjovalin Luka was a communist before the Second World War and was arrested by the Zogu regime in 1939. After the war he played an active role in the cultural and political life of the country until 1955, when he fell out of favor with Hoxha, was sent to a psychiatric hospital and then lived in isolation in Zverec, from which he and his family were not released until 1977, according to the biography. In 1979, the regime is said to have admitted certain wrongs

the aforementioned Skënder Luarasi – which testify to how politically charged and exclusive identity politics can be. As a concrete illustration of such politics, I will briefly present a (psycho)analytic reading of the issue of Migjeni's ethnicity through the interpretation of one of his poems, as presented by Kristaq Jorgo, a contemporary Albanian philologist. The concluding remarks will draw from the socio-political context of Migjeni's life and work depicted by Arshi Pipa in an article published in 1978, and from the remarks about Migjeni's background by Ismail Kadare, the world-famous Albanian writer.

Migjeni: an overview of the most prominent biographical narratives

It is almost certain that all biographies of Migjeni address the question of his ethnic origins. Some state the author's belief about his ethnicity, while others offer detailed analyses, arguing that Migjeni belonged to one ethnicity rather than another. These narratives are reflected in the first online source that appears when searching for Migjeni: Wikipedia.¹⁶

The English Wikipedia entry on Migjeni provides some insight into his ancestry, noting that his paternal grandfather was from the Upper Reka region (now North Macedonia), his paternal grandmother was from the Kuçi region (and tribe) in Montenegro, and his mother was from Kavajë (Albania), from the Kokoshi family. It states that "some scholars believe that he was of Serbian origin and further speculate that his first language was Serbo-Croatian". However, it also quotes Angjelina Ceka, Migjeni's niece (daughter of Ollga Nikolla and Skënder Luarasi), who claims that Migjeni spoke Albanian as his mother tongue and only learned *Slavic* later. The entry mentions that Migjeni attended an Orthodox school in his hometown, later moved to Bar (Montenegro) to attend school (where his sister Lenka lived), and finally to Bitola (now North Macedonia), where his uncle Jovan Kokoshi was a teacher. It also states that his passport name in 1932 was Millosh Nikoliç,¹⁷ which was changed to Nikolla in

done to Gj. Luka in the post-war period and asked him to write his own biography so that the state could guarantee him a pension, which Gj. Luka did. In January, Gj. Luka fell ill and an ambulance was called: "The doctors who were called (surprisingly, there were 4 of them) injected him with some kind of medicine which, after 3 hours, unexpectedly brought our father to an alarming condition, which made him leave his legacy and, having done so, he closed his eyes forever/ *Doktorat që u thirrën (çuditërisht 4 prej tyre), i injektuan atij një lloj ilaçi, ilaç i cili pas 3 orëve e solli babain tonë, fare papritur, në gjëndjen më alarmante për lënjen e amaneteve të tija dhe, pasi la ato, ai i mbylli sytë përjetësisht*". Source: <https://sq.wikipedia.org/wiki/P%C3%ABrdoruesi:Adrian_Gjovalin_LUKA/Gjovalin_Luka> Accessed: 24 July 2024

¹⁶ See footnote 9.

¹⁷ Albanian orthography would require that family name Nikolić in Serbian be written as Nikoliq in Albanian. The version Nikoliq was used in Migjeni's passport from 1932 (Zlatičanin 2019).

1933 in a document issued by the Ministry of Education, and this new surname appeared on his revised birth certificate in 1937.¹⁸

The Albanian Wikipedia entry, under the subtitle “Prejardhja/Origins”, dedicated to his ethnic background, says that according to a close relative, the family was of Albanian origin, but according to Arshi Pipa, their origins were Slavic. This section states that Migjeni, together with his sister Ollga, attended a Serbian primary school in their hometown. It also mentions that he was educated in Bar (Albanian: Tivar) and that his uncle, referred to as Jovan Kokosheviqi, secured a scholarship for him to study at the Orthodox seminary in Bitola.¹⁹

The Serbian Wikipedia entry says that Miloš Đerđ Nikola was an Albanian writer of Serbian origin, born in Vraka, who wrote in Serbian, Russian and Albanian, and is now considered a reformer of Albanian literature. This entry reads that “Miđeni’s talent, rebellious in nature, broke Albanian poetic and prosaic traditionalism by introducing a new style and forms in poetry and narrative”.²⁰ It is interesting that the Serbian Wikipedia section for external links leads towards the article by Blagoje Zlatičanin who claimed that Migjeni was Montenegrin by origin.²¹

As for pre-internet biographies, Arshi Pipa, mentioned in the Albanian and English Wikipedia entries, provided literary reviews of Migjeni’s work as early as 1944 and 1945²² from which we know that Migjeni’s work was published during his lifetime in journals *Iliria* and *Bota e Re*, despite Migjeni’s poetic criticism of the regime of the time. His biographers from our times, as we shall see, note that the Zogu authorities disapproved of his portrayal of Albanian society, and claim that state censors banned publishing of his collection *Vargjet e lira* in 1936.²³ Nevertheless, just three years after his death, Migjeni was included in the textbook *Albanian Writers, Part II, From the League of Prizren to the*

18 Migjeni: <<https://en.wikipedia.org/wiki/Migjeni>> Accessed 25 July 2024

19 Migjeni: <<https://sq.wikipedia.org/wiki/Migjeni>> Accessed 25 July 2024

20 Милош Ђерђ Никола: <https://sr.wikipedia.org/sr-el/Милош_Ђерђ_Никола> Accessed 25 July 2024

21 Ibid.

22 In this article I used Pipa’s views and testimonies about Migjeni from a book prepared for publishing by Myftar Gjana (published in 2022 in Tirana) – “Arshi Pipa *Për Migjenin: tri ese*” – which contain three essays by Pipa: “Historija e dhimshme e ‘shpirtit e ri’/ A painful history of a ‘new spirit’” (5–39), published in 1944 in (Gheg) Albanian; “Përkujtim i Migjenit/Memories of Migjeni” (40–60), published in 1945 in (Gheg) Albanian; and “Miti i Perëndimit në Poezinë e Migjenit/The Western Myth in Migjeni’s Poetry”, published in English in 1978, translated into Standard Albanian by Myftar Gjana.

23 Arshi Pipa, in his article “Historija e dhimshme e ‘shpirtit të ri’/ A painful history of a ‘new spirit’”, claimed that “Migjeni cancelled publishing of the book, therefore the incomplete book, printed in one thousand pieces, remained back then and to this day in the warehouses of the printing house ‘Gutenberg’/Migjeni e pezulloi botimin, dhe libri i paplotsuem, shtypun një njmij copë, mbeti atëherë e deri sot ndër depot e shtypshkronjës ‘Gutenberg’” (Pipa 2022, 5)

Present,²⁴ edited by Ernest Koliqi²⁵ and Karl Gurakuqi²⁶, prominent Albanian literary figures. Koliqi and Gurakuqi were later condemned by the post-war Albanian communist regime as supporters of the old regime and fascist collaborators. Their recognition of Migjeni shows that shortly after his death he was regarded as a significant figure for Albanian literature even by those who were perceived as his ideological opponents. In his articles on Migjeni from the 1940s, Pipa claimed that Migjeni himself had stopped the publication of his *Vargjet e lira* in 1936 (although a few copies were circulating informally among those who respected his poetry). In both articles, Pipa claimed that Migjeni's knowledge of Russian and Yugoslav literature influenced his writing. As for Migjeni's Albanian, in the 1945 article Pipa wrote:

“I got to know Migjeni. I got to know him in Pukë during the summer of 1936. At the time he was a teacher at the village's primary school... It has been many years since; my memories are foggy. However, I clearly remember his sharp and fine face, and his clear, gentle eyes. I also remember the way he read, with a somewhat different accent from what was usual. This could be explained by the fact that Migjeni was raised and educated outside the homeland. He went to Yugoslavia as a child, where he nearly forgot the Albanian language during his emigration time” (Pipa 2022: 40–41)²⁷

More than three decades later, in his book *Albanian Literature: Social Perspectives*, published in 1978 in exile, Pipa wrote about Migjeni's ethnic origins:

“Born Albanian to a family of Slavic origin, then educated in a Slavic cultural milieu, he made contact again with Albania and the Albanian language and culture as an adult. The language he spoke at home was Serbo-Croatian, and at the seminary he learned Russian. He did not know Albanian well. His texts swarm with spelling mistakes, even elementary ones, and his syntax is far from being typically Albanian” (Pipa 1978, quoted in Elsie 2001)²⁸

Pipa argues that by examining Migjeni's poetic form, we can gain insight into his diverse cultural background. According to Pipa, Migjeni stands out from other Albanian writers due to his unique poetic approach and his strong preference for hyperbolic and eccentric metaphors, which deviate from the

24 “*Shkrimtarët Shqiptarë, Pjesa II, Prej Lidhjes së Prizrenit deri sot*”

25 Koliqi, Ernest (1903–1975). Albanian prose writer, scholar, and public figure. More at: Elsie 2010: 234–236.

26 Gurakuqi, Karl (1895–1971). Albanian scholar and translator. More at: Elsie 2010: 177–178.

27 “*Un e kam njoftë Migjenin. E kam njoftë në Pukë, gjatë verës së vjetit 1936. Aso kohe ai ishte mësues në shkollën filllore të katundit...Kanë kalue shumë vjetë ç'atëherë e shumë gjana më kujtohen si nepër mjegull. Por mbaj mend fëtyrën e tij të hajthët, t'imtë, syt e tij të qartë e të butë. Mbaj mend edhe si lexonte, me nji thekës pakë të ndryshëm prej theksit të zakonshëm. Dhe kjo spjegohej: mbasi Migjeni ishte rritë e shkollue përjashta atdheut. Ai kishte shkue qysh i vogël në Jugosllavi...Gjuhën shqipe thuejse e kishte harrue gjatë kohës së mërgimit.*”

28 This quote was taken from an online article available at: <<http://books.elsie.de/2004–1986/b24.html>> (Accessed July 25, 2024)

Albanian literary norm. Pipa goes further by claiming that the distinctive feature of Migjeni's work is its messianic tone, which contrasts with typical Albanian attitudes but resonates more with Slavic psychological traits. Consequently, Pipa continues, although Migjeni wrote in Albanian and contributed to the Albanian literature, his style and mindset show strong Slavic influences (Pipa 2022: 67–70). In addition to these qualifications of Migjeni's ethnic origin and literary style, Pipa wrote in 1978, in disparity to what he wrote in 1944, that Migjeni's collection of poems had indeed been confiscated by the Zogu regime in 1936, and that his *Vargjet e lira* saw the light only in 1944 (Pipa 2022: 64).²⁹

One of the first attempts to collect Migjeni's work in one volume with a critical overview was made in 1948, on the tenth anniversary of Migjeni's death, by Dhimitër Shuteriqi,³⁰ the well-known literary historian and one of the founders of the Albanian League of Writers and Artists, who had written about Migjeni as early as in 1938 (Zeqo 2016). In another attempt, a book with the title *Vepra* (Alb. for the complete works of a writer or artist) was supposed to be published in 1954, edited by Gjovalin Luka, a pre-war anti-fascist who fell out of favor with the communist regime for reasons unrelated to the book. This had the side effect of halting the circulation of the book (Luka, 2018). In 1956–57, an edition with the same title (*Vepra*) appeared, this time edited by Skënder Luarasi, an intellectual figure from a prominent Albanian family. Luarasi wrote an unfavorable review of Gjovalin Luka's 1954 edition, criticizing Luka for his editorial shortcomings and interventions (Luka, 2018).

Migjeni collaborated with Luarasi during his lifetime. Luarasi later had married Migjeni's sister Ollga, making him Migjeni's brother-in-law. The Luarasi edition included a biography of Migjeni, which still seems to be the main source of information about the poet and is still cited by Migjeni scholars and enthusiasts (with or without attribution to Luarasi). The Luarasi edition from the 1950s was republished in 2002 by Angelina Ceka, daughter of Skënder Luarasi and Ollga Nikolla, but this time with family photos of Migjeni and his closest relatives and friends, as well as transcriptions of his correspondence with them (Ceka 2002).

Skënder Luarasi wrote Millosh's life story in 1956, painting a picture of the poet through the testimonies of his sister Ollga and his friend from the Bitola seminary, Theofan Popa. From Luarasi we learn that Migjeni was born in Shkodra, *në mëhallën e Fretënve* (a part of Shkodra),³¹ and was appointed to teach in Vraka after the Albanian state had taken over all the schools in the country and the language of instruction in minority schools had been changed from minority languages to Albanian. Migjeni's appointment coincided with

29 The 1944 edition, this time through the efforts of Ollga Nikolla, expanded to include poems written shortly before his death (Ceka 2002: 258).

30 Shuteriqi, Dhimitër (1915–2003). Albanian scholar, literary historian, and writer. More at: Elsie 2010: 417.

31 Golub Jašović, the editor of the bilingual *Lepota koja ubija-Bukuria që vret*, claimed in the foreword that Migjeni was born in Vraka (Jašović 2018: 7).

what Luarasi claimed had been an effort by the Yugoslav consulate to bring Migjeni to Belgrade to study theology or to send him to Vojvodina to become a priest (Migjeni himself wanted to study literature and was expecting a scholarship to realize his plan). To the Yugoslav consulate, allegedly, “Millosh replied in the language of a patriot, saying that as an Albanian he wanted to serve his country and his people”³² (Luarasi 1956: xv). The Yugoslav consulate blacklisted Migjeni and withdrew the Yugoslav state scholarship from his sister Ollga, who was studying at the Gymnasium in Sarajevo at the time. A few years later, the Yugoslav consulate refused to grant Migjeni a visa to go to Slovenia to treat his lung problems in a sanatorium (Luarasi 1956: vii-xxv). This biography does not mention that the surname of the family up until 1933 was Nikolić/Nikoliq.

As mentioned above, Luarasi’s edition continues to serve as a source of information for Migjeni’s biographies to this day and seems to have been the basis for biographies written by Hilmi Thaçi (1969), Golub Jašović (2018), and Blagoje Zlatičanin (2019).³³ We have seen that Luarasi had first-hand information about Migjeni’s life and work through the family network. Through these connections he was able to establish himself as a specialist in the field of *Migjeni studies* – providing an authoritative view on Migjeni’s legacy, including the views on the poet’s ethnic background and ideological inclinations. On the other hand, there are views that Luarasi used Migjeni’s legacy to reassert his own position in the apparatus of official cultural politics, from which he was expelled, for several years, by the Hoxha regime in 1950 (Luka 2017, 2018). For example, we have already mentioned Luarasi’s reaction to the edition of Gjovalin Luka from 1954, who was also denounced by the communist regime but, unlike Luarasi, never managed to get rehabilitated. Luarasi also used Migjeni’s literary career as a backdrop to denounce the emigre Albanian intellectual Ernest Koliqi, who helped publish the poet’s works in *Illyria* in the mid-1930s, because, according to Luarasi, Koliqi wanted to “secure at all costs Migjeni’s cooperation” (Luarasi 1956: xvii).³⁴ Luarasi’s alleged ‘appropriation/privatization’ (Luka 2018) of Migjeni and the controversies surrounding it outlived him and were passed on to the generation that followed his own – which I will present after addressing briefly the biographical receptions of Migjeni in (post) Yugoslavia.

32 “Milloshi iu përgjegj me gjuhën e një patrioti, duke thënë se, si shqiptar që ishte, dëshironte të vihej në shërbim të atdheut e të popullit të tij”.

33 Some details from Migjeni’s biography presented by Thaçi, Jašović and Zlatičanin were for the first time published in the Luarasi 1956 edition of *Vepra*, therefore I assume that the said details were taken from there.

34 “ta siguronte me çdo kusht bashkëpunimin e Migjenit”. In 1974 Koliqi wrote a text *Migjeni and I/ Migjeni dhe unë (Shëzjat XVIII)*, published in Rome, Italy) in which he reflected on Luarasi’s allegations, claiming that at the time when Migjeni’s poetry came out in *Illyria*, the magazine could not have been considered as aligned with the Zogu regime. On the contrary, Koliqi claims, with each new edition to come out the magazine had difficulties with the Ministry of Interior of the time. <<https://www.kultplus.com/libri/migjeni-dhe-une/>> Accessed: 24 July 2024

Migjeni in (post) Yugoslavia

Migjeni's work was known in Belgrade in the early years of communist Yugoslavia thanks to Vojislav Dančetović, who taught Albanian at the University of Belgrade. Upon his visit to Albania shortly after the end of WWII, Dančetović brought back many works by Albanian writers, including writings by and about Migjeni (Đorđević 1996: 141). Perhaps one of the first written mentions of Migjeni in Serbian was in 1950 by Hasan Kaleshi, Yugoslav oriental studies scholar (of Albanian origin). Kaleshi wrote an article titled "New Inspirations of Albanian Writers", *Literary Gazette* No. 40, p. 2, in which he argued that "Albanian literary critics from before the war were reluctant to mention Millosh Nikolla-Migjeni, one of the few Albanian poets from between the two wars who had the courage to address the pressing social problems of Zogu's Albania" (Kaleshi 1950).³⁵ In Skopje, home to the second-oldest Albanian language department in Yugoslavia, Petro Janura published several articles on Migjeni in the 1950s. In 1982, a year before his death, Janura published a 325-page critical edition of Migjeni's works (Sinani: 2012; Neziri 2012).

In 1968, Migjeni's *Vargjet e lira* were translated for the first time into Serbian (then Serbo-Croatian) in Priština. The translator was Esad Mekuli, a well-known Kosovo Albanian poet (born in Plav, Montenegro) and editor of the journal *Jeta e re* (Thaçi 1969: 160). In 1969, the Belgrade based Rad Publishing House (*Biblioteka Reč i misao*) published a collection of Migjeni's poems and short stories, selected and translated by the Yugoslav Albanian scholar Hilmi Thaçi. In this edition, titled *Prekinuta melodija/Interrupted Melody*,³⁶ Thaçi wrote an afterword which included Migjeni's biography.³⁷ In a footnote he mentioned Migjeni's ancestry – writing that the poet's paternal grandmother "was an Albanian from the Kuči tribe in Montenegro", his paternal grandfather was from Debar, and his father was born in Berat. Thaçi wrote nothing about Migjeni's mother and her ancestry (Thaçi 1969: 157–160).

35 In this article, Kaleshi wrote about the literary politics (or rather the politicization of literature) of the immediate post-war period in Albania in which he informed the Yugoslav public that the League of Writers and Artists of Albania had withdrawn the membership of several well-known literary figures of the time: Sejfulla Malëshova, Skënder Luarasi, Mitrush Kuteli and Andon Frashëri. Kaleshi wrote that Sejfulla Malëshova was excluded, even though the post-war Albanian literary critique, politicized in Kaleshi's view, thought that Malëshova had "opened the stage for new literature in Albania", that "a pedestal should be erected for him... his picture should be placed next to that of the greatest Albanian poet, Naim Frashëri", and in the preface to the book of Malëshova's poetry, it is said that Migjeni compared to Malëshova looked "like the pale light of a candle to the dazzling light of an electric lamp" (Kaleshi 1950).

36 The title to the collection was given after one of Migjeni's famous poems *Melodi e Këputun/Prekinuta melodija* consists of 24 short stories and 40 poems which made it be a collection of almost the entire work of Migjeni – in the words of Thaçi.

37 Danilo Kiš, acclaimed Serbian author and journalist and Mirko Kadić, interpreter and, according to Thaçi, Migjeni's close friend he went to school with, worked on this edition of Migjeni's works (Thaçi 1969: 160)

Almost fifty years later, the *Literary Society of Kosovo and Metohija/ Književno društvo Kosova i Metohije* published a bilingual Serbian-Albanian collection of Migjeni's prose (25 stories) *Lepota koja ubija – Bukuria që vret*³⁸ – selected and translated by Golub Jašović, who also wrote the foreword to the edition (Jašović 2018: 7–14). As for Migjeni's name on the title page, it is written in both Serbian and Albanian orthography – Miloš Nikolić/Millosh Gjergj Nikolla Migjeni. From the preface we read that Miloš Nikolić was born in the village of Vraka, near Shkodra (Skadar in Serbian), to the family of Đorđe Nikolić and Sofija Kokošević, and that the family spoke Serbian at home. In support of the assertion that Serbian was the language of Migjeni's family, Jašović cites Vehbi Bala's 1977 book *Migjeni – Portret-monografi*, which confirms this claim, and states that Migjeni wrote his first verses in Serbian (pages 11 and 26 in Bala's book).³⁹ Jašović also writes that Migjeni's first verses in Albanian, *Vargjet e lira*, were published in the literary magazines *Illyria* and *Bota e re*, and that the editors were not really looking forward to publishing his writings because of their satirical tone and content, which was critical of society of the time. Jašović suggests that Migjeni's ethnic origins must have played a role in the marginalization of his work during his lifetime, and that his efforts to hide his origins under the pen name Migjeni did not do much to help him gain recognition. Jašović also writes in his foreword that, to his knowledge, Migjeni's prose had not been translated into Serbian before the publication of *Lepota koja ubija/Bukuria që vret*, while at the same time in the footnote he states that Hilmi Thaçi had already translated Migjeni's stories and poems back in 1969 (Jašović 2018: 11). Indeed, several stories translated by Thaçi in 1969 were also translated by Jašović and published in the 2018 book – including the title story *Bukuria që vret*.⁴⁰ From Jašović's foreword, we learn that Migjeni's sister Olga (Alb. Ollga) was by his side when he died, and that she herself was involved in literature, writing about her brother and her family (Jašović 2018: 7–8).

The most recent biography in the post-Yugoslav regions is probably that of Blagoje Zlatičanin, Montenegrin born, raised and educated in Albania, who in 2019 wrote an article published in the magazine *Identitet* – “Albanski pjesnik Migjeni je Crnogorac Miloš Nikolić”. The article is largely dedicated to proving that Migjeni was of Montenegrin background, that his surname was Nikolić, based on Orthodox Church documents and the passport issued in 1932. Zlatičanin writes that in the early thirties of the last century, Migjeni aspired to study literature in Belgrade and, while waiting for a reply from the

38 “The killing beauty”

39 I did not have an opportunity to obtain Bala's book from 1977, therefore could not confirm Jašović's claims. In another article on Migjeni, Jašović claims that Skënder Luarasi, Migjeni's brother-in-law, in the book *Vepra e Migjenit* from 1958, confirmed that Migjeni, while at Bitola seminary, wrote not only in Serbian but also in the Russian language (Jašović 2019: 170–171).

40 For example: Napaçeni Sokrat – ili zadovoljni krmak (Thaçi)/Napaçeni Sokrat ili zadovoljna svinja (Jašović); Ili ili; Gospodine, želite li uglja? (Thaçi)/ Želite li çumura gospodine (Jašović); Mali Ljulji etc.

Yugoslav authorities, applied to become a teacher in Albania, and it was only when he was appointed as a teacher in Vraça, near Shkodra, his surname was changed to Nikolla.⁴¹ According to Zlatičanin, the Albanization of Migjeni's surname took place at the time when the Albanian King Zogu, with the help of Mussolini, began to implement the project of creating a Greater Albania. One of the consequences of this project, Zlatičanin writes, was the closure of the school in Vraça and the expulsion of Vidosava and Lazar Brajović, the married couple who served as teachers and taught in "our language". Migjeni came to Vraça to teach after his application for a scholarship to study literature in Belgrade was rejected by the Yugoslav authorities. He was offered by these same authorities to become a priest in Vojvodina or to study theology in Belgrade. Migjeni rejected this offer because of his rebellious nature and chose to become a teacher in Albania. Zlatičanin also claims that Migjeni's refusal to accept the Yugoslav authorities' offer had put him on their blacklist, and that his sister Ollga's scholarship to study in a Sarajevo high school was withdrawn as a result. According to Zlatičanin, Migjeni stayed in Vraça for a year, teaching in "our language", and then taught for some time at a high school in Shkodra. At his own request, because of his poor health, he got transferred from Shkodra to the village of Pukë, where the climate was more favorable to his health. From this article by Zlatičanin we also read that Migjeni's remains were transferred with state honors to the Orthodox cemetery in Shkodra in 1956, but that they had to be transferred again in 1967 when the cemetery was destroyed for the purpose of building a hospital. According to Zlatičanin, Migjeni's remains were moved to the municipal cemetery by his nephew Đorđe Perić (who also moved the remains of Migjeni's father, Đoko), and it was only afterwards that the state authorities decided to move Migjeni's remains to a special section of the cemetery dedicated to prominent Albanians (Zlatičanin 2019: 40–44).

Zlatičanin, similarly to Jašović, speculates that Migjeni also had writings in "our language", but that he could not publish them because the period of his literary activity coincided with the Zogu regime's accelerated assimilationist policy. Migjeni allegedly gave these writings to Jordan Mišović,⁴² a friend of his from Shkodra with whom he also studied at the seminary in Bitola. Zlatičanin adds that there were several theories about what happened to his non-Albanian writings. According to one theory, they were given to Ollga Nikolla by a priest who rescued them from Mišović's house during the war.⁴³ Zlatičanin claims that Migjeni's correspondence

41 The article by Zlatičanin is accompanied by the photos of Migjeni's baptism certificate (Serb. *kršteno pismo*) and his passport from 1932 which state his family name as Nikolić/Nikoliq.

42 WWII partisan hero, called Jordan Misja in Albanian.

43 The 2002 edition, prepared by Angelina Ceka, of Migjeni's *Veptra*, the chronology provided at the end of the book tells of an event from 1942 „during the siege of Jordan Misja by the fascist militia in Shokdër, the manuscripts, which Migjeni had entrusted to Misja for safeguarding, were also burned” / *gjatë rethimit të Jordan Misjes nga milicia fashiste në Shokdër u dogjën edhe dorëshkrimet e Migjenit, të cilat ja pati besuar për t'i ruajtur*” (Ceka 258). However, Agron Luka, son of the previously mentioned Gjovalin Luka, claims that Admirina

with his friends from his hometown, “who were all Montenegrins”, was exclusively in “our language”. Zlatičanin concludes his article by saying that great poets do not have a nation, adding that in 1985 he was invited to translate some documents from Serbo-Croatian into Albanian when an exhibition was organized in Migjeni’s honour in Tirana, and that he saw two books by Migjeni, one in “our language” and the other in Macedonian. “If you ask about them now, you will be told that they do not exist” (Zlatičanin 2019: 44–46).⁴⁴

On Migjeni’s origins in contemporary Albania

As mentioned above, Luarasi’s 1956 edition of Migjeni’s *Vepra* was republished by his daughter Angelina Ceka on the 90th anniversary of the poet’s birth and included previously unpublished letters from the poet to his family and friends, as well as the photographs of Migjeni and his family and friends (of all the letters, the only facsimile included in the book was the one of a letter from 1936 Migjeni sent to Skënder Luarasi). This 2002 edition had a significant impact in Albanian cultural circles. The family legacy was, once again, examined through the narration of Migjeni’s life by Ceka, who, as the portal *Kultplus* wrote, “is very concerned about all the malicious things that have been said against Migjeni in the last ten years. She has carefully studied all the articles written in the press of our time”.⁴⁵ In the afterword, Ceka lamented

Peçi „rediscovered the authentic manuscripts from the former Archives of the Central Committee...in the Migjeni File, no. 1 (170), preserved in trust by the martyr Jordan Misja, and which were handed over by Haki Llazani on August 16, 1956/ *i rizbuloi nga ish Arkiva e KQ... në Dosjen Migjeni, nr. 1 (170), dorëshkrime autentike të Migjenit të ruajtura me amanet nga dëshmori Jordan Misja nga Haki Llazani, që i kishte dorëzuar më 16 gusht 1956*” (Luka 2018).

44 Zlatičanin is not the only one to hint that not all the work of Migjeni is known to the public. Shaban Sinani recalls the claims of Kaplan Burović and writes: „It cannot be considered that Migjeni’s work is completely published... A part of the correspondence is missing... Some researchers – among them Gertruda Iosifovna Eintrei... have also mentioned a diary from his years in the seminary. The disappearance had to do with a visit of Migjeni to the Soviet Union, about which has not ever been talked about. On the other hand, writer K. Burović, in some notes of his from 1972, recalls memories of some manuscripts of Migjeni’s early poems, which he saw in 1962 in the hands of dr. Petro Janura, head of the Albanology Department in Skopje. These manuscripts probably were from the years at the seminary of St. John the Theologian in Bitola and were written in Serbian/ *Vepra e Migjenit nuk mund të konsiderohet e botuar plotësisht...Mungon një pjesë e letërkëmbimit... Nga disa studiues – midis tyre dhe Герируга Иосифовна ЭЙНТРЕЙ...është përmendur dhe një ditar i viteve të seminarit. Zhdukja e tij është lidhur edhe me një vizitë të Migjenit në Bashkimin Sovjetik, vizitë për të cilën nuk është folur kurrë. Ndërsa shkrimtari K. Burović, në disa shenjime të vitit 1972, kujton disa dorëshkrime të poezive të hershme të Migjenit, që i kishte parë në vitin 1962 në duart e dr. Petro Januras, shef i departamentit të albanologjisë në Shkup. Këto dorëshkrime duhej t’i takonin viteve të seminarit Shën Gjon Theologu të Manastirit dhe ishin shkruar në serbisht” (Sinani 2012: 119).*

45 “...është mjaft e prekur nga gjithçka dashakeqe që është thënë kundër Migjenit këto dhjetë vitet e fundit. Ajo i ka ndjekur me shumë kujdes të gjithë artikujt e shkruar në shtypin e kë-

the neglect of Migjeni's legacy by the Albanian state and society, but also the "lowest slanders" (Alb. *shpifje më të uleta*) that "it is written that he was not Albanian and that the family was of Slavic origin, ignoring the facts presented in Skënder Luarasi's biography, which testifies the Albanian blood of the poet from the Nikolla family of Dibër and from the Kokoshi family of Shkodra"⁴⁶ (Ceka 2002: 265).⁴⁷

The publication by Ceka in 2002 was, over the years, followed by a series of online articles discussing the question of Migjeni's ethnic origin. For example, Moikom Zeqo, an Albanian scholar who has studied Migjeni's work, praised the new edition, saying that "some additional notes in the book dispel the myth that Migjeni's family was supposedly of Serbian origin... Mrs. Angelina Ceka has done a commendable and very useful job"⁴⁸ (Zeqo 2010). It is true, however, that the 2002 edition of *Vepra*, just as the one from 1956, did not mention anywhere that the surname of the family up until 1933 was Nikolić/Nikoliq. Agron Luka, Gjovalin Luka's son, kept reacting over the years following the 2002 edition of *Vepra*, to what he saw as the perpetuation of injustices against his father. He also pointed to inaccuracies and fabrications originating, as he claimed, from the Luarasi family— about Migjeni, his ethnic origins – which all started by Skënder Luarasi's 'privatization' of Migjeni's legacy and continued by his son Petro Luarasi and daughter Angelina Ceka.⁴⁹ Agron Luka did not question Migjeni's belonging to the Albanian nation – since Migjeni's known public literary work was only in Albanian, and the themes and setting of his

tyre kohëve". Source: <<https://www.kultplus.com/libri/migjeni-dhe-dashuria-e-perfolur-mekusheriren-e-tij/>> Accessed 25 July 2024

- 46 "...është shkruar që nuk ishte shqiptar dhe se familja e tij kishte origjinë sllave, duke injoruar faktët e paraqitura në biografinë e Skënder Luarasit, që dëshmojnë gjakun shqiptar të poetit nga familja dibrane e Nikollave dhe ajo shkodrane e Kokoshëve".
- 47 It was mentioned here that, upon the fall of communism, the Albanian literary critique started to view Migjeni in a manner free of state control, and that the post-communist nationalism had some impact on the societal perception of Migjeni's legacy. Even in our times there are views that Migjeni does not get due respect (Ceka 2002; Luka 2017). Here is an interesting take by Artan Lame, Albanian public figure and publicist, about the status of Migjeni in his hometown: "The people of Shkodra do not love Migjeni. I am not talking about ordinary people... Migjeni is not loved by those who have education and who think of themselves as academics and the elite of the city... They didn't even love him when he was alive... even Shkodra people of today do not love him. Otherwise, there is no way of explaining that they are almost fearful of mouth his name; that more than once they attempted to remove his name from the theater; that his bust was broke, and that his grave got forgotten in the dirt of the city/ *Shkodranët nuk e duan Migjenin. Nuk them për njerëzinë e thjeshtë... Migjenin nuk e duan ata që kanë shkollë e që i mbajnë për të dijshtëm e për elitë të qytetit... As e kanë dashur në të gjallë... edhe shkodranët e sotëm nuk e duan Migjenin. Ndryshe nuk ka si shpjegohet që gati druhen t'i zënë emrin me gojë; që më tepër se një herë kanë dashur t'i heqin emrin nga Teatri; që i kanë thyer bustin, e i kanë harruar varrin midis plehrave të qytetit..." (Lame 2019).*
- 48 "...disa shënime përcjellëse të këtij libri hedhin poshtë mitin se goja familja e Migjenit ka pasur origjinë serbe...Zonja Angelina Ceka ka bërë një punë të lavdëruar dhe shumë të dobishme".
- 49 In this article I focus on Luka's texts from 2017 (in a hardcopy publication) and 2018 (online).

literature were Albanian. However, Luka argues that the attribution of Albanian origin to Migjeni's family, initiated by Skënder Luarasi, was a fabrication without evidence – for example, Migjeni's paternal grandmother's surname was changed from Milanić to Milani; Luarasi also failed to mention the fact that Migjeni's own surname was Nikolić, and was only changed to Nikolla when the governmental pressure (early 1930s) to de-slavicise certain surnames began (Luka 2018).

For these claims, Agron Luka was accused of fabrications by Petro Luarasi, the son of Skënder Luarasi, who had collected his father's manuscripts and letters several years before this online exchange with Agron Luka, with an aim of shedding light on some aspects of social, political, and cultural life in Albania in the post-WWII period and the role of his father in it, in particular on the 1948 exchange between Skënder Luarasi and Dhimitër Shuteriqi regarding the legacy of Migjeni. In online media, Petro Luarasi gave an interview about these manuscripts, which was titled *Migjeni in the Procrustes' Bed*,⁵⁰ naming the poet's alleged historical *Procrustes* and a contemporary one:

"I can mention Karl Gurakuqi, Dhimitër Shuteriqi, what Arshi Pipa said on two occasions in 1944 and 1945. Robert Elsie, a trustworthy researcher, but in the case of Migjeni, he stepped on a rotten board by saying that Migjeni was of Serb origin and that he did not know the Albanian language" (P. Luarasi).⁵¹

Speculations about Migjeni's ethnicity, as we have seen, provoke discussions and generate assertions, some of which are more careful, and some less so, about the facts and sources of information. Among the scholarly accounts that specifically address Migjeni's ethnic background, one stands out for its attempt to prove Migjeni's 'Albanian blood' through an interpretation of one of his poems. In 2008, Kristaq Jorgo, an Albanian philologist and university professor, wrote an article *Mbi identitetin etnik të Millosh Gjergj Nikollës / Migjenit (1911–1938) përmes një leximi të ri të poezisë Kangë në vete / On the ethnic identity of Milosh Gjergj Nikolla / Migjeni (1911–1938) through a new reading of the poem Kangë në vete*, in which he goes to great lengths to prove that Migjeni was Albanian (Jorgo 2008: 145–176).

In this article, Jorgo offered his own thoughts on the hidden messages of the poem *Kangë në vete*, and provided an overview of where other Albanian scholars and writers placed Migjeni ethnically. In short, Jorgo stated that Skënder Luarasi, Petro Janura, Rinush Idrizi, Moikom Zeqo and some others insisted that Migjeni was undoubtedly Albanian, while Dhimitër Shuteriqi, Gjovalin Luka, Arshi Pipa claimed that he was undoubtedly of Slavic origin (Jorgo

50 "Migjeni në shtratin e Prokrustit" (2014).

51 "Mund të përmend Karl Gurakuqin, Dhimitër Shuteriqin, çfarë ka thënë Arshi Pipa në dy raste në vitin '44 dhe në '45. Robert Elsie, gjithashtu, një studiues skrupuloz, por në këtë rast ka shkelur në dërrasë të kalbur, duke e cilësuar Migjenin me prejardhje serbe dhe se nuk e ka ditur gjuhën shqipe."

2008: 157–158). But there was also someone who knew Migjeni personally – Andrea Stefi – who claimed that Migjeni’s ethnic origin was unclear, despite his undoubted “Albanian national aspirations”:

“As is known historically, Millosh Gjergj Nikolla was born in Albania to parents living in Shkodra, but systematically was culturally brought up in Yugoslavia. I don’t have any data of significance to prove that he was Albanian by blood, and this is since it was not my interest directly or indirectly back then, and because he was from within our bosoms, with Albanian national feelings and aspirations”.⁵² (Stefi 1954: 4, quoted in Jorgo 2008: 158)

As for the hidden messages of *Kangë në vete*, the core of Jorgo’s interpretation was the verse *kojshitë e mi që i kam farë fis*, (a loose translation from Albanian could be – *neighbors with whom I share blood and tribal affiliation*), i.e. about what neighbors Migjeni is talking about (Albanians from Albania or Albanians from Montenegro or Slavs from the North with whom, as some claim, he shared ethnicity).⁵³ Jorgo also focuses on the word *Vëri* (Alb. for the *Norther*, wind from the north) and tries to interpret what the *Norther* that blows stands for. So, Jorgo asks who the people the poet calls *neighbors* are, and what the *Norther*, which creeps into their houses and is greeted by them, stands for, and asserts that: “The *Norther* represents an aggressive force. The text, in our opinion, allows the identification of the *Norther* with Serbization – which aimed and aims at the religious and ethnic acculturation of another community. The ‘neighbors’.... have been subjected, under the aggressive pressure of the *Norther*, to religious acculturation, ethnic acculturation to a greater or lesser extent, and linguistic acculturation to a certain extent”⁵⁴ (Jorgo 2008: 169–170). Jorgo concludes that Migjeni is “not the ‘Slavic spirit that speaks Albanian’ (A. Pipa); he is a great poet, descendant of the once half-Slavicized Albanian spirit that is being fully Albanized again; a hero, as we said above, a superhero, as we say today – of Albanianism”⁵⁵ (Jorgo 2008:176).

52 “Siç dihet historikisht Millosh Gjergj Nikolla u lind në Shqipni nga prindër që banuen në Shkodra, por u kulturue sistematikisht në Jugosllavi. Me vërtetue fiziologjikisht gjakun shqiptar të tij nuk disponoj asnji të dhanun të konsiderueshme, për faktin se atëhere as jam interese direkt o indirekt, sepse e shifje në gjiun tonë me ndjenja e aspirata kombëtare shqiptare”.

53 It might be interesting here to mention that *farë fis* translates into Serbian as *seme i pleme*, which does exist as an expression and is used in vernacular, especially in offensive swear words. The verse could be translated as *I susedi moji koji su mi seme i pleme*. Back in 1969, however, Hilmi Thaçi translated the said verse as *I susedi moji, moj rod svaki* – loose translation into English would be *my neighbors, all of my kin*, which does not factually translate the poet’s line *që i kam farë fis*.

54 “Vëri përfaqëson një fuqi agresive – teksti, sipas nesh, mundëson identifikimin e saj me serbizmin – që ka synuar e synon akulturimin fetar dhe etnik të një bashkësie tjetër....Një pjesë e *kojshive* i janë nënshtruar, nën presionin agresiv të Vërit, krejt akulturimit fetar, më shumë a më pak akulturimit etnik dhe njëfarësoj atij gjuhësor”.

55 “...nuk është pra ‘shpirti sllav që fletshqip’ (A. Pipa); ai është poeti i madh, trashëgues i shpirtit shqiptar dikur përgjysmë të sllavizuar që shqiptarizohet i tëri sërish; një hero, thamë pak më lart, një kryehero, themi tani – i shqiptarizmit”.

Conclusion

We saw above that Jašović and Zlatičanin claimed that Migjeni was of Slavic origin, drawing such a conclusion from his first name, religion and place of origin, the places where he was educated and the language these two authors believe the poet spoke at home. We also know that some Albanian authors also claim that Migjeni was of Slavic origin, although the language of his works and the themes he dealt with in his poetry and short prose make him a full member of Albanian literature. Many Albanian intellectuals deny any connection of Migjeni's family history with Albania's northern and eastern Slavic neighbors, and many delve deeply into the issue to prove that the poet was of pure Albanian blood, which can be the subject of a separate study dealing with the issue of purity of blood of members of a particular community and the socio-political implications of this kind of identity politics propagated by public intellectuals.

However, Migjeni himself, to our knowledge, did not talk about his ethnic origin, nor was he interested in it, if we study his works. He did not write about nation and ethnic pride. He wrote about misery, about destitute women who sold their bodies for money, about hungry village children, about hypocrisy of patriarchal morality, in a word – about corruption of human dignity in the times in which he lived. Literary critics often quote Ismail Kadare, who once wrote that Migjeni's arrival as a writer was like a hurricane, unfortunately interrupted by the poet's untimely death (Kadare 1988, republished in 2015). The *uragani i ndërprerë* (Albanian for interrupted hurricane) is praised to this day, both inside and outside Albania, for the uniqueness of his poems and short stories, which, in the words of literary critic Gazmend Krasniqi, continuously require *lexime te reja/new readings* for their everlasting impact on Albanian literature (Krasniqi 2013). Kadare had an interesting view on the matter of Migjeni's belonging:

“The case of Migjeni shows that the Albanian universe together with the Albanian language, the universe and the language that we habitually trample over, has an extremely strong power to absorb and integrate. Migjeni, by origin, by education, and by language could be a Yugoslav writer. The neighboring country could give him space and an opportunity apparently greater than what could give him the harsh, poor and rebellious Albania. But he, regardless of all that advantage, even against his own interests, made his choice” (Kadare 2004: 59–60, quoted in Jorgo 2008: 145).⁵⁶

If we examine the historical context of Migjeni's arrival into the Albanian cultural life, we will see that it took place at a time of socio-political and

56 “Rasti i Migjenit tregon se universi shqiptar bashkë me gjuhën shqipe, ai univers e ajo gjuhë që ne e kemi bërë zakon ta shkelim me këmbë, ka fuqi thithëse e integruese tepër të fortë. Migjeni, për nga prejardhja, për nga studimet, e për nga gjuha, mund të ishte një shkrimtar jugosllav. Vendi fqinj mund t'i jepte atij hapësirë e mundësi, në dukje, më të madhe se Shqipëria e sertë, e varfër dhe kryeneçe. Por ai, jashtë çdo përfitimi, madje kundër tij, e bëri zgjedhjen e vet”.

economic turbulence in Europe. In his 1978 essay on Migjeni, written in exile, Arshi Pipa noted that Migjeni's return home after his studies in Yugoslavia coincided with political changes in Albania and the rise of nationalism led by the Zogu regime, and that Migjeni found himself caught between the two sides:

“His first year of teaching, 1933–1934, coincided with the politics of nationalism and laicization of the school system in Albania. The poet completely agreed with the politics of laicization, but nationalism created a problem of conscience for him. By teaching in a Serbian enclave following the guidelines of the new policy, he came to become a tool of the government to denationalize (i.e. assimilate, S.R.) the enclave. The Yugoslav consulate in Shkodra, which pressured Migjeni not to accept the teacher position, could only see this as a betrayal from one of their former scholarship holders, himself of Slavic origin, who damaged the nationalist interests of Yugoslavia.”⁵⁷ (Pipa 2022: 86)

Arshi Pipa's words about Migjeni *shpirti sllav që flet shqip/Slavic spirit who speaks Albanian* (Pipa 2022: 61–71) have been frequently quoted by those who trust Pipa's judgment (about the poet's links with the Slavs) as well as by those who deny such links. As noted above, Migjeni himself did not seem to have had as much interest in the subject as those who came after him onto the cultural scene, both in Albania and in neighboring countries. Nevertheless, the interest in him and his legacy shows that he has been *shpirti që flet/a talking spirit* all this time, whose name, by mere invocation in the public sphere, opens the door for society to talk about itself and about others. Migjeni, therefore, remains a cryptic figure because of the cacophony of public discourses about his poetic legacy tangled with disputes over his ideological, religious, and above all, ethno-national belonging, which not only reveal how exclusive identity politics still is in the Slav-Albanian domain of interaction, but also provide an insight into the rifts within Albanian society – be they political, ideological or rooted in class and ethnicity – which can be a separate subject of study.

Literature:

- Bruckman, Amy. 2022. *Should You Believe Wikipedia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ceka, Angjelina. 2002. “Pasthënie”. Afterword at: Millosh Gjergj Nikolla. *Vepra*. Originally published in 1956 by Skënder Luarasi, prepared in 2002, with additions, by Angjelina Ceka. Tirana: Cedis.

57 “Viti i tij i parë i mësimdhënies, 1933–1934, përkoi me nacionalizmin dhe laicizimin e sistemit shkollor shqiptar. Poeti ishte në pajtim të plotë me politikën e laicizimit, porse politika e nacionalizmit i krijoi një problem të ndërjegjes. Duke dhënë mësim në një enklavë serbe sipas udhëzimeve të politikës së re arriti të bëhej vegël e qeverisë për ta çkombëtizuar atë enklavë. Konsullata jugosllave në Shkodër, që ushtroi presion mbi Migjenin për të mos pranuar postin e mësuesit, mund ta shihte vetëm si tradhti shërbimin e njërit prej ish-bursistëve të vet me origjinë sllave, që i dëmtonte interesat nacionaliste jugosllave”.

- Dorđević, Miloš. 1996. "Život i rad Vojislava Dančetovića". *Baština* br. 7, 139–147; URL: <https://scindeks.ceon.rs/article.aspx?artid=0353-90089607139D>
- Elsie, Robert. 2001. "Migjeni, the harbinger of modernity in Albanian literature: An Introduction". *Migjeni Millosh Gjergj Nikolla*. *Free Verse*. A bilingual edition translated from the Albanian and introduced by Robert Elsie. Dukagjini Balkan Books. Source: <http://books.elsie.de/2004-1986/b24.html> Accessed 25 July 2024
- Elsie, Robert. 2010. *Historical Dictionary of Albania*. Plymouth: The Scarecrow Press, Inc.
- Ersoy, Ahmet, Maciej Górny and Vangelis Kechriotis. 2010. *Modernism: Representations of National Cultures*. Budapest: Central European University Press, 304–308. Available at: <https://books.openedition.org/ceup/1113#anchor-fulltext> Accessed: August 5, 2024
- Imami, Mala Nailje i Merima Krijezi (eds/ur.). 2022. *Monografija povodom 101. godišnjice učenja albanskog jezika na Univerzitetu u Beogradu*. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu
- Jašović, Golub. 2018. „O životu Miloša Nikolića Miđeniija i o njegovoj kratkoj prozi“. Foreword at *Lepota koja ubija – Bukuria që vret*. Miloš Nikolić – Millosh Gjergj Nikolla. Kosovska Mitrovica: Književno društvo Kosova i Metohije.
- Jašović, Golub. 2019. „Albanski pisac srpskog porekla Miloš Nikolić Miđeni i njegova kratka proza“. *Ishodišta* 5, 169–175
- Jemielniak, Dariuz. 2014. *Common Knowledge: Ethnography of Wikipedia*. Stanford: Stanford University Press.
- Jorgo, Kristaq. 2008. "Mbi identitetin etnik të Millosh Gjergj Nikollës / Migjenit (1911–1938) përmes një leximi të ri të poezisë Kangë në vetë". *Përprjekja* 25:145–176.
- Jorgo, Kristaq. 2016. "Shkëndija' biblike e Migjenit". <https://www.radiandradi.com/sh-kendija-biblike-e-migjenit-nga-kristaq-jorgo/> Accessed 29 July 2024
- Kadare, Ismail. 2004. *Poshtërimi në Ballkan*. Tirana: Onufri
- Kadare, Ismail. 2015. *Uragani i ndërprerë, ardhja e Migjenit në letërsinë shqipe*. Tirana: Onufri
- Kaleši, Hasan. 1950. "Nove inspiracije albanskih književnika". *Književne novine* 40
- Koliqi, Ernest and Karl Gurakuqi. 1941. *Shkrimtarët Shqiptarë, Pjesa II, Prej Lidhjes së Prizrenit deri sot*. Tiranë: Ministria e arsimit
- Koliqi, Ernest. 1971. "Migjeni dhe unë". *Shëjzat XVIII*. <https://www.kultplus.com/libri/migjeni-dhe-une/> Accessed: 24 July 2024
- Kozinets, Robert V. 2015. *Nethnography: Redefined*. London: Sage Publication
- Krasniqi, Gazmend. 2013. "(Ri)leximi dhe leximet konvencionale". <https://gazeta-shqip.com/ndryshe/rileximi-dhe-leximet-konvencionale/> Accessed 29 July 2024
- Krijezi, Merima. 2022. "Sto jedna godina postojanja Katedre za albanologiju na Beogradskom univerzitetu". *Monografija povodom 101. godišnjice učenja albanskog jezika na Univerzitetu u Beogradu*. Ur. Nailje Malja Imami i Merima Krijezi. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu, 11–38
- Lame, Artan. 2019. "Po të mos ishte Migjeni". *Kultplus*. <https://www.kultplus.com/opinione/po-te-mos-ishte-migjeni/> Accessed 29 July 2024
- Leka, Arian. 2016. "The Socialist Realism Literature as an Adventure Between Realism and Irrealism". *Anglisticum Journal (IJLLIS)*, Vol. 5/4, 8–16; URL: <https://media.neliti.com/media/publications/570398-the-socialist-realism-literature-as-an-a-604f8593.pdf>

- Luarasi, Petro S. 2014. Interview “Si e vodhën dhe e falsifikuan jetën e veprën e Migjenit”. <https://shkoder.net/migjeni_kaloci/> Accessed 29 July 2024
- Luarasi, Petro S. 2018. “Mbi origjinën etnike, biografinë, ndryshimet në emër e mbiemër, datën dhe vitlindjen e Migjenit!”. <<https://telegrafi.com/mbi-origjinen-etnike-biografine-ndryshimet-ne-emer-e-mbiemer-daten-dhe-vitlindjen-e-migjenit/>> Accessed 29 July 2024
- Luarasi, Skënder. 1956. “Jeta”. Migjeni’s biography at at: Millosh Gjergj Nikolla. *Vepra*. Prepared in 2002 by Angjelina Ceka. Tirana: Cetus.
- Luka, Agron. 2017. “Si e shfrytëzuan dhe e çensuruan Andrea Stefin me statusin: ‘miku e komentuesi më intim dhe i plotfuqishmi’ për botimin, Migjeni, ‘Vargjet e Lira’, 1936”. *Gegnia* 3, 42–59
- Luka, Agron. 2018. “Origjina etnike, biografia dhe ndryshimi i emrit e mbiemrit të Migjenit”. <<https://www.koha.net/kulture/87474/origjina-etnike-biografia-dhe-ndryshimi-i-emrit-e-mbiemrit-te-migjenit>> Accessed 29 July 2024
- Marković, Anđela M. 2022. “Prof. dr. Vojislav Dančetović (1905–1974)”. *Monografija povodom 101. godišnjice učenja albanskog jezika na Univerzitetu u Beogradu*. Ur. Nailje Malja Imami i Merima Krijezi. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu, 59–74
- Miđeni, Miloš Đerđ Nikola. 1969. *Prekinuta melodija*. Prev. Hilmi Thaçi. Beograd: Biblioteka Reč i misao – Izdavačko preduzeće Rad
- Migjeni: <<https://sq.wikipedia.org/wiki/Migjeni>> Accessed 25 July 2024
- Migjeni: <<https://en.wikipedia.org/wiki/Migjeni>> Accessed 25 July 2024
- Mircevska, Mirjana P. 2005. “The Villages in the Ethnographic Region of Gorna Reka as Religious-Ritual Communities”. *EthnoAnthropoZoom/ЕтноАнтропозум*, no. 5, 188–21; URL: <https://etno.pmf.ukim.mk/index.php/eaz/article/view/248/223>
- Mustafa, Avzi. 2024. “Prof. Dr. Petro Janura – Alpha dhe Omega i kulturës dhe arsimit shqip në Maqedoni” <<https://gazetadielli.com/prof-dr-petro-janura-alfa-dhe-omega-i-kultures-dhe-arsimit-shqip-ne-maqedoni/>> (Accessed 24 July 2024)
- Neziri, Zeqirja. 2012. “Dy 100 – vjetorë: Migjeni në këndvërtimin e Petro Janurës”. *Aktet V/4*, 763–765
- Nikolić, Miloš– Millosh Gjergj Nikolla. 2018. *Lepota koja ubija – Bukuria që vret*. Prepared and translated by Golub Jašović. Kosovska Mitrovica: Književno društvo Kosova i Metohije
- Nikolla, Gjergj Millosh. 2002. *Vepra*. Prepared by Angjelina Ceka. Tirana: Cetus. Republication (with additions) of the 1956 edition edited by Skënder Luarasi.
- Pajaziti, Ali and Nasir Selimi, Rasim Zuberi (eds.). 2014. *Shqiptarët e Rekës së Epërme: përballë sfidave të kohës*. Tetovë: Universiti i Evropës Juglindore
- Pipa, Arshi. 2022. *Për Migjenin: tri ese*. Prepared by Myftar Gjana. Tirana: Princ
- Raković, Slaviša. 2023. “Wikipedia as object of research, ethnographic field and source of information (?): Nethnography of the most popular online encyclopedia”. *Papers in Ethnology and Anthropology*, 34 (23), 29–50; URL: <https://easveske.com/index.php/pea/article/view/429>
- Sinani, Shaban. 2012. “Teksti biblik në veprën e Migjenit”. *Studime Filologjike* 3–4: 119–163; URL: https://albanica.al/studime_filologjike/article/view/3348/3265
- Smiljanić, Toma. 1925. *Mijaci, Gornja Reka, Mavrovsko Polje*. Beograd: Srpska kraljevska akademija

- Stefi, Andrea. 1954. *Shënime mbi veprën e Migjenit* (manuscript). Tirana: Arkivi i Institutit të Gjuhësisë dhe të Letërsisë – Akademia e Shkencave, Tiranë.
- Thaçi, Hilmi. „Miđeni (1911–1938)“. Afterword at: Miđeni Miloš Đerđ Nikola. 1969. *Prekinuta melodija*. Prev. Hilmi Taçi. Beograd: Biblioteka Reč i misao – Izdavačko preduzeće Rad
- Trifunovski, Jovan. 1983. „Oblast Gornja Reka“. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 49, 669–677
- URL:https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/2019/download/2371_c883064101b5c287b27ec3cffe41c6b2
- Zeço, Moikom. 2010. „Migjeni me konceptuali i letrave Shqipe“. <<https://www.shqiperia.com/Migjeni-me-konceptuali-i-letrave-Shqipe.10981/>> Accessed: 29 July 2024
- Zlatičanin, Blagoje. 2019. „Albanski pjesnik Migjeni je Crnogorac Miloš Nikolić“. *Identitet* 1/2019; URL: <https://montenegrina.net/wp-content/uploads/2020/01/Milos-Nikolic.pdf>
- Милош Ђерђ Никола:<https://sr.wikipedia.org/sr-el/Милош_Ђерђ_Никола> Accessed 25 July 2024

Slaviša Raković

Miđeni: Govoreći duh: Tekstualno-(n)etnografski pregled biografskih prikaza etničkog porekla pesnika Miloša Đerđa Nikole

Miloš Đerđ Nikola – Miđeni, poznati albanski pesnik i pisac kratkih priča (1911–1938), u popularnom diskursu često nazivan pesnikom bede (na albanskom – *poeti i mjerimit*), slavljén je zbog inovativnog uticaja na albansku književnost, pesničke jedinstvenosti i hrabrog bavljenja društveno kontroverznim i tabu temama ondašnje Albanije. Miđeni je odrastao u pravoslavnoj porodici u Skadru, a formalno obrazovanje sticao na srpskom jeziku (u Skadru, Baru i Bitolju). Pesme i kratke priče objavljivao je na albanskom jeziku. Ovaj rad se bavi različitim biografskim narativima o Miđeniju napisanim u Albaniji, Crnoj Gori i Srbiji, a u vezi sa njegovim etničkim poreklom – o kojem sam Miđeni, prema dostupnim izvorima, nikada nije pričao. Rad pruža i pregled savremenih onlajn diskusija o Miđenijevoj ličnosti, njegovoj književnoj aktivnosti, posleratnoj i savremenoj recepciji njegova nasleđa u Albaniji i regionu, uključujući i spekulacije o njegovom etničkom identitetu. Zaključak je da ove diskusije razotkrivaju opstajanje isključive politike identiteta u slovensko-albanskim odnosima, ali nude uvid i u neke unutrašnje podele u samom albanskom društvu.

Ključne reči: Miđeni, albanska književnost, albansko-slovenski odnosi, politika identiteta, etnicitet

Primljeno: 03. 10. 2024.

Odobreno: 09. 12. 2024.

Теодора Де Лука
Етнографски Музеј Београд

КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ У ФУНКЦИЈИ ИЗАЗИВАЊА И ОДРЖАЊА КОНФЛИКАТА У МУЛТИКУЛТУРНИМ ДРУШТВИМА

Апстракт: Полазећи од мишљења једне струје критички-оријентисаних аутора и академских дебата када су преговори о културном наслеђу по среди, овај рад преиспитује могућност употребе културног наслеђа као медијума помирења и инструмента постконфликтне стабилизације. У раду се на примеру певања уз гусле као етнички атрибуираном елементу које различите заједнице присвајају као своје наслеђе и чијим се уписом на Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства конструисала регионална културно-политичка афера по питању власништва над самим елементом, улази у дијалог са самим системом заштите и очувања културног наслеђа, политикама идентитета и програмском политиком међународних организација, а културно наслеђе истовремено посматра као средство за стварање и решавање конфликта.

Кључне речи: (нематеријално) културно наслеђе, идентитет, конфликт, певање уз гусле, традиција, Унеско, мултикултурализам, инструментализација

Увод

Културно наслеђе често се посматра као мост који повезује заједнице, промовише толеранцију и доприноси миру. Међутим, у постконфликтним друштвима, оно може постати средство за политичку инструментализацију и извор нових конфликта, нарочито када су елементи наслеђа етнички атрибуирани. Овај рад истражује парадокс културног наслеђа у таквим контекстима, фокусирајући се на случај певања уз гусле, које је уписано на УНЕСКО-ову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства 2018. године.

Певање уз гусле, као елемент нематеријалног културног наслеђа, игра важну улогу у конструкцији националног идентитета, али истовремено представља и предмет политизације и инструментализације у постконфликтним друштвима. Њихова историја у овом контексту показује како културно наслеђе може постати средство за јачање етничких граница и изазивање нових конфликта. Од времена Краљевине Југославије до социјалистичког периода, гусле су биле под контролом државе, која их је користила као алат за формирање националне свести и културне јединствености. У периоду између 1924. и 1934. године, гусларство је институционализовано кроз државне програме и такмичења, која су промовисала националне митове и историју. Међутим, у том процесу, гусле су такође постале и симбол одвојености, користећи културне разлике као разлог подела унутар Југославије. У савременим балканским конфликтима, гусле су поново постале инструмент за политизацију идентитета, посебно у контексту националистичких покрета. Упис на УНЕСКО-ову листу 2018. године изазвао је регионалне тензије, јер је гусларство поново постало тема која је подстакла различите интерпретације и полемике. Неке земље су ово схватиле као потврду културне супериорности, што је довело до нових сукоба и пропагандних ратова.

Иако сматране симболом традиционалног културног наслеђа, остају дубоко усађене у политичке и етничке конфликте који и даље трају на Балкану. Њихово укључивање на УНЕСКО-ву листу само је поново подстакло старе поделе, али истовремено нуди могућност за поновно разматрање како културно наслеђе може бити коришћено за мирну коегзистенцију, а не за продубљивање конфликта. Циљ истраживања је да се критички анализира како културно наслеђе може послужити и као инструмент конфликта и помирења, са посебним освртом на политизацију идентитета и међународне механизме заштите културног наслеђа. Фокус је на следећим питањима:

- Који су механизми политизације културног наслеђа у постконфликтним друштвима?
- У којој мери међународне организације, попут УНЕСКО-а, успевају да умање конфликтни потенцијал наслеђа?
- Да ли је културно наслеђе, попут певања уз гусле, погодније за очување идентитета или као оквир за дијалог?

Рад се ослања на теоријске приступе „недеструктивног конструктивизма“ и инструментализма фокусираног на развој, односно на идеје Миленковића (Миленковић 2021, 2022, 2023, 2024) и сарадника (Ђуковић 2023, Пишев 2021, Бановић 2024), нудећи критички увид у њихову применљивост у контексту Балкана. Кроз анализу медијских и политичких дискурса, рад преиспитује парадокс културног наслеђа као средства за истовремено стварање и решавање конфликта.

Нематеријално културно наслеђе као инструмент помирења: Програми међународних организација и међународни уговори

Последњих деценија, у оквиру појачног интересовања и националних држава и међународних организација ка интерпретацији и употреби културног наслеђа у служби постизања мира, решавања сукоба у постконфликтним друштвима и порасту толеранције међу заједницама, међународна заједница настоји да културном наслеђу приступи као инструменту политичког помирења и оквира унутар којег и путем којег је могуће остварити међукултурну толеранцију и функционалнији либерално-демократски поредак.

Кроз рад водећих глобалних/европских организација чији су стратешки циљеви усмерени ка одржавању међународног мира и безбедности, културно наслеђе постаје интегралан део културне дипломатије на основу којег се отвара простор за постконфликтну стабилизацију, одржање и развој мира у националним и наднационалним оквирима и пораст стандарда држава и заједница укључених у међународну културну сарадњу. Успостављање мира и помирење, развој осећаја заједништва међу сукобљеним странама, започињање дијалога, све су то функције које се културном наслеђу придају у постконфликтним друштвима, по правилу мултиетничким (Миленковић 2021, 1151). У томе се у првом реду издвајају међународне организације: Уједињене нације (посебно Унеско и Програм за развој), ОЕБС, Европска унија, Савет Европе, НАТО, Светска банка, Пакт за стабилност Југоисточне Европе и друге (Миленковић 2021, 1151). Сама заштита нематеријалног културног наслеђа у Републици Србији врши се под окриљем Унеска и Савета Европе и према смерницама које претендују на неговање мировног карактера наслеђа. У документима обе глобалне/европске институције, назначено је настојање да се обезбеди употребљивост нематеријалног културног наслеђа: у туризму, у економским процесима, у еколошким реформама, решавању конфликта и општем побољшању квалитета живота унутар неке заједнице (Ћукović 2019, 1209).

Као најважнији документ у мрежи заштите и очувања НКН, Унескова Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа, усвојена 17. октобра 2003. године на Генералној конференцији Унеска има за циљ очување „живог наслеђа“ на локалном, националном, регионалном и међународном нивоу, уз међусобну сарадњу и активно учешће свих заинтересованих страна, подизање свести у вези са нематеријалним културним наслеђем, али и обезбеђивање подршке и средстава за реализовање такве заштите.¹ Међу бројним политичким настојањима да се културно наслеђе стави у

1 Члан 2 Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа човечанства, Унеско, 2003. година: <https://ich.unesco.org/en/convention>

функцију помирења и развоја издвајају се Оперативне смернице за имплементацију Унескове Конвенције за заштиту нематеријалног културног наслеђа из 2018. године, а које имају за циљ пуно укључивање заједница, невладиних организација и других не-управних актера у процес заштите. Такође садрже критеријуме и дефинишу процедуре за вишенационалне номинације елемената НКН и подстичу учешће стручњака и истраживачких институција при примени Конвенције (Миленковић 2021, 1152). Смернице обухватају неке од научних критика изнетих у међувремену, посебно критика које су усмерене на популације које су искључене из процеса баштињења (као што су, по правилу, етноконфесионалне мањине) (Миленковић 2021, 1152). У последњем потпоглављу „Нематеријално културно наслеђе и мир“ наглашава се значај НКН за друштвену кохезију, превенцију и решавање спорова, обнову мира, са постизањем трајног мира као коначним циљем целокупне примене (Миленковић 2021, 1152).

Сарадња међу земљама у регионалним релацијама такође је део императива успостављања стабилности – регионално умрежавање представља кључан фактор дугорочног очувања мира (Павловић Алексић, 237–239). У регионима светске заједнице успех успостављања партнерства у образовању о толеранцији, према Унесковим програмима за развој културе мира, у највећој мери зависи од аудио-визуелних програма и сарадње са локалним медијима. Приступ јасној и истинитој информацији, према овој глобалној институцији, представља кључ за промовисање културе мира (Pavlović Aleksić 2018, 255). Како је један од његових стратешких циљева развој мирнодопских јавних политика, Унеско верује да ће се путем индивидуалних организација и уз помоћ приватних и невладиних иницијатива и акцијама за мир, „мир постићи тако што ће се деловати на промену свести људи свих генерација, то јест животних доба“ (Pavlović Aleksić 2018, 251).

Стратегија Европске Уније *Културно наслеђе за 21. век* из 2017. године у свом програму између осталог, подстиче укључивање свих актера на „промоцију наслеђа као места сусрета и средства за међукултурни дијалог, мир и толеранцију“. Стратегија се заснива на основним вредностима Савета Европе: демократији, поштовању људских права и основних слобода, дијалогу, те међусобном уважавању.²

ОЕБС, као превасходно безбедносно оријентисана организација, културни идентитет сматра једним од фокуса своје делатности, будући да се осећај угроженог колективног идентитета сматра главним покретачем насиља, расизма, ксенофобије и екстремистичког понашања уопште (Миленковић 2021, 1153). „Бечки закључни документ“ из 1989. захтева од држава учесница да обезбеде да мањине на њиховој територији „могу да одржавају и развијају своју културу у свим њеним аспектима, укључујући језик, књижевност и религију; и да могу очувати своје културно-историјске споменике и предмете“ (CSCE, Concluding Document of the Vienna

2 <https://www.open-heritage.eu/the-european-cultural-heritage-strategy-for-the-21st-century/>

Meeting).³ „Документи из Копенхагена“ продубљују нагласак на значај признавања колективних/културних права као „битног фактора за мир, правду, стабилност и демократију у државама учесницама“, наводећи да државе учеснице признају „да је поштовање права припадника националних мањина као део универзално признатих људских права битан фактор за мир, правду, стабилност и демократију у државама учесницама” (30), које се обавезују да „успоставе и одрже неометане међусобне контакте унутар своје земље, као и прекограничне контакте са грађанима других држава са којима деле заједничко етничко или национално порекло, културно наслеђе или верска уверења“ (32.4) као и да „У контексту наставе историје и културе у образовним установама, воде рачуна о историји и култури националних мањина“ (34). (Миленковић 2021, 1154).

Доктрина Светске банке о управљању сукобима кроз развојну политику садржи опште одредбе, од којих су по питању перспектива културног наслеђа најважнији „ЕЕС8: Културно наслеђе“⁴ а које дефинишу наслеђе на основу његових друштвених функција. Према наведеним одредбама, културном наслеђу треба приступати као интегралном аспекту одрживог развоја; уз укључивање свих заинтересованих страна; промовисање правичне поделе користи од коришћења културног наслеђа; анализу националног законодавства и прописе за управљање културним наслеђем.

Разматрајући рад и настојања међународних организација у позитивној инструментализацији културног наслеђа, Миленковић, премда узима у обзир афирмативне учинке парадигме „Наслеђе за мир и развој“, признаје да је у нашем региону „она (је) отворила низ проблема, попут расправе о етничкој или државној атрибуцији наслеђа, која нам доноси и највећи број примера нових конфликта отворених управо инструментом који је имао за циљ да их превенира (Миленковић 2021, 1154).

Механизми политизације културног наслеђа у постконфликтним друштвима

Упркос растућој потреби и појачном интересовању и националних држава и међународних организација ка интерпретацији и употреби културног наслеђа у служби постизања мира, решавања сукоба у постконфликтним друштвима и порасту толеранције међу заједницама, крајем 20. и у првој деценији 21. века у академских круговима долази до значајне продукције критички оријентисаних студија које преиспитују, те негирају исцељујући капацитет наслеђа. Опсежан број критички усмерених

3 <https://www.osce.org/mc/40881>

4 <https://documents1.worldbank.org/curated/en/743151530217186766/ESF-Guidance-Note-8-Cultural-Heritage-English.pdf>

радова тицао се, ипак, материјалних сведочанстава културе, првенствено меморијалних споменика и спомен-обележја који широм Европе, као и у Сједињеним Америчким Државама добијају замаха, међутим, истраживачи начина на које се наслеђе и идентитет конструишу путем реинтерпретирања прошлости понудили су значајне аналитичке појмове и концепте као што су: дисонантно наслеђе, тешко наслеђе, намерно избличавање, меморијална манија.

Гусларство, као извођачка уметност и усмена традиција, доживело је неколико трансформација у складу са променом политичког поретка. У турбулентној атмосфери, у дужем временском периоду, унутар гусларства (укључујући и његову рецепцију) формирали су се препознатљиви модели: негирање и одбацивање овог елемента нематеријалног културног наслеђа, редукционизам у извођењу праксе, те популаризација и величање елемента – акције које указују на политизацију, инструментализацију и преобликовање идентитета и нематеријалног културног наслеђа као његовог интринсичног обележја.

Тереса Леополд указује на то да онај који управља наслеђем има највећи утицај на његову интерпретацију, и то кроз начин на који одлучује шта ће да обухвати, а шта одбаци као непожељно. Садржаји штите сећања која служе одржању/кохезији једне групе на основу њених корена у прошлости. Таква места имају политичку функцију, употребу и злоупотребу од стране држава и производе и бенигне и малигне последице (Leopold 2007,1). У већини случајева, државе ангажују ауторитете у интерпретирању историје, измишљању традиције и слављењу наслеђа на начине који служи њиховим интересима (Logan and Reeves 2009).

Појам намерног избличавања уводи Connerton како би објаснио избличавање колективног сећања од стране државног руководства које је стратешки усмерено на манипулисање грађанима и то тако што се манипулише њиховом историјом док им се истовремено она „објашњава“, у циљу добијања политичке подршке или одржања своје хегемонистичке моћи у актуелном друштвеном поретку – процес који своје право лице најверљивије показује у националистичким идеологијама. Извртање прошлости и митологизација често се јављају и у постколонијализму где је нужно стварање националног идентитета како би се обезбедила политичка и културна кохезија (Connerton, 1989). Путем митологизације, те идеологизације, конструише се наслеђе, као и уз помоћ локалног поноса, романтичарских представа, или једноставно маркетинга (Schouten 1995, 21 према Ćuković 2019, 60). Како објашњава Наумовић, у настојању да утичу на политичко понашање бирача, заговорници скоро свих политичких идеологија се ослањају на различите типове политичке реторике, која као један од делова може да укључује инструментализацију различитих елемената традиције неке друштвене групе, а у таквој атмосфери неминовно се суочавамо или са традиционалистичком, или неотради-

ционалистичком политичком реториком (Naumović 2009, 20). Употреба (политичка) културне форме представља покриће за друштвено делање, односно контрола над културном формом омогућава поигравање културном садржином (Hercfled 2004, 24).

Када је у питању гусларство, које се посматра, па и официјално дефинише као *свој историјској њамћења колективна и традиционална музичке вештине*, хронолошки преглед његовог развоја упућује на креативан однос политичких структура према традицији и са њим повезаним феноменима.

Тако се шири друштвена употреба гусларства јавља у периоду од 1924. до 1934. године и убиства краља Александра Карађорђевића, када овај сегмент културног наслеђа на велика врата улази у јавну сферу функционишући као модел масовне комуникације. Према Лајић Михајловић, у том периоду долази до стандардизовања учешћа гуслара на окупљањима друштвене елите на двору у Црној Гори, што је кулминирало институционализацијом „дворског гуслара“, а са друге – професионализацијом гусларске делатности кроз увођење новчане надокнаде за наступ (Лајић Михајловић 2011, 183). Победници ових такмичења су наступали и изван границе земље, пре свега у Чехословачкој, где им се поклањала посебна пажња, а њихова улога тицала се промоције југословенства до идеје панславизма (Лајић Михајловић 2011, 187). Гусларске утакмице су истовремено имале функцију окупљања и утврђивања колективитета, али су и подстицала индивидуалност и суревњивост (Лајић Михајловић 2011, 187), која ће постати видљива нешто касније и означена као претња очувању елемента. Будући да је на једном од такмичења 1933. године, у Коларчевој задужбини, у улози председника жирија био сам Краљ, гусларска такмичења су у том периоду употребљена од стране естаблишмента као полигон за промоцију актуелне политичке идеологије – створена је „нова традиција“ (Лајић Михајловић, 187). Уз подршку структура моћи, у међуратном периоду гусларска такмичења постају музички спектакл и подстичу развој гусларства у земљи, тако да је 1940. године и у Београду основано прво гусларско друштво (Лајић Михајловић, 187).

Како тумачи Наумовић, активирање механизма псеудотрадиционализма било је компактно и употребљиво у току Другог светског рата и касније, у временима политичке транзиције и успостављања нових социјалних структура. Како аутор објашњава, „томе је несумњиво погодвала и очуваност фолклорних матрица као комуникативног модела, омогућавајући политичком дискурсу широко ослањање на *симболички језик који нуди традиција*“ (Naumović 2009, 17). Фолклорно стваралаштво постало је средство дистрибуције пожељних ставова и представа у разним фазама друштвено-историјског развоја, будући да традиција као „скуп навика, сећања, норми и вредности које, с обзиром на свој континуитет, имају кључну улогу у саморазумевању и идентитету једне друштвене групе, може да представља и „медијум легитимизације стварних или фиктивних намера политичких актера“ (Naumović 2009, 13).

У току и након Другог светског рата, у Југославији је успостављен, унутар партијско-комунистичке комеморативне праксе и ритуала који су је пратили, *херојски сисџем* у коме су народни хероји представљали „симболичку војску и митску непобедиву силу у одбрани тековина Народно-ослободилачке борбе, коју је предводио троструки народни херој Јосип Броз Тито (Lučić Todosić 2019, 1223). Време у коме је настајао концепт народног хероја било је истовремено време набијено великим политичким и друштвеним тензијама, односно избор ликова народних хероја дешавао се у временима друштвених драма (Turner 1983 према Lučić Todosić 2019, 1223)⁵ када је руководству земље било стало да покаже у чему се налази његова снага и одакле црпи позицију и ауторитет. У том периоду Партија је кроз културну политику ширила своју идеологију, утичући на свест људи (Dimić 1988, 28). Између 1948. и 1950. године у Загребу, Београду и Македонији долази до масовније појаве културно уметничких друштава, која су имала секције за народну игру, хорско певање, као и драмску секцију. У том периоду, гуслари су наступали у склопу уметничких друштава на приредбама и концертима, а њихови наступи били су обликовани снажним утицајем инсистирања на комунистичко-социјалистичким наративима.

Према Лајић Михајловић и Ђорђевић Белић, заједно са политичким и привредним променама у новој Југославији, продукција гусларских плоча из социјалистичког периода је несумњиво била „државни пројекат“ (Лајић Михајловић, Ђорђевић Белић 2022, 225). Гусле се након друге половине 20. века појављују као „медијум помирења схватања епике као заосталог наслеђа из перспективе братства и јединства и наслеђа које је потенцијално корисно у односу на ефикасност у формирању култа личности и промоцији идеологије“ (Михајловић, Ђорђевић Белић, 225).

Уводећи појам *меморијалне маније*, Viejo-Rose даје преглед растуће опсесије питањима прошлости, сећања и историје и ургентне потребе да се питања са њима повезана изразе и потврде у видљивим јавним контекстима. Дискутујући о неусаглашености између појма сећања као истине и праксе сећања о којој се може преговарати, закључује да је таква тензија посебно видљива током периода политичке транзиције, када се о прошлости и начину на који се она представља воде све отворенији преговори (Viejo-Rose 2011, 465–480). Историјски ревизионизам у промени приступа истраживању прошлости подразумева становиште по којем је дотадашњи однос према прошлости нетачан, и превасходно оптерећен идеологијом, док се позиција нове, ревизионистичке парадигме означава као истинита и у потпуности растрећена идеологијом и заснована на научним чињеницама (Milošević 2013, 43). За бивше социјалистичке земље карактеристичан је „својеврсни прогон марксистичког приступа у истраживању прошлости који се сматра идеолошким контаминацијама

5 Turner, Victor. 1983. *Od rituala do teatra*. Zagreb: August Cesarec.

тобожњег правог научног мишљења: класноекономска парадигма проглашена је за идеолошку, док је национална постала сасвим легитимна чак и онда када се манифестује као најогољенији национализам“ (Milošević 2013, 43). Иако су се у свом програму из 1958. године југословенски комунисти определили за кретање према „социјалистичкој југословенској свести, у условима друштвеног заједништва народа“, већ раних шездесетих званична политика је одбацила „појам једне свеобухватне југословенске националности“ (Ribić 2007, 219). Почетком шездесетих година, долази до изненађујућих друштвено-политичких промена које стварају услове за јачање неспрских етнонационализама и републичких партикуларизама (Ribić 2007, 221).

До шездесетих година држава је имала апсолутну контролу и над „процењивањем“ културног наслеђа. Са социјализмом долази до ублажавања идеолошког условљавања, па су се у толерисаној „сивој зони фолклора“ све чешће могли срести и стари национални симболи“ (Čalić 2013, 293–294). „Званични ставови“ према традиционалној култури током првих двадесетак година „изградње социјализма“ нису били сасвим кохерентни. Компоненти популизма у идеологији импоновало је фолклорно стваралаштво, нарочито „народне игре“ и „изворна (народна) музика“. То је било и поље на ком су се најлакше могли организовати културно-пропагандни рад и забава народних маса, посебно на селу, који су такође имали и функцију идеолошке индоктринације (Јањетовић 2010, 64). Са друге стране, традицији се приступало као нечему је примитивно, превазиђено, што може опструирати стварање нових вредности (Павићевић 1970, 134 према Јањетовић 2010, 65–66). Коначно, коришћење фолклора је укључивало и опасност од интензивнијег активирања његове етничке/ националне конотације. Будући да је певање уз гусле етнички атрибуиран елемент, јавно извођење ове праксе окупирао је велику пажњу Партије. Прва социјалистичка плоча са певањем уз гусле појавила се тек 1963. године и од седамдесетих година добија замаха, што сугерише да је у том периоду постојао позитиван „државни став“ по питању гусларства (Лајић Михајловић, Ђорђевић Белић 2022, 12). Ипак, по сећањима гуслара који су снимали плоче, „на обим и облик продукције пресудан утицај су имали појединци у менаџментима издавачких кућа, који су у значајној мери самостално селекционисали гусларе и репертоар, контролисали и цензурисали текстове, тј. обликовали и примењивали критеријуме преко којих се продукција саображавала идеолошко-политичкој клими и захтевима тржишта“ (Магделинић 2016 према Лајић Михајловић, Ђорђевић Белић 2022). У политичкој клими у којој је изношење „националистичких“ идеја било потенцијално кажњиво (Николић 2008: 486) плоче су, као „државна издања“, биле и „безбедан“ начин задовољавања културних (национално-идентитетских) потреба. Међутим, уколико се у обзир узме етничка атрибуираност гусларства, рецепција гусларских извођења међу широм публиком представљала је заправо начин одклона од југословенског

идентитета. Коначно, „гусларске плоче указују на унутрашње парадоксе југословенског социјализма, на раскорак између односа према „проблематичним“ националним наслеђима у официјелном идеолошком дискурсу и реалног статуса традиционалних културних пракси. Гусларске плоче су и показатељ промена у односу владајуће партије према традиционалним праксама, посебно онима које су укључивале буђење наратива о националним идентитетима“ (Лајић Михајловић, Ђорђевић Белић 2022).

Осамдесетих година двадесетог века, како је држава постајала све децентрализованија, републике су подстицане да јачају своју националну оријентацију у оквиру федерације. То је значило, исто тако, да су се асимилативним и интегративним процесима отеловљеним у идиому пан-југословенске унификације супротставили процеси етничког/националног партикуларизма и особености.⁶ Национална осећања, која су под социјалистичким системом прикривено опстајала, па и негована, почела су у јавности слободно да циркулишу након Титове смрти, чему су погодвали услови свеопште друштвене кризе (Вукићевић 2023, 476). Упоредо са тим, политичка динамика производи и издвајање „црногорске струје“ из српског гусларства.

„Раскол међу гусларима се на крају завршио са одвајањем и намјештеним референдумом којим се Црна Гора одвојила од Србије, под формом независности. Са Црном Гором из Савеза гуслара, отишли су гуслари који су сматрали да не могу остати ни у каквом савезу, који у свом називу носи одредницу „српски“. Ови гуслари су касније основали свој Савез гуслара Црне Горе, али у суштини, то је мали број гуслара концентрисан у неколико друштава. У жељи да придобију наклоност црногорских власти, прихватили су утицај тзв. „Црногорске цркве“ и поставили дио њихових програмских активности“⁷

Наговештај јачег и отворенијег продора националног мита у Србију отпочео је са ескалацијом националних сукоба, крајем осамдесетих година 20. века (Nedeljković 2006, 161). Постепеним распадом СФРЈ и у општој друштвено-политичкој атмосфери која се поклапала са ратовима вођеним током деведесетих година, певање уз гусле као део традиционалне културе постаје инструмент преовлађујуће друштвене ретрадиционализације. Током рата који је обележио распад СФРЈ, певање уз гусле је добило нови ветар у леђа, јавивши се као саставни део много ширег феномена *райној фолклора*, у коме су тематизовани догађаји и значајне личности ратних догађања (Трубарац Матић 2018, 20). Гусле и гусларска пракса као медијум утемељивања косовског мита су се тако нашле на жестоком удару критика интелектуалне елите, а њихови ставови мобилисали су и један део јавног мњења (Трубарац Матић 2018, 19).

6 Едит Петровић, 215 види у Рибич, Владимир. 2005. Подељена нација, Београд, Српски генералoшки центар: 221.

7 Ауторкино истраживање. Извор информација: Славко Јекнић, народни гуслар.

Након потписивања Дејтонског (Париског) мировног споразума Србија је могла да искуси, како то именује Наумовић *фазу свадљивој мира* која је трајала од 1995. до 1998. године, када „примитивни национализам“, „ратно профитерство“ и други новооткривени пороци падају под жесток удар владајуће партије и њених сателита, истих оних који су били најодговорнији за настанак таквих појава (Naumović 2009, 58). Негативне конотације које су почеле да се приписују епским песмама насталих током деведесетих година прелиле су се и на целокупно гусларство.

Напоследку, уписом певања уз гусле на Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства конструисана је *ре-ионална културно-џолијичка афера њод називом Чије су у ствари гусле?*⁸ чиме су рехабилитовани етнички конфликти између нација које овај елемент културног наслеђа доживљавају као искључив идентитетски маркер, при чему је идентификовање са њим поистовећено с власништвом над њим, што је, како објашњава Лајић Михајловић „одговарало јасној намери да се њиме манипулише у политичке сврхе“ (Лајић Михајловић 2022, 59). Одлука о упису дочекана је „на нож“ у региону, при чему су једну од кључних улога одиграли локални и државни медији.

Танбриц и Асворт (Tunbridge & Asworth 1996), кроз појам дисонантног наслеђа настоје да укажу на неслагање интересних група око тога како су елементи наслеђа интерпретирани у садашњости. Према њима, наслеђе је дисонантно онолико колико постоји различитих социјалних група које имају интерес за њега, развијајући различита виђења прошлости којој тај елемент припада: у само једном елементу могу се сукобити мноштва интерпретација и употреба (Аукан 2014, 9 према Ђуковић 2019, 59). Дисонантност је последица карактеристике наслеђа да има тако активну улогу у стварању, преобликовању и легитимизацији културних/етничких/националних идентитета (Ђуковић 2019, 59). Како наводе аутори „оно што једни перципирају као елемент наслеђа вредан чувања, или славан део историје, други могу сматрати периодом обесправљености и елементом сукоба и репресије. Такве поделе прозуркују даље партикуларизме који се конструишу на основу става који се заузима према одређеним идентитетским симболима“ (Дражета, Ђуковић, Миленковић 2021, 87).

Према инструменталистичким теоријама етничког такмичења, припадници етничких група „не бивају као такви одређени на основу своје недобровољне припадности и несвесног усвајања групних вредности, већ се, напротив, етничке групе образују када појединци желе да задобију одређена добра (богатство, власт, престиж), до којих не успевају да дођу помоћу индивидуалних стратегија“ занимања (Bakić 2006, 238). Важан момент на којем је потребно зауставити се у разматрању етничког такмичења око неког елемента нематеријалног културног наслеђа, тиче се питања шта државе чланице добијају са уписом неког елемента на Репрезентативну

листу. На многим светским примерима, како открива Ђуковић, уочено је да је стандард заједница/државе порастао након учешћа у процесима заштите нематеријалног културног наслеђа – различите активности које припадају тим процесима нудиле су запошљање, добар осећај и понос у вези са својим идентитетом, међународно, односно светско уважавање и признање (Ћuković 2019, 74). Етничка група није ништа друго до збир појединаца и резултата њихових рационалних делања с обзиром на постављени циљ који се састоји у задобијању ретких добара у ситуацији економског и политичког такмичења, при чему ће само такмичење бити утолико интензивније уколико припадници етничких група претендују на иста, уместо на различита занимања (Bakić 2006, 238). Како констатује Матић, „у збиру са поједностављеним схватањем културних различитости, формирање листе заштићених нематеријалних културних феномена је код неких држава створило „известан такмичарски дух у мерењу вредности заштићених културних феномена, па чак и својеврсно утркивање у томе ко ће пре да заштити нешто што можда и није искључив, аутентичан и за дату културу препознатљиви идентификациони културни феномен. Уз то, уколико се узме у обзир да се под аутентичним подразумева културни феномен који је у некој култури настао и у њој живи, такво поједностављено схватање допринело је да се проглашење феномена нематеријалног културног наслеђа уједно узима као проглашење својеврсног облика власништва“ (Матић 2011, 127). У оквиру дебата у вези са конфликтном „природом“ наслеђа, потребно је у овом контексту размотрити и применљивост Унескових мирнодопских политика, које је, како је горенаведено, могуће остварити „тако што ће се деловати на промену свести људи свих генерација, тј. животних доби“ (Pavlović Aleksić 2018, 251). Кроз анализу члана 64. Устава Републике Србије, Миленковић (Milenković 2008, 53) даје пример позитивистичког поимања идентитета као датости. С тим у вези, како је могуће деловати на промену свести свих генерација у друштву које изнова производи сваку нову генерацију на начин који се може оценити као супротан либерално-демократским вредностима и слободама?

Закључак

Као што је већ пре неколико деценија констатовано да мултикултурне политике нису успеле да произведу планиране ефекте, поготово у контексту конфликтних и постконфликтних друштава, тако се и само културно наслеђе као оквир за остваривање међукултурног уважавања, демократских вредности и пораста стандарда друштава и заједница, показало као полигон за производњу партикуларизама и подела најразличитијих врста, а посебно у контексту већинско-мањинских односа. При томе, питање културне разноврсности као једне од премиса мултикул-

турних политика и херитолошке парадигме уопште, указало је на тензију између релативизма који одбацује могућност било какве самерљивости култура и универзалних вредности за све.

Како ниједно друштво није хомогено, да ли је могуће заузети универзалистичку перспективу и говорити о заједничким вредностима за све? Ипак, иако се Унеско пре доношења Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа, окренуо од универзализма ка релативистичком поимању културе, академске дебате указале су на то да актуелна пракса у мрежи очувања (нематеријалног) културног наслеђа сведочи о редукционистичком процењивању одређених културних церемонија, ритуала и обичаја, по моделу „одозго“ на доле.⁹ Сама категорија културног наслеђа упућује на различитост међу културама. Та различитост даље указује на то да свака заједница претендује да поседује културне елементе које перципира (и другима представља) као аутентичне и на основу којих се формира идентитет саме групе, али и успоставља однос са осталим заједницама“ (Ристивојевић 2014, 136).

Проблем са конкретним предметом истраживања интерпретираним у овом раду тиче се најпре односа државе и кључних политичких актера према наслеђу. Као што је показано, политичка употреба традиције, па и у овом смислу свих културних форми које се доводе у везу са традицијом, знатно је старија од Унесковог система заштите и претходи му. Она је постојала и постоји независно од њега, само сада има легитиман бирократски оквир у којем може да делује на различите начине, прилагођавајући се политичком тренутку. Након усвајања, Конвенција о очувању НКН може да послужи само као ваљани оквир да се инструментализација изврши, што не значи да се инструментализација не би извршила без Конвенције и бирократског система заштите. Друштвени немири, бурна политичка дешавања и економске промене које су пратиле трансформацију државе одразиле су се и на фолклорне творевине које је у својим програмима инструментализовао политички естаблишмент у циљу задобијања политичке подршке. Поред тога како је традиција покретачка снага и инструмент национализма, нематеријално културно наслеђе које се при стављању на листе „филтрира“ кроз критеријум традиционалности и континуитета са прошлошћу, води у продубљивање етничких и националних спорова.

Још један вид партикуларизма уочљив у мрежи заштите и очувања НКН огледа се у односу између стручњака и носилаца наслеђа који се неретко налазе на супротним половима по питању суштине у извођењу самог елемента. Уз то, бављење нематеријалним културним наслеђем и са-

9 Видети у Матић, Милош. 2011. Концептуализација културе у херитолошкој парадигми: Музејско надмудривање с материјалним. Антропологија бр. 11 (1), 117–142; Гавриловић, Љиљана. 2011. Потрага за особеношћу: изазови и дилеме унутар концепта очувања и репрезентовања нематеријалног културног наслеђа. Етноантрополошки проблеми 6, 221–234.

радња са заједницама открива и бројна раздвајања унутар група и савеза носилаца наслеђа које треба укључити у систем заштите и очувања, а који се огледају у израженој индивидуалности, таштини, каријеризму и претензији ка конзумеризму и својеврсним предузетништвом у комодитификацији културног наслеђа.

Из перспективе примењене хуманистике поставља се питање да ли култура може да „издржи“ стална преобликовања унутар (политичке) инструментализације и да се потом посматра као виталан и реалан друштвени феномен који треба сачувати и пренети наредним генерацијама? Из перспективе антропологије као дисциплине која се суочила са више стотина дефиниција тог свог носећег појма, теоријско-методолошке промене до којих долази од друге половине осамдесетих година 20. века покренуле су дебате по питању односа према предмету истраживања за који се констатује да је амалгам културно историјског развоја, те да је читав стварност део непрекидне конструкције. У том периоду, у антропологији је утемељен инструменталистички приступ идентитету, који је заменио старије приступе оријентисане на заштиту култура које нестају или на оснаживање мањинских група. Постаје јасно да употреба појма култура почива на есенцијализму, чија је основна сврха да као утемељујући ресурс сопства редукује појединце на скуп својстава дефинисан неким, односно нечијим политичким циљевима (Wright 1998, 36).

(Нематеријално) културно наслеђе постаје део опште ревизионистичке парадгме која преобликује схватања прошлости и делова прошлости које треба сачувати и пренети наредним генерацијама, заједно са редуccionистичким вредновањем и приступом у селекцији елемената као репрезентима културе. Када говоримо о ретрадиционализацији и масовном повратку етноконфесионалном идентитету, суочавамо се с проблемом коришћења културног наслеђа и идентитета у легитимизацији хијерархизације културних група, то јест њених припадника у мултикултурном окружењу (Milenković, Pišev, Ćuković 2024, 379). Како је традиција, као основна карактеристика и критеријум којим се државе потписнице Конвенције о очувању НКН воде при одабиру онога што ратификују као своје културно наслеђе, суштински повезана са другим појмовима који упућују на колективни идентитет – попут етницитета и национализма, наслеђе постаје средство изазивања оштрих спорова а посебно у регионима са историјим крвавих етноконфесионалних сукоба.

Кроз рад различитих актера у мрежи заштите и очувања, нарочито оних које поседују правну-политичку и структурну моћ, оно постаје и генератор и производ конструкције друштвене стварности у узајамно-конститутивном односу. Практична примена мирнодопских политика Унеска суочава се са културним и политикама идентитета у државним оквирима. Тиме што им се пружа слобода у селекцији и интерпретацији културног наслеђа, коју схватају као сопствени ексклузивитет, државе потписнице

Конвенције поседују монопол на остваривање људских и мањинских права, а њихови програми често немају позитивне намере. Једна од последица уочава се и у подзаступљености мањинског наслеђа у националним регистрима, што се, како наводи Миленковић, неретко сматра средством за сузбијање мањинских идентитета у сврху асимилације, а посебно у регионима попут Западног Балкана (Миленковић 2024, 3). Мањинске заједнице широм региона Западног Балкана подзаступљеност у националним регистрима виде као још један талас гушења њиховог идентитета (Бановић, Пишев & Миленковић 2024, 141).

Културно наслеђе, попут певања уз гусле, налази се у простору између унутардржавног управљања као употребљив ресурс идентитета и део владиних културних политика, али и као оквир за дијалог и решавање спорова који надилазе и сам предмет расправе уколико приступимо имплементацији мирнодопског потенцијала који нуде међународни уговори и примери добре праксе.

Литература:

- Бановић, Бранко., Пишев, Марко., Миленковић, Милош. 2024. Подзаступљеност османског нематеријалног културног наслеђа у Регистру културних добара Црне Горе. *Гласник Етнoграфској инститиуија САНУ* 75 (2): 135–158.
- Вукићевић Р, Јелена. 2023. Националистички дискурси у СФРЈ пред њен распад. *Башишина* (33), св. 60: Приштина – Лепосавић: 473–492.
- Дражета, Богдан., Ђуковић, Јелена., & Миленковић, Марко. 2024. Изазови система заштите нематеријалног културног наслеђа у мултиетничким државама: пример српске заједнице у Херцеговини. *Гласник Етнoграфској Инститиуија САНУ*, 75 (2): 85–105.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. 2017. Фигура гуслара: Хероизирана биографија и невидљива традиција. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Јањетовић, Зоран. 2010. Село моје, лепше од Париза: Народна музика у социјалистичкој Југославији“. *Годишњак за друштвеноу историју* (3): 63–89.
- Лајић Михајловић, Данка. 2011. Такмичења као облик јавне гусларске праксе. *Музикологија* 11: 183–202.
- Лајић Михајловић, Данка. 2020. Научници као део мреже за очување нематеријалног културног наслеђа у Србији: Искуства етномузиколога. Наслеђе и идентитет(и). Бања Лука: Центар за фолклористику и студије културе (ЦЕ-ФИСК). Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци.
- Лајић Михајловић, Данка. Ђорђевић Белић, Смиљана. 2022. Грамофонске плоче гуслара: Реконструкција епске традиције у социјалистичкој Југославији. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Матић, Милош. 2011. Концептуализација културе у херитолошкој парадигми: Музејско надмудривање с материјалним. *Антропологија* 11 (1): 117–142.
- Миленковић, Милош. 2021. „Наслеђе за мир и развој“ – прилика коју не треба пропустити*. *Етнoантропологијски проблеми* 16 (4): 1149–1164.

- Николић, Коста. 2008. Српски 20. век: век изгубљене историје. *Историја 20. Века* (2): 476–541.
- Поповић Николић, Данијела. Божић, Снежана. 2021. Реч Компартије у партизанској епској хроници. *Књижевна историја* 53: 207–229.
- Трубарац Матић, Ђ. 2018. Гусле наше насушне, *Етнографски институт САНУ*. Посебна издања, књига 90.
- Aykan, B. 2014. How Participatory is Participatory Heritage Management? The politics of Safeguarding the Alevi Semah Ritual as Intangible Heritage. *International Journal of Cultural Property*. Volume 20. Issue 4. pp. 381–405.
- Bakić, Jovo. 2006. Teorijsko-istraživački pristupi etničkoj vezanosti (ethnicity) nacionalizmu i naciji. *Sociologija* 48 (3): 231–264.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge; New York. Cambridge University Press.
- Čalić, Mari-Žanin (2013). *Istorija Jugoslavije*. Beograd: CLIO
- Ćuković, Jelena. 2019. Nematerijalno kulturno nasleđe iz antropološke perspektive. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju nauke i obrazovanja: Dosije studio.
- Ćuković, Jelena. 2019. Kompatibilnost Konceptija Kulturnog nasleđa Uneska i Saveta Evrope. *Etnoantropološki problemi* 14 (4): 1203–1219.
- Dimić, Ljubodrag. 1988. Agitprop kultura: Agitpropovska faza kulturne politike u Srbiji 1945–1952. Beograd: Rad.
- Doknić, Branka. 2013. *Kulturna politika Jugoslavije 1946–1963*. Beograd: Službeni glasnik.
- Hercfeld, Majkl. 2004. *Kulturna intimnost*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Lučić Todosić, I. 2019. Heroizam u likovima Narodnih heroja: potrošeni simbolički kapital naroda Jugoslavije? *Etnoantropološki problemi*, y. 2019, no. 14 (4), pp. 1221–1246.
- Logan, W and Reeves, K. 2009. Places of Pain and Shame: Dealing with 'Difficult Heritage'. Part of: *Key Issues in Cultural Heritage* (21 books).
- Leopold, T. 2007. A proposed code of conduct for war heritage sites, in C. Ryan (ed.), *Battlefield Tourism: History, Place and Interpretation*, London: Elsevier.
- Milenković, Miloš. 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije. Deo prvi: o "očuvanju" identiteta. *Etnoantropološki problemi* 3 (2): 45–57
- Milenković, Miloš. 2014. *Antropologija multikulturalizma: Od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Milenković, Miloš. 2024. *Intangible Cultural Heritage and Reconciliation in the Western Balkans: An Anthropological Perspective*. London: Routledge.
- Milenkovic, Miloš. 2024. The promises of the bureaucratisation of intangible cultural heritage safeguarding in post-conflict regions: lessons from anthropological fieldwork in four Western Balkan states. *International Journal of Heritage Studies*, 30 (1), 1–14.

- Milošević, S. 2013. Politička upotreba prošlosti: o istorijskom revizionizmu na postjugoslovenskom prostoru: Zbornik radova. Alternativna kulturna organizacija: Novi Sad.
- Naumović, S. 2009. Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije krajem 20. i početkom 21. veka. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Nedeljković S. 2006 Mit, religija i nacionalni identitet: Mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize. *Etnoantropološki problemi* 1 (1): 155–179.
- Pavlović Aleksić, Lana. 2018. Misija UNESKA i promene koncepta kulture od 1945. do 2015. godine iz antropološke perspektive, doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Pavlović, Aleksandar. 2019. Imaginarni Albanac: Simbolika Kosova i figura Albanca u srpskoj kulturi. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju: Ribić, Vladimir.
2007. Antropologija raspada Jugoslavije: O etničkom nacionalizmu. Antropologija postsocijalizma. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Ristivojević, Marija. 2014. Muzika kao nematerijalno kulturno nasleđe. *Antropologija* 14 (3): 135–142.
- Tunbridge, J. E. and Asworth G. J. 1996. Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict, Chichester, J. Wiley.
- Viejo-Rose, D. 2011. Memorial functions: Intent, impact and the right to remember. *Memory Studies* 4 (4): 465–480.
- Wright, Susan. 1998. The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today* 14 (1): Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Извори:

- UNESCO: Our History, доступно на: <https://unesco.org.uk/our-history/>
- Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа (2003); доступно на: <https://ich.unesco.org/en/convention>
- Закон о културном наслеђу; доступно на: <https://pravno-informacioni-sistem.rs/eli/rep/sgrs/skupstina/zakon/2021/129/11>
- Члан 2 Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа човечанства, Унеско, 2003. година; доступно на: <https://ich.unesco.org/en/convention>
- Стратегија Европске Уније *Културно наслеђе за 21. век* из 2017; доступно на: <https://www.open-heritage.eu/the-european-cultural-heritage-strategy-for-the-21st-century/>
- CSCЕ, Concluding Document of the Vienna Meeting; доступно на: <https://www.osce.org/mc/40881>
- „ESS8 Cultural Heritage“; доступно на: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/743151530217186766/ESF-Guidance-Note-8-Cultural-Heritage-English.pdf>

Teodora De Luka

Cultural Heritage as a Means of Provoking and Maintaining Conflicts in Multicultural Societies

Abstract: Based on the views of a group of critically-oriented authors and academic debates on negotiations over cultural heritage, this paper reexamines the possibility of using cultural heritage as a medium for reconciliation and an instrument for post-conflict stabilization. The paper uses the example of singing to the accompaniment of the Gusle, an ethnically attributed element that different communities appropriate as their own heritage. The inclusion of this practice on UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage has led to a regional cultural-political controversy over ownership of the element. This example engages in a dialogue with the system of cultural heritage protection, identity policies, and the programmatic policies of international organizations, while simultaneously viewing cultural heritage as a tool for both creating and resolving conflicts.

Keywords: (Intangible) cultural heritage, identity, conflict, singing to the accompaniment of the Gusle, tradition, UNESCO, multiculturalism, instrumentalization.

Primljeno: 26. 11. 2024.

Odobreno: 15. 12. 2024.

Ljubica Milosavljević¹

*Institut za etnologiju i antropologiju
Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet u Beogradu*

S KRAJA NA KRAJ: ČETVRTO DOBA U FILMU *LJUBAV*²

Apstrakt: Cilj rada bio je dovođenje u vezu filmskog narativa, veoma nagrađivanog filma *Ljubav* (2012) Mihaela Hanekea, i koncepta *četvrtog doba* kao manje zastupljenog polja proučavanja koje, u dvadesetom veku, biva konstruisano u odnosu na koncept *trećeg doba* kao njegova suprotnost. Film prikazuje kratki i nepovratni prelaz penzionisane profesorke klavira iz aktivne starije osobe koja uspešno orkestrira sve planove života u poznijoj dobi sve do zadesne zdravstvene situacije koja je prevodi u red zavisnih lica od pomoći i nege drugih tj. u četvrto doba koje ne ostavlja prostora za izbor i odlučivanje o vlastitom životu i njegovom kraju. Oslonjenost na supruga i njegovo preuzimanje odgovornosti, postavljeno kao *štit* od strategija koje je razvilo društvo u *baratanju* problemom rastuće populacije starijih, predstavlja osnov za analizu i strategija delovanja koje su na raspolaganju ljudima koji su rapidnim zdravstvenim urušavanjem pogođeni lično, ali i onima pred čijim očima se odvija patnja bližnjih. Trostepena analiza: produkcije, sadržaja i recepcije, kao etabliranog metodološkog postupka pripadajućeg antropologiji filma, postužiće kao put do *dijegeze* koja ima za cilj bolje razumevanje označenih problema u savremenom društvu.

Ključne reči: *četvrto doba*, starost, telo, film, antropologija

Uvod

U centru antropološke analize nalazi se film *Ljubav* (2012) Mihaela Hanekea, snimljenog u francusko-nemačko-austrijskoj koprodukciji, koji pruža osnov za razmatranje manje proučavanog fenomena tzv. *četvrtog doba*. Film

1 ljmilosa@f.bg.ac.rs

2 Realizaciju ovog istraživanja finansijski je podržalo Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03-66/2024-03/ 200163).

donosi priču o bračnom paru u osamdesetim godinama koji zatičimo u udobnosti njihovog stana u Parizu, kako *aktivno* provodi dane u penziji nakon *uspešnih* karijera kao profesora klavira. Zaplet nastaje onda kada to aktivno i uspešno – što su neke od ključnih pretpostavki tzv. *trećeg doba* – gotovo u momentu, bude potrto moždanim udarom glavne junakinje koji će je prevesti u one krhke, fizički i mentalno promenjene stare ljude koji više ne mogu da nastave život prema ustaljenom i željenom obrascu, niti da se uklope u zahteve koje im društvo nalaže.

Filmski predložak poslužiće, tako, kao osnov za preispitivanje strategija koje ostaju raspoložive ljudima koji pređu tu neželjenu granicu iza koje ih čeka nesposobnost da se brinu o sebi pred kraj finalne faze života (često i nemogućnost da žive u realitetu); kao i onih njima bliskih koji preuzimaju tuđ, gaseći život u vlastite ruke. Ove strategije mogu biti oblikovane različitim sociokulturnim faktorima i u manjoj ili većoj meri usklađene sa strategijama koje su društva razvila kao odgovor na globalno rastuću populaciju *tih* i *takvih* njihovih članova. Prikazani pokušaj muža da se bori sa rapidnim urušavanjem zdravlja žene sa kojom je proveo život, samo je jedna od mogućnosti koja se okončava tek jednim od mogućih ishoda – stavljanjem jastuka preko lica dezorijentisane starice koja trpi bolove, čime se okončavaju i patnja i život (za oboje). Odbijanje sistemskih mogućnosti ili njihovo samo delimično prihvatanje kroz asistenciju onih koji ne pripadaju datom ljubavnom odnosu i koji predstavljaju *uljeze* u njihovim životima, otvara zapravo brojna pitanja vredna postavljanja. Veliki broj autora koji su se bavili ovim izuzetno zapaženim filmom iz različitih perspektiva, od one koja pripada teoriji filma, preko gerontologije, psihologije, psihijatrije, filozofije, teologije itd. (videti: Vanden Bosch 2013, Quinodoz 2014, Robson 2016, Worley 2016, Hirdman Künstlicher 2017, Petković 2018) naglašava to da film iako postavlja kompleksna pitanja vezana za: ljubav, starost, dostojanstvo, patnju bližnjeg, pravo na odlučivanje, umiranje, smrt, ubistvo, samoubistvo i tome slično³, na njih zapravo ne daje odgovore. Upravo ovo svojstvo čini se veoma značajnim za analizu, budući da je njen cilj da pruži širu sliku⁴ kako bi se u, krajnjoj osnovi, bolje razumeli: i vododelnica između trećeg i četvrtog doba, naročito iz razloga što ona ne počiva na hronološkim principima (videti: Baltes and Smith 2003, 124, Gilleard and Higgs 2011, 2013); ali i problem koji pogađa više od *jednog*. Taj *drugi* koji dobija različite uloge, čini se, postaje jednako važnim za razumevanje datih koncepata, kao i življenih iskustava, bilo da dolazi iz reda blisko povezanih ili ga, pak, predstavlja onaj kojeg je društvo *izmislilo* da bi se *prvim* bavilo.

Kako bi bilo moguće odgovoriti zadatku, biće korišćena trostepena analiza, etablirana u savremenoj srpskoj antropologiji filma, a koja podrazumeva pružanje najvažnijih podataka o produkciji i recepciji, s naglaskom na dijegezi tj. dijegetičkom univerzumu (Kovačević 2015). Ovo tim pre što se dati anali-

3 Od kojih će neka biti značajana i za ovaj rad.

4 Pa i kroz ono što nedostaje.

tički postupak pokazao veoma plodnim upravo u onim studijama koje su za predmet analize imale filmove i televizijske serije u čijem fokusu su bili različiti problemi vezani za starost i starije u savremenom društvu (vidi: Milosavljević 2017, 2022, Milosavljević, Banić Grubišić i Ilić 2024; Milosavljević and Stajić 2024).

Od trećeg ka četvrtom dobu

Budući da je jedan od zadataka ovog rada da se kroz filmski narativ prikaže prelaz iz trećeg ka četvrtom dobu, i odgovori na pitanja vezana za dostupne strategije svih koji su *pogođeni* datim prelazom, najpre je potrebno uputiti u koncepte koji predstavljaju svojevrsne konstrukte dvadesetog veka, nakon dugotrajnog poistovećivanja starosti i siromaštva (više u: Gilleard and Higgs 2010; o domaćim prilikama više u: Milosavljević 2014a), kao i razvoja penzijskog sistema koji čini jedan od ključnih preduslova za promenu paradigme vezane za starost (više u: Milosavljević 2014b). Naime, britanski istoričar i koosnivač Univerziteta za treće doba Piter Laslet u studiji *A Fresh Map of Life* (Laslett, 1989) pružio je osnov razgraničenja između *trećeg* i *četvrtog doba*. On je popularisao ideju o životu nakon penzionisanja kao tzv. *treće doba* usled povećanja očekivanog zdravog životnog veka i poboljšanja životnog standarda penzionisanih ljudi što je za ishod moglo imati daleko pozitivnije iskustvo poznijeg života nego što je to ranije bilo moguće (Higgs and Gilleard 2014, 12). Tako, formulacije „aktivno” ili „uspešno”⁵ jesu izrazi trećeg doba i doprinose pozitivnoj reimaginaciji starijeg doba (Adiseshiah 2023, 38). Lasletov, doprinos debati o starosti može se razumeti, upravo, kroz isticanje novih okolnosti u poznom životu, nakon kraja formalnog zaposlenja, kao perioda reorganizovanja oko tema samorealizacije i ostvarenja ličnih interesa; što je za posledicu imalo to da je „pojam trećeg doba podstakao gerontologe da iznova razmotre pretpostavke o prirodi poznog života” (Higgs and Gilleard 2014, 12).

Jedan od ishoda ovog podsticaja, sledstveno, podrazumeva i orijentaciju koja ide u pravcu tvrdnje da se *pojava* trećeg doba može razumeti kao novi kulturni prostor koji je u najvećoj meri oblikovan potrošnjom i konzumerističkom kulturom (Higgs and Gilleard 2014, 12). Ove karakteristike se javljaju u kasnijim životnim stilovima⁶ starijih ljudi gde su kombinacija konzumerizma, kulturnog angažmana, težnje za slobodnim vremenom i angažovanje tehnologija za brigu o sebi stvorili sasvim drugačiji skup koordinata za pozniji život od predašnjih (Gilleard and Higgs 2013)⁷. Ovakav razvoj, sa druge strane, kako se ističe, uticao je i na to da četvrto doba bude određeno kao suprotnost trećem koje je steklo pozitivan predznak, a ne kao direktno proishodeće.

5 Misli se na starenje.

6 U istorijskom sledu.

7 Upravo odvajanjem od sveta siromašnih i prevođenjem u red penzionisanih.

Međutim, kako sociolozi Higs i Gilard naglašavaju, da bi se razumeo pozni život, potrebno je više od dihotomije između trećeg i četvrtog doba koja odražava i dihotomiju između „mladih” i „starih” starijih ljudi (onih između 55 i 74 godine života nasuprot onima u 75 i više godina života⁸); te „nove” nasuprot „staroj” starosti u istorijskom smislu (Gilleard and Higgs 2011, 135). Suština je u tome da je fragmentisanje starosti za rezultat imalo polarizaciju poznog života na *fluidno, bestelesno treće doba* i *fiksirano i duboko otelovljeno četvrto doba* (Gilleard and Higgs 2011, 140) koje podrazumeva rizik po svakoga čiji život biva produžen, time i izvor straha i za pojedinca i za društvo.

Uzroke označenog fragmentisanja, koje je vodilo datim konstruktima, autori dovode u vezu i s ukupnim društvenim kontekstom. U razumevanju trećeg doba kao kulturnog polja referiše se, tako, na razvoj generacijskog stila života koga je moguće pratiti od omladinske kulture šezdesetih godina prošlog veka i naglašavanja izbora, autonomije i samoizražavanja – koje je ova generacija, kako je starila, prenosila u pozniji život (Gilleard and Higgs 2010, 121 – 122). Jedan od ishoda, kako Gilard i Higs dalje zaključuju, jeste odbacivanje svega starog, zato što je staro; te da je i „generacijski raskol” predstavljao raskid sa starijom, predratnom generacijom. Aktivno isključivanje pojmova „starosti” i „starosne nejednakosti” uticalo je na to da kulturne i strukturalne granice trećeg doba, putem „antagonističke interakcije”, utiču na granice četvrtog doba, čineći ga nekom vrstom izobličenja u ogledalu (Gilleard and Higgs 2010, 122).

Kao jedan od uticaja razume se i pojava institucionalnih struktura koje učestvuju u *uokviravanju* četvrtog doba, pri čemu se kao dominantne institucije, koje nude stalnu pomoć onima koji su fizički ili mentalno onemogućeni da zadovolje vlastite potrebe, izdvajaju bolnice sa dugim boravkom i domovi za stara lica (Gilleard and Higgs 2010, 124–125). Na ovaj način, kako naglašavaju Gilard i Higs, *pojava* četvrtog doba zavisila je i od promena u zdravstvu i socijalnoj politici dvadesetog veka. U najkraćem, zaključuje se da „četvrto doba deluje kao metaforična „crna rupa” starenja” tj. kao prelazak izvan društvenog sveta (Gilleard and Higgs 2010, 125).

Sumarno, „četvrto doba karakteriše nivo biokulture necelovitosti, ranjivost i nepredvidljivost koja se razlikuje od pozitivnih stavova prema trećem dobu (mladih starih). Najstariji stari su na granici svojih funkcionalnih mogućnosti, a nauka i socijalna politika su ograničene po pitanju intervencije”⁹ (Baltes and Smith 2003, 123). Uočavanju ove ograničenosti prethodilo je formiranje moćne koalicije – gerontoloških nauka, socijalne politike i kulturnog, medicinskog i ekonomskog napretka – koja je dovela, kako je već naglašeno, do značajnog povećanja životnog veka i kvaliteta starenja ljudi, posebno mladih (onih u trećoj dobi), što je uslovalo rast optimizma u nauci i socijalnoj politici (Baltes and Smith 2003, 123); dok se sa druge strane javljaju i manje optimistična stajališta

8 U literaturi se pominju različita dobna razgraničenja, ali se ona najčešće svode na osamdesete godine života.

9 Reč je o nehronološkim kategorijama, o čemu će biti više reči naknadno.

koja se saopštavaju, upravo, kao „ne tako dobre naučne vesti” kada je četvrto doba u pitanju (Baltes and Smith 2003, 127). Kao ključne rizike koji se pojavljuju s produžetkom života, Baltes i Smit navode gubitak ljudskog dostojanstva, ljudskih prava, ograničene kognitivne sposobnosti, demenciju... o čemu i film svedoči. Drugim rečima, „nema sumnje da četvrto doba testira granice prilagodljivosti osobe. Kada govorimo o u četvrtom dobu, tada dug život ima svoju cenu sa medicinskog, psihološkog, socijalnog i ekonomskog stanovišta” (Baltes and Smith 2003, 127), ocena je autora. Zdravo i uspešno starenje, dakle, prema Baltesu i Smitu, ali i prema *realnosti* koja je *ugrađena* i u filmsku priču, ima svoje limite, ali i tendenciju preinačenja ranije uspostavljenih vrednosti i uloga, bilo da se radi o osobi koja je prešla *granicu izvan društvenog sveta* ili se radi o njoj bliskim osobama.

Sinopsis

Uvodnu špicu u potpunoj tišini, prekida buka koju prave vatrogasci i policija dok razvaljuju ulazna vrata jednog stana u Parizu. Ulaze s maskama na licu zbog smrada koji se proširio. Obijaju i vrata spavaće sobe u kojoj na postelji leži mrtva starica u crnoj haljini. Latice su oko nje i u rukama cveće.

U narednim sekvencama, jedinim snimljenim u eksterijeru, gledalac upoznaje stariji bračni par. An (Emmanuelle Riva, 1927–2017) i Žorž (Jean-Louis Trentignant, 1930–2022), oboje profesori klavira u penziji, sede u publici i slušaju klavirski koncert njenog učenika. Tramvajem se vraćaju kući kada primećuju da su im ulazna vrata obijena...

Jutro posle je i prvo jutro od kojeg njihov udoban život, postaje nešto sasvim drugo ili *četvrto*, kako će biti pokazano. An za doručkom doživljava prvi udar. Najpre ne reaguje na ono što Žorž govori, da bi posle toga bila nespособna da se seti šta joj se zbililo. Muž predlaže da zovu doktora. Ona odbija i dalje skeptična da se išta dogodilo, ali čaj koji sipa i koji se preliva preko šoljice prvi je življeni trenutak njene progresivne bolesti.

U razgovoru s ocem u roditeljskom domu, Eva (Isabelle Huppert) – takođe muzičarka koja s porodicom živi u Londonu – saznaje da je An u pet odsto pacijenata kod kojih operacija zakrećenja karotidne arterije nije uspela. Desna strana tela ostaje paralizovana zbog čega njen život počinje da se neumitno menja. Koristi invalidska kolica, potrebna joj je pomoć da sedne na klozetsku šolju, da ustane ili legne, ali je i dalje sposobna da govori i rasuđuje što koristi da po povratku sa operacije zatraži od supruga obećanje da je više neće slati u bolnicu. Vreme provode čitajući, u razgovorima, zajedničkim obedima. Žorž, koji takođe nije najboljeg zdravlja, pomaže joj u svemu. On ima problema s leđima, nivoom šećera u krvi, počinje sve više da puši i da se premara. U nabavkama i održavanju stana pomažu im domar i njegova supruga. An i Žorž kompletno vreme provode u stanu čije se povezane prostorije polako zatvaraju i dele na bolesničke i ostale delove. Žorž će samo jednom izaći da bi otišao na sahranu prijatelja posle koje će mu An saopštiti da ne želi dalje da živi, protiv čega se on pobunjuje.

Njihovo iznuđeno povlačenje u privatni prostor vodilo je i zatvaranju tog prostora za druge ljude. Gost kojeg, na početku, rado primaju jeste učenik Aleksandar (Alexandre Tharaud¹⁰) na čijem su koncertu bili; dok najavljenju posetu ćerke i zeta, An ne odobrava zato što ne želi da je vide u promenjenom stanju. Žorž će joj prati kosu nad lavabo, pomagati da radi vežbe u krevetu, presvlačiti kada se umokri u krevetu, oblačiti, obuvati, podizati s poda kada padne: jednom s kreveta kada je slomila lampu, drugi put kada ne uspe da se baci s prozora... Učiće da vozi električna kolica i na momenat će izgledati kao da joj je bolje dok pravi sitne korake u čemu joj pomaže Žorž... Eva i njen suprug (William Shimell), ipak, dolaze u posetu. Ćerka vidi majku kako leži na krevetu dok prima infuziju. Izgleda vidno lošije. Noćni stočić je prepun lekova. An samo žmirka i teško guta. Govori tako da je ćerka ne razume. Eva od oca zahteva da se nešto učini, ali joj on govori da se posle još jednog udara koji je imala više ništa ne može. Lekar mu je objasnio da je u bolnici ne bi zadržali, nego da bi je prebacili na odeljenje palijativne nege što joj je on obećao da neće uraditi.

Od tog momenta počinje da dolazi najpre jedna, pa i druga patronažna sestra. Prva uči Žorža kako da menja pelene i kupa An dok ona neprestano doziva majku. An je, sada, ili potpuno pasivna ili odsutno govori nepovezane stvari. Druga sestra ubrzo će dobiti otkaz zbog grubog postupanja od kojeg An ne može da se brani, niti ga Žorž može tolerisati. Počinju još veći problemi kada An odbija hranu i vodu. Jednom prilikom će ispljunuti vodu zbog čega će je Žorž ošamariti.

Eva će ponovo doći nenajavljena pošto joj otac nije odgovarao na poruke. Ljut je zbog njenog navaljivanja i objašnjava joj da nema vremena za njihovu brigu. An sada spava danju, noću je budna i u sve težem stanju i više se ništa ne može učiniti a da se ne izneveri dato obećanje.

I Žorž je sve lošije. U momentu kada se brije, čuće kako An doziva majku. Sešće pored nje s namerom da je umiri. Ispričaće joj priču iz detinjstva, o tome kako je na kampovanju dobio difteriju i kako je majka mogla da ga posmatra samo kroz staklo u bolnici. Dok joj priča, miluje joj levu nadlanicu. U momentu u kojem se čini mirnom, on levom rukom uzima jastuk i davi je. Celim telom je pritiska dok krhko telo pruža otpor. Glavom pribija jastuk na njeno lice sve dok otpor ne prestane. Potom je oblači u crnu haljinu, odlazi u prodavnicu da kupi cveće, sobu oblepljuje trakom da spreči smrad koji će se širiti. Pošto završi dugo pismo, leže u krevet u sobici koja je u međuvremenu postala njegova. Najzad, vidimo ga kako se teturavo kreće ka kuhinji iz koje se čuju zvuci. An, onakva kakva je bila nekada, pere sudove i kaže mu da će brzo biti gotova. Uzima kaput i izlazi napolje čekajući da se i on obuče i krene za njom.

U prazan stan, umrlih roditelja, čija su unutrašnja vrata ponovo širom otvorena, ulazi Eva i, naposljetku, seda na očevu fotelju dok gleda ka prozoru ispred kojeg znamo da je koncertni klavir. Odjavna špica, potpunom tišinom, daje završni komentar.

10 Inače, pijanista koji je prošao audiciju za film. <https://screenanarchy.com/2012/12/love-exposure-michael-haneke-interview.html>

Rađanje Ljubavi – produkcijske okolnosti

Trodelni analitički postupak koji će biti primenjen u ovom radu podrazumeva, najpre, upoznavanje sa ključnim informacijama koje se tiču produkcije filma a koje bi se mogle svesti na pitanja kako je i zašto film snimljen? Na ova pitanja odgovor će biti pružen na osnovu intervjuva koje je Mihael Haneke, kao autor scenarija i reditelj, davao bilo u svrhu promocije filma ili kao osvrt na neku od mnogobrojnih nagrada koje je film osvojio, čemu će podrobnija pažnja biti posvećena u delu rada koji će se baviti recepcijom, a koja, uz analizu sadržaja, čini ovaj trostepeni model analize. Drugi izvor čine relevantni naučni radovi posvećeni filmu *Ljubav* koji su objavljeni u velikom broju zbog čega su morali biti redukovani na one koji na najbolji način odgovaraju ključnim pitanjima postavljenim u ovom radu. I veliki broj intervjuva, najpre, je sveden na meru koja dozvoljava sastavljanje celovite slike o produkcijskim okolnostima koje su se, neretko, u manjoj ili većoj meri preplitale sa iskustvima ključnih učesnika u nastajanju filma. Kriterijum ponavljanja informacija uzet je za ključni.

Mihael Haneke jedan je od najznačajnijih autora savremenog svetskog filma čiji se opus može podeliti na tri skupa (Petković 2018, 55–56). Prvi, prema navodima Rajka Petkovića, čini rana trilogija o emotivnom otuđenju u modernoj Austriji u koji spadaju: *Sedmi kontinet* (1989), *Benijev video* (1992) i *71 fragment iz hronologije slučajnosti* (1994). Drugi čine tzv. transnacionalni filmovi koji su najčešće snimani u Francuskoj na francuskom jeziku, poput: *Šifra nepoznata* (2000), *Profesorka klavira* (2001), *Vreme vukova* (2005) i *Ljubav* (2012). Treću grupu objedinjuje razrada motiva patološkog naslja i čine je filmovi: *Smešne igre* (1997), *Smešne igre SAD* (2007), *Bela traka* (2009)¹¹. Prema podeli, film *Ljubav* spade u tzv. transnacionalne filmove koji obeležavaju „Hanekeov proboj izvan granice Austrije i njegovo postupno prerastanje u superstara evropske kinematografije” (Petković 2018, 56). Prva važna produkcijska napomena, stoga, jeste da je film snimljen u francusko-nemačko-austrijskoj koprodukciji što je imalo za cilj lakše sastavljanje budžeta za snimanje. Dalje, film je očekivano na francuskom jeziku budući da u njemu igraju, upravo, proslavljani francuski glumci. Izabel Iper, sa kojom je Haneke snimio i zapaženi i priznati film *Profesorka klavira* (2001), u glavnoj ulozi, prihvatila je sporednu ulogu koja je bila napisana za nju¹². Žan Luj Trentinjan, takođe, prihvata ulogu koja je pisana upravo za njega¹³. Emanuela Riva, sa druge strane, prolazi ka-

11 Podela se odnosi na filmove snimljene do 2012. godine u koju ne ulazi film iz 2017. godine *Srećan kraj*.

12 <https://collider.com/michael-haneke-amour-interview/>

13 U jednom intervjuu navodi i to da je Trentinjan pokušao da se ubije zbog porodične drame te da mu je producentkinja filma rekla da prvo snimi film, pa da se onda ubije – <https://collider.com/michael-haneke-amour-interview/>. Reč je o nasilnom gubitku ćerke 2003. godine (Quinodoz 2014, 382).

sting u osamdeset četvrtoj godini života čime je podelom još nekoliko uloga, sastavljena glumačka ekipa koja je nosila film.

Činjenica da se radilo o glavnim glumcima u osamdesetim godinama, istaknuta je kao okolnost koja je donosila pojedine „izazove“¹⁴. Riva se plašila električnih kolica i želela je da izbegne obnaživanje što nije bilo moguće¹⁵. Trentinjan je imao poteškoća sa stabilnošću¹⁶. Sa druge strane, apostrofirano je i to da je film bio lakši za snimanje, nego za gledanje, o čemu će biti više reči naknadno. Deo teskobe koji gledalac, neminovno, oseća dolazi i iz enterijera u kojem je gotovo kompletan film snimljen. Za lokaciju, odabran je stan Haneke-ovih roditelja¹⁷ u Beču. Preuređen je tako da liči na stan pripadnika tzv. srednje klase u Parizu. Karakterišu ga povezane prostorije koje se usled progresivne bolesti glavne junakinje, zatvaraju; kao i stvari koje pripadaju mlađim etapama njihovog života dok su bili u punoj životnoj snazi.

Novinari, koji su vodili intervju, najčešće su insistirali na autorovom ličnom iskustvu i motivima koji su, eventualno, pretočeni u film. Preispitivani su i njegova ljubav prema muzici, Francuskoj i francuskom jeziku¹⁸, ali i sam zaplet. Kroz odgovaranja na ove zahteve, bilo je moguće doći i do odgovora na pitanje s kojom namerom je snimljen film dok je njegovo razumevanje, jasno je, ostavljeno svakom gledaocu ponaosob¹⁹. Ključni motiv koji izdvaja Mihael Haneke je donošenje priče o patnji onoga koga volimo i načinom na koji se sa tim borimo²⁰, sa čim se pre ili kasnije, gotovo, svako može poistovetiti. Ono što namera kreatora nije bila, jeste stvaranje priče o hospisima i bolnicama koju prikazuju mnogi drugi filmovi²¹ (uporedi: Worley 2017, 2)²², niti kreiranje socijalne drame:

Želeo sam da izbegnem opasnost da se film pokaže kao socijalna drama. Želeo sam da ostavim po strani bilo kakva finansijska ograničenja, jer da je radnja filma smeštena u radničko okruženje, ljudi bi verovatno pomislili: oh, da imaju dovoljno novca, stvari ne bi bile tako loše. Ali to nije tačno, nije važno koliko novca imate – situacija, tragedija je ista.²³

14 <https://collider.com/michael-haneke-amour-interview/>

15 <https://collider.com/michael-haneke-amour-interview/>

16 <https://collider.com/michael-haneke-amour-interview/>

17 Tačnije majke i poočima koji je bio dirigent. <http://www.electricsheepmagazine.co.uk/2012/11/16/amour-interview-with-michael-haneke/>

18 <https://screenanarchy.com/2012/12/love-exposure-michael-haneke-interview.html>

19 <http://www.electricsheepmagazine.co.uk/2012/11/16/amour-interview-with-michael-haneke/>

20 U nekim intervjuima pominje tetku koja je veoma mnogo patila od reumatskih bolova i koja je, na kraju, izvršila samoubistvo, a kojoj on nije mogao da pomogne – <https://www.thepitchkc.com/interview-with-amour-writer-director-michael-haneke/>

21 <http://www.electricsheepmagazine.co.uk/2012/11/16/amour-interview-with-michael-haneke/>

22 O čemu će biti više reči naknadno.

23 <http://www.electricsheepmagazine.co.uk/2012/11/16/amour-interview-with-michael-haneke/>

Ipak, pisanje scenarija pratila je temeljna (institucionalna) priprema, koja je očita u filmu. Haneke navodi da je tokom faze istraživanja²⁴ obilazio bolnice i domove, da je posećivao grupe u kojima su bili pacijenti koji su imali isti zdravstveni problem, razgovarao sa lekarima kako bi mogao da stvori verodostojnu sliku patnje koju ekranizuje kroz duge i spore kadrove. Odricanje od institucionalnih odgovora na četvrto doba u filmu, međutim, snažno podcrtava njihovo društveno (sve)prisustvo kroz odbijanje da se prihvate poslednji rizici koji više ne mogu ugroziti sam život, ali to dosledno čine kada je reč o dostojanstvu i pravu na odlučivanje o vlastitom kraju.

Sadržaj uskog grla

Nasuprot detaljnom sinopsisu iz prethodnog dela rada – koji je kao takav dat s ciljem da što verodostojnije prenese sporo pričanu priču kroz duge i statične kadrove²⁵ – nalazi se oficijelna najava filma na stranici IMDb: *Žorž i An su osamdesetogodišnji par. Oni su otmeni, penzionisani, nastavnici muzike. Njihova ćerka, takođe muzičarka, sa porodicom živi u Britaniji. Jednog dana An doživi moždani udar, a ljubavna veza para je na ozbiljnom iskušenju*²⁶. Film je određen kao drama i tragedija²⁷ i pričom, donekle, odudara od uobičajene podele filmova koji u središtu pažnje imaju starost. Pored opšte ocene da su za starije likove oduvek bile rezervisane sporedne uloge, ali i skorije detektovane promene – koja dolazi usled pomenutog trenda penzionisanja pripadnika bebi-bum generacije²⁸ – u poslednje vreme se govori o „eksploziji” filmova (Chivers 2011) koji portretišu starost i starenja. Radnje ovih filmova mogle bi se odeliti na one koji prikazuju demenciju i svakovrsne nesposobnosti vezane za starost gde se narativi odlikuju shvatanjem starosti kao gubitka kapaciteta, sposobnosti i agensnosti (Falcus and Madawi 2021, 1323). Sa druge strane, nalaze se filmovi koji o starenju svedoče i kroz ljubavne priče kao vrsti otpora vladajućim društvenim stavovima (više u: Milosavljević and Stajić 2024), a koji čine svojevrsni kontrast ostalim kategorijama filmova (videti i: Swinnen 2015 prema Adishesian 2023). Pored toga, kao zasebna skupina izdvajaju se filmovi čija je radnja smeštena u domove za stara lica ili u perspektivu uvode probleme i osećanja u vezi sa odlaskom u date ustanove ili smeštanje starijih članova porodice, istovremeno, otkrivajući i kulturno konstruisanu prirodu binarne opozicije

24 U kojem Emanula Riva nije želela da učestvuje – <https://screenanarchy.com/2012/12/love-exposure-michael-haneke-interview.html>

25 Ponekad se kamera zadržava i čitav minut na jednom položaju tela starije žene.

26 *Georges and Anne are an octogenarian couple. They are cultivated, retired music teachers. Their daughter, also a musician, lives in Britain with her family. One day, Anne has a stroke, and the couple's bond of love is severely tested.* https://www.imdb.com/title/tt1602620/?ref_=vp_close

27 <https://www.imdb.com/title/tt1602620/>

28 Koji se nazivaju još i geronto-bumerima.

mladosti i starosti (Chivers and Kriebenberg 2021, 765 – 769). Takođe, apostrofira se i to da savremena kinematografija prati i agendu tzv. uspešnog starenja čime se pravi razlika između trećeg i četvrtog doba u kojem pojedinci bivaju patologizovani (Dolan 2017, 5). Polazeći od načelnih podela i pretpostavki, o konkretnom filmu tj. o njegovom odstupanju, moguće je govoriti kroz delimično uklapanje u većinu datih kategorija, dok se istovremeno odriče prikaza starosti u institucionalnom ključu i izbegava ljubavni kliše, što se može svesti u ocenu da se: „„Ljubav” radikalno i osvežavajuće razlikuje od ogromnog broja filmova koji nam predstavljaju sentimentalnu ili slatku viziju starenja. Glavni likovi ovih slatkih filmova ili „prevazilaze” pretnju realnosti starenja revitalizacijom nalik na mladalačku ili postaju predmet sažaljenja ili komedije” (Vanden Bosch 2013, 519). Sadržaj filma, suštinski, forsira narativ o četvrtom dobu i to na način koji se poklapa sa jednom od naučnih orijentacija koja je stajališta da: „četvrto doba postaje pojava koja se ne može direktno proučavati pokušajem da se „popravi” ili „predstavi” iskustvo življenja u staračkom domu; ali koje se može otkriti indirektno, kao u ogledalu, iz slika, praksi i diskursa onih koji ga okružuju” (Gilleard and Higgs 2010, 126–127). Vredno je uočiti da su u konkretnom slučaju oni koji *okružuju* i uz pomoć kojih tumačimo prikaz četvrtog doba upravo dati likovi iz faze koja neposredno prethodi. U njima i kroz njih, kao u ogledalu, u kratkom izvodu sagledavamo nagli i nepovratni prelaz od trećeg u četvrto doba glavne junakinje čime se još jednom potvrđuje to da se četvrto doba ne može smatrati niti određenom dobnom kohortom, niti zasebnom fazom života” (Gilleard and Higgs 2010, 126). Patološka priroda promene čijem kontinuitetu svedočimo u dvočasovnom sledu, ipak, nije tu da favorizuje zauvek prošlo vreme, nego da svedoči o problemu koji je manje prisutan i u kinematografiji, ali i u nauci, dok je kao takav neizbežan u životima ljudi čiji je vek *produžen*. Nehronološka priroda promene, posle koje više ništa neće biti isto, događa se u trenutku zajedničkog doručka i glavna junakinja je nije svesna, zbog čega suprugu govori: *Tu sam, doručkujem, ali ti pričaš stvari koje ne razumem... Želiš da me mučiš. Ostavi me na miru*. Gubljenje mira, zapravo, je prva deprivacija koju uočavamo u dugom sledu.

Radnja filma, smeštena u stan koji se, najpre, svodi na formu socijalne kapsule i improvizovanog stacionara, jednako je postavljena i u *telo* glavne junakinje koja ne tako sporo biva odvojena i od vlastitog razuma. Ona time postaje u potpunosti zavisna od supruga čije treće doba, međutim, nastavlja da teče u promenjenoj ulozi negovatelja pa i egzekutora, kako je već sugerisano. Ovakvo *otelovljenje* glavne junakinje, sa jedne strane, pretvaralo je ranije pomenute rizike vezane za starost u realnost; dok je sa druge strane stvorilo potrebu za adaptacijom bračnog para koja je u starosti naročito problematična. Stoga će neki od ponuđenih motiva, kao što su: osvajanje novih uloga i odustajanje od starih, suočavanje sa gubitkom *vlasništva* nad sopstvenim telom i strategije delovanja koje nalažu odustajanje od ranije usvojenih normi i vrednosti biti detaljnije razmatrane u nastavku rada.

Uloge koje niko ne želi

Jedan od značajnijih motiva, kada je ovaj rad u pitanju, tiče se trajne promene uloga koje su u vezi sa četvrtim dobom. One se menjaju i između konstituenata konkretnog para ali i u slučaju svakog lika ponaosob usled nemogućnosti da se zadrže stari obrasci života. Nove uloge, moguće je zaključiti, funkcionišu kao obaveze bez prava i ne samo da zamenjuju stare, nego nalažu i svojevrsno reprogramiranje u okviru kojeg par, nejednakim pojedinačnim dinamikama, odustaje od životnih imperativa iz prethodnih faza života. Drugim rečima, ova okolnost predstavlja „paradoksalan posao učenja da se istraje i pušti: borbu, sa jedne strane, da ostanemo zdravi, da brinemo o sebi i drugima, da živimo ispunjeno i radosno; i sa druge strane učenje toga kada je vreme da prihvatimo da nam je potrebna pomoć drugih ili kada je vreme da odustanemo od života” (O’Neill 2015 prema Cole and Saxton 2019, 612). Ovo, svakako, nije nešto što naša kultura podstiče (Cole and Saxton 2019, 612), ali jeste ono sa čime se Žorž i An suočavaju i što usvajaju, svako iz svojih razloga i na svoje načine. Transformacija kroz koju prolazi An – od voljene supruge, priznate profesorke klavira i majke, do osobe koja je u potpunosti zavisna – odvija se veoma brzo, ali će glavna junakinja, ipak, imati priliku da iskoristi poslednji momenat vlastite lucidnosti da od supruga traži da je ne šalje u bolnicu, ali i da mu saopšti da ne želi da živi. An tako postaje nalogodavac, dok Žorž zadobija ulogu izvršitelja sa zajedničke stajne tačke supružnika i nekadašnjih ljubavnika. Ono što je, međutim, važno naglasiti jeste to da ova transformacija ne podrazumeva gubitak samo nekog od ranije nabrojanih svojstava An. Ona ostaje voljena supruga i majka, poštovana profesorka, dok nepovratno gubi svest o sebi i neprestano pati, što je lišava svake pretpostavke aktivne i uspešne žene koja je do juče bila:

U kratkom periodu pre Aninog moždanog udara, i u nekim flešbekovima, vidimo je kao šik primer pozitivnog starenje: aktivnu, oštromnu i kompleksnu. Nakon što se Ana razboli, ekspanzivna, suptilna dubina njenog društvenog prisustva je izgubljena i ona se redukuje na sporo, klonulo, nesposobno telo... An zatim, posle drugog udara, brzo regresira do brbljive maloletnosti, jezive mešavine ostarelog ženskog mesa i infantilne zavisnosti. (Adishesiah 2023, 50)

Fizička i mentalna promena je takva da ubrzo prestajemo da vidimo An. Gledamo telo koje se muči i osobu koju je poništila demencija²⁹, dok neumorno doziva majku i govoriti stvari iz prošlosti lišene smisla: *Mama na koncertu bez haljne. Mama na koncertu*. Međutim, promena kroz koju prolazi Žorž, pot-

29 Demencija je stanje koje karakteriše postepeni gubitak mnogih osnovnih osobina homospajensa: intencionalnost, autonomiju, nezavisne oblike života, lični identitet, društvene veze – samo su neke od njih. Valja imati na umu da su ove osobine fundamentalne za definisanje ljudskog dostojanstvo i sposobnosti pojedinaca da ostvare ljudska prava na efikasan način. (Baltes and Smith 2003, 128-129).

puno je drugačije prirode, te je i priroda patnje drugačija. Pokušavajući da održi vlastita obećanja, suočeva se sa „prihvatanjem promene ideje o sebi i svetu koja nastaje kao rezultat gubitka. To nije samo gubitak veze, to je *ideja* o vezi od koje mora da se odustane” (Hirdman Künstlicher 2017, 67) što on čini za oboje na radikalna način. Pre toga, međutim, postoji otpor i pokušaj da se prilagodi, čak i kada mu An govori da ne želi da živi:

An: Nema smisla nastaviti živeti. Eto. Znam da može biti samo gore. Zašto da zbog mene patimo i ti i ja?

Žorž: Nimalo ne patim zbog tebe.

An: Ne moraš lagati Žorž.

Žorž: Zamisli da si na mom mestu. Nisi ni pomislila da bi se to moglo meni dogoditi.

An: Naravno na jesam, ali mašta i stvarnost nemaju mnogo toga zajedničkog.

Žorž: Ali svaki dan je sve bolje.

An: Ne želim dalje ovako. Lepo je od tebe što se trudiš da mi sve olakšaš, ali ja... Ne želim dalje ovako.

U suštini, „vidimo Aninu patnju, ali gledamo je kroz Žoržovu perspektivu... Film očigledno sugerise da je Žorž heroj u svojoj posvećenosti patnji, koja se predstavlja kao izvanredan čin ljubavi” (Adiseshiah 2023, 44). Njegovo stradanje je na mestu prvog *drugog* tj. onoga koji preuzima to što je od An ostalo i koji od supruga biva preinačen u negovatelja, što nikada ranije nije bio. Njegova nova uloga atipična je iz razloga što ili pripada nekome za čije se usluge plaća; ili je u češćem posedu (starijih) žena, dok istovremeno skreće pažnju na porodične aranžmane koji se često previđaju u starosti³⁰. Žorž, međutim, ostaje onaj koji je i dalje u aktivnoj i uspešnoj *dobi* ali koji, gotovo, preko noći mora da bude još aktivniji, uprkos ličnim zdravstvenim problemima, ali i da se pomiri sa potpunim neuspehom da održi tuđ život koji bi bio podnošljiv. Njegova uloga je dualna, nekada i kontradiktorna, budući da ostaje suprug, dok postaje i negovatelj bez odmora (uporedi: Robson 2016,). To najzad vodi krucijanim pitanjima: kako se boriti s patnjom nekoga koga volimo (Robson 2016, 7) i kako sačuvati ljudsko dostojanstvo, a koje na toliko mnogo planova biva izazvano i ugroženo. Prikaz gubljenja dostojanstva sredstvo je kojim se film obilato služi. Samo neki od primera koji ukazuju na to da su supružnici postali nešto drugo, jesu kada Žorž nose proverava da li joj je pelena puna, ili kada je podiže sa klozetske školje i kada joj navlači veš dok ona jedva stoji; kada uči kako da joj menja pelene i kako da je kupa; ili pak, kada neuspešno hranjenje okončava nasilnim činom: *Nećeš me naterati da te pustim da umreš od žeđi. Budeš li tvrdoglava, zovem Bertijea da te pošalje u bolnicu. Tamo te mogu silom hraniti. To želiš? Obećao sam ti da ću te poštediti toga, ali moraš mi pomoći.* Kada An ispljune vodu, dobiće šamar i izvinjenje što jasno svedoči o nesposobnosti da

30 Naročito kada nedostaju materijalna sredstva za druga rešenja zbog čega pitanje finansija nije u potpunosti bespredmetno.

donosi odluke usled nemogućnosti da brine o sebi i to ih pogađa oboje. Jasno je to i kada otac biva iskren prema ćerki koja se ne slaže sa njegovom odlukom da održi obećanje:

Majka ti je, kako smo očekivali, sve lošije. Sve se više pretvara u bespomoćno dete. To je tužno i ponižavajuće i za nju i za mene. I ne želi da je drugi vide u takvom stanju. Nije htela ni da dođete poslednji put. Imate svoje živote. To je sve. Pustite nas da živimo naš.

Življanje vlastitog života tj. onoga što je od njega ostalo i što se još moglo podneti, predstavlja, tako, i pokušaj izbegavanja *sudara* sa spoljnim svetom i programiranim načinima *rešavanja* problema vezanih za četvrto doba. Na delu je, zapravo, neusklađenost između biomedicinskog kliničkog lečenja i negovanja bolesnika u njegovom domu, pri čemu to „nisu ustanove koje odgovaraju bilo kojoj bolesti samoj po sebi; ustanovama ih čini njihova sociokulturna prihvaćenost” (Žikić 2018, 103); koja izostaje u konkretnom slučaju negovanja kod kuće. Sociokulturna neprihvaćenost ostajanja u vlastitom domu kako bi se u njemu okončao život, a koju potcrtava ćerka, dodatni je izazov sa kojim par, uz sve druge teškoće, mora da se izbori i, u krajnjoj instanci, pokuša da kontroliše upliv tržišta u domen privatnog i ličnog:

U uslovima kasnog kapitalizma i potrošačke kulture, telo/biće ispoljava prevažno svoj izgled, pokazuje se i nastoji da ostavi utisak. Kategorije ustaljenog životnog ciklusa postale su nejasne, a ciljevi vlastite brige za telo okrenuli su se od spasenja duše ka brizi za bolje zdravlje i, konačno, biću koje se iznosi na tržište. (Crosdas 2009, 1418)

To što telo koje gledamo – koje rapidno propada, iz kojeg nekontrolisano cure telesne tečnosti, koje nije u stanju da se kreće i u kojem se bespovratno gubi ličnost – ne odgovara idealnom utisku koji bi trebalo ostaviti, ipak ne znači da i za takvo telo ne postoji tržište. „*Postvarenost* ljudskog tela posmatra se u antropologiji u kontekstu preliivanja potrošačke kulture u domene medicine” (Žikić 2018, 95). U konkretnom slučaju, to bi se moglo odnositi na institucionalnu brigu o starima tj. na: medicinske, palijativne i domske usluge koje su razvijane u prethodnim decenijama kako bi amortizovale problem rastuće populacije zavisne od brige i pomoći drugih lica izvan vlastitih domova i vidokruga društva. Gerijatri, tako, usled apostrofiranog procesa konstruisanja, postaju „nove sudije” koje određuju ko je star, a ko bolestan (više u: Gilleard and Higgs 2010, 124) tj. ko je u trećem a ko u četvrtom dobu. Odbijanje tj. minimalno prihvatanje intervencije sa strane, u vidu negovateljica koje se smenjuju, postaju garant očuvanja dostojanstva, makar, i na rudimentaran način. Grubost jedne od negovateljica koja gubi posao, samo je naznaka onoga što An pokušava da izbegne i što Žorž nastoji da joj omogući preuzimanjem brige o njoj, usled očekivanja da bi u rukama drugih *drugih* bila samo bolno telo kojim se barata. „Diskurs nege i brige kreiraju interpretativni okvir³¹ koji nikada ne

31 Četvrtog doba.

zadobija potvrdu uzajamnosti i recipročnosti” (Gilleard and Higgs 2010, 126), što možda i u najvećoj meri može da se tvrdi kada je starost u pitanju, pa i kada je ostareli čovek u iznuđenoj ulozi poslodavca:

Negovateljica: Do sada nisam imala prigovore.

Žorž: Dobro za vas. Koliko sam dužan?

Negovateljica: 780 evra... Ovo nikada nisam doživela. Šta vi umišljate? Godinama radim ovaj posao. Nećete me vi učiti kako da radim.

...

Negovateljica: Vi ste zloban starac. Žalim vas.

Žorž: Iz sveg srca vam želim da vas jednom neko tretira kao vi svoje pacijente i da se ni vi ne budete mogli braniti. Sad izlazite napolje! Idemo!

Negovateljica: Jebi se, stari prdonjo!

Četvrto telo, dakle, nije samo staro telo. Ono je i bolesno telo³², a „postojanje bolesti uvek iziskuje neki odgovor na nju” pri čemu je odgovor društveni i kulturni „čak i onda kada to nismo u stanju da uočimo odmah”³³ (Žikić 2018, 103). *Ta* i *takva* želja za intervencijom koju u najvećoj meri zahteva ćerka, koja je u isto vreme i deo prvobitne porodične celine ali i eksterni činilac koji povremeno pokušava da deluje, bira zapravo ono što je u institucionalnom smislu dostupno. To se na najbolji način razume u trenutku kada otac pita Evu – nakon njenih insistiranja da se majka smesti u neku od ustanova i njenog neslaganja da otac preuzima preveliki angažman na sebe koji ne vodi boljitku – da li želi da An bude kod nje? Njena glasnost jednim pitanjem biva prevedena u ćutanje čime postaje deo neizgovorenog saučesništva. Svako insistiranje završavalo se pitanjem bez odgovora:

Žorž: Za sada ništa ne možemo. Na lečenju je. Pije lekove. Trenutno nema drugih mogućnosti.

Eva: Šta to znači? Zašto ne bi bila u bolnici?

Žorž: Imala je još jedan napad. Bertije ju je pregledao i mislio da bi je trebalo poštediti svih bolničkih postupaka. Ionako je ne bi zadržali. Poslali bi je u dom za palijativnu negu. Možemo to i ovde raditi. Obećao sam joj to.

Eva: Nisi li preuzeo previše na sebe?

Žorž: Imaš li bolju ideju?

...

Žorž: Valjda ćeš mi verovati ako ti kažem da volim tvoju majku koliko i ti. Zato, molim te, ne tretiraj me kao budalu koja nije u stanju da učini ono što je očigledno potrebno.

32 Pri čemu bolesno telo, ne mora biti i staro, jasno je, ali zahteva slične ili iste intervencije s još većom obaveznošću njihovog prihvatanja nego u slučaju starih, čime i samo postupanje dodatno ukazuje na to da se kod trećeg i četvrtog doba ne može govoriti isključivo o hronološkom sledu.

33 „Zdravstveno ponašanje jeste kulturno ponašanje: šta se smatra bolešću, kako se ona leči, kome se treba odratiti za to, kako se ophoditi prema bolesnima, gde će se obaviti lečenje – sve su to delovi društvenog i kulturnog odgovora” (Žikić 2018, 103).

Odricanje od starih vrednosti i normi

Promena smeštena u telo, važno je istaći, ne menja samo telo i način života, kako se iz filmskog narativa može zaključiti, nego menja i odnos prema kulturnim i društvenim vrednostima onih koji su u tom telu³⁴ i onih koji o njemu brinu. Ovo je ujedno i prostor koji pruža mogućnost za nove strategije delovanja u odnosu na one koje su, posredstvom kulture i socijalizacije, bile razvijane u pređašnjim fazama života. Tako, ubistvo i samoubistvo – ne nužno ovim redom zato što An prva odustaje od života – postaju željeni izlazi mimo vrednosnog sistema, društveno prihvatljivog i kulturno odobrenog, ali i jedine delatne strategije za par iako se nalaze na suprotnim stajalištima od strategija razvijenih u društvima kojim pripada i francusko. U konkretnom slučaju tj. u Francuskoj, starost je kao zasebna društvena kategorija od strane države prepoznata u XVIII veku kada su kreirani sistemski uslovi za negu starijih i nemoćnih u bolnicama (Gilleard and Higgs 2010, 126) od kada se ovaj sistem kontinuirano razvija, sve do tzv. Leone-tijevo zakona koji je donet 2005. godine, a kojim se regulišu prava pacijenata koji su na kraju života i koji omogućava da se ublaže patnje čak i u slučaju da se time skрати životni vek (Quinodoz 2014, 379). Odvajanje od drugih, odbijanje sistemskih mogućnosti i preuzimanje *zakona* u vlastite ruke jeste ono što gledamo u turobnoj stvarnosti u kojoj se samo jednom čuje smeh i to dok An vežba da upravlja invalidskim kolicima. Češće od bilo čega drugog, gledamo nemogućnost mirenja ali ne sa krajem, nego načinom na koji bi taj kraj pretpostavljeno trebalo da dođe. Tako, jedna od studija koja se bavi ovim filmom uvodi kao razjašnjenje Žoržovih postupaka pojam *milosrdnog nasilja* koje ranije nije bilo viđeno u Hanekeovim filmovima (Worley 2016, 13). Pretpostavka ljubavi, data i naslovom³⁵, potcrtana je i u filmu kada ćerka govori ocu kako je kao mala slušala dok vode ljubav te da joj je to bilo jemstvo da će ostati zajedno. Milosrdno nasilje, možda, i jeste adekvatno čitanje Žoržovih postupaka koji čini nasilje i pre završnog čina ugušenja supruge, dok sugerise još dve okolnosti. Prvu, da je nasilje nad starima, čak i kada ga nije bilo u ranijim fazama života, sveprisutan problem ali da se lakše vidi kada ga čini neko drugi, a ne član porodice. I drugu, da se tzv. *milosrdno nasilje* kada za ishod ima prekraćivanje muka bližnjem ne naziva eutanazijom zato što na nju pravo polaže društvo koje je za sebe izborilo mandat da o njoj odlučuje i da prema propisanom postupa (makar u onim društvima u kojima je eutanazija konstruisana kao društveni problem na način da je dozvoljena). U ovom momentu, Francusko društvo je podeljeno oko donošenja zakona koji bi regulisao eutanaziju tj. pružanje pomoći pri umiranju³⁶. Bez odgovora na pitanje o ovom

34 Dok za to postoje kapaciteti.

35 U pitanju je igra reči koju je apostrofirala Emanuela Riva kada je primala nagradu *Cezar*, rekavši da *Amour* bez člana u francuskom jeziku (*l'amour* – kao čin ljubavi; *un amour* – kao ljubav ili ljubavnik) zvuči kao nečije ime te da ljubavnici obznanjuju svoje postojanje, ali od čega je ljubav sastavljena jeste apstraktno (Quinodoz 2014, 376).

36 <https://balkans.aljazeera.net/news/world/2024/3/12/nacrt-zakona-o-eutanaziji-izaziva-bijes-u-francuskoj>, a koji je podržao i aktuelni predsednik Francuske, Emanule Makton –

problemu u konkretnom društvu, film daje odgovor na problem ljudi koji su njime pogođeni. Najpre, An koja nedvosmisleno saopštava šta želi i koja dok je sposobna da pruža otpor, odbija hranu ili pak ne uspeva da se baci kroz prozor; a onda i Žorž koji više nije u stanju da njihove živote čini snošljivim. I dok „telo predstavlja nepobitnu činjenicu našeg postojanja” i dok „drugu takvu činjenicu predstavlja naša smrt” (Žikić 2018, 102), postoji i jedno veoma važno *ali*:

Kultura može i posredovati nastanku mrtvog ljudskog tela³⁷... Verska načela i lekarska etika slažu se u tome, izgleda, da čovek ne može biti gospodar sopstvenog života, što je na tragu pogleda na ljudsko telo koje je samo delimično u vlasništvu osobe kojoj pripada. (Žikić 2018, 387–388)

Zbog toga, ubistvo i samoubistvo koje čini Žorž predstavlja raskidanje sa onim što je u skladu sa društvenim i kulturnim normama, ali i *suvlasništvom* nad telom i patnjom pojedinca. Ono što, međutim, nije bilo moguće postići, na što i film ukazuje, jeste promena vizure da „u četvrtom dobu nema izabranih izbora” (Gilleard and Higgs 2010, 126), te da je i ono što se izabira unapred određeno. Moguće je samo, kako se sugerije, kretati se u zadatim koordinatama drugačijim od onih u trećem dobu koje kao kulturno polje sadrži različita značenja i podrazumeva brojne prilike za izbor, autonomiju, samoizražavanje i zadovoljstvo u poznom životu (Gilleard and Higgs 2010, 126) – što je u konkretnom slučaju dojučerašnja svakodnevnica filmskog para, ali ne i svakodnevnica ljudi u četvrtoj dobi. Napravljeni izbori, stoga, iako nisu društveno prihvatljivi, za nemali broj pojedinaca koji pate, jesu prilika za izbacivanje o čemu svedoče i različite statistike (više u: Knežić 2006).

Recepcija – ili o težini *Ljubavi*

Poslednji nivo analize uključuje recepciju kod koje se kao jedan od verodostojnih parametara u obzir uzimaju nagrade koje neki film osvoji. Petković ističe da su Hanekeovi filmovi osvojili izuzetno veliki broj nagrada „čime se uvrštava u uzak krug najpriznatijih modernih reditelja” te da je posebno bio uspešan na Kanskom filmskom festivalu gde je dva puta trijumfovao (Petković 2018, 56). Pored toga što je film *Bela traka* 2009. godine osvojio *Zlatnu palmu*, istu nagradu odnosi i film *Ljubav* samo tri godine kasnije koji se ocenjuje i kao jedan od najnagrađenijih filmova³⁸. Ovome u prilog ide i osvajanje *Oskara* za najbolji inostrani film i *Zlatnog globusa*. Nagradu BAFTA Haneke osvaja za režiju, a Emanuela Riva za najbolju glavnu glumicu koja je ujedno bila i najstarija glumica koja je osvojila tu nagradu (Adishesiah 2023, 42)³⁹. Pored toga, film

<https://www.slobodnaevropa.org/a/macron-francuska-eutanazija/32856590.html>

37 Misli se na smrtnu kaznu, ljudsku ili krvnu žrtvu, ali i na asistiranje tj. potpomognuto samoubistvo i na tzv. ubistvo iz milosrđa ili eutanaziju.

38 <https://www.beforeafter.rs/kultura/film-amour-ljubav-brak-starost-i-umiranje/>

39 Koja je ujedno i najstarija glumica koja je nominovana za *Oskara* u osamdeset petoj godini.

osvoja i četiri Evropske filmske nagrade u najvažnijim kategorijama⁴⁰. Podugačak spisak nagrada i nominacija može se svesti na podatak sa stranice IMDb gde je navedeno da je film u ukupno 108 nominacija osvojio čak 84 nagrade⁴¹. Podaci o zaradi, takođe, idu u prilog uspešnosti filma koji je od 9.700.000 uložениh dolara, zaradio na blagajnama širom sveta više od 36.700.000 dolara⁴².

Međutim, pored ovih značajki u vezi sa recepcijom koje se mogu tumačiti kroz brojke, potrebno je, najzad, uputiti i u ono što pojedini autori ističu a tiče se doživljaja koji film izaziva, a koji se može svesti na ocenu da je „težak za gledanje” (Petković 2018, 66). Stoga je jedan od poslednjih zadataka ovog rada da odgovori na pitanje šta je to što ga čini teškim, ali zapaženim i priznatim, i kakva je pozicija gledaoca dok u dvočasovnom sledu *prisustvuje* najintimnijim momentima umirućeg života i opšte bespomoćnosti? Kao jedna od prvih ocena, ističe se to da korišćeni postupak izvodi gledaoca iz pasivnog položaja (Robson, 2016, 3), što se vidi kao kontrast američkoj kinematografiji⁴³ koja eliminiše sposobnost emocionalnog angažovanja i refleksije (Robson, 2016, 4). I korak dalje, ocenjuje se da Hanekeovi filmovi, gotovo uvek, provociraju krivicu gledaoca koja nastaje kao rezultat gladaočevog narušavanja privatnog prostora likova – pri čemu „u slučaju *Ljubavi*, to nije nasilje u tradicionalnom smislu” (Robson 2016, 9). Takođe, ističe se i to da se filmom testira sposobnost gladaočeve empatije (Worley 2016, 9). Sve navedeno, možda, može bolje razjasniti jedno lično, ali i naučno motivisano, iskustvo:

Otišla sam da pogledam ovaj film o kojem se mnogo pričalo i mislila sam da će bioskop biti prepun ljudi. Na moje iznenađenje, bio je prazan. Ubrzo sam shvatila da su mnogi moji prijatelji odustali od ideje da odu na ovaj film: neki su doživeli gubitak svoje rodbine, drugi su očekivali isto, a mnogi su smatrali da je mazohizam ideja da se na ekranu vidi fizičko starenje i degradacija sa kojima su se plašili da se jednom suoče: „Zašto patiti unapred?” Bolesti, smrt i starenje nisu najatraktivnije teme. (Quinodoz 2014, 376)

Ovaj raskorak između formalnog, takmičarskog postignuća filma i teskobe koju proizvodi na individualnom planu, ukoliko se uopšte prevaziđe barijera i dobrovoljno upusti u gledanje filma, u izvesnoj meri podseća na apostrofiranu podvojenost između trećeg i četvrtog doba, što je bila jedna od ključnih orijentacija ovog rada. Reč je o tome, da smo kao gledaoci: ili oni sa iskustvom saučesništva u patnji bližnjeg ili da smo svesni *rizika* da ćemo u budućnosti polako i mukotrpno nestajati pred očima drugih – u institucijama posebnog tipa ili izvan njih. Zbog toga, *težina*, kao apsolutna mera *stvarnosti* prikazane u filmu, savršeno odgovara; dok istovremeno smeta posmatraču koji, zapravo, nije ostavljen bez odgovora, kako se često sugeriše. Posmatrač je ostao bez *pozitivnog* odgovora na koji je naviknut dominantnim narativa o trećem dobu.

40 <https://kinotuskanac.hr/movie/ljubav>

41 <https://www.imdb.com/title/tt1602620/>

42 <https://www.the-numbers.com/movie/Amour#tab=summary>

43 Misli se na holivudsku produkciju.

Završna razmatranja

Dovođenje u vezu filmskog narativa Mihaela Hanekea pod nazivom *Ljubav* i koncepta *četvrtog doba* imalo je za cilj da uvede u antropološku perspektivu manje zastupljeno polja proučavanja koje je konstruisano u suprotnosti sa tzv. *trećim dobom* kao dobro elaboriranim i pozitivno određenim konceptom. Međutim, kao što zadatak filma nije bio da pruži univerzalne odgovore na pitanja koja se tiču: patnje bližnjeg, gubljenja dostojanstva, umiranja, smrti, ubistva, samoubistva i tome slično; tako ni zadatak ovog rada nije bio pokušaj da pruža rešenja vezana za četvrto doba. Ovo veoma kompleksno čvorište koje uvezuje različite naučne perpspektive, ali se iznad svega tiče starih ljudi u terminalnoj fazi bolesti i onih koji o njima brinu – bilo da su sa njima u emocionalnoj ili profesionalnoj relaciji – izmiče mogućnosti da se ponudi jedinstveno gledište ili set smernica koje bi problem potakle u željeno pozitivnom smeru. Apostrofirana limitiranost u mogućnosti da se deluje i razrešava, koja je i filmom potcrtana na jedan od mogućih načina, uslovlila je drugačiju orijentaciju koja je u skladu sa antropološkim istraživanjima. Stoga, cilj ovog rada predstavlja pokušaj da se ukaže da dubinu i brojnost problema skopčanih sa četvrtim dobom koje i film, direktno ili indirektno, uvodi u red značajnih pitanja o čemu svedoči i veliki broj različito orijentisanih naučnih radova njemu posvećenih.

Ono na šta film (indirektno) poziva i što se čini važnim i za ovo istražvanje, jeste činjenica da se usled nepovratnog i teškog prelaza iz trećeg doba u četvrto doba, kao nechronološkog sleda, ne menja samo telo i onaj koji je tim prelazom pogođen. Jedan od zaključaka ide u pravcu toga da se najznačajnija promena – iz ugla antropologije koja se, između ostalog, bavi kulturnim fenomenima i društvenim problemima – zapravo, može odnositi na odricanje od ustaljenih obrazaca, normi i sociokulturnih vrednosti u čijem je središtu nepovredivost života; a koje ostaju da važe u okružujućem društvu, baš kao što su do juče važile i u životu ljudi koji doživljavaju transfer. Ovu promenu prate i promene životnih uloga pojedinaca. Prevođenje u četvrto doba podrazumeva izvođenje iz aktivne i nezavisne faze života u svakovrsnu zavisnost i nesposobnost da se brine o sebi, neretko čak i da se bude svestan sebe i okruženja. Data okolnost, nužno, vodi i promeni uloga ljudi koji nastoje da brinu o umirućoj osobi. „Nezanimljiv pacijent, zato što se izlečiti ne može” (Minoa 1994, 14) postaje, najčešće, briga ustanova za domsko zbrinjavanje i palijativnu negu ili, pak, porodica ako druga rešenja nisu dostupna ili željena. I motiv ubistva i samoubistva, sledstveno, valja sagledavati u ključu promene koja povlači sobom neprihvatanje vladajućih vrednosti, stavova i normi što može voditi odbijanju sistemskih rešenja i preuzmanju u vlastite ruke onoga što je ostalo od života da bi se *doveo* do kraja.

Kao krajnji zaključak valja istaći to da sve što u filmu gledamo jeste jedno od mogućih odgovora na težinu pitanja povezanih sa četvrtim dobom. Ono što izostaje jeste zadovoljenje potrebe da se dobije pozitivan odgovor koji, kao takav, pripada razumevanju trećeg doba u kojem se četvrto, kao distorzija, ogleda.

Literatura:

- Adishesiah, Siân. 2023. Old Age, Gender and Constructions of the Contemporary. *Journal of the British Academy* 11(s2), 33–54. <https://doi.org/10.5871/jba/011s2.033>
- Baltes, Paul B. and Jacqui Smith. 2003. New Frontiers in the Future of Aging: From Successful Aging of the Young Old to the Dilemmas of the Fourth Age. *Gerontology* 49:123–135
DOI: 10.1159/000067946
- Chivers, Sally. 2011. *The Silvering Screen. Old Age and Disability in Cinema*. Toronto: University of Toronto Press. *Encyclopedia of Gerontology and Population Aging*, edited by Danan Gu and Matthew E. Dupre Editors, 765–769. Cham: Springer Nature Switzerland AG.
- Chivers, Sally and Ulla Kribernegg. 2021. „Care Home Stories”. In *Encyclopedia of Gerontology and Population Aging*, edited by Danan Gu and Matthew E. Dupre Editors, 765–769. Cham: Springer Nature Switzerland AG.
- Cole, Thomas R. and Ben Saxton. 2017. No Country for Old Men: Four Challenges for Men Facing the Fourth Age. *Perspectives in Biology and Medicine* 60 (4): 607–614. DOI:<https://doi.org/10.1353/pbm.2017.0046>
- Csordas, Thomas J. 2009. „Telo”. U *Enciklopedija društvenih nauka*, ur. Adam Kuper i Džesika Kuper, 1418–1419. Beograd: Službeni glasnik.
- Dolan, Josephine. 2017. *Contemporary Cinema and 'Old Age'*. London: Palgrave Macmillan.
- Falcus, Sarah and Stefanie El Madawi. 2021. „Decline and Progress Narrative”. In *Encyclopedia of Gerontology and Population Aging*, edited by Danan Gu and Matthew E. Dupre Editors, 1322–1324. Cham: Springer Nature Switzerland AG.
- Gilleard, Chris and P. Higgs. 2010. Aging without agency: Theorizing the fourth age. *Aging & Mental Health* 14(2): 121–128. DOI: 10.1080/13607860903228762
- Gilleard, Chris and P. Higgs. 2011. Ageing abjection and embodiment in the fourth age. *Journal of Aging Studies* 25: 135–142. doi:10.1016/j.jaging.2010.08.018
- Gilleard, Chris and P. Higgs. 2013. The fourth age and the concept of a ‘social imaginary’: A theoretical excursus. *Journal of Aging Studies* 27(4): 368–376.
- Higgs, Paul and Chris Gilleard Chris. 2014. Frailty, abjection and the ‘othering’ of the fourth age. *Health Sociology Review* 23(1): 10–19. <https://doi.org/10.5172/hesr.2014.23.1.10>
- Hirdman Künstlicher, Annika. 2017. Life’s frailty – on fundamentalistic bonds in Haneke’s film *Amour*, *The Scandinavian Psychoanalytic Review* 40(1): 63–68. DOI:10.1080/01062301.2017.1374658
- Knežić, Branislava. 2006. Samoubistvo starih – (Ne)voljno napuštanje života. *Sociološki pregled XXXX* (2): 283–295. <https://doi.org/10.5937/socpreg0602283K>
- Kovačević, Ivan. 2015. „Fudbal i film: Drug predsednik – centarfor”. *Etnoantropološki problemi* 10 (3): 743–763. <https://doi.org/10.21301/EAP.v10i3.9>
- Laslett, P. 1989. *A fresh map of life*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Milosavljević, Ljubica. 2014a. *Antropologija starosti: domovi: konstruisanje starosti kao društvenog problema kroz organizovano domsko zbrinjavanje – od sirotinjskih do staračkih domova*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Etnološka biblioteka.

- Milosavljević, Ljubica. 2014b. *Antropologija starosti – penzije: konstruisanje društvenog problema kroz penzije – od prvih penzionera do penzionih fondova*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Etnološka biblioteka.
- Milosavljević, Ljubica. 2017. „Dead End: Antropološka Analiza Filma ‚Bez stepenika’”. *Etnoantropološki problemi* 12 (4):1063–1090. <https://doi.org/10.21301/eap.v12i4.4>.
- Milosavljević, Ljubica. 2022. „U njenim godinama: antropološka analiza konstrukta starosti u televizijskoj seriji ‚Kaljave gume’”. *Etnoantropološki problemi* 17 (2):523–560. <https://doi.org/10.21301/eap.v17i2.4>.
- Milosavljević, Ljubica, Banić Grubišić, Ana i Vladimira Ilić. 2024. Unutar i izvan filmskog žanra:
- Starost na putu. *Etnoantropološki problemi* 19 (2):335–357. <https://doi.org/10.21301/eap.v19i2.1>
- Milosavljević, Ljubica and Mladen Stajić. 2024. Anthropological Analysis of the Depiction of Deprivation in Old Age In the Case of the Movie *Night Boats*. *Etnoantropološki problemi* 19(3) – u štampi.
- Minoa, Žorž. 1994. *Istorija starosti: od antike do renesanse*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- O’Neill, D. 2015. Geriatric Medicine and Cultural Gerontology. *Age Ageing* 44 (3): 353–55.
- Petković, Rajko. 2018. Michael Haneke i novi austrijski film. *Hrvatski filmski ljetopis* 93–94: 51–73.
- Robson, Melanie. 2016. Complicity, intimacy and distance: reexamining the active viewer in Michael Haneke’s *Amour*. *Studies in European Cinema*: 1–15. DOI 10.1080/17411548.2016.1261543
- Swinnen, A. 2015. „Ageing in film”. In *Routledge Handbook of Cultural Gerontology*, edited by Twigg, J. & Martin, W, 69–76. London: Routledge.
- Vanden Bosch, Jim. 2013. *Amour Killing?* *The Gerontologist* 53(3): 518–519. doi:10.1093/geront/gnt027
- Žikić, Boja. 2018. *Antropologija tela*. Beograd: Univerzitet, Filozofskifakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju nauke i obrazovanja: Dosije studio, Biblioteka Etnoantropološki problemi, Monografije, knj. 8.
- Worley, Taylor. 2016. Losing Touch: A Theology of Death for Michael Haneke’s *Amour*. *Religions* 7, 140: 1–20. doi:10.3390/rel7120140

Ljubica Milosavljević

From an End to *the* End: The Fourth Age in the Movie *Amour*

Abstract: The paper aims to relate the movie narrative of a highly acclaimed film *Amour* (2012) by Michael Haneke and the concept of the *fourth age* which is constructed in relation to the *third age* concept, understood as its antithesis in the 20th century. The film illustrates a rapid and irreversible transformation of a retired piano teacher, who shifts from being an active and successful elderly person in control of her life plans to facing a sudden health crisis. This deterioration forces her into dependence on others for care, leaving her as a fourth-ager with little to no agency over her own life and its ending. Her reliance on her husband, coupled with his acceptance of responsibility, acts as a buffer against societal strategies for managing the rising elderly population. This relationship also forms the basis for analyzing the coping strategies available to those experiencing rapid health decline, as well as to those observing the suffering of their loved ones. The three-level analysis of the production, content and reception as an established methodological procedure attributable to anthropology of movie will serve as a path to the *diegesis* aimed at a better understanding of the issues marked in contemporary society.

Key words: fourth age, old age, the body, movie, anthropology

Primljeno: 30. 10. 2024.

Odobreno: 15. 12. 2024.

Originalni naučni rad

UDK 316.334.54-057.875(497.11 Beograd)

316.728-057.875(497.11 Beograd)

<http://doi.org/10.21301/ant2434>

Lara Davidović¹

*Masterantkinja na Odeljenju za etnologiju i kulturnu antropologiju,
Filozofski Fakultet u Ljubljani*

KOD KUĆE U MEĐUVREMENU: PRAKSE PROIZVODNJE DOMA MEĐU STUDENTIMA U BEOGRADU

Apstrakt: Tekst je posvećen antropološkom razmatranju praksi proizvodnje doma koje studenti u Beogradu primenjuju radi stvaranja osećaja *bivanja kod kuće* u privremenim stambenim aranžmanima. Poimanja doma i prakse proizvodnje doma će, uz teorijske koncepte iz oblasti antropologije kuće i doma, antropologije migracija, i antropologije materijalne kulture, biti razvrstani na kontinuumu od konkretnih, materijalnih praksi proizvodnje doma, do apstraktnih, mentalnih praksi proizvodnje doma (Cieraad 2010, 90). Takođe, cilj rada je da ukaže na razloge iz kojih se prakse proizvodnje doma vrednuju kao važne tokom studentskih godina, kada je voljno kretanje delimično kulturno legitimisano i shvaćeno na pozitivan način. U tekstu su analizirani rezultati terenskog istraživanja sprovedenog od marta do avgusta 2024. godine u Beogradu.

Ključne reči: studentske migracije, prakse proizvodnje doma, ontološka sigurnost, materijalna kultura, antropologija doma

Uvodna razmatranja

U centru istraživačkog interesovanja ovog teksta nalaze se načini na koje se mladi ljudi, koji su se iz unutrašnjosti Srbije ili iz Republike Srbije, doselili u Beograd radi studiranja, odnose prema sopstvenim životnim prostorima². Rad je posvećen razmatranju tehnika proizvodnje doma koje

1 davidoviclaradavidovic@gmail.com

2 S obzirom na to da posedujem iskustvo studentskog migriranja iz Istočne Srbije za Beograd, u toku ovog istraživanja našla sam se u specifičnoj istraživačkoj poziciji – saradnja sa drugim studentima-migrantima bila mi je u jednom smislu olakšana, a razmatranja u ovom tekstu delom su autorefleksivna. Sa druge strane, moja *insajderska* pozicija to-

studenti u Beogradu primenjuju radi stvaranja osećaja *bivanja kod kuće* u privremenim stambenim aranžmanima – iznajmljenim stanovima, sobama ili apartmanima u studentskim domovima. Poimanja doma i načini putem kojih se on proizvodi će, uz pomoć teorijskih koncepata iz oblasti antropologije kuće i doma, antropologije migracija i antropologije materijalne kulture, biti skalirani na kontinuumu od najkonkretnijih, koje su u vezi sa materijalnom kulturom, do najapstraktnijih, mentalnih praksi proizvodnje doma (Cieraad 2010, 90–91). O *radu* i preoblikovanju koje studenti sprovode nad svojim životnim prostorom kroz prakse skućavanja će paralelno biti razmatrano kao o tehnici *rada* na proizvodnji sopstvenog identiteta. Posebna pažnja je u tekstu posvećena različitim praksama *skućavanja*, a samim tim i predmetima koji se u ovom procesu koriste, te pitanju kakve se vrednosti, sentimenti, ili druge ideje pripisuju tim predmetima i praksama kao *materijalima svakodnevice* (Selwyn and Frost 2018, 7). Drugim rečima, potrudila sam se da saznam kakva je uloga materijala svakodnevice u transformisanju privremenih prostora u *mesta za život*, odnosno mesta gde je moguće osećati se *kao kod kuće*, dok osoba koja se u tom prostoru nastanjuje ima u vidu da će neminovno promeniti lokaciju življenja u budućnosti. U uvodnom delu ovog rada moram skrenuti pažnju na to da je ovaj rad, u tematskom i teorijsko-metodološkom smislu, srodan jednom od tekstova Dejana Kostić³, napisanom deset godina ranije, koji govori o materijalnim i idejnim geografijama doma, odnosno konceptualizacijama doma među stranim studentima u Srbiji (Костић, 2014).

Iako je ovaj rad usredsređen na studentsku populaciju, važno je napomenuti da su razmatranja o praksama proizvodnje doma relevantna za mnoge druge oblasti i prilike. Pri određenju različitih modaliteta ovih praksi u uslovima privremenosti nužno je uvažiti instance u kojima fizički dom nije na dohvata ruke, poput beskućništva, prisilnih migracija, ili drugih oblika života u pokretu. U svim situacijama kada dom ne figurira kao prostorno fiksirana lokacija, srž osećaja doma često predstavljaju kretanje, rutine, i sećanja, te telesne i religijske prakse (Samanani and Lehnard 2019, 9–10). Pored toga, mogućnost proizvodnje doma u privremenom okruženju u savremenom trenutku sve manje stoji kao izuzetna opcija, a više kao konstitutivni element stilova života velikog broja ljudi, budući da migracije unutar ili izvan nacionalne države figuriraju kao globalni i globalizacijski trend (Hägerstrand 1973, 65 u Barać, Živojinović i Ćuković 2024, 30). Bilo da je privremenost životnog prostora željena ili nametnuta, izvesno je da je sve veći deo svetskog stanovništva mobilan, i zbog toga uključen u relativ-

kom ovog istraživanja navela me je da istraživački postupak ovog rada formulišem na način koji će delimično decentralizovati moju tačku gledišta u vezi problematike koju sam istraživala.

3 Pod naslovom *Gde je dom?: analiza narativa o domu stranih studenata u Beogradu*.

no česte procese selidbi. Povodi za voljnu mobilnost mogu biti zaposlenje, obrazovanje, partnerski i porodični odnosi, želja za upoznavanjem drugih delova sveta, i tako dalje. Sa druge strane, i po svim aktuelnim prilikama, razlozi za nevoljnu mobilnost takođe su u fazi proliferacije – pored ekonomskih nedostataka, ratova i unutardržavnih nemira, migracije izazvane posledicama klimatskih promena se u budućnosti mogu obrazovati kao novi oblik prinudne pokretljivosti (Barać, Živojinović i Ćuković 2024, 31). Na osnovu aktuelnih domaćih događanja, čija se inicijalna faza odvija u zapadnoj Srbiji, uviđamo da izgradnja ogranaka stranih kompanija za eksploataciju prirodnih resursa u budućnosti može postati još jedan od razloga za nevoljno migriranje i napuštanje doma⁴.

Ukoliko se usredsredimo na aktuelne probleme u vezi sa studentskim stanovanjem, važno je napomenuti da se, u odnosu na generacije njihovih roditelja, mladi u Srbiji i regionu nalaze u nepovoljnijem položaju kada je u pitanju iznajmljivanje i kupovina nekretnina, odnosno rešavanje stambenog pitanja. Međutim, iako sa sobom nosi osećaj stambene nesigurnosti, privremeno iznajmljivanje stanova ili domskih soba shvaćeno je kao podrazumevana stambena opcija za bližu budućnost među svim studentima sa kojima sam razgovarala, s obzirom na to da kupovina stana stoji kao ekonomski neostvariva opcija u imaginalnoj mlade, ali i realnosti nešto starije populacije. Otuda prakse proizvodnje doma među studentima opstaju uprkos generalnom prihvatanju efemernog karaktera njihovih stambenih aranžmana. Prema tome, jedan od osnovnih ciljeva ovog rada jeste da ukaže na načine na koje je u uslovima višedimenzionalne sistemske nesigurnosti i dalje moguće proizvesti osećaj bivanja kod kuće uz pomoć materijalnih i simboličkih praksi proizvodnje doma. Drugo suštinsko pitanje ovog rada, koje proizilazi iz prvog, i koje je zanimljivo usled rastuće opšteprihvaćenosti privremenih stambenih aranžmana, je sledeće – zašto se prakse proizvodnje doma i dalje vrednuju kao važne, bez obzira na promenjen svet u kome je voljno kretanje naizgled kulturno legitimisano i shvaćeno na pozitivan način; to jest, zašto stremljenje ka uzemljenosti u određenom prostoru opstaje u savremenom i izmenjenom svetu? Uz začetke odgovora na ova pitanja ću se, naposljetku, potruditi da u ovom tekstu sistematizujem načine na koje studenti proizvode svoje domove sa relativno ograničenim sredstvima, i u odnosu na njihove ambivalentne poglede na investiranje u kratkotrajne stambene aranžmane.

4 Zanimljiva etnološko-antropološka razmatranja u vezi intervencija nad određenim naseljenim područjima usled infrastrukturnih projekata koji dovode do raseljavanja, te samim tim i do promena u odnosima prema domu, možemo pronaći u zbornicima radova Etnografskog instituta SANU iz sedamdesetih godina prošlog veka, koji obuhvataju rezultate etnografskih istraživanja naselja koja su pogođena izgradnjom hidroelektrane Đerdap I (Barjaktarović 1973; Barjaktarović 1976).

Teorijski okvir

Antropološke studije doma predstavljale su jednu od polaznih tačaka pri formulisanju teorijskog okvira ovog istraživanja. No, pre nego što su antropološke studije doma ustanovljene kao manje ili više samostojeća oblast antropološke discipline, srodne teme proučavane su okviru antropoloških razmatranja o kući. Radi sistematizovanja kratkog pregleda antropoloških studija koje su se u prošlosti bavile ovom temom, primarno ću se služiti uvodnim tekstom jednog broja časopisa *Visual Ethnography* autora Valentine Lusini i Pjetra Melonija (2020), kao i jedinicom iz *Kembridžove enciklopedije antropologije* (eng. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*) pod naslovom *Kuća i dom* (eng. *House and Home*), koju su napisali Fahren Samanani i Johanes Lenhard (2019). Kako je u ovim tekstovima prikazano, tema kuće ili doma u okviru kulturne antropologije ne predstavlja novinu. Svaka era antropološkog izučavanja kuće bila je u relativno jasnoj korespondenciji sa u tom trenutku relevantnim velikim paradigmatama te discipline. Luis Henri Morgan 1881. godine objavio je studiju o arhitekturi i kućnom životu nativnog stanovništva Amerike. Morgan je u ovoj studiji upotrebljavao ideju kuće da bi podcrtao svoje uverenje u vezi sa poreklom porodice kao oblikom organizacije ljudskih zajednica, gde sedentarnost ili pokretljivost ovih domaćinstava korespondiraju sa postignućima koja oblikuju ljudsku evoluciju. Morganov rad je ubrzo inspirisao Marksa i Engelsa, te se pokazao kao naročito relevantan za Engelsovo *Poreklo porodice, privatne svojine i države* (Morgan 1881 u Lusini and Meloni 2020, 8). Potom je, u periodu razvoja funkcionalizma, kuća najčešće doživljavana kao lokus društvenih drama poput sklapanja brakova i obreda inicijacija, te samim tim kao jedan od brojnih nosilaca simbola i naznaka o kosmologiji nekog društva, pre nego kao centralni predmet antropološkog interesovanja (Samanani and Lenhard 2019, 2).

Početakom šezdesetih godina prošlog veka, strukturalista Klod Levi-Stros je, na osnovu načina organizacije domova i sela Bororo Indijanaca, pisao o takozvanim *house societies*, i objašnjavao kako zajednica Bororo Indijanaca, kao i sva druga poznata ljudska društva, uspostavlja podele zasnovane na rodu, ulogama i hijerarhijama. U tom smislu, kuća se posmatrala kao bremenita simboličkim vrednostima, te je kao takva predstavljala neophodnu suštinu za razumevanje određene kulture (Levi-Strauss 1964 u Lusini and Meloni 2020, 8). Razgraničenja između muških i ženskih sfera u okviru jedne zajednice takođe postaju tema analize kabiljske kuće Pjera Burdijea. Ovaj autor opisuje kabiljsku kuću kao ogledalo kabiljskog društva – opozicije kao što su *svetlo:mračno, javno:privatno* i *muško:žensko* nalaze se u srži načina na koji Kabilci konstruišu svoj pogled na svet. Ove opozicije ne oblikuju samo javno ponašanje i verska ubeđenja, već se takođe manifestuju u samom rasporedu kabiljskog doma, upotrebi nameštaja i svakodnevnim kućnim rutinama. Burdije tvrdi da fizička organizacija kuće ne samo da odražava jasno strukturirani pogled na svet, nego je i odgovorna za njegovu reprodukciju (Burdije 1999; Samanani and Lenhard

2019, 3). Ova postavka će naći svoj potpuniji izraz u Burdijeovoj kasnijoj teoriji *habitusa*, odnosno „sistema dispozicija koji nastaje iz materijalnih okolnosti života i porodičnog vaspitanja” (Samanani and Lenhard 2019, 3), “a koje će oblikovati matricu opažanja, mišljenja i delovanja pojedinca” (Ivanović 2010, 31). Posle Burdijea, u radu Meri Daglas, kuća se, kao rezultat pokušaja njenih stanara da ispune svoje ideje i nastojanja, posmatra kao aktivni subjekat koji interaguje i postavlja fizičke granice, te na taj način strukturira živote ukućana. Daglas takođe uspostavlja *minimalnu definiciju* doma, tipičnu za njenu verziju strukturalizma, koja objašnjava dom kao čin postavljanja konkretnog prostora pod nečiju kontrolu kroz sakupljanje značajnih predmeta i ponavljanje poznatih navika – kreiranje doma se, drugim rečima, objašnjava kao formiranje svakodnevnih struktura, ritmova i rutina (Douglas 1991; Lusini and Meloni 2020, 8–10). Sa jenjavanjem stremjenja ka unifikovanoj disciplinarnoj paradigmi, u poslednjim decenijama dvadesetog veka antropološke studije kuće postaju raznovrsnije u teorijskom i metodološkom smislu. Takođe, istraživanje kuća se pojavljuje kao eksplicitnije kontingentno sa razmatranjima o konceptu doma, s obzirom na to da bilo koja kuća predstavlja prostor u kome se reprodukuju i posreduju različiti odnosi (up. Carsten 2007; Bloch 1995; Bridewell-Pheasant & Lawrence-Zuniga 1999). O kućama i domovima je u gorepomenutim radovima razmatrano kao o posrednicima između pojedinaca i društvenih sistema – njihova organizacija i izgradnja, u fizičkom i figurativnom smislu, kao i odnosi koji se formiraju radi njihovog začetka tretiraju se kao učinkoviti u održavanju društvenog poretka (Samanani and Lenhard 2019, 5).

No, u produžetku teksta ću se fokusirati na radove u kojima je pažnja usmerena ka pitanjima u vezi sa uzajamnim konstituisanjem kuće, doma, praksi proizvodnje doma (eng. *homemaking practices*) i društvenih subjekata. Kroz uvažavanje načina na koji individualni subjekti učestvuju u praksama proizvodnje doma, u radovima ovakvog tipa javlja se distinkcija između pojma *kuće* ili domaćinstva (eng. *household*) sa jedne strane, i koncepta *doma* sa druge strane. Kuća se prema ovakvoj distinkciji pojavljuje kao društvena institucija koja odražava određene norme, dok dom prvenstveno figurira kao subjektivni doživljaj ukorenjenosti i bezbednosti koji može biti povezan sa određenom materijalnom lokacijom. Opozicija između kuće i doma je evidentno veštačka, propustljiva i neodrediva. Kuće se pretvaraju u domove putem preinačenja njihovih materijalnih karakteristika – prakse ispunjavanja i pražnjenja, dekorisanja, i rekonfiguracije prostora prema potrebama njegovih stanara upisuju lične istorije, te društvene i kulturne biografije tih stanara u materijalnu formu objekta koji nazivamo kućom ili stanom (Samanani and Lenhard 2019, 5). Koncept doma ću ovom segmentu teorijskog okvira teksta odrediti kroz nekoliko definicija. Dom je u opštem smislu moguće odrediti kao mesto u kome osoba provodi veliki deo svog svakodnevnog života – u kojem spava, obeduje, provodi slobodno vreme, ili čak radi. Dok su u prošlosti kuća i dom povezivani sa idejama o strogo postavljenim granicama između javnog i privatnog, kuće i posla, rada i slobodnog vremena, u savremenom društvu svakodnevnice i naučne

definicije doma postaju sve propustljivije. Prema svakodnevnim i šire rasprostranjenim shvatanjima, dom predstavlja mesto u kome se uspostavlja osećaj koji je Entoni Giddens nazvao “ontološkom sigurnošću”. Ontološka sigurnost predstavlja uverenje u kontinuitet sopstvenog identiteta u odnosu na svet koji nas okružuje (Giddens 1990; Erdei 2014, 133). Dakle, o domu možemo razmišljati kao prostoru u kome se sprovode svakodnevne radnje od kojih se sastoje materijalni i simbolički svetovi pojedinaca, te na taj način i deo pozornice na kojoj se razvija životni projekat svakog pojedinca. U idealnim uslovima, dom bi trebalo da predstavlja prostor u kome su društveni nadzor i kontrola delimično neprisetni – što čini njegove korisnike slobodnima da nesmetano izgrađuju svoj identitet. Pored toga, dom možemo posmatrati kao koncept koji označava *bivanje kod kuće* u određenom vremenu, odnosno kognitivnu kategoriju univerzalne, pre nego individualne pripadnosti svetu čije iskustvo življenja delimo (Erdai 2014, 132–142).

Kroz već duži niz godina, sve su brojniji antropološki radovi u kojima dolazi do pomeranja fokusa sa fizičkih objekata ka *življenim* okruženjima i praksama prebivanja (Samanani and Lenhard 2019, 8). Dom prestaje da se tretira kao standardizovan i prepoznatljiv tip institucije, pa se o njemu razmišlja kao o relacionoj kategoriji, nazivu za življeni splet postupaka, tendencija i zamišljanja ljudi koji nastoje da sebi i svojim bližnjima obezbede mesto prebivanja ili osećaj pripadnosti u svetu (Samanani and Lenhard 2019, 8–9). Kao analitički koncept u kontekstu antropoloških studija migracija, dom možemo posmatrati kao “prostornu metaforu za povezanost sa različitim mestima” (Manzo 2003, 56, u Brujić 2020, 26), kao i način bivanja u svetu (Brujić 2020, 26). Pozivajući se na nekoliko autora, Marija Brujić izdvaja niz relevantnih socio-kulturnih predstava o domu, uvažavajući njegovu mobilnu, višedimenzionalnu, translokálnu i deterritorijalizovanu prirodu – dom se može doživeti kao porodična kuća ili kuća iz detinjstva, zemlja ili država-domovina, rodni grad, porodica, utočište, ekspresija sopstva ili identiteta, sklop međuljudskih odnosa, iskustvo putovanja, i za kraj, kao iskustvo *bivanja kod kuće* (Brujić 2020, 32). Pokret je u kontekstu studija migracija doživljavao kao jedan od krucijalnih elemenata stvaranja i preinačenja individualnih identiteta, iz čega potiču konstatacije da pokretljivost stvara osećaj doma, odnosno da upravo kretanje može biti izjednačeno sa idejom o domu (Rapport and Dawson 1998, 27, u Brujić 2020, 32). Dom ne mora da ima jedno značenje, niti mora biti uzemljen na određenoj fizičkoj lokaciji. Isto tako, mobilnost ne mora da podrazumeva odvojenost od fizičkog skloništa, te odsustvo osećaja doma ili bivanja kod kuće (Brujić 2020, 33). Imajući sve navedeno u vidu, dom će kroz ovaj rad biti analitički tretiran kao *proces u toku*, odnosno svakodnevni, dinamični odnos pregovaranja (McCarthy 2013, 90) između ljudi, prostora, predmeta, aktivnosti, i fizičkih i kognitivnih granica od kojih je sazdan (Eghbali 2019, 8–12). Zajedničko delovanje navedenih aspekata doma pronalazimo u reiterativnim praksama proizvodnje doma, odnosno u praksama prebivanja (eng. *dwelling*), koje, još jednom, nisu karakteristične samo za osobe koje imaju stalno krov nad glavom, već i za izbeglice, migrante, lica iseljena usled izvršiteljskih procesa, i mnoge druge (Lenhard et al. 2022, 183).

U ovom radu se kao glavni aspekti praksi proizvodnje doma razmatraju emocije, rutine, navike, i aktivnosti ispunjavanja životnog prostora predmetima koji su bremeniti značenjem. Materijalne stvari su u kontekstu ovog rada tretirane kao objekti koji generišu osećaj sigurnosti u privremenim smeštajima, što nas podseća da obratimo pažnju na neke od ključnih teza antropoloških studija materijalne kulture. Nedualistički i holistički pristup izučavanju materijalne kulture koji primenjujem u ovom radu pruža mogućnost izučavanja praksi uređenja prostora koje nadilazi formalnu ili estetsku analizu (Clarke 2018, xviii). Da bismo razumeli način na koji je poimanje artefakata, te samim tim uloge materijalne kulture, integrisano u savremene studije materijalne kulture, nužno je razumeti osnovne postulate teorije objektivifikacije. Ključna teza teorije objektivifikacije postulira da su društveni svetovi konstituisani posredstvom materijalnog, isto koliko su i materijalni predmeti proizvedeni pod uticajem društvenih faktora (Miller 1998, 3–5). Prema već ikoničnoj definiciji unutar ove naučne oblasti, materijalna kultura predstavlja proces uzajamnog konstituisanja ljudi i stvari (Erdei 2008, 46–47). Nepromenljivost i izdržljivost materijalnih predmeta, kao i način na koji oni zauzimaju određena mesta u jednom domu, čini te predmete neupitnim katalizatorima osećaja sigurnosti i bezbednosti, bez obzira na poteškoće na koje osoba može nailaziti u javnoj sferi (Petridou 2001). Pored toga, različiti predmeti, kao *metafore identiteta* osoba koje ih poseduju, postavljaju uslove da iz domova iščitamo individualne istorije i biografije ljudi koji su u njima živeli ili žive (Miller 2001). Bez obzira na količinu vremena ili eksplicitnog truda koji jedna osoba ulaže u opremanje i uređenje prostora u kome živi, stil i način ispunjavanja prostora predmetima uvek ima određeno identitetsko ili socijalno značenje (Shove 1999; Erdei 2014, 138). Drugim rečima, predmeti koji ispunjavaju jedan dom mogu biti markeri vlasnikovih uspomena, interesovanja, ciljeva ili postignuća (Miller 2018, 170).

Sa druge strane, ljudi nisu uvek u potpunosti sposobni da *ukrote* prostor u kome žive – učinkovitost koju imamo u kreiranju materijalnog prostora koji nas okružuje može biti ograničena, i u takvim slučajevima samoreprezentacija putem životnog prostora predstavlja splet pregovaranja između prostornih ograničenja i ličnih preferenci. Ovakve prilike posebno su karakteristične za privremene smeštaje u kojima je zabranjeno (od strane vlasnika nekretnine) ili usled različitih faktora nemoguće (zbog vremenskih ili finansijskih ograničenja) promeniti neke od njihovih karakteristika. U svakom slučaju, materijalni prostor kakav nam je dat, sa svojim nepromenljivim aspektima, takođe postaje medij reprezentacije (Miller 2001, 112). Jasno je da se u prilikama neminovne mobilnosti, poput studentskih migracija, koje sa sobom mogu da nose i određena materijalna ograničenja, uloga onoga što sačinjava dom ili osećaj doma prvenstveno predaje drugim osobama, ali i predmetima i praksama uz pomoć kojih se vrši uzemljavanje u novom životnom prostoru (Erdei 2014, 132). Agneš Heller je ukazala na činjenicu da su, kroz istoriju, u situacijama koje dovode do prostorne izmeštenosti ljudi rekonstruisali svoje domove, odnosno pokušavali da se *uzemlje* upravo kroz kolekcije sitnih predmeta koji za njih imaju simboličko značenje (Heller 2011, 204 u Erdei 2014, 140).

Na osnovu prethodnih redova ovog teksta možemo pretpostaviti da se upotreba različitih predmeta kao sredstava uzemljenja implementira u situacijama kada je dom privremen, kratkoročan ili neustaljen, a karakteristika najvećeg broja stambenih situacija u kojima se studenti-doseljenici nalaze jeste upravo privremenost. Ova privremenost, prema određenim autorima, istovremeno predstavlja i jednu od glavnih karakteristika pozne modernosti, zajedno sa principima mobilnosti i pokretljivosti⁵ (up. Bauman 2000; Eghbali 2019). Društvo koje je mobilno preoblikuje identitete u skladu sa njihovim kapacitetima za pokretljivost, s obzirom na to da se “život u pokretu” sve češće vrednuje na afirmativan način. Migracije se ređe posmatraju kao jedinstveni događaji selidbe iz jednog mesta u drugo u odnosu na određene faze životnog ciklusa (npr. prelazak u svet odraslih, stupanje u brak). Umesto toga, one figuriraju kao neprekidni procesi preoblikovanja odnosa sa mestima, kao i ljudima, kroz različite svakodnevnne prakse (Eghbali 2019, 14–16). Promenljivost i fluidnost takođe predstavljaju obeležja životne faze u kojoj se studenti nalaze bez obzira na pitanja njihovog stanovanja, jer kasna adolescencija i rana odraslost predstavljaju period brzih promena, učenja, istraživanja, izgradnje identiteta i spoznaje sebe (Mitrović 2021, 13–20). Zatim, u zavisnosti od adekvatnosti uslova koje im studentski smeštaj pruža, kao i drugih ličnih preferenci, studenti ovakvog statusa se neretko mogu naći u konstantnom kretanju između svojih novih i starih, roditeljskih, domova, ili drugačije rečeno, između zavisnosti i samostalnosti. U takvim okolnostima, privremena mesta življenja korespondiraju sa drugim lajtmotivima studentskog života, te je zanimljivo ispitati da li studenti svoj domaći prostor proizvode u skladu sa neprestanim fluktuacijama koje proživljavaju, ili pak u domu vide mesto stabilizacije u vrtlogu drugih promena; te da li se osećaju *kod kuće* ne samo u prostoru, već i u određenom vremenu, to jest u trenutku kada voljna mobilnost deluje kao podrazumevana i dobrodošla.

Metodološki okvir

Radi prikupljanja adekvatne građe za ovaj istraživački rad, metod mog terenskog istraživanja je zamišljen kao spoj nekoliko istraživačkih tehnika⁶. Pre

- 5 Baumanova ideja o fluidnoj modernosti (eng. *liquid modernity*) podrazumeva savremeno doba kao ispunjeno mogućnostima za konstantnu mobilnost širom sveta, što čini da se trajnost životnog prostora doživljava kao manje prioritarna, otežavajući uzemljavanje i pronalaženje sopstvenog *mesta u svetu* (Bauman 2000; Eghbali 2019, 5–14). Fluidnost čini da različiti aspekti modernog života teško zadržavaju svoj oblik, pri čemu su prakse za njihovo održavanje, ili sa druge strane, prihvatanje njihove promenljivosti, neophodne (Bauman 2000, 2–8).
- 6 Metodološki pristup ovom istraživanju je inspirisan tekstom Lindzi Mekarti pod naslovom “*Its Coming from the Heart: Exploring a Student’s Experiences of Home Using Participatory Visual Methodologies*”. No, kako metodi nikada nisu unapred ukrojani setovi postupaka koji se kroz različita istraživanja mogu primeniti takvi kakvi jesu, “uvezeni” iz nekog drugog naučnog rada (Pink et al. 2017, 93), kroz sprovođenje istraživanja sam imala u vidu da će se

svega, u istraživačkom metodu zastupljeno je posmatranje, sprovođenje pilot-intervjua i izvođenje dubinskih polustrukturiranih intervjuova sa studentima na njihovim privremenim mestima življenja. Pored toga, u zbir metodoloških tehnika za ovo istraživanje ubrojena je i participativna tehnika *autofotografije* (McCarthy 2013). Tokom sakupljanja građe za svrhe ovog istraživanja imala sam priliku da razgovaram sa desetero studenata-doseljenika koji žive u Beogradu. Njih sedmoro je tokom perioda naše saradnje živelo u iznajmljenim stanovima ili drugim oblicima privremenog smeštaja koje u nekim slučajevima ne plaćaju, ali nisu u njihovom posedu, dok je njih tri živelo u studentskom domu. Osmoro ispitanika se u Beograd doselilo iz unutrašnjosti Srbije, a njih dvojica iz Republike Srpske⁷. Uzrast sagovornika bio je između 19 i 29 godina, i svi su imali status studenta na osnovnom, master ili doktorskom stepenu. Njih petoro u potpunosti izdržavaju roditelji, i uz to eventualno primaju studentsku stipendiju ili kredit; troje sagovornika je delimično izdržavano od roditelja, ali resurse takođe obezbeđuje honorarnim radom; a dvoje ispitanika se samostalno izdržava. Neki od njih nakon inicijalne selidbe za Beograd nisu menjali mesto stanovanja, dok su se drugi selili više puta. Terenski deo istraživanja odvijao se od marta do avgusta 2024. godine.

Prva faza moje saradnje sa sagovornicima bila je posebno važna u slučajevima kada prethodno nisam imala priliku da posetim njihov životni prostor⁸, i ona se sastojala iz moje posete njihovom stanu ili sobi, familijarizacije sa tim prostorom, i neformalnih razgovora o njihovom životnom okruženju, studiranju i drugim kolokvijalnim temama. Ovakvu vrstu intervjuova su Pink i koautorke u zborniku "*Design Ethnography*" nazvale *GTKY* (eng. *getting to know you*) sastancima (Pink et al. 2017, 101). Ovaj inicijalni segment terenskog rada, koji nije bio zvučno zabeležen, pomogao mi je u mapiranju ključnih karakteristika prostora u kojima sagovornici žive, kao i predmeta koje poseduju, što je omogućilo da uoči druge faze terenskog rada adekvatnije formulišem pitanja od primarne važnosti, i prilagodim intervjuje koje sam kasnije sprovedla jedinstvenoj situaciji svakog ispitanika.

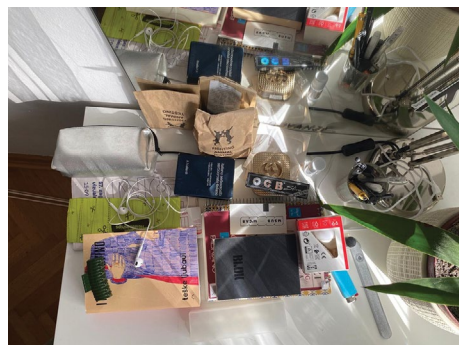
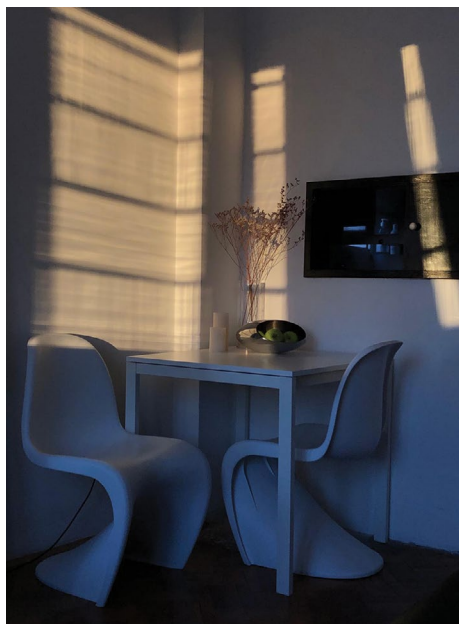
Između prve i druge etape mojih obilazaka stanova učesnika u istraživanju, zamolila sam svakog od njih da mi dostavi proizvoljan broj fotografija na kojima će prikazati svoj životni prostor sa njihovih najfrekventnijih tačaka gledišta, ali i na način koji smatraju najreprezentativnijim. Takođe sam zatražila da fotografišu predmete koje percipiraju kao posebno važne. Tehniku zabeležavanja fotografija od strane samih učesnika u istraživanju nazivamo *autofotografijom*. Budući da pripadam grupi koju sam odlučila da istražujem, i da sam većinu

deo mog istraživačkog postupka sastojati iz improvizacije, preinačenja postavljenih smerica, i *ad hoc* rešenja uspostavljenih u dijalogu sa mojim sagovornicima.

7 Studenti iz Republike Srpske koji upisuju visokoškolske ustanove u Beogradu imaju istovetan status kao i studenti iz Republike Srbije (<https://www.paragraf.ba/propisi/republika-srpska/sporazum-o-uzajamnom-priznavanju-dokumenata-u-obrazovanju-i-regulisanju-statusnih-pitanja-ucenika-i-studenata.html> – pristupljeno 10.12.2024.)

8 Jedan broj mojih sagovornika činile osobe sa kojima iz prošlosti gajim prijateljski odnos, te sam imala i priliku da posetim njihove domove.

svojih sagovornika poznavala pre sprovođenja ovog istraživanja, u jednom smislu sam zauzimala poziciju istraživačice kao *intimnog insajdera*, te mi je bilo važno da putem ove istraživačke tehnike delimično decentralizujem sopstvenu tačku gledišta u vezi s iskustvima koja istražujem. Ovom tehnikom se učesnik u istraživanju pozicionira kao ekspert u vezi s temom za koju je istraživač zainteresovan, što rezultuje ko-produkcijom znanja kojoj doprinose i istraživači i istraživani (McCarthy 2013, 80–86). Fotografije koje su moji sagovornici zabeležili ukazale su mi na koje predmete ili delove njihovog prostora moram obratiti posebnu pažnju, što je stvorilo verodostojniju reprezentaciju posebno značajnih aspekata njihovih domova.



Primeri fotografija zabeleženih od strane sagovornika
(s leva na desno: D.D., J.M., D.L., I.B.)

U drugoj fazi istraživanja sam ponovo odlazila u posetu stanova mojih sagovornika, ovaj put radi sprovođenja polustrukturiranih, dubinskih terenskih intervjuva. Sprovođenje intervjuva u domovima koji predstavljaju ključnu temu razgovora omogućilo je doseganje do promišljenijih odgovora, posmatranje fizičkog okruženja sa razmišljanjem o njegovim karakteristikama iz neposredne blizine, kao i generalnu participativniju notu pri usmeravanju toka ovih informativnih razgovora. Intervjui su u najvećem broju slučajeva otvarani narativizacijama selidbenih istorija mojih sagovornika, da bi se potom iz centralnih poenti tih narativa pomaljale teme koje će detaljno biti analizirane u narednom poglavlju teksta.

Opis i analiza građe

Prakse proizvodnje doma među ljudima koji se sele mogu biti definisane kao kolekcije resursa i navika koje oni “nose sa sobom” ili ih generišu u novom prostornom kontekstu (Bonfanti and Massa 2020, 7 u Brujić 2023, 305). Na osnovu predstavljenih teorijskih koncepata, i uz pomoć heurističke distinkcije između mentalnih i materijalnih praksi proizvodnje doma prema Ajrin Sijerad (2010), potrudicu se da analiziram različite prakse proizvodnje doma zastupljene među studentima-migrantima u Beogradu. Naposletku ću ih sistematizovati na kontinuumu od najkonkretnijih, materijalnih praksi proizvodnje doma, do apstraktnih, mentalnih praksi proizvodnje doma. Bez obzira na analitičko razlikovanje između različitih oblika praksi proizvodnje doma, napomenuću da ne smatram da su one u realnosti oštro razgraničene ili specifične za različite faze boravka u određenom prostoru, već da se nalaze u dijalektičkom odnosu.

Materijalne prakse proizvodnje doma

Kao jedan od ključnih faktora za kreiranje osećaja bivanja kod kuće, veliki broj mojih sagovornika i sagovornica akcentovao je činjenicu da je za “skućavanje” u određenom prostoru neophodno ispuniti ga određenim *uzemljujućim predmetima*. Nekoliko sagovornica pričale su mi o tome kako su tokom inicijalnog iseljenja iz roditeljskog doma, radi proizvodnje osećaja što veće sigurnosti unutar novonastanjenog prostora u što kraćem roku, pokušale da, manje ili više svesno u samom trenutku selidbe, naprave repliku svojih starih soba na novoj i privremenoj teritoriji uz pomoć prenošenja svih, ili nekih od najvažnijih ličnih predmeta koji su se u tim sobama nalazili. Kreiranje replika dečjih soba predstavlja interesantnu tehniku uspostavljanja identitetskog kontinuiteta ukoliko imamo u vidu da dečje sobe predstavljaju prve prostore u kojima osobe, kroz odrastanje, imaju priliku da iskažu svoju individualnost i kreativnost (Miller 2018, 175). Pored toga, predmeti preneti iz nekadašnjih dečjih soba mogu poslužiti kao medijum za uspostavljanje opšteg kontinuiteta sa sa porodičnim domom (Erdei 2014, 139):

Sve sam ponela, mada je u tom stanu stvarno već svega bilo, sudova, escajga, činija, ne znam, neki lonci i šerpe, ali ja sam svakako nešto i donela, i odmah sam nosila neke moje jastučice, neku prostirku, kao mali tepih, zavese, ramove, postere. To mi je bilo bitno, da imam sve moje stvarčice i gluposti, i to je to, mnogo mi je bilo važno da ponesem sve knjige moje, to što meni inače stoji na policama, i što mi stoji u sobi, da mi stoji i u tom stanu u koji idem, da to bude moj prostor (D.L. 24).

Kroz reminiscencije koje su mi različiti sagovornici pružili u vezi sa preseljenjem, motiv koji se takođe često spominjao jeste prekomerno prenošenje svakodnevnih, protokolarnih (Hoskins 1999), na prvi pogled identitetski ne-markiranih predmeta kojima je već bio opremljen stan koji se iznajmljuje, kao što je kuhinjski pribor, mali kućni aparati ili slično. Zajedno sa predmetima sa sentimentalnim značenjem, kao što su knjige, figurice, i poster, ovi predmeti su predstavljali sredstvo koje će učiniti pretvaranje iznajmljenog, bezličnog prostora u *nečiji* prostor, odnosno dom.

Pored priča o predmetima koje su sagovornici poneli sa sobom iz roditeljske kuće ili stekli tokom studiranja ne bi li njima ispunili svoj životni prostor, intervjui su bili prožeti reminiscencijama na strategije o isplativom ali istovremeno zadovoljavajućem sprovođenju izmena ili nadomeštanja nedostataka u okviru materijalnog okruženja u privremenim mestima za život. Studenti često sami pripremaju predmete koje će poneti u svoj novi dom, no, opremanje stana je u nekim od sprovedenih razgovora takođe predstavljeno kao kolektivni porodični čin (Cieraad 2010, 87–88). U najvećem broju slučajeva, odvajanje od roditelja i preseljenje se ne obeležava monolitnim ritualima, ali se kolektivne pripreme za odlazak deteta, kao i emocije koje prate ovaj čin mogu smatrati anticipacijom jedne nove životne faze (Mitrović 2021, 151). Taj kolektivni čin se, prema iskazima mojih sagovornika, sastoji iz temeljnog čišćenja, popisivanja i kupovine predmeta koji u stanu pre trenutka useljenja nedostaju, prenošenja tih predmeta, kao i *uradi sam* prepravki stambenog prostora. U ovakvim situacijama, materijalne prakse proizvodnje doma nadilaze delatno polje individue koja se seli, pretvarajući se u kolektivni vid neformalnog obeležavanja tranzicije mlade osobe iz jedne životne faze u drugu, kao i iz jednog doma u sledeći:

Onda mi je jedna baba kupila peglu, druga baba mi je kupila fen, i tako to, i onda je to bio kao neki kolektivni čin moje porodice da se ja kao prvo dete selim, i to je neki period tolike promene za celu porodicu i mene, neka velika tranzicija koja je uticala na celu porodicu, jer sam ja prvo dete koje se odvaja, i onda svako želi da ima neki doprinos (M.L. 23).

Zatim, kreiranje prostora u kome prevladava osećaj ugodnosti među mojim sagovornicima figurira kao procesualna radnja. Dom se kroz konstantne procese preoblikovanja posmatra kao projekat, a takav projekat, bez obzira na njegove rezultate, postoji kao izraz nečije agensnosti i kontrole nad sopstvenim životnim okruženjem (Garvey 2001, 56). Dve studentkinje sa kojima sam razgovarala opisivale su opremanje i uobličavanje životnog prostora prema sopstvenom senzi-

biletetu kao postepen, akumulativni proces neprestanog trajanja, čiji je rezultat mozaik uspomena i markera identiteta osobe koja u toj praksi učestvuje:

Na početku nisam ništa imala po zidovima, i onda sam bukvalno procesom stalnog skupljanja stvari, pravila kao mozaik neki od sobe, ali u suštini je tako tekao taj proces, mislim, taj prvi talas je bio najbitniji zbog praktičnih stvari, ali mislim da se moj proces selidbe nikada zapravo nije završio, nego je samo trajao, i traje i dalje (A.R. 19).

Ja se sećam kada sam živela-živela ovde, to je bilo prvih mesec-dva, ja sam svaki put neku novu sitnicu donosila da ponesem u Beograd i da je stavim da mi bude ovde. Knjige sam ponela, i to se sećam, ponela sam ove činijice za nakit, i tako neke male stvari koje sam mogla da ponesem sa sobom, i stvari (odeću, L.D), to sam sve prenela, iako, u tom trenutku, šta će meni letnje stvari, septembar-oktobar je bio (M.L. 23).

Knjige su predstavljale veoma važne prenosive predmete i selidbene saputnike za sve moje sagovornike i sagovornice. Sve knjige koje su u početnim fazama useljenja poneli u nov životni prostor prethodno su se nalazile u njihovim sobama u roditeljskim domovima ili u kućnim bibliotekama, a izbor knjiga koje su odlučili da prenesu u svoj novi smeštaj može imati veze sa slikom kakvu nameravaju da stvore o sebi, za sebe, ali i za druge ljude koji će imati pristup njihovom životnom prostoru. Predmeti koji se nalaze u jednom domu, poput knjiga, naročito ukoliko su izložene na vidnim mestima, definišu taj prostor, ali oblikuju i osobe koje u njemu žive kao *tačke društvenog umrežavanja* (Miller 2018, 171). Ildiko Erdei je u svom radu "*Kod kuće*": *Konceptualizacija doma i prakse njegove proizvodnje kod osoba istopolne seksualne orijentacije* došla do gotovo istovetnih nalaza u vezi presudne pozicije koju knjige zauzimaju u praksama proizvodnje doma. Čak i među sagovornicima koji su na negativan način doživljavali emotivnu povezanost sa materijalnim stvarima, knjige su bile predmeti koje je gotovo svako od njih čuvao i prenosio u smenjujuća mesta prebivanja. Te knjige mogu biti pokloni od prijatelja ili porodice, školske nagrade, nasledstvo iz porodičnih riznica ili samostalno kupljene, i shodno tome stajati kao reprezentacija interesovanja, sećanja, i intelektualnog razvoja njihovih vlasnika. Knjiga, dakle, funkcioniše kao simbol sopstva, i još jednom, biografski objekat u kome se kriju informacije, ili čitave priče o osobama koje ih poseduju (Erdei 2014, 141–142).

Kao stvari od relativno velikog značaja kroz iskaze mojih sagovornika takođe su figurirali nasleđeni predmeti i pokloni, odnosno predmeti koji u njihovom životnom prostoru stoje kao podsetnici na prijateljske, emotivne, ili porodične veze, i koje su poneli iz roditeljske kuće ili su ih stekli tokom studiranja. Za jednu od mojih sagovornica, to su predmeti koje je dobila od bake:

...imam ovde ovaj ukras, sunce, za ove dve stvari sam baš vezana, donela sam i ovu žabicu. Ta žaba je prva stvar koju sam ja ponela sa sobom, bukvalno mislim da sam samo to ponela. Tu žabicu i ovo sunce je meni poklonila moja baka, a ja sam baš mnogo bila vezana za nju, i ona je umrla u junu 2021.,

tačno sam došla u suštini za Beograd, a ja sam to ponela sa sobom dok je ona još bila živa. Za to sunce sam baš vezana zato što to sunce, kad je ona meni poklonila, rekla mi je “sunce tebi, sunce meni”, i zato ja imam i tetovažu sa tim (J.M. 23).

Druga sagovornica, koja se bavi glumom, je izdvojila predmet koji je stekla tokom života u Beogradu kao izuzetno važan:

Ove ruže ovde, koje vidiš, to su sa premijere koju sam ja imala ovde u Beogradu, kada sam igrala u pozorištu, to je svaka ruža sa jednog buketa koji mi je neko doneo od društva, i ja sam ih sasušila i ostavila (M.L. 22).

Ovaj predmet možemo okarakterisati kao paradigmatičan primer biografskog objekta. On služi kao podsetnik i svedoči o jednom postignuću i prekretnici u životu moje sagovornice. Istovremeno simbolizujući interesovanja, prijateljske odnose, ali i estetske preference, taj predmet figurira kao metafora sopstva i materijalizacija jedne važne priče iz sagovorničinog života (Hoskins 1999, 1–13).

Svi predmeti koje su moji sagovornici nabrajali kroz iskaze relevantne za ovaj segment rada imaju sličnu ulogu – pored toga što funkcionišu kao markeri identiteta svojih vlasnika, oni predstavljaju središta osećanja koje Entoni Gidens naziva *ontološkom sigurnošću*. Ovaj koncept su Dipi i Torns integrisali u sociološko istraživanje doma kao mesta u kome ljudi mogu proizvesti osećaj ontološke sigurnosti, to jest kao prostora u kome neprijatni aspekti spoljašnjeg sveta koji su izvan njihove kontrole manje dolaze do izražaja (1998, 24). Kao što je nagovešteno u teorijskom okviru ovog rada, ontološka sigurnost predstavlja osećaj poverenja u svet koji nas okružuje, te veru koju ljudska bića imaju u sopstveni identitet i trajnost njihovog socijalnog i materijalnog okruženja. Drugim rečima, osećaj ontološke sigurnosti podrazumeva kontinuiranu pouzdanost i nepromenljivost osoba i stvari koje nas okružuju (Giddens 1990 u Dupuis and Thorns 1998, 27), a on figurira kao izuzetno važan u stanjima *egzistencijalne anksioznosti*, karakteristične za periode velikih promena i nemira na globalnom nivou (Shani 2017). Sonders se nadovezuje na Gidensovu ideju o ontološkoj sigurnosti te tvrdi da se ona može proizvoditi i održavati u materijalnom okruženju bilo da ono zauzima formu sobe, stana, kuće, ili pak drugih aranžmana (Saunders 1986 u Dupuis and Thorns 1998, 28) upotrebljivanih i življenih od strane ljudi koji nisu stambeno obezbeđeni. Dipi i Torns tretiraju dom kao oblast stalnosti u društvenom i materijalnom smislu (1998, 24–25), što može biti kritički razmatrano ukoliko ponovo uvažimo ideje o *migratornosti* ljudskih domova i identiteta. No, ukoliko moji ispitanici smatraju da su njihove stambene situacije uprkos privremenosti dovoljno izvesne da bi ih u nekoj meri percipirali kao dom; da unutar svojih domova imaju kontrolu nad svojim životima; i ukoliko dom za njih predstavlja mesto za slobodnu konstrukciju identiteta (Dupuis and Thorns 1998, 28), što je evidentirano u rezultatima mog istraživanja, onda je moguće pretpostaviti da svi predmeti o kojima su govorili deluju kao nosioci ontološke sigurnosti. Delatna moć ovih predmeta je u neporecivoj vezi sa zna-

čenjima i emocijama koje su u njih upisane, ali njihov kapacitet za uzemljenje u nepoznatom prostoru nastaje upravo zbog njihove materijalnosti, opipljivosti i permanentnosti. Mihali Čiksentmihalji u monografiji *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, disciplinarno raznovrsnom delu o sopstvu i kućnim predmetima, piše da upravo konkretnost, trajnost i *objektivnost* materijalnih predmeta njih čini važnim akterima u proizvodnji i održavanju sopstva (Csikszentmihalyi and Rochberg-Halton 1981, 14–15), a filozofkinja Angeš Heler je ukazala na činjenicu da ljudi u nepogodnim situacijama koje dovode do prostorne neuzemljenosti stvaraju osećaj kućevnosti upravo kroz kolekcije predmeta koji za njih imaju simboličko značenje (Heller 2011, 204 u Erdei 2014, 140), što nas podseća na jednu od bazičnih teza antropologije materijalne kulture – društveni svetovi, bilo da su u pitanju individualni domovi ili javni prostori, konstituisani su posredstvom materijalnog isto koliko su i materijalni predmeti proizvedeni pod uticajem društvenih faktora (Miller 1998, 3–5).

Da stvari u koje su prethodno upisana značenja u kriznim stanjima predstavljaju izvor emotivne stabilnosti za ljude koji ih čuvaju i koriste, ilustruje i konstatacija jednog od mojih sagovornika koji smatra da bi posedovanje svih važnih ličnih predmeta unutar jednog prebivališta učinilo da se oseća sabranije i stabilnije:

Moram da znam gde su mi stvari, a ja to nikad ne znam, i mene to užasava i sada, mislim ja sam krenuo ovo da sređujem, u smislu da vadim stvari i da vidim šta ima gde, jer su meni faktički stvari na pet adresa, i ti onda računaš da ćeš nešto da obučeš, sad za neku priliku, i ti nemaš pojma gde ti je, i to ti stvarno stvara kaos, znaš, ljudima su jednostavno neophodni neki predmeti, i neke stvari koje će im biti konstantno dostupne, i za koje se oni vezuju. Ja mislim da to ljudi pojme kao nešto podrazumevajuće, a ja onda shvatam koliko me uznemirava što to nemam, što ni u jednom momentu ne znam gde mi je šta, i nekako nemam uopšte mentalne kapacitete da to organizujem (L.B. 29).

Zaključujemo da se tokom studiranja, perioda u kom se povećana stambena mobilnost posmatra kao datost, uloga onoga što sačinjava dom pripisuje praksama i predmetima uz pomoć kojih se vrši uzemljenje u datom prostoru (Erdei 2014, 132). Predmeti i prakse kao različiti *materijali svakodnevice* igraju ključnu ulogu u pretvaranju iznajmljenog prostora u dom, funkcionišući kao markeri identiteta i čvorišta *ontološke sigurnosti*, a procesi materijalne proizvodnje doma uz pomoć njih uvek su u delimičnoj vezi sa već proživljenim uspomena na protekle događaje i ranije domove (Cieraad 2010).

Način života kao praksa proizvodnje doma

Budući da upotrebljavam materijalne i mentalne prakse proizvodnje doma kao dve krajnje tačke na skali varijeteta praksi proizvodnje doma među studentima u Beogradu, navike, rutine i kućna pravila uvrstila bih na sredinu ovog heurističkog kontinuuma. Svi studenti u nekoj meri prenose navike koje su

stekli u roditeljskim domovima u svoje nove životne prostore. Međutim, oni takođe preoblikuju stečene navike u skladu sa novim životnim okruženjem, bilo to radi kvalitetnijeg suživota sa cimerima, ili iz ličnih potreba za drugačijim pristupom svakodnevici. Tokom dubinskih intervjuva, moji sagovornici su, rekonstruišući svojstva svojih roditeljskih domova, često spominjali načine na koje atributi njihovih *bivših* domova diktiraju standarde, parametre i ideale prema kojima oni uređuju svoje trenutne životne situacije i prostore. Pozitivno vrednovane ideje ili prakse koje su moji sagovornici *poneli* sa sobom iz svojih nekadašnjih domova u nove najčešće imale veze sa prostornom strukturom domaćinstva ili načinima uređenja enterijera:

(...) ja u suštini od malena gledam svoju kuću kako se sređuje, moja mama i moja baka su skroz u tom fazonu, slike, detalji, tako da od detinjstva bukvalno gledam kako se sređuje enterijer u kom živiš, tako da mi to nije baš nasledno, ali da kažeš da tu ima nečega. Ne znam, meni nisu jasne osobe koje žive u domu a ne daju neki svoj pečat sobi (J.M. 23).

Sa druge strane, mane roditeljskih domova koje su moji sagovornici izdvajali bile su u vezi sa određenim obrascima ponašanja koji su tamo bili zastupljeni. Nabrajali su nedostatke domaćinstava svojih roditelja, ili načina na koji njihovi roditelji žive, koji su za njih postali posebno primetni otkako su se odselili, te objašnjavali kako formiraju svoje rutine na način koji je u suprotnosti sa upravo pomenutim negativno vrednovanim praksama:

Najviše sam primjetio da čuvaju stvari i da su moji dosta neuredniji nego ja – svi, svo troje, iako ne smatram za sebe da sam preuredan, ali sam za njih preuredan. Ja volim da znam gdje šta stoji, i mislim da stvarno treba da, u jednom domu budu stvari koje stvarno koristiš – znači, ništa što ne koristiš ne treba uopšte da bude prisutno u tvom životnom prostoru (D.D. 23).

Kada piše o odvajanju od roditelja u kontekstu stanovanja mladih u Beogradu, Katarina Mitrović na osnovu iskaza svojih informanata navodi da izvesna tenzija u odnosima sa roditeljima unutar roditeljskog doma predstavlja frekventnu pojavu u trenucima pred iseljenje i osamostaljenje adolescenata ili već odraslih lica. Potom, preseljenje se od strane mladih koji se sele, kao i njihovih roditelja, može smatrati kao blagotvorno, a čak i nužno za održavanje mira među različitim članovima porodice (Mitrović 2021, 152). Međutim, stvaranje novih domaćih navika, daleko od ograničavajućeg *roditeljskog pogleda* (eng. *parental gaze*) (McCarthy 2013, 82) uz koji te navike potencijalno ne bi mogle biti praktikovane, može se pretvoriti u srž novog oblika konflikta koji nastaje kada roditelji nakon izvesnog vremena posete životni prostor svoje preseljene dece, ili obrnuto. Osećaj “ispravnog” odnošenja prema određenim predmetima takođe može biti u nesaglasnosti među različitim generacijama (Giacomelli 2020, 201), a susreti sa roditeljima nakon iseljenja mogu biti doživljeni kao povratak prevaziđenim tenzijama i podsetnik na disharmoničnost kroz koju operiše veliki broj domaćinstava (Cieraad 2010, 91):

Da, u kontekstu mesta ... ti si razvio neke navike u svom novom prostoru, koji nebitno da li je privremen ili ne, ti imaš neke navike, i onda ti dolaziš u svoju rodnu kuću, ili to negde, gde si odrastao, i tu dolazi do sukoba, nešto kao, zašto jedeš ovo, a ne ovo, zašto radiš ovako, a ne onako, i tako dalje... Verujem da su ta sučeljavanja u prostoru, kada ti dolaze tvoji, a i ti kod njih, jedan totalno nov obrazac ponašanja, i to recimo, kada odu, osetiš puko olakšanje (L.B. 29)

Kao što je u više navrata napomenuto u teorijskom okviru ovog rada, svakodnevne prakse i navike predstavljaju jedan od glavnih faktora u proizvodnji i održavanju doma, bilo da je on privremen ili stalan, fizički ili u konstantnom pokretu (Lenhard et al. 2022, 183). Odvajanje od negativno vrednovanih karakteristika roditeljskog doma koje proizilazi iz njegovog napuštanja, te formiranje sopstvenih navika i rutina ima ulogu u proizvodnji novoformiranog doma kao *autentično svog* i neinhibiranog osobinama i željama drugih srodnika. Čvrsto utemeljene i personalizovane navike takođe mogu funkcionisati kao dominantan način pretvaranja nekog prostora u dom u situacijama privremenosti jer ne moraju biti čvrsto povezane za predmete (Brujić 2023, 317), a za njihovo sprovođenje često nisu neophodni drastični materijalni resursi. Podsetiću da navike i rutine takođe predstavljaju jednu od osnovnih praksi proizvodnje doma u drugim, ekstremnijim situacijama stambene nesigurnosti. Paralelno sa stvaranjem novog i *autentično svog* doma, moji sagovornici su po iseljenju iz roditeljskih domova razvili i nove ideje o sebi samima – razvili su *autentično svoje* stilove života. Iseljenje iz roditeljskog doma i odlazak na fakultet u doslovnom smislu dovodi do proširenja prostora u kome mlada osoba može da ispoljava svoj identitet (Lincoln 2012, u McCarthy 2013, 76–77).

Mentalne prakse proizvodnje doma

Uzevši u obzir uloge predmeta, navika i rutina u praksama proizvodnje doma među mojim sagovornicima, u sledećem segmentu analize ću razmotriti koliko su te prakse doprinele da se oni u svojim studentskim smeštajima osećaju *odomaćeno*, i kako se, u tom svetlu, danas odnose prema svojim nekadašnjim, roditeljskim domovima. Dom, odnosno osećaj doma je od strane mojih sagovornika definisan kao istovremeno mentalna i fizička kategorija, zasnovana na osećaju sigurnosti, intimnosti, mogućnosti nespontanog ispoljavanja sopstvenog identiteta i eventualnoj međuljudskoj povezanosti. Bez obzira na različita osećanja prema roditeljskim domovima, gde se jedan broj sagovornika osećao nostalgично, a drugi zahvalno što danas živi negde drugde, prilikom gotovo svakog intervjua koji je sproveden tokom ovog istraživanja, moji sagovornici su samoinicijativno, ili ređe nakon moje sugestije, iscrpno govorili o tome koju od svojih potencijalnih lokacija prebivanja (gde je najčešće reč o studentskom smeštaju u Beogradu naspram roditeljske kuće, odnosno kuće u kojoj su odrastali u nekom drugom mestu) više doživljavaju kao *svoju kuću* ili *svoj dom*. Ovo

je naročito bilo izraženo u njihovim iskazima kada su govorili o planovima da posete svoja rodna mesta, ili o povratku u svoj trenutni studentski smeštaj nakon poseta roditeljima.

Moji ispitanici doživljavaju najmanje dve lokacije kao *svoje kuće* – sa jedne strane su to iznajmljeni stanovi u Beogradu, a sa druge kuće ili stanovi njihovih roditelja u njihovim rodnim mestima. Postoje dve varijable koje mogu odrediti da li će osoba doživeti svoj životni prostor kao dom: sa jedne strane je to osećaj svojine, koji sagovornici mogu imati prema roditeljskoj kući, a sa druge dugotrajno bivanje u nekom prostoru (Erdei 2014, 137), koje je karakterističnije za odnose mojih sagovornika prema njihovim stanovima. Dok svoj pažljivo uređen iznajmljeni stan sagovornik D.D. naziva svojom kućom, on svoj dom u rodnom mestu naziva kućom svojih roditelja. Roditeljski dom mog sagovornika predstavljen je kao glavno prebivalište *mlađe verzije* njega, dok stan figurira kao prostor u kome se on razvija kao odrasla osoba:

Tamo (u roditeljskoj kući, prim. L.D.) se više osećam kao nečije dijete. Ja sam od skoro počeo da pričam ‘idem kući’ a da, kada to kažem, mislim na Beograd, i onda nekad razmišljam kako nije u redu da to kažem (D.D. 23).

Verbalna distanca pri izražavanju planova za posetu roditeljske kuće, kada, na primer, sagovornik izgovara “idem u Bosnu” ili “idem kod mojih” umesto “idem kući”, zajedno sa javljanjem iščekivanja i radovanja povratku u svoj novi dom, to jest iznajmljeni stan ili sobu, su kroz narative mojih ispitanika u različitim varijantama istaknuti kao prekretnica u emocionalnom doživljaju sadašnjeg naspram prethodnog doma, marker progressa u procesu odrastanja i delimičnog osamostaljenja, i trenutak transformacije privremenog smeštaja u sopstveni dom. Još jedno od objašnjenja za činjenicu da moji sagovornici percipiraju svoj trenutni dom kao *više svoj* od roditeljskog povezano je sa time što se njihovi ciljevi, planovi, i ustanove uz pomoć kojih će te ciljeve i planove ispuniti ne nalaze u mestima iz kojih su se doselili, već u Beogradu:

Mislim ja odem da vidim moje, i to je to. Ovde mi je više moja kuća, to sam baš pričala sa drugaricom, ti sad ovde gradiš svoj život, kao što su ga moji gradili i ja dok sam bila kod kuće, upisuješ faks, počecu da radim ovde, tako da se moj život sad odvija ovde (J.M. 23).

Disocijacije i procesi emotivnog udaljavanja od roditeljskih domova su u dodiru sa svojevrstnim oblikom *ubrzanog odrastanja*. Distanca od roditeljskog nadzora, ali i veliki broj obaveza koji se javlja pri relativno ranom odvajanju od roditelja, koje su svi moji sagovornici proživeli, pospešuju procese lične subjektivizacije i otvaraju novu fazu u izgradnji identiteta mladih ljudi. Mentalne prakse proizvodnje doma na izvestan način, i u ovom kontekstu, služe kao svedočanstva o prihvatanju materijalnih okolnosti u kojima se osoba nalazi, a njihovi rezultati se manifestuju na diskurzivnom nivou, putem iskaza kao što su “idem kući” – u značenju, za Beograd; ili recimo, “idem u Negotin”, kada se misli na roditeljsku kuću. Prema Sijerad, potreba za kognitivnom i verbalnom

diferencijacijom između dve značajne lokacije pojavljuje se kao posledica mentalnih i materijalnih ulaganja u kreiranje osećaja kućevnosti na novom mestu. Razgraničenje između različitih mesta prebivanja predstavlja mentalnu praksu proizvodnje doma koja svedoči prilagođavanju na nove životne okolnosti (Cie-raad 2010, 90–91).

Internalizacija određenih ideja o mobilnom životu i stremljenje ka posedovanju privatne svojine će, kao odraz *bivanja u određenom vremenu* (Erdei 2014, 132), u ovom radu biti tretirani kao još jedna varijanta mentalnih, apstraktnijih praksi proizvodnje doma. Kada bih ispitivala moje sagovornike o njihovim planovima ili snovima u vezi sa stambenim pitanjem u daljoj budućnosti, jedan broj njih mi je govorio kako ne namerava da svoju budućnost provodi na isključivo jednom mestu, ali da posedovanje nekretnine ili trajnu vezu sa određenom lokacijom koja se doživljava kao primarni dom posmatra kao nužnost. Ta stambena *baza* je uglavnom zamišljena kao stan ili kuća u gradu u kome već žive, i u koju bi se vraćali nakon internacionalnih putovanja koja su najčešće u vezi sa profesijama za koje se trenutno usavršavaju. Sagovornici koji su ovako zamišljali svoju budućnost najčešće su živeli sami, odnosno bez bliskih osoba kao što su prijatelji ili romantični partneri. Mobilnost je u iskazima tih sagovornika okarakterisana kao izuzetno poželjna, ali nije doživljavana kao kontingentna sa privremenošću stambenih *baza*, koju smatraju negativnom. Ideja o stambenoj bazi podseća na zamisli o domu kao utočištu i tački povratka, mestu u kome se nakon uživanja u ubrzanom ritmu modernog života osoba može stabilizovati i odmoriti. Odsustvo takve baze prema mišljenjima mojih sagovornika može prouzrokovati rasejanost, emotivnu nestabilnost, nemogućnost upražnjavanja uzemljujućih rutina i neadekvatan uspeh na profesionalnom planu. Pored toga, možemo pretpostaviti da su imaginacije o stambenim bazama u ličnom vlasništvu internalizovane pod uticajem određenih opštih neoliberalnih kapitalističkih tekovina (Костић 39, 2014):

Volio bih da imam neke stalne lokacije, mislim, to sad pričamo o najidealnijoj situaciji, a ja se nadam da ću se baviti poslom koji će meni nuditi putovanja, volio bih da putujem konstatno, i da imam jednom godišnje po mesec dana gdje ću boraviti u svojim bazama. (...) Mislim da mijenjanje stalnog mjesta za život non stop nije okej, to uzdrma, i nekako te izbacuje iz tračnica, i iz nekog ritma, i ti sad ideš u neku drugu energiju, neki drugi prostor, i treba vremena da ti od tog nekog drugog prostora napraviš svoj dom, i da to postane normalno mjesto. Mislim da za stalni životni prostor to nije okej, ali ovo što ti kažem, putovanja, ne znam, hoteli, drugi stanovi koji su u službi posla, to mislim, tome se radujem, ali mijenjanje stalnog boravka mi je katastrofa, i ne mogu da vjerujem da možda opet prolazim kroz to, evo tek sad se oporavljam, nakon, koliko je već prošlo, mesec dana, tek sad mogu normalno spavati (D.D. 23).

Zaključujem da moji sagovornici gledaju na izvesnu meru neodređenosti modernog života, koja sa sobom može da nosi i stambenu privremenost, kao na relativno podrazumevajuću činjenicu. Ovo se podudara sa stanovištem

da, u eri modernosti, mobilnost i privremenost poprimaju pozitivnu konotaciju, kao srodne društvenim promenama, progresu, ili čak prestižu (Simmel 2011 u Eghbali 2019, 15). Iako to posmatraju kao uobičajenu karakteristiku vremena u kojem žive, moji sagovornici ipak misle da život u isključivo privremenim smeštajima do kraja života nije poželjan, mada, s druge strane, ni jedna osoba među mojim sagovornicima i sagovornicama nije izrazila nedvosmislenu želju za potpunim stacioniranjem u *jednom-jednom* objektu u budućnosti. Tako posedovanje jedne stambene baze koja je neprekidno dostupna tokom transnacionalnih kretanja predstavlja most između trenutnosti i trajnosti, te implicira nužnost postojanja barem jedne lokacije koju osoba može zvati svojim domom. Samojoj ideji doma se, stoga, pristupa u skladu sa fluidnošću koja je neminovna u savremenom svetskom sistemu, uz uvažavanje činjenice da je pokretljivost neophodna pre svega zbog obrazovanja i radnih mesta. Prakse proizvodnje doma, dakle, moraju biti kompatibilne sa takvom pokretljivošću (Selwyn and Frost 2018, 2). Na osnovu iskaza mojih sagovornika, primećujemo da se o domovima ne razmišlja kao nestajućim pod uticajem različitih principa savremenog doba, već da su ideje o tome kako dom može biti proizveden prilagođene aktuelnom trenutku. Pretpostavka da je domove nemoguće održati u fluidnom svetu podrazumeva da su mesta analitički tretirana kao nepomična i singularna, dok je u ovom i mnogim drugim radovima pokazano da su mesta porozna, promenljiva (Massey 1992, 12 u Kostić 2014, 44), i oblikovana različitim procesima na individualnom i strukturalnom nivou.

Zatim, budući da se projekcije mojih sagovornika odnose na odrasli život pre nego na dublju starost, one su bile ispunjene idejama o dinamičnosti i egzistenciji u pokretu kao karakteristikama "*dobrog života*". Fluidnost koja obeležava životnu fazu studenata svakako može biti u vezi sa njihovim zamišljanjima o multiskalarnom životu u pokretu. Iskazi mojih sagovornika u vezi s ovom temom neretko su bili eksplicitno formulisani kao snovi ili aspiracije (Garvey 2001, 57). Prema Stefu Jansenu, dom ne predstavlja samo mesto pripadanja, već upravo set kulturnih predstava o boljoj budućnosti, odnosno prospektivni, društveno konstruisani predmet žudnje (Jansen 2009 u Samanani and Lenhard 2019, 12). O tome da zamišljanje drugačije budućnosti u aktuelnom trenutku predstavlja konstitutivni aspekt proizvodnje doma pisala je i Kerolajn Hamfri u istorijskoj analizi sovjetskih stambenih aranžmana (Humphrey 2005), a ideja o domu kao entitetu lociranom u zamišljenoj budućnosti još je zastupljenija u studijama migracija Sare Ahmed. Prema ovoj autorki, ideje o domu ne moraju biti povezane sa sadašnjim trenutkom, niti sa lokacijama iz prošlosti, već sa nadanjima o prostoru koji će postati dostupan u bućnosti (Ahmed 1999, 331). S obzirom na to da dom nije sazdan od isključivo njegovih materijalnih svojstava i radnji koje se u njemu odvijaju, mentalne konfiguracije koje se tiču prošlih i budućih domova mojih sagovornika predstavljaju još jedan oblik praksi proizvodnje doma.

Zaključak

Jedan od osnovnih zaključaka ovog rada jeste da su prakse proizvodnje doma široko zastupljene među studentima koji žive u iznajmljenim stanovima ili u studentskom domu, bez obzira na privremeni karakter tih životnih aranžmana. One predstavljaju tehnike uzemljenja u okolnostima koje su obeležene stambenom nesigurnošću, a takođe funkcionišu kao metod kulturnog prisvajanja (Strang and Busse, 2011) prostora koji ne može biti u birokratskom vlasništvu njegovih korisnika. Među svim mojim sagovornicima dominira stanovište da bi dom trebalo da predstavlja mesto na kome se oni osećaju *autentično svoje*, ma koliko se njihova stanovišta po pitanju materijalnog ili mentalnog investiranja u takav dom razlikovala. Prakse proizvodnje doma i načine poimanja doma koji su se pojavili tokom ovog istraživanja možemo sistematizovati ukoliko ih postavimo na kontinuum koji se kreće od najkonkretnijih do najapstraktnijih ideja o *bivanju kod kuće*. Kao najkonkretnije tehnike proizvodnje doma među mojim sagovornicima možemo imenovati materijalne prakse proizvodnje doma (Cieraad 2010), u koje ubrajamo opremanje stana neophodnim protokolarnim predmetima, te ispunjavanje stana predmetima od sentimentalnog ili identitetskog značaja poput fotografija, knjiga, razglednica, dragocenih i nasleđenih predmeta. Materijalno ulaganje u privremeni prostor kroz njegovo renoviranje ili delimične izmene takođe predstavlja praksu proizvodnje doma na fizičkom planu. U ovom smislu, osećaj bivanja kod kuće povezan je sa kreiranjem estetski poželjnog životnog prostora i okruženosti predmetima koji su bremeniti značenjem, to jest predmetima koji simbolizuju aspekte vlasnikovog identiteta i na taj način mu pružaju osećaj uzemljenosti i *ontološke sigurnosti*.

Na sredini kontinuuma koji sam prethodno uspostavila nalaze se prakse proizvodnje doma koje su u vezi sa navikama, rutinama i kućnim pravilima koje su moji sagovornici obrazovali u svojim novim domovima – poput načina ishrane, čišćenja, novih rasporeda dnevnih obaveza, i raspoređivanja predmeta u sobi ili stanu – što nas vodi do zaključka da stvaranje i neprestano realizovanje novog i *autentično svog* stila života među studentima takođe predstavlja način uspostavljanja osećaja sigurnosti i generisanja osećaja *bivanja kod kuće* u privremenom smeštaju. Dom figurira kao *proces u toku*, održavan sprovođenjem različitih svakodnevnih radnji. Na kraju, najapstraktnije zamisli o osećaju *bivanja kod kuće*, odnosno mentalne prakse proizvodnje doma (Cieraad 2010, 90) mogu se podeliti u dve manje kategorije. Prvo, prihvatanje novog studentskog smeštaja kao svog doma se među mojim sagovornicima javlja na diskurzivnom nivou, kada se iskazi poput “idem kući” odnose na povratak u njihov studentski stan ili sobu, a ne u roditeljski dom. Konceptije doma, stoga, predstavljaju rezultat pregovaranja između starih i novih mesta pripadnosti i njihovih karakteristika (Костић 2014, 44). Sa druge strane, uspostavljanje osećaja bivanja kod kuće bez obzira na činjenicu da je prostor u kome moji sagovornici žive privremen upućuje nas na to da prihvatanje neizvesnosti i kulturno prisvajanje pri-

vremenih prostora zapravo stoji kao znak o prihvatanju egzistencije u eri koja je okarakterisana neminovnom mobilnošću, brzim promenama, i potrebom za delimičnim privikavanjem na *fluidnost*, shvaćenu u Baumanovim terminima. Još jedan način na koji moji sagovornici ispoljavaju prihvatanje *bivanja u određenom vremenu* očitava se iz njihovih projekcija o budućim domovima, koje su neretko u vezi sa neoliberalnim kapitalističkim idealima o važnosti posjedovanja privatne svojine. Društvena i ekonomska filozofija neoliberalizma daje primat individualnom pridobijanju nekretnina uz pomoć finansijskih instrumenata poput kredita, umesto ranijih stambenih politika koje su podrazumevale intervenciju države u pitanja stanovanja i različite oblike socijalnog stanovanja. Interesantno je kako ranjivi subjekti poput studenata internalizuju ideje koje je u region donela globalna kapitalistička transformacija nakon pada Berlinskog zida (Peters 2001, 113–114), bez obzira na to što uslovi za sprovođenje velikog dela tih ideja u državi u kojoj planiraju da ostanu nisu obezbeđeni. Ipak, najkraće rečeno, formiranje ideja o prošlim i budućim domova među mojim sagovornicima predstavlja još jedan oblik praksi proizvodnje doma.

Ako imamo u vidu da dominantni savremeni ideali o privatnom vlasništvu motivišu neke od mojih sagovornika da aspiriraju ka stambenoj sigurnosti, istovremeno sputavajući svakog od njih u njenom ostvarivanju, razlog zašto se prakse proizvodnje doma vrednuju kao važne – bez obzira na promenjen svet u kome je stalno kretanje kulturno legitimisano – postaje sve jasniji. Koliko god se aspiracije mojih sagovornika razlikovale, multiplikovana nesigurnost kao produkt aktuelnog lokalnog sistema, koji je uvek u međuzavisnosti sa globalnim projektima, čini prakse proizvodnje doma jednim od najstabilnijih mehanizama za stvaranje osećaja konzistentnosti u svakodnevnom životu. Čak i kada sanjaju o mobilnom životu, moji sagovornici ne isključuju potrebu za trajnom stambenom *bazom* kao prostorom neophodnim za stabilnost. Odsustvo mesta koje osoba može nazvati domom prema mojim sagovornicima može prouzrokovati rasejanost, nemogućnost upražnjavanja uzemljujućih rutina ili neadekvatan uspeh na profesionalnom planu. Osećaj *bivanja kod kuće*, dakle, stoji kao jedna od osnovnih potreba ranjivih subjekata, uključujući i grupu koja je ispitana u ovom radu. Dom u trenucima neizvesnosti može postojati u vidu konstelacija određenih ideja, praksi, procesa, veština, i materijalnih okolnosti koje se mogu javiti kako u privatnom, tako i u javnom prostoru. *Imati dom: nemati dom* ne predstavlja binarnu opoziciju, već se ove dve ideje, odnosno stanja, međusobno dopunjavaju (Lenhard et al. 2022, 184–187). S obzirom na činjenicu da studentsko stanovanje predstavlja još jedan od oblika životnih aranžmana gde je svest o stambenoj nesigurnosti nedvosmisleno izražena, među studentima se, kako sam se potrudila da pokažem u ovom tekstu, javljaju brojne inventivne prakse proizvodnje doma, sa ciljem utiskivanja osećaja stabilnosti u nestabilne okolnosti, te stvaranja trajnog u privremenom. Naposletku, ovakav pristup razmatranjima o domu i njegovoj kreaciji omogućava dekonstrukciju i kritičko razmatranje neretko romantizovanih ideja o *bivanju kod kuće*.

Literatura:

- Ahmed, Sara. 1999. Home and away: Narratives of migration and estrangement. *International journal of Cultural studies* 2 (3): 329–347.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Barać, Lazar, Anđelka Živojinović, Jelena Čuković. 2024. Migratorni, strateški i ideološki aspekt povratka na selo u savremenoj Srbiji. *Antropologija* 24 (2): 29–45.
- Barjaktarović, Mirko (ur.). 1973. Zbornik radova Etnografskog Instituta, knjiga 6. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Barjaktarović, Mirko (ur.). 1976. Zbornik radova Etnografskog Instituta, knjiga 8. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Bloch, M. 1995. “The resurrection of the house among the Zafimaniry”. u: About the house: Levi-Strauss and Beyond. J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.). Cambridge: University Press. 69–83.
- Birdwell-Pheasant, Donna., & Denise Lawrence-Zuniga. 1999. *House life: space, place and family in Europe*. Oxford: Berg.
- Bonfanti, Sara., and Massa, Aurora. 2020. “Introduction: Unlocking Doors”. In: A. Miranda Nieto, A. Massa, and S. Bonfanti, eds. *Ethnographies of Home and Mobility. Shifting Roofs*. London: Routledge. 1–14.
- Brujić, Marija. 2020. “There’s No Place Like Home”: Female EU Migrants in Belgrade. *Dve domovini/Two Homelands* 52 (1): 25–41.
- Brujić, Marija. 2023. Tokens of (Un)Belonging: Domestic Objects and the Sense of Home among Women Transmigrants in Belgrade. *Journal of Intercultural Studies* 44 (2): 304–323.
- Burdije, Pjer. 1999. *Nacrt za jednu teoriju prakse*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva; Societas.
- Carsten, Janet 1997. *The heat of the hearth: the process of kinship in a Malay fishing community*. Oxford: Clarendon Press.
- Cieraad, Irene. 2010. Homes from home: Memories and Projections. *Home Cultures* 1 (7): 85–102.
- Clarke, Alison J. 2018. “Introduction”. u: Alison J. Clarke (ed.). *Design Anthropology: Object Cultures in Transition*. London: Bloomsbury. xv–xxv.
- Csikszentmihalyi, Mihaly, Eugene Rochberg-Halton. 1981. *The Meaning of Things. Domestic symbols and the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidović, Lara. 2024. “Kod kuće” u međuvremenu: Ideje o domu i prakse njegove proizvodnje među studentima u Beogradu. Diplomski rad. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Douglas, Mary. 1991. The Idea of a Home: A Kind of Space. *Social Research*, 58 (1): 287–307.
- Dupuis, Ann and David C. Thorns. 1998. Home, home ownership and the search for ontological security. *The Sociological Review* 46 (1): 24–47.
- Eghbali, Seyed Arshia. 2019. From the Bed to the City. Copenhagen: Erasmus Mundus Joint Master’s in Urban Studies (4Cities). 88 str.
- Erdei, Ildiko. 2008. *Antropologija potrošnje*. Beograd: XX vek.

- Erdei, Ildiko. 2014. "Kod kuće: Konceptualizacija doma i prakse njegove proizvodnje kod osoba istopolne seksualne orijentacije", u: Jelisaveta Blagojević i Olga Dimitrijević (ur.). *Među Nama*. Beograd: Hartefakt Fond, 130–145.
- Garvey, Pauline. 2001. "Organized Disorder: Moving Furniture in Norwegian Homes". u: Daniel Miller (ed.). *Home Possessions*. Oxford: Berg Publishers. 47–69.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Giacomelli, Gloria. 2020. Homes: Things and Senses. *Visual Ethnography* 9 (2): 201–210.
- Hägerstrand, Torsten. 1973. „On the definition of migration”. *Rapporter och Notiser* 9: 63–72.
- Heller, Agnes. 2011. Where are we at home?, U: Rundel, John (ed.). 2011. *Aesthetics of Modernity. Essays by Agnes Heller*. Plymouth: Lexington books: 203–221.
- Hoskins, Janet. 1999. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of Peoples' Lives*. New York, London: Routledge.
- Humphrey, Caroline. 2005. Ideology in infrastructure: architecture and Soviet imagination. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11:, 39–58.
- Ivanović, Zorica. 2010. Kuća kao "knjiga" koja se čita telom. *Antropologija* 10 (2): 25–52.
- Jansen, Stef 2009. Hope and the state in the anthropology of home: preliminary notes. *Ethnologia Europaea* 39 (1), 54–61.
- Костић, Дејана. 2014. Где је дом?: анализа наратива о дому страних студената у Београду. *Синџезис* 6 (1): 37–55.
- Lenhard, Johannes, Laureline Coulomb and Alejandro Miranda-Nieto. 2022. Home making without a home: dwelling practices and routines among people experiencing homelessness. *Housing Studies* 37 (2): 183–188.
- Lincoln, Siân. 2012. *Youth Culture and Private Space*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lusini, Valentina and Pietro Meloni. 2020. Dwelling: an anthropological gaze at the objects and practices of "home-making". *Visual Ethnography* 9 (2): 7–12.
- Manzo, C. Lynne. 2003. Beyond House and Haven: Toward a Revisioning of Emotional Relationships with Places. *Journal of Environmental Psychology* 23: 47–61.
- McCarthy, Lindsey Jane. 2013. "Its Coming from the Heart": Exploring a Student's Experiences of Home Using Participatory Visual Methodologies. *Graduate Journal of Social Science*. 10 (2): 76–105.
- Miller, Daniel. 1998. "Why some things matter". u: Daniel Miller (ed.), *Material cultures: Why Some Things Matter*. London: UCL Press. 3–25.
- Miller, Daniel. 2001. "Possessions". u: Daniel Miller (ed.) *Home Possessions*. Oxford: Berg Publishers. 107–123.
- Miller, Daniel. 2018. "Interior Decoration – Offline and Online". u: Alison J. Clarke (ed.), *Design Anthropology: Object Cultures in Transition*. London: Bloomsbury. 169–179.
- Mitrović, Katarina. 2021. "Fenomen "Produžene mladosti" u Beogradu: Etnološko-antropološka analiza". Doktorska disertacija. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.

- Morgan, Henry Lewis. 1881. *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Washington: Government Printing Office.
- Lusini, Valentina and Pietro Meloni. 2020. Dwelling: an anthropological gaze at the objects and practices of “home-making”. *Visual Ethnography* 9 (2): 7–12.
- Levi-Strauss, Claude. 1964. *The Raw and the Cooked: Mythologies, Volume 1*. New York: Harper.
- Peters, Michael A. 2001. Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism: Between Theory and Politics. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Petridou, E. 2001. *The taste of home*. u: Daniel Miller (ed.). Home Possessions. Oxford: Berg Publishers. 87–104.
- Pink, Sarah, Kerstin Leder-Mackley, Roxana Morosanu, Val Mitchel and Tracy Bhamra. 2017. *Making Homes: Ethnography and Design*. London: Bloomsbury.
- Rapport, Nigel, Dawson, Andrew. 1998. “Home and Movement: A Polemic”. Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement (eds.) Nigel Rapport, Andrew Dawson. Oxford: Berg. 19–38.
- Samanani, Fahrhan and Johannes Lenhard. 2019. House and Home. u: F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez & R. Stasch (eds.). The Cambridge Encyclopedia of Anthropology. 1–18.
- Saunders, Peter. 1986. *Social Theory and The Urban Question*. London: Hutchinson.
- Selwyn, Tom and Frost Nicola. 2018. “Introduction”, u: Selwyn T. and Frost N. (eds.), *Traveling Towards Home: Mobilities and Homemaking*. New York, Oxford: Berg-hahn. 1–15.
- Shani, Giorgio. 2017. Human security as ontological security: a post-colonial approach. *Postcolonial studies* 20 (3): 275–293.
- Shove, Elizabeth. 1999. “Constructing Home. A Crossroads of Choices”. u: Cieraad, Irene (ed.). 1999. *At Home. An Anthropology of Domestic Space*. Syracuse University Press. 130–143.
- Simmel, Georg. 2011. *The Philosophy of Money*. London: Routledge.
- Strang, Veronica and Marc Busse. 2011. “Introduction: Ownership and Appropriation”. u: Veronica Strang and Marc Busse (eds.) *Ownership and Appropriation*. Oxford, New York: Berg. 1–22.

Izvori:

<https://www.paragraf.ba/propisi/republika-srpska/sporazum-o-uzajamnom-priznavanju-dokumenata-u-obrazovanju-i-regulisanju-statusnih-pitanja-ucenika-i-studenata.html> – Sporazum o uzajamnom priznavanju dokumenata u obrazovanju i regulisanju statusnih pitanja, Sl. glasnik RS, br. 79, 2005.

Lara Davidović

AT HOME IN THE MEANTIME: HOMEMAKING PRACTICES AMONG STUDENTS IN BELGRADE

Abstract: This text will provide an anthropological evaluation of homemaking practices employed by students in Belgrade in order to create a sense of homeliness within temporary housing arrangements. Notions about home and homemaking practices will be organized on a scale ranging from the most tangible, material homemaking practices, to the most abstract, mental homemaking practices (Cieraad 2010, 90), with the use of theoretical concepts from the anthropology of house and home, anthropology of migration, and anthropology of material culture. Another aim of this paper is to provide a possible explanation for the significant role of homemaking practices during periods of life in which voluntary mobility could be positively portrayed and culturally legitimised. The text examines the results of field research conducted from March to August 2024 in Belgrade.

Key words: student migrations, homemaking practices, ontological security, material culture, anthropology of home

Primljeno: 11. 11. 2024.

Odobreno: 13. 12. 2024.

Ana Banić Grubišić
*Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet,
Odeljenje za etnologiju i antropologiju*

KULTURA SEĆANJA U KNJIŽEVNOSTI RADNIH MIGRANATA¹

Apstrakt: U radu se razmatra značaj pamćenja i sećanja za formiranje identiteta jugoslovenskih/srpskih gastarbajtera, odnosno izdvajaju se gradivni elementi kulture sećanja u proznom stvaralaštvu tzv. „gastarbajterske književnosti“ čiji su autori pripadnici različitih migratornih generacija. Uloga pamćenja i sećanja u migracijama promišlja se na primeru proznih dela koja su napisali radni migranti, pri čemu se ukazuje na isprepletanost individualnog i kolektivnog sećanja kao na značajnu odliku migrantske književnosti. Individualna sećanja u književnosti radnih migranata vezana su uz osećaje čežnje za domom i prošlim vremenima čime se nostalgija za rodnim krajem ispostavlja kao veoma važan element kulture sećanja u gastarbajterskoj književnosti.

Ključne reči: radne migracije, kultura sećanja, gastarbajterska književnost, nostalgija

Uvod

Pričanje priča o prošlosti percipira se kao kulturna praksa koja je od centralnog značaja za samo iskustvo migracije (Kitzmann 2013, 1). Isto tako, sećanja na različite životne događaje predstavljaju neizostavni sadržaj književnog stvaralaštva autora koji su bili direktni učesnici migratornih procesa (ili koji su, u slučaju druge i treće generacije, odrastali i stasavali pod neposrednim socijalnim i kulturnim uticajem migracije njihovih predaka). Džulija Krit (Julia Creet), urednica zbornika radova posvećenog temi migracije u studijama sećanja piše:

¹ Ovaj rad nastao je u okviru naučnoistraživačkog projekta br. 1634, „Srpska književnost 1991–2021: identitet, trauma, sećanje (SLITaM)“, uz podršku Fonda za nauku Republike Srbije. Realizaciju ovog istraživanja finansijski je podržalo i Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03-66/2024-03/ 200163).

Sećanje, u svim svojim oblicima – fizičkom, psihološkom, kulturnom i porodičnom – igra ključnu ulogu u kontekstima migracije, imigracije, preseljenja i dijaspore, jer sećanje obezbeđuje kontinuitet u poremećajima individualnog i socijalnog identiteta. (Creet 2011, 3)

U opštem smislu, kultura sećanja podrazumeva „skup formi i medija kulturne mnemotehnike uz čiju pomoć grupe i kulture grade kolektivni identitet i orijentaciju u vremenu“ (Asman A. 2011, 358). U suštini, kultura sećanja vezana je za pamćenje koje stvara zajednicu (Asman J. 2005, 36). U ovom radu se razmatra značaj pamćenja i sećanja u književnom izrazu jedne specifične grupe radnih migranata – tzv. jugoslovenskih/srpskih gastarbajtera.² Mapiraju se elementi kulture sećanja u proznim delima: *I ovdje i tamo* (Rade Adamović, 2010), *Sumrak u bečkom haustoru* (Darko Markov, 2010) i *Gastarbajter* (Vića Mitrović, 2023) posebno u odnosu na pitanje migrantskog identiteta. Pisci ovih dela pripadaju različitim migratornim generacijama³ i radni vek su proveli, to jest i dalje žive i rade, u tri različite države – Austriji, Francuskoj i Švajcarskoj. Pišu na osnovu ličnog imigrantskog iskustva. U kontekstu autobiografskog pisanja, autori ovih dela su „pretvorili svoj život u javno sećanje kroz svoju priču“ (Stefanović 2010, 15).

Pored razmatranja funkcije prošlosti u kontekstu liminalnog i hibridnog migrantskog identiteta, perspektiva antropologije migracija čitanje ovih dela usmerava ka odgovorima na pitanja koja se tiču prirode i sadržaja kolektivnog i individualnog imigrantskog sećanja, kao i njihovog odnosa. U antropologiji se pojam sećanja upotrebljavao u kontekstu društvenog pamćenja istorijskih (i ponekad traumatičnih) događaja i iskustava, što znači da je sećanje shvaćeno kao „izrazito društvena aktivnost kojom se beleže, čuvaju i ponovo oživljavaju događaji i iskustva“ (Berliner 2005, 200). Antropološka proučavanja migracija posvećena su temama identiteta i pripadanja, odnosom migranata prema prošlosti, njihovim subjektivnim iskustvima, verovanjima i kulturnim vrednostima (Banić Grubišić 2020, 102). U domaćoj antropologiji i istraživanju gastarbajterske populacije posebno se naglašava važnost ispitivanja samoidentifikacije i samopredstavljanja migranata, u jasnom nastojanju da se „čuje njihov glas“

2 O radnim migrantima ne možemo govoriti kao o nekakvoj jedinstvenoj kategoriji. Među njima postoje brojne razlike koje proizilaze iz različitih faktora kao što su: razlog motiva odlaska u drugu zemlju, vremensko razdoblje, to jest period odlaska na rad u inostranstvo koji ukazuje na pripadnost određenom migrantskom talasu, nivo obrazovanja i vrsta posla koji se obavlja u zemlji useljenja, različite migrantske generacije, izbor zemlje prijema i imigrantska politika te zemlje, materijalni status radnog migranta, kao i stepen akulturacije i integracije u zemlji radne imigracije (Antonijević 2013, 41).

3 Kako navodi Antonijević (2013, 67–69), pozivajući se na M. Davidović, različite generacije migranata se načelno mogu podeliti u tri kategorije. Prvu generaciju čine osobe koje su migrirale u odraslom dobu u potrazi za boljim životom; pripadnici ove generacije su svesni svog etničkog porekla i nostalgični su prema domovini. Drugu generaciju čine deca migranata koja žive u zemlji u kojoj njihovi roditelji rade, dok treću generaciju migranata predstavljaju unuci prve ili deca druge generacije koja su školovana i socijalizovana u inostranstvu gde ostaju da žive.

i predstavi njihovo kompleksno životno iskustvo (Antonijević 2011a). Naime, dugi niz godina se o gastarbajterima, kako u javnosti tako i u okviru društveno-humanističkih nauka, kako ističe D. Antonijević, uglavnom pričalo u statističkim brojkama, ili su se razmatrali objektivni i spoljašnji uslovi radne emigracije koja je uslovljavala njihov status, dok je subjektivni aspekt, to jest pitanje šta oni misle o sebi i svom životu bio zanemaren (Antonijević 2011a, 32). Posebno su radni imigranti prve generacije bili percipirani kao pripadnici „nečujne generacije“, u prvom redu zbog njihovog niskog nivoa obrazovanja, neznanja jezika zemlje prijema i ponašanja – nastojanja da u novoj sredini budu neprimećeni i da se uglavnom drže po strani⁴ (Ireland 2001, 23). Zbog toga što u prvim godinama migracije nisu mogli da se izraze u stranom okruženju, novinari i naučnici su njihove životne priče i usmena svedočenja u početku prenosili i prevodili u formi intervjua (Ireland 2001, 24). Kasnije bavljenje različitim vidovima umetničkog stvaralaštva omogućilo je imigrantima da u stranom okruženju iskažu sopstveni identitet i obelodane teškoće i probleme sa kojima su se u zemljama useljenja suočavali (v. Banić Grubišić 2018). Kao jedna od tipoloških odlika književnosti migranata navodi se dokumentarističko-ispovedni pristup koji pruža ilustrativni uvid u životnu situaciju predstavnika marginalizovanih društvenih grupa (Стојановић 2010, 370). Umetničko i književno stvaralaštvo jugoslovenskih gastarbajtera može se posmatrati kao jedinstvena prilika „upliva“ u intimne svetove prvog migrantskog talasa jer „književnost koju su pisali imigranti najčešće predstavlja oblik svedočenja, autentičnu životnu priču svojevrsnog lokalnog informanta koji prenosi događaje iz svog života u intervju“ (Ireland 2001). Upravo to i jeste analitički značaj književnih dela za antropologiju. Čak i loše napisani romani mogu biti fascinantan portret specifične kulture i dokumentarna vrednost takvih dela s godinama neupitno raste (Lebkowska 2012, 36). Zbog toga što romani sadrže detaljne opise društvene realnosti, unutar discipline je posebno razmatrana veza etnografije i romana (De Angelis 2002; Cesareo 2002; Laterza 2007; Lebkowska 2012; Markowski 2012). Ipak, dok pojedini autori veličaju značaj romana kao dragocenih etnografskih resursa – posmatraju književne pisce kao etnografe po prirodi stvari zato što oni pišu priče o ljudima i njihovim osećanjima, o mestima i događajima, kao i o kontekstima (De Angelis 2002, 3) ili tvrde da etnografsko istraživanje koje se zasniva na kombinaciji terenskog rada i književnosti može pružiti holističku sliku jednog društva i kulture (Craith and Fournier 2016, 3), drugi takve prakse smatraju problematičnim. Po mišljenju Cezarea trebalo bi kritički pristupiti samoj ideji tekstualnog čitanja kao svojevrsnog etnografskog poduhvata (Cesareo 2002, 159). Konkretnije, antropološki koncepti se strateški plasiraju unutar strukture teksta kako bi pomogli u njegovom tumačenju i razotkrili skrivene strukture unutar narativnog sveta, dok se nalazi zatim predstavljaju kao antropološki uvidi koji funkcionišu izvan te strukture (Cesareo 2002, 159). I pored toga, kako ističe M. Prelić, „književni tekst, uz odgovarajući metodološki oprez,

4 Najčešće zbog njihovog neregulisanog ili neizvesnog imigrantskog statusa (prim. aut).

može da se koristi kao jedan od izvora u antropološkim istraživanjima“ (Prelić 2020, 175). Ovu tvrdnju potkrepljuje niz radova o odnosu migracija i književnosti koji su prethodnih godina objavljeni u domaćoj etnoantropološkoj produkciji (v. Kovačević i Antonijević 2018; Banić Grubišić 2019; Banić Grubišić 2020; Antonijević 2020; Prelić 2020; Kulenović 2020; Брујић 2020). Premda je neosporno da postoji značajna razlika između književnog teksta i etnografskog terenskog istraživanja, „antropolog može u književnom tekstu da posegne za značenjima koja mu pomažu da bude prevodilac iskustva drugih, da postigne gercovski pogled preko ramena pripadnika zajednice koju istražuje u njen unutrašnji sistem značenja i vrednosti“ (Prelić 2020, 194).

Iako je u pitanju subjektivni doživljaj koji je u određenoj meri stilski uobličan, položaj autora imigranata koji se ogleda u svojevrsnoj „epistemološkoj povlašćenosti“ omogućava im da zabeleže i opišu mnoge situacije, iskustva i prostore koji bi inače bili manje ili više nedostupni za istraživanje – bilo zbog vremenske/prostorne distance, bilo zbog karakteristika gastarbajtera kao specifične socioekonomske grupe (Banić Grubišić 2018, 41; Kovačević i Antonijević 2018, 51). Drugim rečima, kako napominje King sa saradnicima: „pisac migrant se doživljava kao kritički učesnik-posmatrač sopstvenog stanja, čime se omogućava jedno dublje razumevanje dihotomije insajder-outsajder i približavaju stvarna, proživljena iskustva migracije“ (King, Connell and White 1995, xiii). Uz to, književnost može da predstavlja izuzetno plodotvorno polje istraživanja promene identiteta kroz proces migracije. Tačnije, pojedini autori tvrde da su „u književnosti sadržani neki od najefikasnijih načina istraživanja identitetskih pitanja“ (White 1995, 2).

Sećanje kao društveni i kulturni fenomen

Pre analize uloge i upotrebe sećanja u datim proznim delima neophodno je bliže odrediti ključne teorijske pojmove na koje se antropološko čitanje ovih dela oslanja. Neosporno je da smo poslednjih decenija svedoci svojevrsne društvene i političke eksplozije sećanja koju prati jednaka naučna zainteresovanost⁵ (Asman A. 2015, 71). Megil (Megil 2015, 230) smatra da je nesigurnost u vezi s identitetom zajednička odlika koja se nalazi u osnovi većine savremenih manifestacija opsesije sećanjem, te se može reći da se „sećanje valorizuje tamo gde se identitet problematizuje“. Kada je reč o istraživačkoj pomami za studijama sećanja, kako ispravno primećuje Berliner (Berliner 2005, 202), suočeni smo sa problemom preširoke definicije sećanja. Prema ovom autoru, ukoliko se sećanje

5 Ovu pojavu Aleida Asman vezuje za kraj osamdesetih godina prošlog veka i kao razloge zanimanja za sećanja i prošlost navodi slom velikih narativa, postkolonijalnu situaciju, digitalnu revoluciju u komunikacijskim tehnologijama, oživljavanje potisnutih sećanja u posttraumatskom kontekstu Holokausta i dva svetska rata, i s tim u vezi odlazak generacije svedoka ovih trauma (Asman A. 2015, 71–72).

shvata kao način na koji prošlost opstaje u sadašnjosti i oblikuje je – nije li u suštini sećanje isto što i kultura: „sećanje postepeno postaje sve što se prenosi između generacija, sve što je pohranjeno u kulturi, i na taj način postaje gotovo neodvojivo od samog koncepta kulture“ (Berliner 2005, 203). Sećanje se posmatra kao gradivni element u kreiranju ličnog i grupnog identiteta, u uspostavljanju i održanju interpersonalnih i intergrupnih odnosa i orijentir u ličnoj i kolektivnoj akciji (Žeželj 2022, 77).

U svakodnevnom i akademskom diskursu govorimo o dva oblika sećanja: o individualnom/autobiografskom i kolektivnom sećanju. Ili, kako je to svojevrmeno zapisao Moris Albvaš, možemo razlikovati dva pamćenja: unutrašnje ili interno, odnosno lično, dok je drugo spoljašnje, to jest društveno – „jedno je autobiografsko, a drugo istorijsko pamćenje. Prvo se pomaže drugim, pošto je – u krajnjoj liniji – istorija našeg života deo istorije uopšte“ (Albvaš 2015, 31).

Prema A. Asman (Asman A. 2015, 72), ove dve kategorije – individualno i kolektivno sećanje, nisu dovoljne da bi se opisala složena mreža sećanja u koju su ljudi uključeni. Lična sećanja pojedinaca u interakciji su s kolektivnim sećanjem. Individualno sećanje je uvek bilo socijalni fenomen (Asman J. 2005, 44). Sećanje je kao što je Albvaš pokazao socijalno posredovano i u vezi s grupama: „svako individualno sećanje zasniva se u komunikaciji s drugima koji nisu nikakvo proizvoljno mnoštvo, nego grupacije koje imaju sliku ili pojam o sebi, odnosno sopstvenom jedinstvu i posebnosti, te ga održavaju na svesti o zajedničkoj prošlosti“ (Asman J. 2015, 63).

Autobiografsko sećanje je po prirodi epizodičko (Žeželj 2022, 13). Ovo sećanje je konkretno, lično, obično emocionalno obojeno i formirano je od predstava (koje su vizuelne, auditivne, taktilne, olfaktorne...) o pojedinačnim situacijama, određenim predmetima, osobama koje smo poznavali i događajima u kojima smo učestvovali, a koji su uvek smešteni u određeno vreme i na određenom mestu (Kovačević, Trebješanin i Antonijević 2013, 15–16). A. Asman razlikuje dva različita sistema unutar autobiografskog pamćenja: „sećam se pamćenje“ koje počiva na svesnom rekonstruktivnom naporu i gradi se u interakciji sa značajnim drugima, i predsvesno „seti me pamćenje“ koje nije organizovano i koje se aktivira kroz interakciju sa mestima i predmetima (Asman A. 2011, 154). Za „sećam se pamćenje“ vezan je koncept priče i prema Asman terapeutska premisa tog koncepta glasi: „mi smo povesti koje umemo da ispričamo o sebi“. To znači da se identitet konstruiše pomoću priče koja uređuje neuređeni inventar naših autobiografskih sećanja i koja mu daje značenje. Drugim rečima, sećanja se svesno izazivaju u formi priče kadre da im podari značenje (Asman A. 2011, 150–151). U okviru kognitivne psihologije smatra se da autobiografsko sećanje ispunjava tri glavne funkcije: funkciju sopstva, socijalnu funkciju i direktivnu funkciju (Kovačević, Trebješanin i Antonijević 2013, 12). Govoreći o funkcijama autobiografskog sećanja, I. Žeželj (2022, 69) objašnjava da nam sećanje omogućava da se orijentišemo i delamo u svetu, daje sadržaj za osećaj ličnog identiteta i pomaže održavanju samopoštovanja, kao i

da putem deljenja ličnih autobiografskih iskustava sa drugima, uspostavljamo bliskost i održavamo socijalne odnose. Grupe zamišljaju slike o sebi i konstruišu kolektivni identitet putem kulture sećanja (Asman J. 2005, 20).

U najkraćem, kako obrazlaže Kuljić, „kolektivno pamćenje čini niz praktičnih obrazaca i kulturnih sadržaja koje ljudi uče da bi ih dekodirali i konvertovali u vlastiti identitet“. Isti autor navodi da je reč o „društvenointegrativnoj viziji prošlosti koju pojedinci na različit, ali ipak sličan način, tumače, menjaju i saobražavaju samoviđenju sebe i vlastite grupe“ (Kuljić 2006, 9). Kolektivno sećanje nije tek obična priča o prošlosti sopstvene grupe, nužno je da postoji saglasnost o sadržaju međusobno uspostavljenih i deljenih tumačenja prošlosti (Žeželj 2022, 16). Kolektivno sećanje se zasniva na zajedničkom grupnom identitetu i određuje kao „deljeni set reprezentacija prošlosti“ (Žeželj 2022). Prema Asman pojam kolektivnog sećanja nije dovoljno jasan i često nije lako odrediti gde se jedna vrsta sećanja završava, a gde počinje druga. Ova autorka zbog toga predlaže precizniju terminologiju, odnosno pravi razliku između četiri nivoa ili „oblika sećanja“: individualnog, društvenog, političkog i kulturnog (Asman A. 2015, 72). S druge strane, kao najvažnije forme kolektivnog sećanja, J. Asman izdvaja komunikativno i kulturno pamćenje koja se razlikuju prema (pre)nosiocima, sadržaju i formi i medijima prenošenja. Prema njemu, komunikativno pamćenje obuhvata sećanja koja se odnose na recentnu prošlost, to jest to su ona sećanja koja pojedinac deli sa svojim savremenikima (Asman J. 2005, 59). Sadržaj komunikativnog pamćenja čine istorijska iskustva u okviru individualnih biografija, dok je u slučaju kulturnog pamćenja to mitska praistorija (Asman J. 2005, 65). Komunikativno pamćenje je neformalno, slabo oblikovano i nastaje interakcijom u svakodnevnici. Nosioци komunikativnog pamćenja su svedoci vremena u nekoj zajednici sećanja. Nasuprot tome, kulturno pamćenje je stvoreno uz visok stepen oblikovanosti i njegova karakteristika je ceremonijalna komunikacija. Kako piše A. Erl (Erl 2010, 389), kulturno sećanje se zasniva na komunikaciji putem medija – zajedničke verzije prošlosti generisane su putem medijske eksternalizacije, odnosno oblikovane putem različitih medija koji funkcionišu unutar raznovrsnih simboličkih sistema kao što su religiozni tekstovi, slikarstvo, istoriografija, TV dokumentarci, spomenici, komemorativni rituali, igrani dugometražni filmovi ili književnost (Erl 2010, 389).

Istraživanja kolektivnog sećanja marginalizovanih grupa zauzimaju važno mesto u studijama dijaspore – pisci, pesnici i umetnici koriste kolektivno sećanje kako bi dokumentovali tradicije, rituale i istoriju svojih zajednica (Hua 2005, 204). Književnost nije samo jednostavan uređaj za beleženje sećanja kulture, već predstavlja mnemoničku umetnost u pravom smislu reči (Lachmann 2010, 301). Štaviše, sećanje i procesi pamćenja oduvek su bili dominantna tema u književnosti – brojni tekstovi prikazuju kako pojedinci i grupe pamte svoju prošlost i kako na osnovu sećanja konstruišu svoj identitet (Neumann 2010, 333). To se posebno odnosi na tzv. pisanja o životu (eng. *lifewriting*), to jest romane, pesme, kratke priče i putopise koji mogu poslužiti kao „svojevrsni putevi ka kulturnom sećanju“ (Saunders 2010, 322). Prema pojedinim autorima,

književnost, zajedno sa drugim umetnostima, ima privilegovanu ulogu u davanju glasa onome što je zanemareno u drugim oblicima sećanja i time postaje „privilegovano sredstvo opozicionog pamćenja, kao kontramemorijal i kritička snaga koja potkopava hegemonijske poglede na prošlost“ (Rigney 2010, 348). Drugim rečima, „književnost zauzima posebno mesto u kulturi sećanja, jer je, kao nijedan drugi simbolički sistem, karakteristična po svojoj sposobnosti i sklonosti da se odnosi na zaboravljeno i potisnuto, kao i na neprimećene, nesvesne i nenamerne aspekte našeg odnosa prema prošlosti“ (Erl 2011, 153). Kako zaključuje Erl, književnost je medij koji istovremeno gradi i posmatra sećanje, pruža nam iluziju da sagledavamo prošlost (na iskustveni, mitski ili antagonistički način) i istovremeno predstavlja glavni medij kritičkog promišljanja o samim procesima reprezentacije (Erl 2010, 391). Književni tekstovi, dakle, ne imitiraju postojeće verzije sećanja, već proizvode, kroz čin diskursa, upravo onu prošlost koju tvrde da opisuju. Drugim rečima, književnost nije jednostavan odraz unapred postojećih kulturnih diskursa već ona proaktivno doprinosi pregovaranju o kulturnom pamćenju (Neumann 2010, 334–335).

Kultura sećanja, migracija i identitet u gastarbajterskoj književnosti

Kada sam krenuo u svet, nisam ni slutio da je to put bez povratka.
(Vića Mitrović)

U stručnoj i akademskoj literaturi su prisutna neslaganja vezana za određenje fenomena migrantske književnosti. Smatra se da valjana definicija migrantske književnosti zahteva da se ovom konceptu pristupi iz tri različite perspektive usmerene na – temu, etničku pripadnost i sam tekst⁶ (Kosmalska 2022, 333). Prema Antonijević (2020, 65), migrantsku književnost pre svega određuju teme, motivi i likovi koji se tiču života migranata, njihovih iskustava

6 U pristupu koji je usmeren na temu, poreklo pisca nije od značaja što znači da migracijsko pisanje može biti delo bilo kog autora, pisac ne mora biti nužno migrant ili migrantskog porekla. Ono što je važno jeste da je književni materijal inspirisan ili se odnosi na iskustvo migracije. Jednom rečju, naglasak je na temi i sadržaju napisanog. Nasuprot tome, etnički usmeren pristup u centar pažnje postavlja pitanje identiteta. Kao najvažnije uzima se kulturno poreklo pisca – etnička pripadnost i kulturno nasleđe autora bez obzira na to šta je tema pisanja (tema migracije može biti jedan od motiva u delu, okvir ili polazište za razmišljanja autora koja se ne odnose na migraciju). Dovoljno je da je delo napisao migrant/kinja i da proizilazi iz ličnog iskustva autora, iako nije nužno da se takvo delo bavi sećanjima na migraciju ili na probleme asimilacije (Kosmalska 2022, 334). Treći pristup je usmeren na sam tekst i razmatranje pitanja šta sve može obuhvatiti kategoriju migrantskog pisanja – da li se fotografije, ilustracije, grafičke novele, kao i drugi vidovi stvaralaštva (poput kreiranja digitalnih sadržaja na platformama za društveno umrežavanje – video klipova na Jutjubu, objavljivanja poezije na Tviteru itd. koje objavljuju migranti mogu takođe klasifikovati kao migrantsko pisanje?

i sudbina, a tek na drugom mestu i mogućnost da i sam pisac bude migrant. Smatram da se potonje može preciznije odrediti kao „književnosti o migracijama“ koja time uključuje i ona dela koja su pisali autori koji nisu bili migranti, dok bi pojam „migrantska književnost“ obuhvatao dela onih pisaca koji su iz lične perspektive tematizovali migrantsko iskustvo (Banić Grubišić 2020, 109). Nesuglasice u vezi sa određenjem pratile su i fenomen tzv. gastarbajterske književnosti⁷. Ova kovanica koristila se kao uobičajeni izraz kojim se imenovala književnost radnika migranata, ponekad čak i bez obzira na zemlju „privremene“ ekonomske imigracije. Pomenuti naziv koji se najpre upotrebljavao u Nemačkoj početkom osamdesetih godina prošlog veka da označi specifičnu vrstu književnosti⁸ bio je predmet nesuglasica između različitih grupa koje su predstavljale drugačije kulturne i političke stavove, te s tim u vezi, A. Teraoka kaže: „ono što se naziva gastarbajterskom književnošću je sporno područje i njena tumačenja su duboko strateška i politička“ (Teraoka 1987, 82). Jednom rečju, književnost koju su pisali radni migranti, obespravljani najamni radnici koji su neretko bili izloženi marginalizaciji i diskriminaciji, prevashodno je shvatana kao „političko bojište za priznanje i kontrolu“ (Teraoka 1987, 99). S druge strane, oznaka *gastarbajter*, odomaćena u kolokvijalnom govoru, obično se sagledavala i kao degradirajuća (v. Antonijević 2013, 55–59) te je zbog toga što nosi pogrdne konotacije danas zamenjena prikladnijim, politički korektnijim izrazima.⁹ Naziv „gastarbajterska književnost“ svakako nosi u sebi izvesnu ironiju i ilustruje odnos države Nemačke prema piscima koji nemaju nemačko poreklo – pisci gastarbajteri su bili stranci čija je dobrodošlica u Nemačkoj bila samo privremena:

Ova terminologija je podrazumevala razliku koja postoji između „društva prijema/domaćina“ i „gostiju“. To je bila dugoročna veza koja se zasnivala na socijalnoj distanci i isključivanju. Štaviše, termin *gastarbajter* implicirao je „razliku shvaćenu kao inferiornost“ (Craith 2015).

S tim u vezi, na ovom mestu potrebno je napomenuti da reč *gastarbajter* i sami ekonomski migranti ponekad doživljavaju kao ponižavajući naziv i kao jednu posve kontradiktornu odrednicu. Tako na primer, Vića Mitrović, u delu *Gastarbajter* piše:

Reč *gastarbajter* zvuči grozno. Ne znam ni sam šta je besmislenije – sama kovanica ili njeno značenje. ... Niti ima smisla da gost radi, niti je moguće da radnik na Zapadu bude ugošćen. Njegovo je da radi: naporno, dugo, bez stolice za gostinskom trpezom. (...) Svaki put kad izgovorim reč koja me diruje i opisuje, osećam gorčinu u istima. Ponekad i bol. (Mitrović 2023, 9)

7 Nemački termin za „književnost gostujućih radnika“ – „*Gastarbeiterliteratur*“.

8 Drugi termini koji su bili u upotrebi su „književnost migranata“ (*Migrantenliteratur*), „književnost stranaca“ (*Ausländerliteratur*), „književnost stranaca koji pišu na nemačkom jeziku“ (*Literatur deutschschreibender Ausländer*) (Fischer and McGowan 1995, 42).

9 Na nemačkom govornom području to su termini „strani sugrađani“ ili „ljudi s migrantskim poreklom“.

Međutim, bez obzira na moguća pripisivanja pežorativnih značenja u našoj sredini je odrednica *gastarbajter* odomaćena u kolokvijalnom i akademskom govoru, a i opšte prihvaćena u samoj zajednici – radni migranti prvog talasa jugoslovenske ekonomske migracije sami sebe tako nazivaju. Istraživanja sprovedena u okviru domaće etnologije i antropologije (v. Antonijević, Banić Grubišić and Rašić 2021) pokazuju da *gastarbajteri* predstavljaju specifičnu, heterogenu skupinu ljudi koja ima svest o sebi i svom statusu i koju drugi ljudi u zemlji matiči i zemlji radnog boravka percipiraju kao posebnu (Antonijević 2011b, 1014). Kao tipične teme *gastarbajterske književnosti*, koju su pisali radnici poreklom iz Turske, Italije, Portugalije, Jugoslavije i drugih zemalja, mogu se navesti:

„Ironična sećanja na snove o bogatstvu koji su motivisali migraciju, život u neuslovnim hostelima, izolacija, zbnjenost zbog stranog jezika i kulture, iskustvo svakodnevnih predrasuda i rasizma, bolesti povezane sa stresom, narušavanje tradicionalnih vrednosti, kao i shvatanje kapitalizma kao izvorišta migrantske patnje“. (Fischer and McGowan 1995, 45)

Na ovom mestu potrebno je napomenuti da je, za razliku od turskih i italijanskih pisaca migranata, književna produkcija jugoslovenskih *gastarbajtera* izuzetno skromna. U pitanju su dela tek nekolicine autora koja su najčešće štampana u veoma malim tiražima. Pored tematske usmerenosti na doživljaj migracije, jedna od osnovnih karakteristika domaće *gastarbajterske književnosti* jeste da je pisana na maternjem jeziku.

U narednim redovima, nakon kratkog iznošenja osnovnih biografskih podataka, biće izdvojeni različiti načini upotrebe sećanja i prošlosti pri oblikovanju priče o životu i radu domaćih *gastarbajtera* u stranoj zemlji. Autobiografski roman *I ovdje i tamo* (2010) jugoslovenskog *gastarbajtera* Radeta Adamovića, time što predstavlja životnu priču jednog migranta, ceo je satkan od sećanja na lične doživljaje autora. U pitanju je gotovo tipska priča koja prati životni put radnog migranta s početka sedamdesetih godina u SFRJ – siromašno detinjstvo u ruralnoj zabiti, težak i skučen život u višečlanoj porodici, nedostatak posla u zemlji i želja za sticanjem kao glavni emigracijski motivi, iscrpljujući fizički poslovi koji se obavljaju u inostranstvu i nada radnika da će se jednom, kada se materijalno obezbede, konačno vratiti u domovinu. Rade Adamović je tek po penzionisanju počeo da piše. Rođen je 1948. godine u Velikoj Jasenici. Nakon završetka vojnog roka, pohađao je kurs za tesara i za građevinske zanate i potom je organizovano putem biroa za zapošljavanje otišao na šestomesečni rad u Francusku. Poput mnogih radnih migranata toga vremena privremeni rad u inostranstvu na kraju je postao stalni posao. Ostao je u Francuskoj gde je dočekao i penziju¹⁰. Adamović u jednom intervjuu objašnjava da je pisanjem počeo da se bavi iz jednog krajnje ličnog ali i patriotskog razloga – da bi, kako objašnjava, njegovi unuci kojima je francuski maternji jezik, saznali odakle potiču i gde su im koreni. S tim u vezi, o motivaciji da se bavi pisanjem kaže: „Nisam ja

10 O životu jugoslovenskih *gastarbajtera* u penziji v. Antonijević i Milosavljević 2016.

pravi pisac. Ja to za moju decu. U svemu je moja ljubav prema životu, ljudima, prirodi, deci i unucima, ovim knjigama sam zatvorio davno započeti krug crtan po pesku porodičnih uspomena.“¹¹

Roman *Sumrak u bečkom haustoru* (2010) Darka Markova takođe ukazuje na značaj porodičnih sećanja, neposrednog doživljaja migracija predaka u kasnijem književnom oblikovanju jedne gastarbajterske priče. Darko Markov, taksista i pisac, pripadnik je druge, odnosno treće generacije gastarbajtera. Njegova baba bila je gastarbajterka, pripadnica prvog migracijskog talasa šezdesetih godina. Kasnije je i njegov otac otišao na rad u inostranstvo. Markov je rođen 1970. godine u Pančevu. Školske raspuste je provodio kod babe u Austriji. Od devedesetih godina živi u Beču. Prvi posao mu je bio rad u fabrici koji mu je omogućio da iz neposredne blizine posmatra svakodnevicu i rad stranih radnika u Beču. Inspirisan imigrantskim sudbinama, objavio je tri zbirke pesama i dva romana – *Sumrak u bečkom haustoru* i *Sumrak u bečkom haustoru 2 (Baba Boska)*.¹² Kako piše Antonijević, slikovitim opisima Markov pruža uvid u široki spektar tipova ličnosti i načina života naših ljudi koji žive u Beču, te zbog toga njegovi romani, budući da su zasnovani na ličnom iskustvu i istinitim događajima i osobama, nisu čista fikcija i žanrovski se mogu svrstati u *faction* – izraz koji spaja fakta i fikciju – budući da je reč o imaginativnom pisanju o stvarnim ljudima i mestima s obiljem etnografskih podataka (Antonijević 2020, 63). Imajući rečeno u vidu, prema ovoj autorki, „etnografsku faksiju Darka Markova treba razmatrati kao jedan takav kognitivni kulturni artefakt koji temama i motivima prenosi sociokulturna značenja i nudi prostor za antropološko tumačenje“ (Antonijević 2020, 64).

O značaju koje sećanje ima za artikulaciju migrantskog identiteta govori i spis Viće Mitrovića – *Gastarbajter* (2023). Mitrović nije „klasični“ gastarbajter, iako sam sebe tako doživljava. Rođen je 1961. godine u Ranovcu (Petrovac na Mlavi). Nakon završenih studija na Fakultetu političkih nauka 1986. godine odlazi na privremeni rad u Švajcarsku gde je radio različite poslove. Prvi poslovi koje je obavljao po imigriranju bili su fizički poslovi namenjeni uglavnom nekvalifikovanim radnicima. Dugi niz godina bavio se (kao novinar i pisac) emigrantima sa Zapadnog Balkana i kulturom Vlaha u Srbiji. Delo *Gastarbajter* Mitrović naziva jednostavno beleškom o imigrantskom životu jer se, kako autor smatra, ovaj spis ne može se u potpunosti podvesti ni pod memoare niti pod reportažu.

Sećanja radnih migranata koja su obrađena u proznim delima domaće gastarbajterske književnosti obuhvataju širok spektar tema. Pretočena u književni autobiografski tekst ona predstavljaju rezultat lične potrebe imigranata da svedu njihov životni bilans – emotivni/psihički, socijalni i materijalni/finansijski, odnosno onaj koji se tiče stepena autopercpcije njihovog uspeha. Domaća etnoantropološka i folkloristička istraživanja ukazuju da se narativi gastarbajtera pre-

11 <https://www.vesti-online.com/od-zanatlije-do-pisca/>

12 <https://www.darkomarkov.com/index.php/o-autoru.html>

težno odnose na epizodnu memoriju, na razumevanje i pamćenje posmatranog iskustva u specifičnom kulturnom kontekstu, koje se pripoveda kroz epizode ili sekvence manje-više povezanih događaja (Antonijević 2013, 29; up. Antonijević, Banić Grubišić i Krstić 2011). Za protagoniste ovih dela, migracija predstavlja definišuće iskustvo i čini okosnicu njihove životne priče. Premda su pripovedanjem obuhvaćeni svi važni aspekti migrantskog života, pisci ovih dela priču o životu i radu radnih migranata ne izlažu uvek hronološki. Uostalom, značaj sećanja u životu migranata ne može se objasniti uprošćenim i striktno odeljenim pojmovima – u smislu da su novo i staro, prošlost i sadašnjost čvrsto i jasno razdvojeni (Kitzmann 2013). Nasuprot tome, u ovim delima se na kompleksan način prožimaju događaji vezani za zemlju maticu i zemlju prijema, to jest prepliću se svakodnevna interakcija koja se dešava u sadašnjosti sa sećanjima iz prošlosti. Epizodno sećanje koje određuje autobiografska iskustva je fragmentovano – ono čega se prisećamo su isečeni delovi i komadići trenutaka, koji iskrsavaju kao izolovane scene u okviru mreže naizgled nasumičnih asocijacija bez reda, redosleda ili kohezije (Asman A. 2015, 73). Ova sećanja oblik i strukturu zadobijaju samo ako su retrospektivno povezana u veći narativ. Epizodna sećanja, kako napominje A. Asman, nikada ne postoje u potpunoj izolaciji, nego su uključena u širu mrežu drugih sećanja i vezana su uz sećanja drugih.

Kao dominantne teme koje uobličavaju imigrantski pogled unazad u ovim delima mogu se navesti: sećanje na prilike u domovini i odlazak, sećanje na dolazak u zemlju imigracije i neretko mukotrpan proces adaptacije i integracije u novom, drugačijem sociokulturnom okruženju, odnos sa većinskim stanovništvom i odnos sa onima koji su ostali, različiti problemi vezani za nesnalaženje u novoj sredini i u komunikaciji, problemi vezani za državne institucije u zemlji prijema itd. U ovim književnim delima ta sećanja su veoma živa, posebno ona koja se tiču odluke da se emigrira, okolnosti prilikom prvog putovanja u inostranstvo i načina života tokom prvih dana adaptacije u novoj sredini. Kako navodi Antonijević, prisećanje na trenutak odluke da se ode na rad u inostranstvo i pripovedanje o prvim tegobama prilagođavanja stranoj sredini praćeno je potragom za objašnjenjem sopstvene odluke i potrebom da se opravda to iskustvo (Antonijević 2013, 30).

Dan odlaska predstavlja prekretnicu u životu imigranata. Za jugoslovenske radnike prvog talasa dolazak je listom predstavljao kulturni šok. Kako piše Robert Park, kada imigranti napuste svoj dom oni se neminovno suočavaju sa periodom tranzicije i krize, periodom unutrašnjeg nemira i snažnog osećaja samosvesnosti (Park 2017, 112). Došavši iz nerazvijenih ruralnih sredina, mahom neobrazovani i bez kvalifikacija, strani radnici suočili su se sa jednim posve drugačijim kulturnim i društvenim uređenjem.

Rade Adamović se do tančina seća načina odlaska u inostranstvo – putovanja sa drugim radnicima koji su završili šestomesečni kurs za tesare, dogovršina u vozu i priča utehe i ohrabrenja koje su jedni drugima pričali, ugovora o radu koji je sačinjen 6. aprila 1970. godine, u kojem je pisalo da će imati

besplatno stanovanje i 3,91 franak po satu (Adamović 2010, 23). Detaljno izlaže kako su provodili prve dane po dolasku u Francusku i beleži da je „sve bilo bez duše, hladno kao vjetar koji nas je dočekaó“. Priseća se smeštaja za radnike na gradilištu:

Ispred nas železne barake iz kojih se izvijao beli dim, poređane u više dugih redova, razdvojene blatnjavim prolazima, okrenute vratima jedna prema drugoj i povezane podijumima na kojima su postavljeni železni umivaonici za umivanje, pranje suđa i veša (...). Pitam se gde sam, šta je sad ovo, logor za radnike ili ćelije za robijaše. Gledam svoje drugove, lica izobličena, pogledi zaprepašteni...(...) U svakoj sobi je spavalo, najčešće, od deset do petnaest ljudi. Kupatilo je bilo u drugoj baraci, otvoreno jednom sedmično, samo subotom, ako nije bilo u kvaru. (Adamović 2010, 27–29)

Vića Mitrović sledećim rečima opisuje odlazak na privremeni rad u inostranstvo i prve dane provedene u inostranstvu:

U takvom stanju, nalik nirvani, shvatio sam da me majka budi. Došao je moj rođak Rade Petkan koji je po dogovoru trebalo da me odvede u Švajcarsku. Tu se san zaustavi. Ustao sam i shvatio da je došao taj trenutak. Tako sam krenuo u beli svet. Svet Zapada i prebogate Švajcarske. (Mitrović 2023, 15)

Nisam ni slutio da put do prebogate „Švice“ iz naše tada lepe „Juge“ vodi od Istoka ka Zapadu preko gradilišta. I ja sam tako startovao. Prvih mesec dana bio sam građevinar, „bauštelac“. To je vatreno krštenje kojim se gastarbajter inicira i uvodi u posao. Tako se postaje radnik kojim se dodeljuje titula gosta bez portfelja. (Mitrović 2023, 17)

Isprepletanost ličnog i kolektivnog sećanja predstavlja jednu od osnovnih odlika migrantske književnosti. Kada pisci ovih dela govore o dogodovštinama u tuđini i osećanjima njihovih književnih junaka, oni istovremeno opisuju i generaciju njihovih savremenika, drugih gostujućih radnika koji su se u posleratnom periodu odvažili da bez znanja jezika i kvalifikacija otisnu put razvijenih zapadnih evropskih zemalja. Značenje imigrantskog identiteta nerazdvojivo je od njihovih priča i sećanja na: zemlju maticu, sve ono što su izgubili ili pak dobili odlukom da emigriraju, iskušenja i uspehe predaka i rođaka, individualne i kolektivne nade, snove i dostignuća (Kitzmann 2013). Kovačević, Antonijević i Trebješanin napominju da se u istraživanju autobiografskih sećanja fokus može usmeriti na pripadnike određene društvene grupe da bi se njihova sećanja mogla međusobno porediti (Kovačević, Antonijević i Trebješanin 2013, 958). S tim u vezi, kako je istakao Albvaš, u pamćenju sličnosti izbijaju u prvi plan – u trenutku kada sagledava svoju prošlost, grupa jasno oseća da je ostala ista, te stiče svest o svom identitetu u vremenu (Albvaš 2015, 58). U vizuelno-etnografskoj, antropološkoj i sociološkoj studiji *Sedmi čovek: knjiga u slikama i rečima o iskuštvu stranih radnika u Evropi* (Berdžer i Mor 2018) iznose se brojne anegdote i lična zapažanja koja slikovito govore o tome da migranti imaju specifičan doživljaj vremena, kao i o značaju kulture sećanja u imigrantskom životu. U ovoj knjizi u kojoj su poput porodičnog foto albuma prikupljena proživljena

imigrantska iskustva podvlači se istovremeno zajedništvo ali i otuđenje ga-starbajtera poreklom iz različitih zemalja. Pored iskustva teškog fizičkog rada, njihova sećanja na zavičaj su ono što ih na kraju spaja: „Gostujući radnici u inostranstvu žive rame uz rame, ali ne žive u istoj sadašnjosti. Najbliži su jedni drugima kada razgovaraju o prošlosti“ (Berdžer i Mor 2018, 192). Razmišljajući i pripovedajući o prošlosti oni se nadaju da će se njihova privremenost okončati i nadaju se povratku:

„Svaki strani radnik zamišlja da je ovde u prolazu. Seća se prošlosti; zamišlja budućnost; njegovi ciljevi i njegova sećanja pretvaraju njegove misli u voz između prve i druge.“ (Berdžer i Mor 2018, 68) (...) „On može sve više da živi u sećanju i očekivanju sve dok to dvoje ne postanu nerazdvojni, dok ne počne da očekuje svoje oslobođenje u budućnosti kao trenutak u kom će se pridružiti svemu onom što je ostavio u prošlosti.“ (Berdžer i Mor 2018, 182)

Kako odabrani književni primeri pokazuju, nostalgija, odnosno sećanje i prošlost predstavljaju neraskidivi deo migrantskog identiteta.

Nostalgija i mit o povratku

Konačni povratak je mitska stvar. On daje smisao onome što bi inače moglo biti besmisleno. On je čudesan, on je građa čežnji i molitvi. Ali je i mitski u smislu da se, onako kako je zamišljen, nikad ne događa. Nema konačnog povratka.
(Berdžer i Mor 2018, 220)

Nostalgija i mit o povratku, uverenje i očekivanje da će se jednog dana migranti trajno vratiti u domovinu, čine zajednički tematski okvir ovih dela. Zapravo, među svim književnim delima koja tematizuju iskustvo migracije, najveći deo se na neki način bavi idejom povratka, bilo da je ona ostvarena ili ostaje zamišljena (White 1995, 14). Može se reći da bez obzira na to kom migratornom talasu autori (i likovi njihovih dela) pripadali, čežnja za domom i želja za konačnim povratkom u zavičaj¹³ predstavljaju dominantne teme (jugoslovenske) ga-starbajterske književnosti (Fischer and McGowan 1995; King, Connell and White 1995; White 1995). Uostalom, ovaj „mit o povratku“ u velikoj meri je oblikovan samim identitetom „gostujućih radnika“ (time što su oni isprva predstavljali privremenu uvoznu najamnu snagu) to jest, imigracionim politikama država prijema. Ideja da je njihov radni boravak vremenski oročen i nada da će se u budućnosti trajno vratiti imala je snažan uticaj na njihov identitet, te stoga i na način na koji su se prilagođavali životu u inostranstvu (Ewing 2005, 235).

13 Prema pojedinim gledištima, tzv. kult zavičaja predstavlja naglašenu temu i u usmenoj i pisanoj književnosti sa ovih prostora (više o tome u Koljević 2015).

Nostalgija, koja se vezuje za autobiografska sećanja, uvek je samoreferentna, ali i isto tako socijalno ukorenjena (Žeželj 2022). Autobiografska nostalgija vezuje se za konkretne autobiografske događaje, kao i za bliske osobe ili za određena mesta ili periode u prošlosti – kao što su rodno mesto, detinjstvo i mladost (Žeželj 2022, 117). Nostalgija u ovim delima proističe iz osećanja imigrantske neukorenjenosti u stranoj socijalnoj i kulturnoj sredini zemlje useljenja čime se ona značenjski vezuje za prvobitno određenje fenomena – „bolne čežnje za povratkom u zavičaj“ ali i savremenog shvatanja nostalgije kao emocije i sećanja. Kako objašnjava A. Petrov, moguće je razlikovati tri osnovna modaliteta postojanja koncepta nostalgije – shvatanje nostalgije kao bolesti¹⁴, kao stanja, osećanja i sećanja i kao iskustva. Nostalgija se u početku definisala u odnosu na „prostornu komponentu – udaljenost od mesta stalnog boravka i neprijatnost koju ta udaljenost izaziva“ (Petrov 2021, 24). Petrova piše da se nostalgija potom konceptualizuje kao primarno vremenski fenomen, „kao neodređena čežnja za nečim što nemamo i što ne možemo imati“ i da je u fokusu nostalgije koncept nostosa, povratka koji je nemoguć ali nam sećanje na njega izaziva utehu i prijatna osećanja (Petrov 2021, 30). Nostalgija kao življeno iskustvo je najmanje istraživani aspekt u studijama nostalgije (Lems 2016, 421). Antropolozi, istraživačkim fokusom na iskustva ljudi i procese stvaranja značenja, ukazuju na značaj nostalgije u svakodnevnom životu (Lems 2016, 435).

Nostalglični narativi koji proističu iz nostalgličnih osećanja, osim prošlosti i sećanja na nju, sadrže i manje ili više eksplicitno poređenje sa sadašnjošću (Kovačević, Trebješanin i Antonijević 2013, 10). Takva poređenja su sadržana u dva osnovna oblika nostalgija – u istorijskim i u ličnim nostalgijama. Prva izražava želju za povlačenjem iz savremenog života povratkom u prošlost koja se posmatra kao bolje vreme u odnosu na sadašnjost, dok lična nostalgija idealizuje lično zapamćenu prošlost (Kovačević, Trebješanin i Antonijević 2013, 10). Kovačević, Trebješanin i Antonijević navode da se istorijske nostalgije mogu podeliti na nostalgije za sociokulturnim okruženjem (mestom porekla), koje se mogu označiti kao prostorne i temporalne nostalgije koje predstavljaju nostalgije za prošlim vremenima (Kovačević, Trebješanin i Antonijević 2013, 11). Nostalgija za sociokulturnim okruženjem se odnosi na osobe i grupe koje su zbog migracije promenile mesto boravka. Nostalglični narativi proistekli iz promene u prostoru sadrže time dvostruko poređenje: prostorno – poređenje starog i novog mesta boravka i vremensko – poređenje prošlosti i sadašnjosti. Prostorno-vremenska nostalglična poređenja su istaknuti elementi kulture sećanja u proznim delima koje su pisali jugoslovenski gostujući radnici.

Nostalgija je afektivno ambivalentna – obuhvata osećaje radosti i nežnosti, ali i duboku čežnju, osećaj praznine, nedostajanja, a nekada i tuge (Žeželj 2022,

14 Shvatanje nostalgije kao bolesti uobličeno je u 17. veku u medicinskom diskursu. Johanes Hofer je skovao termin nostalgija da bi „opisao jaku pasiju duše (...) ozbiljan poremećaj raspoloženja izazvan gorućom željom za povratkom kući“. Nostalgija je prema ovom gledištu predstavljala psihopatološki odgovor na izmeštanje, odnosno duži boravak daleko od doma (Petrov 2021, 24).

117). Misli o tome šta je sve izgubljeno imigracijom u inostranstvo opsedaju likove prozernih dela koje su pisali gastarbajteri. Na primer, za glavnog junaka romana *Taksist od Minhena*, koji je napisao jugoslovenski gastarbajter prvog talaša Romano Mrkić, nostalgija za zavičajem gotovo predstavlja model postojanja, dok se tuga za rodnim krajem ispoljava kao čežnja za romanizovanom prošlošću i za izgubljenom zajednicom (Banić Grubišić 2020, 113). Radiša, glavni lik romana *Sumrak u bečkom haustoru* samo u sećanju na prošlost pronalazi retke trenutke sreće i spokoja:

Setio se majskih dana, žamora pod njegovim prozorom, besanih noći pred fudbalski turnir, nekih boljih i srećnijih ljudi. Setio se njihovih glasova i pokušaja da odgonetne sa kime otac i majka razgovaraju pod prozorom. Pokušao je i sad da kroz prozor uhvati onu istu sliku, isti raspored grančica na krošnji na njegovom prozoru i šarenih cigli na komšinskom dimnjaku. Uz tu istu sliku se uspavljavao i zabavljao brojeći šare i sklapajući mozaik. Prisećao se ko je još od tih ljudi još u životu, poželevši da čuje neki od tih glasova da ga prožmu, obuzmu i vrate u te trenutke. (Markov 2010, 143)

Umoran i razočaran životom koji je prošao na iscrpljujućem privremenom radu u inostranstvu on često razmišlja o „stvarima koje su mu kroz život izmakle“:

Bezočnu iluziju života Radiša je mogao da definiše samo sporadično, u zamagljenim obrisima, kao niz praznina i zabluda. Nagrižen melanholijom, emocijom koja, pak, izaziva samo prepirku i psovanje, večnu rascepljenost između dva nepomirljiva sveta i shvatanja. Sećanja su ga dodirivala na momente svojim dahom. Tada bi mu se telo oblivalo čudesnom toplinom, a onda se opet sve pretvaralo u muku. Gde je on, u stvari? Kome pripada? Odriču ga se i jedni i drugi... (Markov 2010, 44)

Centralno mesto nostalgичnih migrantskih narativa, a i čvrsto identitetsko uporište u ovim delima, predstavlja zavičaj i sve ono što je izgubljeno imigracijom:

Nikad nisam prestao da mislim o svom rodnom kraju, o životu u njemu, o običajima i tradiciji moga naroda kome sam i sam pripadao, mislio sam o onome što su sačuvali i poštovali i moji preci i moja porodica u kojoj sam rođen. Sjećao sam se slavske svijeće, božićne česnice, našeg krštenja, roditeljske molitve bogu... Bili su to lijepi i svečani trenuci. (Adamović 2010, 293)

Nostalgija se u ovim delima manifestuje i kao čežnja za prošlim vremenima i za izgubljenim mestima, ali, kako napominje Lems to nije samo „nostalgичna šetnja stazama sećanja, već nostalgija poseduje sposobnost prelaska između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, kao i narušavanje osećaja za vreme, sopstveni identitet i stvarnost“ (Lems 2016, 421). Ambivalentnost fenomena nostalgije, kao što je već pomenuto, ogleda se u tome što je određena nizom naizgled kontradiktornih faktora: nostalgija je fenomen koji se odnosi na pitanja vremena i prostora, na pozitivne i negativne emocije, na sadašnjost, prošlost i budućnost, kao i na narativno oblikovana i telesna, nesvesna sećanja (Lems 2016, 435). Kako dalje objašnjava pomenuta autorka, zbog ambivalentne prirode nostalgije

i njene sposobnosti da osvetli veze između mesta, identiteta i vremena, nostalgично iskustvo treba posmatrati kao fenomen od ključnog teorijskog značaja u kontekstu raseljenja i migracije. Nostalgично iskustvo je, zapravo, određeno ambivalentnom igrom između identiteta, vremena i mesta – stalnim prelaskom između prošlosti i sadašnjosti, različitih mesta, i neprestanim preispitivanjem ko smo bili, ko smo sada i ko ćemo postati (Lems 2016, 435).

Zajednička odlika koja ujedinjuje sve vrste prizivanja sećanja predstavlja osećaj ugroženosti ili nesigurnosti identiteta (Megil 2015). Megil ističe da postoji važna veza između procesa samoodređenja i slika prošlosti (Megil 2015, 232–233). Prema njemu, sećanje i neizvestan ili ugrožen identitet uvek idu zajedno. Tačnije, sećanje se javlja kao posebna preokupacija u situacijama u kojima se ljudi bave samoodređenjem, jer ono služi kao stabilizator i opravdanje tih samoodređenja. R. Brajant takođe naglašava da je nostalgija povezana sa gubitkom sigurnosti i identiteta, to jest ona smatra da se nostalgija javlja u trenucima liminalnosti i identitetske konfuzije:

Nostalgija ne predstavlja čežnju za zaboravljenom prošlašću, već čežnju za esencijalizmom: čežnju za pojednostavljenom i celovitom predstavom nas samih koja nam više nije dostupna. U vremenu kada ne znamo ko smo nostalgija se ne odnosi na čežnju za jednostavnošću i nevinosti, već umesto toga predstavlja čežnju za vremenom kada smo bili dovoljno nevini da verujemo da znamo ko smo. (Bryant 2015, 156)

Za gastarbajtere život koji provode u inostranstvu nije pravi život već ga na početku doživljavaju jednostavno kao stanje privremenosti, dok će pravi život početi jednoga dana kada se konačno budu vratili u rodni kraj. Adamović u autobiografskom romanu *I ovdje i tamo* piše da se u zemlji koju nije odabrao bez porodice osećao kao „ničiji, nevoljen i usamljen“ (Adamović 2010, 312). Radeta u Francuskoj prati osećanje rastrzanosti. On piše da njegov „život teče raspolučen“ između zemlje iz koje je otišao i koju nikada nije prestao da voli i nove zemlje u kojoj živi i radi: „Pola porodice ovdje, pola tamo, a ja nisam imao čarobni štapić da ih spojim niti da od dvije zemlje stvorim jednu i tako svoju prepolućenost sastavim“ (Adamović 2010, 323). O gastarbajterskom identitetu Vića Mitrović piše: „Nalazimo se uvek negde između. Na raskrsnici i neopredeljeni. Magla i dezorijentacija su deo našeg bića“ (Mitrović 2023, 27). Radiša se isto tako preispituje: „Ko sam, bre ja? Šta je ostalo od men? Jer sam ovolike godine to ja bio, il me neko prevario?“ (Markov 2010, 16). U slučaju marginalizovanih imigranata period krize je relativno stalan, oni žive u dva sveta ali su u oba manje-više stranci i njihovo stanje se može okarakterizirati kao duhovna nestabilnost, intenzivna samosvesnost, nemir i osećanje slabosti (Park 2017, 112). Na privremenom radu u inostranstvu, gostujući radnici žive učaureni život koji ne liči na život koji su nekada vodili u Srbiji, zaglavljani u nekom vakuumu (Kovačević i Antonijević 2018, 54). Nasuprot tome stoji idealizovana slika jednog boljeg mesta i boljeg vremena. Iako je detinjstvo provedeno u siromaštvu za Adamovića bilo sve samo ne bezbrižno, on se priseća srećnih trenutaka teš-

kog detinjstva provedenog u rodnom selu. To je bilo vreme kada je po njemu sve bilo jednostavnije (a time i bolje):

Pričao sam im kako sam otimao od sestara stare opanke i debele vunene džempere koji su nam zamjenjivali kapute da izađem zimi da se igram. Novi opanci su se čuvali za školu i posebne izlaske. Pričao sam im kako sam za ukradenu kocku šećera iz majčinog poveza dobijao ukore. Kocka šećera zamjenivala je bombone za koje nisam znao ni da postoje. Pričao sam im kako smo igračke pravili sami, a žive igračke bili su nam kućići, mačići, pilići... pričao sam im kako smo izmišljali igre i bili igrajući se srećni. Pričao sam im da u mom selu nije bilo struje i da se petrolejka palila samo za večeru, a poslije toga vatra sa ognjišta nam je osvijetljavala prostor. Pričao sam im kako smo bili srećni što nam je toplo i što nema dima kad smo nabavili šporet na drva zvani fijaker... (Adamović 2010, 322)

U sećanjima imigranata na detinjstvo, sloboda i nostalgija su ključni tropi takvih narativa (King, Christou and Teerling 2011). Domovina u njihovim sećanjima označava sigurno mesto, mesto ljudske topline, neposrednosti i srdačnosti. Nostalgija se, kako zapaža King sa saradnicama, odnosi na gubitak autentične prirode, običaja i vrednosti koji se vezuju za domovinu, čime se prema gledištu imigranata kontrastiraju hladnoća, stegnutost i rezervisanost koju opažaju u zapadnim zemljama. Na takvom kolektivnom deljenom znanju o prošlosti svaka grupa zasniva svoju svest o jedinstvu i posebnosti (Asman J. 2015, 68).

Mitrović objašnjava da gastarbajteri kako stare, nekadašnju „opijenost sjajem bogate Evrope“ menjaju „tugom za jug“:

T'ga za jug je realnost naših umova. Mi se sećamo prošlosti sa nostalgijom. Juga je za sve nas bila pojam, bez obzira na to ko i kako se sa tom idejom danas obračunava. Sve što je južnije ovog puta izgleda nekako baršunasto i ima predznak lepote. Budi neki osećaj potrebe za smislom, za životom kada smo bili zaštićeni. (Mitrović 2023, 65)

Prošlost nostalgičnog prizvuka čini važno uporište migrantskog identiteta u ovim književnim delima. Nostalgija kao stanje predstavlja tako ključnu sponu u književnoj konstrukciji gastarbajterskog identiteta, poveznicu između tamo i ovde, prošlosti i sadašnjosti. Drugim rečima, identitetska samospoznaja migranata značajnim delom utemeljena je na sećanju – oni se rado, ali i sa setom i tugom sećaju vremena pre odlaska u inostranstvo na privremeni rad, pripovedaju o detinjstvu i mladosti u zavičaju. O tome da autobiografsko pamćenje po pravilu prati opsesija prošlošću Kuljić piše:

Uprkos sukobima sećanja, pojedincu je potrebna prošlost: njome tumači izvor i smisao vlastitog postojanja, redukuje nepreglednost zbivanja u naraciju, saobražava vlastitu aktivnost poželjnom poretku sećanja, stvara osnovu za viziju budućnosti. I za pojedinca, kao i za društvo, elastična prošlost je živa sadašnjica. Nije to nikada autentična istorija, već fluidna slika prošlosti u kojoj se prepliću, prožimaju, iznova akcentuju, montiraju i iskrivljavaju lično, grupno, porodično i generacijsko iskustvo. (Kuljić 2006, 71)

Navedeni primeri slikovito ukazuju da je osećanje nostalgije inherentno migrantskom iskustvu. U ovim delima osećanje nostalgije je neodvojiv deo migrantske svakodnevice. Značaj nostalgije kao osećanja u imigrantskom životu veoma lepo opisuje Vića Mitrović:

Kad god mi je bilo teško, šta sam drugo mogao, nego da pogledam unazad. Ka onom mestu odakle sam krenuo u svet. Staro je iskustvo kojem su me učili i stara je zemlja koja melem daje, na kojoj sam ponikao. Duhovni melem za moju dušu bile su pomisli kako je lepo u zavičaj (Mitrović 2023, 104)

Prema Bonetu (Bonnett 2016), nostalgija migrantskih populacija i njihovih potomaka nije tek privremeni problem njihovog prilagođavanja novoj sredini već je treba sagledati kao jednu trajnu društvenu i kulturnu tendenciju. Ovaj autor smatra da je nostalgija istrajan i postojan fenomen koji se javlja među imigrantima i njihovim potomcima, kao i da gubitak i čežnja predstavljaju hronične aspekte migracije, odnosno mobilnog stanja. Radni migranti su osobe većito zatočene u sopstvenom nepokretnom vremenu (Berdžer i Mor 2018, 182). Tuđina i zavičaj su u razmišljanjima protagonista ovih prozних dela nespojive suprotnosti, a oni se nalaze zaglavljani između zemlje matice i zemlje useljenja, odnosno (n)i tamo (n)i i ovde. U tom kontekstu, sećanja radnih migranata se uz nezostavna ambivalentna nostalglična osećanja ispostavljaju kao terapijska, iako katkad mogu biti i nevoljna i prožeta tugom i osećajem nepovratnog gubitka.

Završna razmatranja

Jedinu sadašnju stvarnost stranog radnika čine rad i umor koji ga prati. Dokolica mu postaje strana zato što ga navodi da se seća koliko je daleko od svega što još vidi kao svoj stvarni život. Mimo sadašnjice rada i njegovog naprezanja, njegov život je sveden na niz nepokretnih slika povezanih sa prošlošću i budućnošću, s njegovim vrednostima i nadama. Te slike su međaši njegovog života, ali ostaju statične, ne razvijaju se (Berdžer i Mor 2018, 175).

Migranti koji su pripadali prvoj generaciji gastarbajera time što nisu govorili jezikom zemlje prijema bili su mahom nevidljivi, nečujni i bezimni radnici koji su došli da tokom oročenog vremenskog perioda rade na posleratnoj izgradnji zapadnih razvijenih zemalja. Bavljenje različitim vidovima umetnosti, pisanje i objavljivanje poezije i proze omogućilo je nekima od njih da putem književnosti izraze sopstvena razmišljanja i osećanja o ličnom iskustvu migracije. Pisci migranti – Rade Adamović, Darko Markov i Vića Mitrović kroz pisanje o sopstvenom životu i ličnim iskustvima pružaju uvid u kompleksne unutrašnje svetove učesnika migracijskih procesa. Ova prozna dela koja govore o subjek-

tivnom doživljaju migracije zbog toga predstavljaju plodno istraživačko tlo za ispitivanje lične tačke gledišta migranata i obezbeđuju značajne uvide u osećanja, kulturne imaginarijume, pogled na svet i stavove migranata (Banić Grubišić 2019, 1163). Karakteristična odlika individualnog i kolektivnog sećanja migranata – nostalgija za „rodnim krajem“, odnosno nada vezana za povratnu migraciju, čini zajednički tematski okvir odabranih dela domaće gastarbajterske književnosti. Ta isprepletana individualna i kolektivna sećanja su ujedno i traumatična i terapeutska. S jedne strane, prošlost i zavičaj kao dominantne predstave idealizovanih migrantskih čežnji, predstavljaju sigurno mesto i sigurno vreme kojem se imigranti u stranoj sredini konstantno u mislima vraćaju, dok ih s druge konstantno podsećaju na sve ono što je izgubljeno migracijom.

Na kraju, važno je ukazati na ulogu i značaj popularne, neartističke i nekanonizovane književnosti u formiranju kulture sećanja određene grupe. Kako objašnjava Erl, da bismo u potpunosti razumeli i adekvatno procenili ulogu književnosti u društvenoj proizvodnji sećanja, potrebno je da se distanciramo od pretpostavke da se samo takozvana visoka književnost povezuje s kulturnim pamćenjem (Erl 2011, 163). Prozna dela koja su napisali radni migranti gastarbajteri imaju jednaku analitičku vrednost, to jest predstavljaju jednako značajan simbolički resurs time što iz lične perspektive ukazuju na značaj kulture sećanja u konstrukciji migrantskog identiteta.

Literatura

- Adamović, Rade. 2010. *I ovdje i tamo*. Banja Luka: Grafid.
- Albvaš, Moris. 2015. „Kolektivno i istorijsko pamćenje“. U *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, uredili Michal Sladaček, Jelena Vasiljević i Tamara Petrović Trifunović, 29–60. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Antonijević, Dragana i Ljubica Milosavljević. 2016. „Starost gastarbajtera: strategije životnih izbora migrantske populacije u penziji“. *Etnoantropološki problemi* 11(1): 113–135.
- Antonijević, Dragana, Ana Banić Grubišić and Miloš Rašić. 2021. A Decade of Studying Guest Workers Through the Projects of the Serbian Ethnological and Anthropological Society. *Etnoantropološki Problemi* 16 (4):981–1012.
- Antonijević, Dragana, Banić Grubišić, Ana i Krstić, Marija. 2011. Gastarbajteri – iz svog ugla. Kazivanja o životu i socioekonomskom položaju gastarbajtera. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 983–1011.
- Antonijević, Dragana. 2011a. „Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje kulturnog identiteta gastarbajtera“. U *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe: zbornik radova sa naučnog skupa Kulturni identiteti u XIX veku*, uredio Bojan Žikić, 27–42. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Antonijević, Dragana. 2011b. Gastarbajter kao liminalno biće: konceptualizacija kulturnog identiteta. *Etnoantropološki problemi* 6(4): 1013–1033.

- Antonijević, Dragana. 2013. *Stranac ovde, stranac tamo: Antropološko istraživanje kulturnog identiteta gastarbajtera*. Beograd: SGC i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Antonijević, Dragana. 2020. Bečki haustori u sumračnoj viziji Darka Markova. *Etnoantropološki problemi* 15(1): 61–99.
- Asman, Alaida. 2011. *Duga senka prošlosti*. Beograd: XX vek.
- Asman, Alaida. 2015. „Kolektivno sećanje i kulturni identitet“. U *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, uredili Michal Sladaček, Jelena Vasiljević i Tamara Petrović Trifunović, 71–86. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Asman, Jan. 2015. „Kolektivno sećanje i kulturni identitet“. U *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, uredili Michal Sladaček, Jelena Vasiljević i Tamara Petrović Trifunović, 61–70. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Assmann, Jan. 2005. *Kulturno pamćenje: pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica: Vrijeme.
- Banić Grubišić, Ana. 2018. Umetnost i migrantsko iskustvo – ‘Gastarbajterska serija’ Drage Trumbetaša. *Antropologija* 18 (3): 23–44.
- Banić Grubišić, Ana. 2019. Migrantska poezija – antropološka analiza zbirke pesama Drage Trumbetaša. *Etnoantropološki problemi* 14(4): 1161–1185.
- Banić Grubišić, Ana. 2020. „Između dva sveta“ – antropološka analiza „gastarbajterskog romana“ Taksist od Münchena. *Etnoantropološki problemi* 15(1):101–128.
- Berdžer, Džon i Žan Mor. 2018. *Sedmi čovek: knjiga u slikama i rečima o iskustvu stranih radnika u Evropi*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Berliner, David. 2005. Social Thought & Commentary: The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology. *Anthropological Quarterly* 78(1): 197–211.
- Bonnett, Alastair. 2016. *The Geography of Nostalgia: Global and Local Perspectives on Modernity and Loss*. New York: Routledge
- Bryant, Rebecca. 2015. “Nostalgia and the Discovery of Loss: Essentializing the Turkish Cypriot Past.” In *Anthropology and Nostalgia*, edited by Olivia Angé and David Berliner, 155–177. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Cesareo, Mario. 2002. “Anthropology and Literature: Of Bedfellows and Illegitimate Offspring”. In *Between Anthropology and Literature. Interdisciplinary Discourse*, edited by Rose De Angelis, 158–174. London, New York: Routledge.
- Craith, Máiréad Nic and Laurent Sebastian Fournier. 2016. Literary Anthropology. The Sub-disciplinary Context. *Anthropological Journal of European Cultures* 25 (2):1–8.
- Craith, Máiréad Nic. 2015. Migrant Writing and the Re-Imagined Community: Discourses of Inclusion/Exclusion. *German Politics and Society* 33(1): 84–99.
- Creet, Julia, and Andreas Kitzmann. 2011. *Memory and Migration: Multidisciplinary Approaches to Memory Studies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Creet, Julia. 2011. “The Migration of Memory and Memories of Migration” In *Memory and Migration: Multidisciplinary Approaches to Memory Studies*, edited by Creet, Julia, and Andreas Kitzmann, 3–26. Toronto: University of Toronto Press.
- De Angelis, Rose. 2002. “Introduction” to *Between Anthropology and Literature. Interdisciplinary Discourse*, edited by Rose De Angelis, 1–7. London, New York: Routledge.

- Erl, Astrid. 2010. Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory". In *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, edited by Astrid Erl and Ansgar Nünning, 389–398. Berlin, New York: De Gruyter.
- Erl, Astrid. 2011. *Memory in Culture*. London: Palgrave Macmillan.
- Ewing, Katherine Pratt. 2005. "Immigrant Identities and Emotion." In *A Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change*, edited by Conerly Casey and Robert Edgerton, 225–240. Oxford: Blackwell Publishing.
- Fischer, Sabine and Moray McGowan. 1995. „From Pappkoffer to Pluralism. Migrant writing in the German Federal Republic". In *Writing Across Worlds. Literature and Migration*, edited by Russel King, John Connel and Paul White, 39–56. London: Routledge.
- Hua, Anh. 2005. "Diaspora and cultural memory." In *Diaspora, Memory, and Identity: A Search for Home*, edited by Agnew, Vijay, 191–208. Toronto: University of Toronto Press.
- Ireland, Susan. 2001. "First-Generation Immigrant Narratives." In *Immigrant Narratives in Contemporary France*, edited by Ireland, Susan and Patrice Proulx, 23–43. Westport: Greenwood Publishing.
- King, Russel, John Connel and Paul White. 1995. „Preface" to *Writing Across Worlds. Literature and Migration*, edited by King, Russel, John Connel and Paul White, ix–xvi. London: Routledge.
- King, Russell, Anastasia Christou and Janine Teerling. 2011. We took a bath with the chickens: memories of childhood visits to the homeland by second-generation Greek and Greek Cypriot returnees. *Global Networks* 11(1): 1–23.
- Kitzmann, Andreas. 2013. "Cultural and social memory" In *The Encyclopedia of Global Human Migration*, edited by Ness, Immanuel. Online, John Wiley & Sons.
- Koljević, Svetozar. 2015. *Između zavičaja i tuđine*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Kosmalska, Joanna. 2022. Defining Migration Writing. *Journal of Literary Theory* 16(2): 331–350.
- Kovačević Ivan, Dragana Antonijević i Žarko Trebješanin. 2013. Metodološki okvir proučavanja nostalgije i životnih priča. *Etnoantropološki problemi* 8(4): 945–963.
- Kovačević, Ivan i Dragana Antonijević. 2018. Dva pripovedanja identiteta. *Etnoantropološki problemi* 13(1): 41–63.
- Kovačević, Ivan, Žarko Trebješanin i Dragana Antonijević. 2013. Teorijsko-pojmovni okvir za proučavanje nostalgije. *Antropologija* 13(3): 9–26.
- Kulenović, Nina. 2020. „Svi mi u sebi nosimo mnogo identiteta, mnoštvo tih naših Ja": antropološka analiza Dnevnika jednog nomada Bekima Sejranovića. *Etnoantropološki problemi* 15(1): 239–265.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Beograd: Čigoja štampa.
- Lachmann, Renate. 2010. Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature" In *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, edited by Astrid Erl and Ansgar Nünning, 301–310. Berlin, New York: De Gruyter.
- Laterza, Vito. 2007. The Ethnographic Novel: Another Literary Skeleton in the Anthropological Closet? *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 32 (2): 124–134.

- Lebkowska, Anna. 2012. Between the Anthropology of Literature and Literary Anthropology. *Teksty Drugie* 2: 30–43.
- Lems, Annika. 2016. Ambiguous Longings: Nostalgia as the Interplay among Self, Time and World. *Critique of Anthropology* 36(4): 419–438.
- Markov, Darko. 2010. *Sumrak u bečkom haustoru*. Sofia: Svetulka 44.
- Markowski, Michał Paweł. 2012. Anthropology and Literature. *Teksty Drugie* 2: 85–93.
- Megil, Alan. 2015. „Istorija, sećanje, identitet“. U *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, uredili Michal Sladaček, Jelena Vasiljević i Tamara Petrović Trifunović, 227–253. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Mitrović, Vića. 2023. *Gastarbajter*. Beograd: Albatros plus.
- Neumann, Birgit. 2010. The Literary Representation of Memory“. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, edited by Astrid Erll and Ansgar Nünning, 333–344. Berlin, New York: De Gruyter.
- Park, Robert. 2017. „Ljudske migracije i marginalni čovek“. U *Stranac u humanističkom nasleđu*, uredili Marinković, Dušan i Dušan Ristić, 100–112. Novi Sad: Mediteran Publishing.
- Petrov, Ana. 2021. *Sociologije nostalgija*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Prelić, Mladena. 2020. Ičvičevo Putovanje. Reprzentacija identiteta u romanu *London, Помаз Petra Miloševića*. *Etnoantropološki problemi* 15 (1): 175–98.
- Rigney, Ann. 2010. The Dynamics of Remembrance: Texts Between Monumentality and Morphing” In *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* edited by Astrid Erll and Ansgar Nünning, 345–356. Berlin, New York: De Gruyter.
- Saunders, Max. 2010. Life-Writing, Cultural Memory, and Literary Studies” In *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* edited by Astrid Erll and Ansgar Nünning, 321–332. Berlin, New York: De Gruyter.
- Stefanović, Mirjana. 2010. *Autobiografija*. Beograd: Službeni glasnik.
- Teraoka, Arlene. 1987. Gastarbeiterliteratur: The Other Speaks Back. *Cultural Critique* 7: 77–101 .
- White, Paul. 1995. „Geography, Literature and Migration“. In *Writing Across Worlds. Literature and Migration*, edited by King, Russel, John Connel and Paul White, 1–19. London: Routledge.
- Žeželj, Iris. 2022. *Prošlost koje nije bilo: Kako ulepšavamo lična i kolektivna sećanja*. Beograd: Institut za psihologiju.
- Брујић, Марија. 2020. Роман ‘Снежни Човек’ Давида Албахарија: антрополошко читање. *Etnoantropološki problemi* 15(1): 129–153.
- Стојановић, Олга. 2010. Књижевност миграције у контексту европског литерарног простора. *Научни сасиџанак славистиа у Вукове дане* 40/2: 369–380.

Ana Banić Grubišić

The Culture of Memory in the Literature of Labor Migrants

Abstract: This article examines the significance of memory and remembrance for the identity formation of Yugoslavian/Serbian guest workers and sheds light on the building narrative elements of memory culture in the prose works of so-called “Gastarbeiter literature” written by members of different generations of migrants. The role of memory and remembrance in migration is examined on the basis of examples of prose works by migrant workers, whereby the interweaving of individual and collective memory is emphasized as an essential feature of migrant literature. Individual memories in the literature of migrant workers are linked to feelings of longing for home and past times, which makes the nostalgia a decisive element of the memory culture in guest worker literature.

Keywords: labor migrations, memory culture, gastarbeiter literature, nostalgia.

Primljeno: 22.04.2024.

Odobreno: 11.11.2024.

Милица Стјепановић Корнилова
Универзитет у Београду, Филозофски факултет,
Институт за етнологију и антропологију

ПРВА НАСЕЉА ЛОВАЦА-САКУПЉАЧА И ПОЈАВА АГРАРНИХ СЕЛА НА БЛИСКОМ ИСТОКУ: КРАТАК ПРЕГЛЕД НЕОЛИТСКИХ КУЛТУРА

Апстракт: У раду се представља кратак увод у натифску културу као почетак седентарног живота анатомски модерног човека, а потом се представљају ранонеолитске и неолитске културе и главни локалитети на Блиском истоку са фокусом на Левант и Месопотамију. Први циљ рада је да укаже на културни развој након преласка на седентарни начин живота који укључује уметност, религију, ритуале, економију, архитектуру и изградњу насеља, као и друштвене односе. У раду се хронолошки приказују културне промене као и њихов утицај на друштвене промене у заједницама. Сходно томе, у раду су представљени основни културни елементи и технолошки изуми и друштвене промене користећи се примерима једних од главних и најзначајнијих локалитета на Блиском истоку. Коначни циљ рада је да се представи како су културне иновације попут агрикултуре и даља еволуција културе у праисторији, као и миграције довеле до стварања првих градова, а пре свега првог великог града Урука који је постао претеча сумерске цивилизације.

Кључне речи: Блиски исток, Урук, неолит, Месопотамија, праисторијске културе

Увод: насељавање Блиског истока и формирање заједница ловаца-сакупљача

Левант, односно, Блиски исток обухвата југоисточну Европу, западну Азију и северну Африку, те се простире од Турске до источног Ирана, укључујући Медитеран, Црно море, Каспијско језеро, Персијски залив и Црвено море. Та територија обухвата разнолике људске културе зато што се на њој налазе различите топографске и климатске зоне, али на веома

малим дистанцама што је омогућило разноврсност социокултурног живота на тим просторима. Физички простор, клима и екологија су утицали на људе, али и људи су утицали на животну средину развојем пољопривреде (Beerkett-Rees 2016, 9). За историју човечанства Левант је од кључног значаја. Први трагови земљорадње откривени су на Леванту, стога, у раду ће се из антрополошке перспективе представити како се географски и хронолошки ширила земљорадња и које културне промене је изазвала. С обзиром на то да антропологија истиче значај контекстуалног оквира за проучавање друштва и културе, земљорадња се истиче као кључна историјска промена која се не односи само на начин доласка до хране, него и на друге културне елементе. Ти културни елементи укључују уметност и симболизам, архитектуру и начин употребе простора, идентитете, настанак приватног власништва, друштвено раслојавање и настанак првих професија, религијске промене и подизање храмова и тако даље. Тај низ културних промена је на крају довео до настанка првог града Ериду и централног града Урук у Месопотамији, а затим и прве цивилизације Сумера. Стога, да би се разумело како је сумерски народ стекао услове и ресурсе да подигне прву цивилизацију, неопходно је узети у обзир значај Леванта и културне промене.

Пре него што је започета пољопривреда, на овим територијама су живели ловци-сакупљачи чији животни стил је био динамичан имајући у виду да су у периоду пре око 40.000 година тај регион још увек насељавали неандерталци. У раној фази, модерни људи су живели у пећинама или отвореним камповима као што су откривени Mugharet Es Skhul на планини Кармел у Израелу где су пронађени скелети стари од 90.000 до 100.000 година. Неандерталци су на истом простору живели 40.000 година касније и трагови њиховог живота пронађени су у Кебара пећини у Кармелу и у Шанидар пећини на планини Загрос у Ираку. Међутим, како су неандерталци почели постепено да нестају, модеран човек је поново завладао Левантом у горњем палеолиту (Beerkett-Rees 2016, 11-14).

Већ у горњем палеолиту се уочио све већи развој заједница на Леванту и то на основу пронађених разрађених оруђа и сезонских насеља. Од посебног значаја су изуми камена за млевење као и посуде из горњег палеолита јер говоре о томе да су људи почели да прелазе на биљну исхрану у односу на средњи палеолит, и имали су оруђе за обраду житарица, што је био још један корак ка пољопривредном развоју (Bar-Yosef 1998, 161).

Натуфска култура (13.000-9.500. г.п.н.е.): почетак седентарног начина живота

Да би се разумело због чега је дошло до настанка првог насеља, важно је узети у обзир географски положај првих насеља као контексту-

ални оквир. Један од разлога подизања првих насеља јесте у томе што је левантски коридор обиловао водом и ту су бујале разне дивље биљке са много дивљих животиња, тако да су људи градили једногодишња насеља и сезонски се враћали како би прикупљали плодове (Beerkett-Rees 2016, 23). Натуфска култура (око 13.000-9.000. п.н.е.) је једна од најзначајнијих култура уочи неолита јер је претходила првим аграрним селима. Археолози су пронашли архитектонске структуре и трагове доместификације мишева и пацова из ране фазе, због чега се закључује да седентарни начин живота почиње из, управо, натуфске културе. Међутим развој натуфске културе није текао праволинијски јер су се неке заједнице враћале на мобилнији начин живота, док су други успостављали трајна насеља (Grosman i Munro 2016, 702).

Постоји више теорија о томе због чега је у овом периоду дошло до седентарног начина живота, те поједини научници сматрају да је то била последица све веће потрошње и потражње за житарицама која је била обилна на Леванту. Међутим, други научници сматрају да је седентарни живот подстакао да се више употребљавају житарице. Ипак кључни период је био око 11.000. година пре нове ере када је дошло до побољшања климе и повећања ресурса. У исто време дошло је до све интензивнијег удруживања људи који су желели да контролишу територију богату ресурсима за лов и прикупљање дивљих житарица, што је довело до успостављања трајних насеља. Критеријуми за утврђивање седентарног начина живота су трагови интеракција између човека и других врста као што су кућни мишеви, пацови и врапци, односно, већа заступљеност микрофауне. Затим, трагови лова и зими и лети говоре да није било сезонског напуштања села, као и величина насеља и више труда и ресурса уложених у у изградњу кућа (ово се односи на производњу малтера или преношење необрађеног камења); коначно, један од битнијих индикатора су гробови (Bar-Yosef 1998, 167-168).

Носиоци натуфске културе били су иновативни и користили су разна оруђа, поготово за обраду биљака као што је базалтни камен за млевење, тучак, срп и кремен (Beerkett-Rees 2016, 23). Медитерански јужни Левант је обиловао житарицама, али археоботанички остаци нису добро сачувани и тешко је рећи шта су тамошњи људи тачно јели, али познато је да су орашаста плодови били доминантни, што потврђују пронађени срп и сечиво и камен за млевење (Grosman i Munro 2016, 702). Поред биљака, ловили су и крупне и велике животиње. Животиње попут вепра, јелена и газеле су ловили на централном Леванту, док су у степским крајевима најчешћи плен били зец и козорог, а на планинама Загрос и Таурис плен су биле дивље козе и овце (Bar-Yosef 1998, 161). Међутим, повећан број остатака улова ситних животиња говори о све већем броју ловаца који су морали да се удруже да улове што више хране јер им је седентарни начин живота ускратио покретљивост и већу могућност за тражење крупнијих животиња (Grosman i Munro 2016, 703).

Натуфска насеља су подизана у близини шума где су могли да пронађу дивље житарице Bar-Yosef 1998, 163). Архитектура се постепено развијала, и неколико пећина напуштених у горњем палеолиту поново су окупиране за време настанка натуфске културе. С друге стране, крупнији облици архитектуре су пронађени на северном Леванту у Хара пустињи (Grosman i Munro 2016, 702). Пред крај натуфске културе у неким регионима су формирана краткотрајна насеља и групе су настављале да мигрирају у зависности од еколошких услова, што је довело до ширења натуфских насеља до севера Сирије (Grosman i Munro 2016, 702). Натуфску архитектуру одликују кружне јаме наткривене дрвеним материјалом (Bar-Yosef 1998, 163), а потом и полукружне камене структуре које нису биле изоловане него су ишле једна уз другу. Унутар кућа је био радни простор, јаме за складиштења, као и алати, док је под био поплочан (Grosman i Munro 2016, 703). У периоду када су људи сезонски насељавали подручја и краткотрајно се задржавали, приликом нових сезона на рушевинама старих кућа подизали су нове куће (Bar-Yosef 1998, 163).

Натуфска заједница је оставила велики број гробова и артефаката који могу да помогну у интерпретирању њихове друштвене организацију. Посебно се издвајају Хилазон Тачит (Hilazon Tachtit) и пећина Ракефет (Raefet). Анализа пет стотина гробова са ових локалитета показала је да су припадници заједнице имали више стилова и начина сахрањивања, али су тела углавном постављана у испруженом положају. Понекад је испод главе ишао камен или би камен ставили на тело. Поједини гробови су били индивидуални, али било је и колективних гробница организованих по различитим старосним и полним групама. Тела покојника су украшавана, одевена у свечану одећу, а понакад је уз њих ишла и ређе уметност, што показује да су постојали погребни обреди. Нису сви гробови били идентични и издвојио се ређи тип гробова који су захтевали већи напор и израду. Такви гробови су обложени каменим плочама изнутра, а затим поплочани. У неким гробовима постављано је камење у полеглом или уздигнутом положају, који су потенцијално имали симболичко (нпр. верско или класно) значење. Међутим, посебно се истиче то што камење никада није било изнад површине и гробови нису били видљиви, те се простор за покојнике стриктно делио од простора живих (Grosman i Munro 2016, 703). Иако није било посебних правила и ритуалних образаца, пред крај натуфске културе било је случајева одвајања лобања што је типично за погребну праксу неолита (Bar-Yosef 1998, 164). Такође, било је случајева и „секундарних сахрана” односно приликом напуштања станишта преношена су тела или су враћана у стара насеља. Такође, пронађени су локалитети са насумично закопаним или разбацаним костима што говори да су могуће припадници исте заједнице сами раскопавали гробове (Bar-Yosef 1998, 164).

Друштвена кохезија се изражавала и преко погребних стилова и ритуала. Наиме, погребне праксе је одликовала инклузивност и обреди су укључивали целу заједницу. Иако је у гробовима пронађено доста ар-

тефаката, они се нису међусобно много разликовали по вредности, као ни израда самих гробова. Стога, многи археолози тумаче да су натуфске заједнице биле егалитарне и да се нису раслојавили спрам богатства. Издвајало се неколико гробова, али сматра се да су припадали личностима које су за живота стекле велики статус и могуће је да су били носиоци неких титула. С друге стране, поједини аутори сматрају да је једноставан начин сахрањивања, који није указивао на класне разлике, имао функцију да прикрије тензије унутар друштва које је пролазило кроз сталне и неизвесне економске промене (Grosman i Munro 2016, 703).

Кохезији натуфске заједнице је допринела и специфична уметност, а посебна пажња је придата декорацији, попут урезаних шара на каменним предметима и плочама (Grosman i Munro 2016, 703). Украшавали су и предмете из свакодневне употребе као што су посуде са урезаним кривудама шарамима. Такође су израђивали животињске и људске фигурине од костију и камена, пратећи натуралистички стил. Постојала је и индивидуална декорација, а на то нам указује велики број пронађених украса попут привезака и перлица. Као материјал су користили животињске кости, зубе и шкољке. Такође, пронађене су перле морских шкољки које су могуће биле део одеће, наруквица, огрлица и других декоративних предмета (Grosman i Munro 2016, 703). Штавише, натуфска култура остаје позната по највећој индустрији коштаних предмета на Леванту. Морске шкољке су скупљали на медитеранској обали, а ту се посебно издваја локалитет Аин Малаха зато што је пронађена шкољка из Атлантског океана, као и врста слатководне шкољке из Нила. На истом месту је пронађен предмет од опсидијана из Анадолије што говори о великом умрежавању заједница (Bar-Yosef 1998, 165).

До велике промене и краја натуфске културе дошло је променом климе коју је изазвало нагло захлађење од пре 11.000 до 10.300 година. Хладан и сув период је смањио раст биљака и количину житарица. Реакције су биле различите и неки су прешли на флексибилнији номадски стил живота, али се повремено враћали у стара села да сахране преминуле, док су се други одупирали и остајали у селима. Климатске промене су послужиле и као основа за једну од хипотеза због чега је дошло до првих покушаја култивисања биљака (Bar-Yosef 1998, 168).

Култура и друштво у прекерамичком неолиту на Блиском истоку: први пољопривредници и формирање „левантског коридора”

Прелаз са натуфске културе и полуномадског живота на неолитску културу и стална насеља је текао постепено и требало је да протекне више хиљада година између неких културних иновација. Због тога, у археологији је уведено више хронолошких потпојмова који се односе на неолит, али

ти појмови се разликују по културним иновацијама из сваког периода. У оквиру прве фазе издваја се прекерамички неолит који је имао све одлике неолита, укључујући земљорадњу, али људи још увек нису научили да праве грнчарију. У прелазном периоду, многа насеља су још увек подсећала на натуфске локалитете. С друге стране, изум грнчарије се сматра једним од основних културних иновација које су довеле до преокрета у неолиту и направиле корак ка подизању градова. Термин „прекерамички неолит” је сковала Кенјон када је открила локалитет Јерихон. На основу анализе слојева локалитета, уведена је ужа подела на прекерамички неолит А и прекерамички неолит Б (Bar-Yosef 1998, 169). Како је клима и даље била нестабилна, на почетку холоцена, аграрна села су подизана у пошумљеним крајевима Медитерана јер је ту било највише животиња и вегетације. Прва откривена аграрна села су грађена дужином „уског појаса” Леванта од севера ка југу, и због тога су истраживачи закључили да је „левантски коридор” био центар настанка земљорадње која је одатле почела да се шири. Источно и западно од коридора сточари су наставили стари живот ловаца-сакупљача, али су усвојили и неке нове алатке првих пољопривредника (Bar-Yosef 1998, 169).

Пре него што се пређе на културе и локалитете у којима је по први пут развијена земљорадња, неопходно је разјаснити шта значе појмови култивисање, доместификација и агрикултура за које Бар-Јосеф истиче да се често користи наизменично, што је погрешан начин употребе појмова у контексту појаве земљорадње у неолиту. Агрикултура је сложен појам који укључује култивисање доместификованих и дивљих врста заједно са узгојем животиња (Bar-Yosef 2014, 1415-1416). Култивисање је шири појам који укључује више активности, а то се односи на обраду земљишта, сејање, наводњавање, жетву, зидање складишта за жито и друге плодове. Ниво производње хране путем култивације може да варира, тако да се култивација често допуњује ловом и сакупљањем других плодова (Bar-Yosef 2014, 1415).

Доместификација или припитомљавање је заснована на процесу генетских промена с тим што је пре тога мутација биљке или животиње сама почела и по новим карактеристикама та биљка или животиња се издвојила унутар своје старе врсте. Мутације житарица су могле да трају до чак 2000 година.. Због тако дугог и сложеног процеса, често су се доместификоване биљке и животиње преносиле, уместо, да је свака заједница засебно доместификовала одређену врсту. У Европи је долазило до покушаја припитомљавања дивље свиње, али како се путем мреже контаката пренела домаћа свиња са Леванта, овај процес је заустављен (Bar-Yosef 2014, 1416).

Хипотезе о појави земљорадње и друштвене последице

Земљорадња је прекретница у развоју културе целог човечанства, али и даље остаје мистерија како је дошло до прелаза са лова на земљорадњу. Постоји више теорија о узроку агрикултуре, а међу првима је Гордон Чајлд

предложио климатску теорију наводећи да је пре око 11.000 година на Блиском истоку завладала суша, те су људи, али и биљке и животиње које су могле да се припитоме, почели да се повлаче ка оазама и речним доли-нама са бољом климом. Та теорија је оповргнута јер нема доказа о утицају суше и о великим миграцијама. Према другој теорији, чланови натуфске заједнице су се претежно хранили житарацама, што је довело до селектив-ног сакупљања одређених житарица. Међутим, нема доказа да су се пре-тежно хранили житарицама јер биоархеолошке анализе показују да су се фауна и флора у исхрани редовно смењивале и није било континуираног конзумирања житарица. Поред тога, повећање популације не значи да су се људи нужно борили око природних ресурса (Cauvin 2000, 62).

Колико је сложено питање појаве прве агркултуре говори чињеница да објашњења долазе из више научних дисциплина, а коришћене су теорије утицаја природне средине, друштвених односа и развоја когниције. Поједини антрополози и археолози тврде да је доместификација последица промена у друштвеној структури, размене подстакнуте институцијама и других пракси (Verhoeven 2004, 180 у Стјепановић Корнилова 2024). Брејдвуд је тврдио да је побољшање оруђа ловаца-сакупљача на Леванту било кључна тачка за развој агркултуре јер су људи научили да користе камен за млевање и боље су се упознали са природним окружењем. Боље сналажење у простору им је омогућило да бирају погодније територије за живот, као и да пажљиво посматрају биљке и понашање животиња. Такође, ловом су могли да се учврсте друштвени односи, као и односи између човека и природе коју је покушао да контролише (Braidwood 1960 у Verhoeven 2004, 202 у Стјепановић Корнилова 2024). Друга теорија се заснива на моделу маргиналности према којој је агркултура била узрокована демографијом и економским променама. Фланери је тврдио да је шири спектар револуција довео до пораста популације, што је узроковало седентарни начин живота и демографски пораст. Људи су одлучили да граде насеља на маргиналним деловима територије где су живели и где су узгајали житарице. У новим насељима, људи су прво преносили дивље житарице код којих су уочили да већ генетски мутирају у односу на житарице из исте врсте. Затим су код пренетих житарица уклањали све начине на које може да се самостално тј. природно изврши природна селекција над њима и на крају, у последњој фази, случајно су изабрали фенотипе житарице која природно не би опстала да је они нису издвајали и селективно сејали и обрађивали (Flannery 1969, 1972, 1973 у Verhoeven 2004, 203 у Стјепановић Корнилова 2024). Из антрополошког угла, значајан је модел друштвених односа. „Бендер тврди да су ојачани друштвени односи изазвали и друштвене обавезе, склапање бракова и савеза. Ти системи односа су довели до повећаних захтева што је условило повећану продуктивност” (Bender 1978 у Verhoeven 2004, 204 у Стјепановић Корнилова 2024). Према томе, друштвени односи су почивали на размени добара због чега су припадници друштва тражили начин да стекну више хране,

односно, добара, како би били део друштвене мреже и један од начина је био седентарни живот и самостална обрада земљишта (Bender 1978 и Verhoeven 2004, 204 у Стјепановић Корнилова 2024). Према Хејден, доместификацију је изазвало социоекономско надметање. Према аутору, ловци-сакупљачи су технолошки напредовали и израђивали корпе, мреже и све боље алатке које су омогућиле појединцима да прикупе много више хране у односу на друге. Временом су се издвојиле индивидуе које нису морале да међусобно сарађују у потрази за храном. То је изазвало надметање, те су се успешнији ловци-сакупљачи усмерили на прикупљање вреднијих ресурса. Помоћу вреднијих ресурса почели су да организују гозбе које су биле симбол престижа и моћи што им је омогућило да контролишу процес рада, да стекну привржене сараднике и да позајмљују материјална добра што им је на крају још више донело добара без лова. Према томе, доместификација може да се тумачи као последица надметања између вештијих ловаца-сакупљача који су на крају желели да сами производе сопствене житарице и узгајају стоку како би имали одржив и константан капитал. Међутим, многи теоретичари замеру Хејден зато што још увек нису пронађени докази о сукобима или вишку хране у преласку са мезолита на неолит (Hayden 1990, 1992, 1995 и Verhoeven 2004, 204-205 у Стјепановић Корнилова 2024). Према последњем моделу, појава агркултуре се објашњава концептом „доместификација друштва” по књизи „Доместификација људске врсте” (Wilson 1988). Вилсон се не бави пореклом агркултуре саме по себи него променом у друштвеним односима у периоду када настаје агркултура. Дакле, агркултура може да се развије само ако се друштвена свест и структура претходно развију да би могли да пређу на систем агркултурне економије. Полазишна тачка теорије је подела између „отвореног друштва” ловаца-сакупљача и „припитомљеног друштва” које чине људи у селима и градовима, те је главна разлика у томе што „отворена друштва” немају архитектуру. У друштву са архитектуром другачије је организован простор живљења, те постоје границе као и јавни и приватни простор. Куће и друге грађевине могу да се посматрају као основа за друштвену структуру и могу да се тумаче као материјална репрезентација апстрактних идеја (Willson 1988, 65 и Verhoeven 2004, 206). Међутим, овај аутор се критикује зато што је његово становиште превише апстрактно и не узима у обзир археолошке материјале који указују на промене у материјалној култури ловаца-сакупљача, при чему су ловци-сакупљачи, такође, имали друштвене институције и апстрактне идеје (Стјепановић Корнилова 2024, 15-17).”

Без обзира на наведене теорије, како би се утврдило да ли се у неком месту појавила агркултура, Кован тврди да треба да се испуне три услова, а то су непостојање биолошког притиска који је тражио нове стратегије, појава друштвеног значаја агркултуре за развој популације и културно порекло агркултуре (Cauvin 2000, 63). Француски археолог,

Жак Кован, у књизи „Рађање богова и порекло агркултуре” (2000) сматрао је да порекло агркултуре треба тражити у симболима и трансформацији људске свести. Наиме, сматрао је да биолошки притисак није проузроковао агркултуру. На Блиском истоку ипак је било довољно хране за ловце-сакупљаче и у то време није долазило до ресурсних криза (Cauvin 2000, 65). Такође, није дошло ни до знатног побољшања оруђа и оружја за лов. С друге стране, друштвена организација и култура су били фактори који су могли да усмере човека ка размишљању о култивацији биљака. Наиме, као пример је навео град Јерихон који се проширио на два хектара и подигао више јавних зграда. Такве грађевинске праксе су значиле да је у заједници постојала чврста међусарадња и могућност да се поделе задаци, а сходно томе, подизање комуналних грађевинских структура носило је друштвено значење. Сложена социјална организација, на коју ширење села и стварање заједничких зграда указује, постаје услов за земљорадњу зато што култивација биљака захтева окупљање радника, надгледање и пажљиву поделу задатака (Cauvin 2000, 64). Теорија да је повећање популације створило притисак и захтевало побољшану стратегију у прикупљању хране не треба да се одбаца, али према аутору, сама друштвена свест и ниво организованости су прво морали да се развију како би се остварио подухват какав је култивисање биљака (Cauvin 2000, 65-66).

Прекерамички неолит А

Након што је усвојена земљорадња, у првој фази неолита без грнчарије издвојило се неколико култура преко којих се учила материјална и друштвена трансформација полуномадских заједница. Те прелазне културе се уже класификују као неолит без грнчарије А. Међу главним прелазним културама се могу издвојити киамианска и султанијанска култура које су по материјалној култури и друштву сличне, затим, асвадска култура и, на крају, мурејбетска култура чије културне иновације су окончале полуседентарни животни стил.

Киамианска културна фаза је трајала од пре 10.500 до 10.300 година пре нове ере и она је представљала крај натуфске културе. Крај натуфске културе је обележило побољшање израде оруђа. Нова технологија и квалитетнији алат су били услов за лакшу и бољу земљорадњу, односно, неолитску револуцију, те се „киамианска индустрија” (Bar-Yosef 1998, 169), брзо проширила на обалу Израела, Мртво море, Јорданску долину и оазе, Еуфрат, Антилибан, па све до Синаја (Cauvin 2000, 23). Киамианску фазу наслеђује султанијанска прекерамичка неолитска поткултура која траје од 10.300. до 9.300. година пре нове ере чији највећи локалитети су били и од три до осам пута већи од натуфских насеља, што указује на почетак умрежавања земљорадничких заједница (Bar-Yosef 1998, 170).

Ново побољшано оруђе је омогућило даљи развој земљорадње и ширење насеља, што је утицало и на свакодневни живот, али и изазвало друштвене реакције. У прекерамичким неолитским селима грађене су земнице у којима су била мала овална огњишта и под од калдрме, а храна се припремала на загрејаном камењу. На сваком локалитету је подигнут силос или складиште за жито (Bar-Yosef 1998, 169). Иако су куће личиле на оне из натуфске културе, разлика је била у употреби глине да би се учврстили зидови и у једноставном малтеру који је спајао цигле (Cauvin 2000, 23). Међутим, иако је архитектура била слична, њен друштвени контекст се разликовао и то се посебно уочава на локалитету Јерихон (султанијанска фаза) јер је имао заједничка здања као што су зидови и куле са мердевинама (Beerkett-Rees 2016, 26). Првобитне претпоставке су биле да су куле грађене за случај напада од стране сточарских или других заједница, међутим, њихова структура је била таква да нису гледала споља како би бранитељи циљали оружјем на нападаче. С друге стране, зидови су подизани са западне стране, те је могућа функција њихове конструкције да спречи клизишта од блата (Bar-Yosef 1998, 171). Асвадска култура која је добила име по селу Тел Асвад у оази Дамаска, насељеном пре око 9000. г.п.н.е. имала је врло сличну архитектуру и једино се истакла по „асвадским врховима” чији се стреличасти врхови на копљима унапређују по величини и сложености израде. Преко ове културе сазнајемо да су мешали трску са глином за прављење крова и зидова (Cauvin 2000, 39). Мурјебетска култура је у периоду од 9500. до 8700. г.п.н.е. је наставила исти стил куће округле основе са преласком на правоугану основу (Cauvin 2000, 39).

Земљорадници из овог периода неговали су једноставне погребне обичаје и већина гробова није имала артефакте, али се неговала пракса уклањања лобања. Лобање су уклањане само се скелета одраслих људи, док су дечија тела сахрањена у целини. Лобање су чуване и у појединим домаћинствима и у колективним здањима. У једној кући је пронађено десет лобања и на свима се опажала културна интервенција изведена помоћу малтера и шкољки које су стављане уместо очију. Сличне лобање са малтером, шкољкама и фигуринама су пронађене на више локација на Блиском истоку (Beerkett-Rees 2016, 26). Иако има више интерпретација, посебно се истиче теорија да је уклањање лобања био јавни обред чија функција је била утврђивање једнакости међу житељима села. Чување лобања одраслих је био симбол поштовања које се изразило преко култа предака и из тог разлога могуће је да лобање деце нису биле од морално-вредносног значаја. Према томе, ови погребни обичаји су имали верску и кохезивну улогу у друштву (Bar-Yosef 1998, 170) .

Такође, земљорадничка култура је утицала на верски систем, друштвене симболе, вредности и динамику у прекерамичком неолиту, а то се уочава преко уметности. У натуфској култури људске фигурине нису при-

казивале пол, док у раном неолиту настају глинене фигурине које јасно представљају женско тело у седећем или клечећем положају (Bar-Yosef 1998, 171). Стилски преокрет и посвећеност изради женских фигурина је могући резултат промене у друштвеним улогама јер су се жене укључиле у пољопривредне радње и добиле видљив друштвени положај, а плодност је добила нову друштвену вредност (Bar-Yosef 1998, 171-172). Киамианске женске фигурине су се истицале по шематској изради која се протирала од Јорданске долине, Мртвог мора до планине Кармел и Мурејбета на Еуфрату. С друге стране, фигурине животиња су пронађене у знатно мањој количини. То је довело до питања да ли су у религији користили симболе животиња, међутим, фигурине нису биле једини начин симболичког изражавања (Cauvin 2000, 25). Наиме, у киамианској фази су пронађене закопане лобање дивљих говеда унутар кућа, а на неким локалитетима су могуће држали лобање и рокове ових животиња у домовима. Касније се уочио континуитет уграђивања рогова говеда унутар зидова кућа у Мурејбету (Cauvin 2000, 28). У том периоду, око 10.000 година пре нове ере, као и у натуфској заједници, људи су ловили ситније животиње попут газеле, док су говеда била врло редак, те је могуће да животиње нису биле уметничка инспирација јер нису одражавала њихову животну реалност (Cauvin 2000, 28). Ипак, око 9500. године п.н.е. у континуитету приказују женске фигурине и фигурине бикова (најчешће су обе фигурине заједно израђене). Ова два мотива ће постати толико значајна да ће бити доминантни мотиви у целом неолиту и једном делу бронзаног доба на Блиском истоку и могуће је да означавају почетак религије чији кључни елементи су симболи жене и бика (Cauvin 2000, 28-32).

Значај мурејбетске културе у културном и друштвеном усложњавању неолита без јрнчарије

Могуће промене у друштвеној структури и улогама се могу пратити преко употребе простора, а кључни пример је мурејбетска култура. Носиоци мурејбетске културе су на нови начини организовали простор. Наиме, раније простор домаћинства није био подељен, док у мурејбетским кућама део за спавање је издвојен супротно од улаза у кућу. Уз ходник су ишле мале правоугане просторије служећи као оставе. Значај домова у овој заједници види се преко фресака са црним и црвеним геометријским облицима на белој позадини и због тога је мурејбетска култура од изузетног значаја за уметност јер представља један од најранијих примера уметности у архитектури Леванта. Појединац је био активно укључен у друштвени живот заједнице на шта нам указује јавни простор између кућа са јамом унутар које је била логорска ватра. Унутар њих је положено камење које би приликом јаког загревања ширило топлоту. Могуће је да су ове јаме коришћене за колективну припрему хране јер су пронађене

животињске кости (Cauvin 2000, 40). Према томе, мурејбетска култура хипотетички указује на то да су појединци почели да праве дистинкцију између јавног и приватног простора и простори између кућа са огњиштима користили су се како би заједница одржавала јединство.

Мурејбетска култура је, такође, донела кључну промену у архитектури, а то је зидање кућа правоугаоног облика и могуће је да је овај тип куће настао први пут на Блиском истоку. Нови материјали који су коришћени у изградњи показују да су становници напредовали у својим занатима и били су устремљени на унапређење своје животне средине са којом су свакодневном животу били у континуираној интеракцији. Ипак, старо културно наслеђе није потпуно нестало, него је добило нову функцију тако што су уз главне куће остајале и мале куће округле основе и највероватније су служиле као складишта и склоништа (Cauvin 2000, 41). Промена у перцепцији архитектуре је значајно антрополошко питање о интеракцији између човека и физичког простора, како материјално окружење утиче на појединца и како појединац користи материјалну културу у друштвеним односима.

На крају, у неолиту без грнчарије архитектонске и технолошке иновације су довеле до јасније поделе улоге у пословима, а то се односи на занатлије које постају све вештије и у производњи се додају фино обрађени бодежи од опсидијана, српови и сечива чије дршке се сужавају при основи како би се боље и јаче руковало њима (Cauvin 2000, 44). Такође, жене добијају значајну улогу у земљорадњи и домаћинству и на крају развија се мрежа трговаца који су доносили тешко доступне материјале.

Прекерамички неолит Б

Прекерамички неолит Б почиње око 8500. г.п.н.е. (окирно пре 10.000 година) и траје до 6400. г.п.н.е. (Garfinkel 2014, 1441). У односу на неолит без грнчарије А, почињу да се називају трагови грнчарије и долази до драстичног повећања заједнице што је утицало на идеологију, религију и друштвену динамику и односе моћи. У овом периоду се не могу издвојити имена засебних културних подручја као што је издвојено у прекерамичком неолиту А, али су уочене велике културне промене у односу на претходни период (Bar-Yosef 2014, 1421). Нова структура насеља је поставила питање друштвених промена. Куће су на југу Леванта биле „мегарон” типа¹, док су на северу биле издужене и градиле су зидове са циглама од блата. Посебно се издвојила кућа на спрат на југу Јордана и још увек није познато због чега су зидали такве куће. Ипак, важна промена је што су куће постале згуснуте и између њих је остало само мало простора за отпад. Друштвени контекст ове архитектуре се односи на повећање попула-

1 Правоугаона кућа са предворјем и огњиштем у централном делу.

ције, умрежавање великих насеља, али и могуће сукобе између заједница, те је нова згуснута структура насеља имала безбедносну функцију како не би дошло до продора у насеља (Bar-Yosef 2014, 1421). Такође, један од могућих разлога за проширење и згушњавање насеља се крије у социоекономском просперитету узрокованом великом количином производње хране, а упоредно с тим насеља су почела да се повезују и стварају савезе тако што су делили церемоније и заједнички користила већа светилишта попут локалитета Губекли Тепе (Bar-Yosef 2014, 1423). Социоекономски просперитет је могао да подстакне размену добара између насеља, што је довело до стварања друштвене мреже села. У појединим грађевинама су коришћени материјали недоступни у њиховом региону. На пример, кремен су добављали из Сирије, тиркиз са Синаја и опсидијан са Голу Даг и Ненези Даг, 125 километара северно од Кападокије. Опсидијан су користили за оштрице на копљима и стрелама, као и глатким перлама и огледалима, а топили су и локални бакар (Beerkett-Rees 2016, 32).

У односу на прекерамички неолит А, један од успеха ове културе је у експериментисању са грнчаријом. Употреба побољшаног оруђа у лову и земљорадњи је довела до све већег прилива хране, што је на крају подстакло развој грнчарије. Грнчарија је пре свега имала практичну функцију, али убрзо је добила и декоративну функцију, те су прављене глинене вазе, дрвене посуде, шоље и кутије (Beerkett-Rees 2016, 32). Међу најзначајнијим локалитетима у којима се постепено појављује грнчарија може се издвојити Чајону насеље (7400-6800. г.п.н.е.) које се налази се у југоисточној Турској (Beerkett-Rees 2016, 27). Овај локалитет указује на потенцијалне друштвене промене које су пратиле архитектуру. Поред додатних материјала као што су дрво, креч и трска, куће су имале ограђена дворишта и уз њих су се надовезивала мала складишта. Куће су биле „раштркане”, а у центру села се налазио отворени „трг“ за који се претпостављало да је играо улогу јавног простора. На том месту су кроз више слојева пронађене комуналне зграде као што је једна велика округла зграда прекривена кречњачком плочом. Најпознатија је „Зграда са лобањама” у чијим зидовима и испод зидова је било 70 лобања и фрагмената костију, а процена је да су те кости узете од скелета 450 индивидуа (Beerkett-Rees 2016, 27). Ове праксе у подизању насеља и зидању ограђених домова и јавних зграда указују на појачано друштвено раслојавање и стварање приватног и јавног простора, изражавање друштвене кохезије путем заједничких зграда ритуално-симболичког типа (зграде са лобањама), као и активну улогу појединца у обредима. Други тип куће је откривен на локалитету Чатау Хујук (7300-6200) у Анадолији и издваја се по терасастим кућама од земљане цигле подигнуте на источној хумци села. Хумку чини више кућа скупљених у облику саћа (хексагонално) тако да су зидови једне куће додиривали зидове друге куће (Beerkett-Rees 2016, 30).

Припадници ове заједнице архитектуру нису посматрали само из практичне перспективе него су у њој уписивали симболе и друштвена значења. Стога, архитектура локалитета Чајону је значајна за проучавање симболизма и религије у неолиту. Зидови су неретко украшени рељефима са приказима људи, животиња, женских груди и животињских глава. Израђивали су и скулптуре животиња са пажњом на рогате главе говеда, али и на леопарде. Скулптуре парова леопарда су осликане у разним стиловима и геометријским фигурама и често су рађени преко њих нови слојеви малтера. У уметности је честа пракса била комбиновање правих костију и малтера. Код скулптура неких животиња коришћене су праве лобање или би се додали прави рогови као основа скулптуре, а преко ње би ишао слој малтера од блата. На скулптурама жена груди су прављене од лобање лисице или вилице вепра (Beerkett-Rees 2016, 31).

У светилиштима су осликавани највише бикови, леопарди и лешинари, а издвајају се необичне сцене као што је приказ лешинара који окржују обезглављено тело човека. Затим, на једном муралу је скуп праволинијских геометријских форми за које се претпоставља да представљају слику села и то је могућа прва мапа на свету. Поред геометријских форми, изнад је додат још један апстрактан облик који се тумачи као ерупција вулкана Хасан Даг. Међутим, поједини истраживачи кажу да је то у позадини можда само раширена кожа леопарда која се суши, а план села у ствари геометријски дизајн јер су геометрија и леопарди били једни од најчешћих мотива (Beerkett-Rees 2016, 32). Унутар светилишта је пронађен велики број женских фигурина што се често повезује са ритуалима и плодношћу, а најпознатија фигурина од печене глине је „Седећа мајка богиња” која се порађа, а уз њу су бочно прибити леопарди или пантери (Beerkett-Rees 2016, 32).

Појава великих заједничких светилишта и религија: пример Губекли Тепе

Губекли Тепе је један од најзначајнијих локалитета који је повезивао велика насеља и њихове заједнице и једна од основних могућих функција локалитета је била да повеже насеља и створи друштвене мреже. Локалитет је подигнут на брду у југоисточној Турској. Светилиште је коришћено и у прекерамичком неолиту А и Б с тим што је дошло до промене у стилу иградње. Првобитно је локалитет чинила мрежа округлих камених структура, а потом су их замениле правоугане грађевинске структуре. Изградња је започета око 9.500. г.п.н.е. и светилиште је коришћено могуће до пре 7.500 година. Најзначајнији елемент у архитектури овог светилишта били су стубови у облику слова Т са висином и до 5,6 метара. Стубови су украшени са пуно детаља и урезаних сли-

ка животиња (вукови, лавови, бикови, лешинари, зечеви, патке, змије и шкорпије), али врло ретко људи (Bar-Yosef 2014, 1423). Изградња светилишта и подизање високих стубова захтевали су друштвену организацију и поделу рада која је водила ка друштвеном раслојавању. Наиме, биле су неопходне стручне занатлије, земљорадници који су снабдевали раднике храном, али и приносили жртве у виду хране, као и сточари и ловци који су, такође, приносили животиње као жртве. Губекли Тепе није једино светилиште овакве величине. 50 километара источно од Губекли Тепеа лоцирано је слично налазиште, Карахан и оба локалитета се још увек истражују (Bar-Yosef 2014, 1424). Значај светилишта Губекли Тепе је у томе што мења слику о идеологији за време неолита. У првој фази, округле целине су подигнуте од камених зидова од висине до 12 метара, а обими су досезали 30 метара, док су између зидова биле кречњачке стеле у облику слова Т. Оваква мегалитска архитектура је захтевала снажну друштвену организацију и идеју која је била довољно јака да окупи заједницу и подстакне је на изградњу светилишта таквог обима. Многи сматрају да је ово место „први храм” у историји човечанства, а његово подизање је хронолошки претходило открићу металургије, грнчарије и магалитске архитектуре. Такође, сматра се да је ова грађевина подигнута пре него што је настало село на том месту. Нема трагова кућа или јама са отпадом у првој фази, али су пронађена оруђа као што су чекићи, бодље и кости. Учени су урези у костима, па се претпоставља да су овде организоване специјалне гозбе на којима су се највише јеле газеле које су чиниле 60% костију, а уз њих свиње, овце и говеда. Људи који су учествовали у изградњи храма или били део церемонија потекли су из различитих заједница и могуће је да у првој фази нису сви живели у земљорадничким селима. То показује да земљорадња и седентарни начин живот нису услов за равој симбола, издвајање посебног времена и простора за сарадњу између више друштвених група, стога, овај храм је могао да служи као стожер комплексне друштвене организације ловаца-сакупљача. Шта више, храна ловаца-сакупљача се тумачила само из угла рационалне потрошње, али оваква светилишта показују да су и ловци-сакупљачи могли да специјално сакупљају ресурсе који нису били намењени за исхрану заједнице него су имали ритуалну и симболичку функцију (Beerkett-Rees 2016, 32).

Светилиште Губекли Тепе, такође, може да послужи и као извор за реконструкцију религије из тог периода. Декорација и архитектура светилишта могу да се тумаче као симболи који су коришћени у религији. Поједини истраживачи сматрају да стубови у облику слова Т представљају антропоморфне фигуре чије функције могу бити разнолике (Peter, Schmidt 2004, 208). Функција одбране се интерпретира на основу тога што су урезане месождерске и опасне животиње попут змија и вепрова. С друге стране, ове животиње могу да представљају и натприрод-

на бића која носе улогу чувара светилишта. Уочен је образац тријадног приказа животиња који укључује дивље говедо (тур), лисицу и ждрала. Такви обрасци су потенцијални указатељи на то да приказ животиња није била једноставна декорација са функцијом заштите, него је могло да постоји дубље значење које укључује и религијска веровања. Прикази животиња, такође, могу да одражавају животни стил ловаца-сакупљача зато што су многе урезане животиње биле главни извор хране и ресурс за прављење престижних предмета (Peters, Schmidt 2004, 208). Археозоолошка анализа је показала да остаци костију у јамама и на сликама се поклапају са исхраном ловаца-сакупљача из тог периода. На пример, газеле, дивљи бикови и магарци који су често приказивани на стубовима, такође, су биле животиње чије кости су се бацале у јаме након конзумирања. Археолози су, такође, пронашли велики број костију лисица и једно од објашњења је да су користили кожу лисица (Peter, Schmidt 2004, 209). Друго тумачење посматра слике животиња као тотеме и идентитетске маркере група ловаца-сакупљача. Према томе, свака врста животиње је била тотем којим се обележавала једна група ловаца-сакупљача. На каменим плочама, такође, могли су да се изводе обреди прелаза (Peter, Schmidt 2004, 209-210). Према трећем тумачењу, животиње као симболи могу бити повезани са шаманизмом. Прикази змије, вепра и лисице су могли бити посредници између шамана и света духова (Peter, Schmidt 2004, 212). Имајући у виду да стубови у облику слова Т личе на антропоморфне фигуре, овај храм је могао да служи као место за шаманистичке ритуале, али због тежине изградње храма, шамани нису сами учествовали у ритуалима (Peter, Schmidt 2004, 213). Последње тумачење повезује симболичке представе животиња са погребним обичајима. Лешинари који су често били део представа углавном се повезују са смрћу. На другим неолитским локалитетима пронађене су представе лешинара са људским телима без главе што се директно повезује са смрћу, те и у случају храма Губекли Тепе лешинари су могли бити симболи смрти. Иако у храму Губекли Тепе нема много трагова, пронађене су кости лешинара као камене фигурине. Међутим, ово тумачење је тешко применити на Губекли Тепе зато што стубови више личе на антропоморфне фигуре, а постоје индикације да су повезани са тотетима и шаманизмом што је повезано са светом живих и има могућу идентитетску и кохезивну функцију живих заједница ловаца-сакупљача (Peter, Schmidt 2004, 213-214).

Када се сагледају потенцијална значења рељефних представа и стила изградње светилишта Губекли Тепе, без обзира на тачно значење, постоји више индикатора да су још у периоду полуседентарног начина живота ловаца-сакупљача почели да се назире трагови идеологије, религије и веровања, као и то да су појединци и заједнице изградиле идентитете и почеле да траже идентитетске маркере.

Неолит са грнчаријом: друштво, културне иновације и експанзија села

Како је неолит, млађе камено доба, трајао више миленијума, између многих културних иновација био је велики временски јаз. То се пре свега односи на грнчарију која је правила дистинкцију између неолита без грнчарије и са грнчаријом. Дакле, појава грнчарије је употпунила неолитску културу око 6400. г.п.н.е. и тиме се завршава фаза неолита без грнчарије. Око 5800. г.п.н.е. се појавила металургија тј. обрада бакра. Након појаве металургије, у оквиру неолита додат је још један термин енеолит чији синоними су рани калколитик (5800-5300. г.п.н.е), средњи калколитик (5200-4500. п.н.е.) и касни калколитик (4500-3600. п.н.е.) (Garfinkel 2014, 1446-1447). Међутим, у раду се иновације неће делити по хронолошким појмовима него ће се посматрати као развој неолитске културе од појаве грнчарије. Од тренутка појаве грнчарије, дошло је до низа других културних иновација које су омогућиле мањим селима да се повећавају и на крају еволуирају у први град. Стога, у наредном делу рада представиће се основни елементи материјалне културе неолита са грнчаријом који указују на друштвену динамику и утицај културних промена на друштвени систем, а потом ће се изнети и кључне културне иновације које су биле кораци ка формирању првог града.

Свакодневни живот, друштвени односи, уметности и економија

У грнчаријском периоду неолита (6400.-5800. г.п.н.е.) на Леванту се јавља више доминантних култура, стога, биће издвезено неколико најистакнутијих култура чији материјални остаци могу да указују на друштвени живот носилаца тих култура. На северу Леванта доста извора је потекло из Угарита, док је на југу значајан извор Месопотамија. Као прва доминантна култура се издваја јармукијска култура.² Друга култура се издваја као Јерихон Х и, на крају, култура Низаним која је оставила најмање артефаката.

У односу на насеља без грнчарије, организовање насеља и друштвени односи су прошли кроз трансформације, а о томе говори локалитет Ша'ар Хаголан, јармукијске културе, који се простире на двадесет хектара, и на њему су пронађени трагови улица, бунара и пространих кућа у којима су могле живети проширене породице (Garfinkel 2014, 1441). Заједнице у овим културама су биле продуктивне и у домовима су пронађене бројне мултифункционалне керамичке посуде. Грнчарија није имала само прак-

2 Простире се на медитеранској обали централног и јужног Леванта, укључује северни залив реке Јармук, док је Библос локалитет са највише пронађених артефаката који говоре о њеној материјалној култури

тичну функцију него је постала средство изражавања, те су настали нови начини културне диференцијације путем развоја специфичних стилова и уметности. Јармукијска култура се препознаје по декорацији грнчарије са шарама рибље кости (Garfinkel 2014, 1441). Грнчарија културе Јерихон IX се разликује по томе што се осликава и полира (Garfinkel 2014, 1442). С друге стране, грнчарија културе Низаним није украшена, али је повремено црвене и црне боје и полирана је (Garfinkel 2014, 1442).

Ако материјалну културу посматрамо као одраз апстрактних друштвених институција и идеја, архитектура неолита са грнчаријом може да укаже на одређене промене у друштвеним односима. Нова просторна организација може да укаже на сродничке односе и живот у нуклеарним или проширеним породицама, а то се огледа преко два типа куће. Куће са оградом се издвајају по томе што имају мале просторије са доминантним отвореним простором и организоване су унутар ограде или око ограде тако да се у већину просторија улазило преко дворишта. С обзиром на то су имале пуно просторија, сматра се да су ту живеле проширене породице и то на локалитету Ша'ар Хаголан. Постоји и други тип ограђених кућа, али су ограде подигнуте као зидови, а унутар њих су распооређене собе. Међутим, те куће имају само једну или две собе што говори да је живела нуклеарна породица на локалитетима као што је Тел Тсаф (Garfinkel 2014, 1455).

Структура насеља указује на разнолику динамику заједнице, а то се односи на појаву колективизма и индивидуализма. У одређеним насељима није постојао прави приватни простор јер су се све спољне активности обављале између кућа, а ограда је постојала да заштити активности унутар куће које су биле ван крова. С друге стране, свака породица је индивидуално бринула о својим кућама, али је постојала и велика кооперација заједнице. На пример, имали су улице направљене од калдрме помешане малтером од блата и постоје знакови да су их редовно обнављали што значи да су људи међусобно сарађивали, те су изглед и рад на насељима посредовали у међуљудским односима. Податак да су људи редовно обнављали своје куће може да доведе до претпоставке да су људи куће сматрали својим домом, приватним власништвом и као индивидуе, али и чланови друштва били су у интерактивном и симболичком односу са материјалним светом који су градили (Garfinkel 2014, 1455).

Једно од важних питања о култури неолита, јесте да ли је постојала хијерархијска друштвена организација или су имали егалитарно друштво. Могућа друштвена организација и структура се може реконструисати преко материјалне културе. Наиме, на великим локалитетима је највише пронађено артефаката направљених од егзотичних и тешко доступних материјала које су могли да добију само одређени људи. Најбољи пример је локалитет Ша'ар Халоган на коме су се поједине куће издвајале због много украсних предмета направљених од вредних материјала као што

је опсидијан и са медитеранским шкољкама. Постоје знакови развијене трговинске мреже јер су добављали опсидијан из Анадолије, убаидску грнацирију из Месопотамије, шкољке из Египта што значи да су имали специјализоване људе за набавку материјала који су се бринули о томе да у њиховим центрима буду доступни вредни материјали. Међутим, вредни предмети као што су вазе од базалта и артефакти од бакра били су у малој количини што значи да није пуно људи могло да их поседује. Металургија се посебно примењивала у изради верских и уметничких артефаката, а не толико оруђа и предмета у свакодневној употреби (Garfinkel 2014, 1458).

Имајући у виду постојање изузетно вредних предмета, али у малој количини, може се претпоставити да су у друштву постојали појединци високог ранга, али остаје питање да ли је постојало класно раслојавање са елитом. Вишегенерацијска акумулација богатства је фактор који би омогућио да једна породица стекне већу моћ. Међутим, тешко је одредити колико је једна породица могла да задржи вишегенерацијску моћ и на тај начин формира елиту. Постоје два разлога која могу да укажу на то да је постојала елита. Први разлог тј. делимичан одговор може да пружи локалитет Тел Тсаф јер су на њему пронађени породични силоси који су могли да садрже 15 до 36 тона жита, а једној породици је годишње било довољно 1,5 тона што значи да су морали да поседују велику количину земље да би имали толико велику жетву. Породице са великим поседима су морале да мобилишу велики број радника који би обрађивао ту земљу, а један од модела је био тако што су допуштали радницима да живе на њиховим поседима или да добијају годишњи порез у виду жита и на тај начин испуне велике силосе. Други могући разлог се може пронаћи преко престижних артефаката. Иза сваког престижног артефакта стојала је велика радна снага коју су укључили добављачи престижних материјала и искусне занатлије. Претпоставља се да је морала да постоји група људи тј. „елита” која је имала моћ да мобилише велику радну снагу која би обрађивала земљиште или израђивала драгоцене артефакте које су само одређени људи могли да стекну (Garfinkel 2014, 1458). Према томе, у односу на неолит без грнчарије, побољшана архитектура и подизање великих силоса, као и технологија која је омогућила већи приход, довела је до материјалне неједнакости, те су постављени услови да се издвоји група појединаца са већом друштвеном моћи.

Када су у питању религија и погребни обичаји, у односу на преке-рамички неолит А и Б, губи се пракса одвајања и украшавања лобања, те примат добијају организована гробља. У каснијим неолитским локалитетима пронађене су грнчаријске тегле и силоси са скелетима мале деце. Стога, временом је грнчарија добила посебну функцију у погребним обичајима. Поједини археолози сматрају да сахрањивање у силосима или поред силоса има могућу повезаност са веровањем у поновно рађење исто као што после сејања жита долазе нове жетве. У позном неолиту (до 3500.

године п.н.е.) појављују се велика гробља са сличним керамичким теглама и начином сахрањивања који је имитирао силосе (Garfinkel 2014, 1458).

Културне иновације грнчаријској неолити

Када се прича о културним достигнућима неолита у ширем смислу, могу се издвојити пет великих иновација, а то су грнчарија, велике оставе за жито, унапређено окресивање кремена у изради алата, хидрологија и металургија. Грнчарија није имала само практичну функцију него је утицала на социјални статус, здравље, економске праксе, побољшање у технологији али и умрежавање других култура и због тога се може рећи да је утицала на све аспекте људског живота.³ Становници Леванта су временом развили разне облике посуђа за различите функције, те су постојале мале посуде за зачине и козметику, чаше и велике посуде за пиће и храну, лонци за кување и велике тегле за чување жита. Шта више, употреба грнчарије у кувању се зове „гастрореволюција” зато што је омогућила бољу и већу припрему хране, утицала на економију, побољшала исхрану, проширила избор јела и утицала на економске праксе. Поред утицаја на исхрану, метод прављења грнчарије се дуго развијао, и у раној фази грнчарија са декорацијом је била ретка и била је знак престижа. Тек у позном неолиту појављује се све више грнчарије се сложенем формом и украсима. Шта више, дошло је до масовне производње и потрошње јер је тада изумљен грнчарски точак (Garfinkel 2014, 1456). Други важан елемент неолитске културе је окресивање кремена у изради алатке. Окресивање кремена је нешто што се користи од палеолита и првих врста рода *Homo*, али сада долази до побољшања, те је кремен искоришћен у алату за тесање дрвета и у прављењу табуларних стругача (Garfinkel 2014, 1456). Стварање капитала и приватног власништва које је могло да произведе друштвену неједнакост може да се прати преко новог начина складиштења жита. У неолиту су, као нова иновација, изграђени велики силоси, посебне јаме и велике керамичке тегле, а касније су правили тегле висине до два метра и неке су биле херметички затворене како инсекти не би улазили у жито. У односу на керамичке тегле, силоси су били мањи, и око три силоса су била довољна да годишње прехране једну нуклеарну породицу (Garfinkel 2014, 1456). Хидрологија и појава бунара у неолиту је важно откриће зато што показује технолошке способности фармера и акумулацију знања, као и интересовање за истраживање и технолошко унапређење своје средине. Први бунари су пронађени на Кипру и медитеранској обали Израела. Бунари у месту Ша'Ар Халаган и Тел Тсаф говоре да је у питању била и хигијенска пракса како би добили чисту воду (Garfinkel 2014, 1456). На крају, металургија је последња велика иновација и она се појављује на не-

3 Употреба грнчарије почиње у 7. миленијуму пре нове ере на северном Леванту, док је јужни Левант усвојио грнчарију мало касније.

колико локалитета у прекерамичком неолиту Б, али није се дуго задржала и тек у другој половини 5. миленијума се развија стална металургија. У Јудејској пустињи на локалитету Нахал Мишмар је пронађено 429 артефаката, а у једној пећини је пронађено осам полуга злата које није било доступно у том региону, што значи да су морали да транспортују злато највероватније из Египта (Garfinkel 2014, 1457) .

Месопотамија и град Урук

Насељавање и неолит у Месопотамији

Насељавање Месопотамије започето је око 10.000. г.п.н.е и било је погодно зато што је земља обилавала дивљом пшеницом и јечмом, али била су доступна и дивља говеда, овце, козе и свиње (Oates 2014, 1474). Међутим, све наведене културне иновације из неолита које су настале на „левантском коридору” прошириле су се на Месопотамију и трансформисале су ток културног развоја Месопотамије. Пре свега то су омогућили унапређена земљорадња, технолошке иновације у виду хидрологије и алата, нове технике грађења, грнчарија и производња практичних, али и уметничких артефаката. Промене у материјалној култури утицале су и на друштво, а то се види у акумулацији капитала, религијским симболима, друштвеном раслојавању и подели улога, могућем вођству, као и стварању мреже заједница. Међутим, велики иригациони систем је био неопходан за опстанак земљорадње на југу Месопотамије и пројекат иригације се показао као катализатор за интензиван развој „културног пакета” са Леванта и успон друштва и културе који су касније испунили све услове да постану цивилизација. Пројекат иригационог система је захтевао висок ниво организације, убрзан развој осталих заната и прилив популације, што је постепено урбанизовало насеља, створило сложене професије, елиту, а потом и друге културне елементе.

По узору на Левант, прве неолитске куће су биле једноставне.. Локалитет Кермез Деле је, такође, имао сличну структуру насеља са округлим полуподземним кућама и централним јавним простором за комуналне активности, али куће су редовно обнављане малтером (Oates 2014, 1476). Континуирано обнављање домова, чување домова као култа предака и ојачавање идеје приватног власништва је био важан елемент у проширењу и опстанка насеља.

Како се неолитска култура постепено ширила са Леванта у Месопотамију, у прекерамичком неолиту Б пронађене су куће правоугаоног облика. Куће су имале до десет наменских соба попут простора за кување. Зидови су били чврсти од набијене земље са подлогом од кречњачких плоча

попуњених камењем. Као и у многим другим насељима била је једна кула што значи да су били могући сукоби. Становници прекерамичког неолита Б су живели од лова и пољопривреде, а око осмог миленијума пре нове ере су континуирано сејали пшеницу и јечам и били су сточари (Oates 2014, 1476). Исти стил градње је настављен у неолиту са грнчаријом тј. хасунској култури са правоугаоним кућама, али су се куће повећавале и зидале су се око централног отвореног дворишта (Beerkett-Rees 2016, 34)

Као најзначајније неолитске културе са грнчаријом могу се издвојити Хасуна и Самара (6500-5500. г.п.н.е) и њихов утицај ће се одразити у протоцивилизацији града Урук (Beerkett-Rees 2016, 34). Место Телл Хасуна се налази у Ираку и први је ископани локалитет на северу (Oates 2014, 1476). Северна Месопотамија је била погодна зато што је могла да се развије агрикултура без иригационог система (Oates 2014, 1476). Грнчарија је била светло црвене боје (Oates 2014, 1476). Припадници хасунске културе бавили су се земљорадњом, а пронађене су глинене пећи за печење меса и јаме за отпатке и преко тога се сазнало да су имали домаћа говеда, овце, козе, свиње и псе (Beerkett-Rees 2016, 34). Култура Самаре се јавља у седмом миленијуму пре нове ере и надовезује на хасунску културу тако што су људи наставили да мигрирају са севера Месопотамије ка југу Месопотамије. Како је клима била сува, на југу Месопотамије је започет најважнији пројекат иригационог система. Куће су направљене од великих цигала у облику цигаре и имале су троделну структуру. Постојао је централни улаз и са обе стране од улаза налазила се по једна просторија. Такође, пронађене су зграде које су биле доступне свим становницима (Oates 2014, 1476). Као и на Леванту, постављени су темељи друштвеног умрежавања, трговинске мреже и размене добара, друштвеног раслојавања и подела улога, као и одвајања приватног и јавног простора.

О ритуалима самарске културе нема довољно података, али на гробљима 77% гробова су били дечији и пронађен је велики број предмета од алабастера. Многи гробови су имали само парцијалне остатке и могуће да су преносили кости на друга места. Међутим, велики број украсних предмета који нису били сразмерно распоређени потенцијално говори да је постојало социјално тј. класно раслојавање, што додатно потврђују пронађени трагови печата (Oates 2014, 1477).

Како су се традиције ове две културе у неким деловима поклапале, то се највише одразило на грнчарији. Наиме, хасунска култура је имала своју грнчарију, али су временом преузели стил самарске културе. Како је почела да доминира самарска култура, почели су да осликавају посуђе и украшавају урезима у самарском стилу. Самарска грнчарија се истиче по сложеној декорацији и полирању, а упечатљиво је црно осликано посуђе, док је хасунска грнчарија била црвене боје (Beerkett-Rees 2016, 34; Oates 2014, 1478). Стили у грнчарији могу да буду идентитетски маркер појединца, али промене у грнчарским стиливима и преузимање елемената

нове културе, такође, указује на интерактиван однос културних заједница у Месопотамији и погодне услове за дифузију културних иновација које су омогућиле развој цивилизације и на северу и југу.

Наредне значајне културе које су замениле Хасуну и Самару, биле су Халаф и Убаид култура. Халафска култура (6400.-5400. г.п.н.е.) је настала на северу Месопотамије и одликује се по повећаној употреби бакра и бронзе, увозу опсидијана, карактеристичној ручно рађеној грнчарији коју су украшавали људи специјализовани за грнчарију. Затим, пронађени су геометријски печати-маркице, грађевине куполастог облика направљене циглом од блата личећи на грчке толосе. Ови материјални извори показују да се у 7. и 6. миленијуму Месопотамије појавила трговинска мрежа која је омогућила размену знања, набавку квалитетнијих материјала, али и друштвено раслојавање. Артефакти попут печата-маркица указују на стварање могућих идентитетских маркера или бележења приватног власништва, као и наговештај ране администрације.

Развијена трговина, с једне стране, указује на друштвено раслојавање и веште трговце, док богато украшена грнчарија указује на формирање групе вештих грнчара и људи који су се кроз керамику симболички изражавали. Грнчарија је полихромна и издваја се по животињским и геометријским мотивима обојеним у црвену или црвено-црну боју. Одлике њихове грнчарије се налазе широм Месопотамије тј. у другом делу Ирака, па до Сирије што говори о могућој дистрибуцији произведене грнчарије и трговине на велике даљине (Beerkett-Rees 2016, 34; Oates 2014, 1479).

Носиоци Халаф културе су одржавали заједницу и преко погребних обичаја и ритуала. Халаф културу одликује вишеструк приступ посмртним остацима и однос према мртвима. Наиме, пронађени су индивидуални гробови и читаве гробнице где су тела поређана у различитим положајима, а понекад су се делови скелета раздвајали попут преношења лобања. Постоје назнаке и о кремирању и урне што говори о разноврсном начину приступања посмртним остацима (Beerkett-Rees 2016, 34-36). Иако су гробнице биле окружене зидом, нема трагова насиља, али је могуће да су имали ритуални центар (Oates 2014, 1479). У јамама се истичу посуде од алабастера, необичне женске фигурине и зооморфни судови (Oates 2014, 1479-1480).

Насупрот Халаф култури, убаидска култура (5900.– 4200. г.п.н.е.) добила је име по месту Телл Убаид који је ископао археолог Сер Леонард Вули 1920. године, а у оквиру тог пројекта пронађен је локалитет Ериду – најстарији град на свету. Убаидске заједнице су се делиле на север и југ, али претпоставља се да су чиниле мрежу малих локалних група на чијим челима су биле међусобно повезане поглавице. На северу су живели заједно и мирно са људима чија култура је била халафска. Постојали су луксузни предмети, а контрола над земљом, водом и грађевинским ресурсима су били симболи моћи.

Халафска култура се поклапа са почетком убаидске културе, односно, неолитска група сељака са севера је прешла на јужну Месопотамију и формирала убаидску културу. Крај транзиције се халафске на убаидску културу примећује се по паду количине употребе опсидијана који се користио на локалитетима Тел Хасуна. Убаидска култура је дуго трајала и у седмом миленијуму се преклапала са самарском културом. У шестом миленијуму је почела да потискује халафску културу на северу. Пред крај петог миленијума убаидску културу је заменила прото-цивилизацијска култура Урук (Beerkett-Rees 2016, 36)

За време убаидске културе долази до формирања великих урбаних насеља која чине праволинијске куће грађене циглом и имале су структуру са више соба. Нека места су покривала више од 10 хектара, а у близини су била и мања села. Куће на већим локалитетима су имале и ходнике. Већина кућа је делила зидове са суседним кућама. Како се развијала убаидска култура, тако је место гушће насељено. Постојао је и систем за одводњавање који су чинили канали обложени циглом и керамиком и велики базени који су протицали кроз цело насеље. Пронађена је посебна врста пећи за производњу грнчарије тако да је могуће да су имали посебне радионице са производњу керамике (Beerkett-Rees 2016, 37).

Како је изграђен велики иригациони систем, а села су постала гушћа, настао је град Ериду на рукавцу реке Еуфрат и око њега су била мања села. Град је подигнут на више нивоа, а на првом је откривен храм који је започет као једнособна просторија, али на каснијим нивоима се развио у велики храм Месопотамије са потпорним зидовима и удубљенима нишама. У каснијој фази убаидске културе подигнуто је гробље са преко хиљаду гробова близу града Ериду и многи гробови су били богато опремљени артефактима (Beerkett-Rees 2016, 34-37)

Убаидску културу одликује то што се први пут ствара „градски” центар око кога су сателитска села, подижу се монументални храмови, иригациони систем, повећава се ниво друштвене организације, што је све довело до стварања првог града-државе из Урук периода (Beerkett-Rees 2016, 37). У позној ери, убаидска култура је била најраспрострањенија на Блиском истоку од северозападне Сирије до Персијског залива. На приморским крајевима пронађени су трагови бродова. У Анадолији је пронађен локалитет који се сматрао „колонијом” и ту се обрађивао бакар, производили предмети од бакра, а трагови убаидске културе су препознати по праћењу знакова (Oates 2014, 1483). Након што је почела да се уздиже култура Урук, на убаидским локалитетима почели су да подижу јавне зграде украшене обојеним камењем конусног облика који је послан тако да је формирао мозаик (Oates 2014, 1485).

Урук: *протоцивилизација*

Урук је локалитет у близини Персијског залива на коме је пронађено највише артефаката и грађевина који су индикатори да је овај локалитет могуће био град (Van de Mierop 2007, 20). Врло је тешко проценити да ли је неки локалитет био град зато што сам град има релативну вредност и зависи од историјског контекста у коме се пореди са осталим локалитетима. У четвртном и петом миленијуму пре нове ере један од главних критеријума је био знатно повећан број становника у односу на друге локалитете и појава различитих професија, а не само остаци пољопривредних активности. Према томе, главни критеријуми су величина локалитета у односу на локалитете из истог периода, густина насељености и изградње и проширена лепеза професија грађана (Van de Mierop 2007, 21).

У односу на претходне периоде, културе и локалитете, град је довео до друштвене трансформације тако што су грађани почели међусобно да зависе и појединач, односно, једна породица није могла самостално да опстане. Наиме, Урук је формиран као град, али око њега су била сателитска села у којима су живели пољопривредници, сточари, ловци и рибари. Градске услуге нису биле намењене само житељима града него и становницима околних села јер је град посредовао између појединача и био место размене услуга (Van de Mierop 2007, 21).

Почетком четвртог миленијума је дошло до успона града Урук, али није јасно како је дошло до наглог пораста популације. Једна од теорија је да су номади настанили нова села, али за време номадског живота нису оставили довољно археолошких трагова да би се знало о њиховој популацији. Иако Урук није био једини град, обухватио је територију од 100 хектара и тако је постао доминантан центар Месопотамије. Постоји више теорија због којих је баш Урук постао први град. Имајући у виду да се налазио у близини Персијског залива, сва агрикултура је зависила од иригационог система који је доводио воду из реке Еуфрат. Између делова где су култивисане житарице, била је степа са великом количином стоке за лов, док је недалеко била и мочварна зона са рибом. Такође, ловљене су женке бизона због млека. Како је извор хране био разноврсан, тако су се људи специјализовали за производњу одређене врсте хране што је довело до професионалног раслојавања. Такође, важне су и технолошке иновације, а међу њима је најзначајнији плуг зато што је омогућио фармерима брже сејање. На основу тога изведена је теорија о размени према којој систем, у коме је велики степен специјализације у производњи једног типа продукта, захтева механизам међусобне размене добара. Како би такав систем опстао и да би се размена извршила, био је неопходан центар и управо град Урук се уздигао као регионални економски центар размене (Van de Mierop 2007, 3). Према другој теорији, дошло је до промене климе због које су људи морали да прошире

и повећају иригациони канале. Како би се овај пројекат извршио била је неопходна кооперација људи, али и менаџмент као и администрација. Као резултат пројеката унепређења иригационог система, дошло је до друштвеног раслојавања на хијерархијском нивоу, али и стварања системске контроле (Van de Mieroor 2007, 23).

О различитим класама и професијама говоре занатски производи попут грнчарије. Грнчарија више нема украса, него је рађена по истом обрасцу на грнчарском колу како би се произвео што већи број посуђа што указује на практичну, а не декоративну вредност посуђа. Ипак, грнчарија из Урука је позната по закошеним ивицама. Поред масовне израде грнчарије, појавиле су се радионице у којима су жене ткале, а постоје трагови радионица за обраду метала (Van de Mieroor 2007, 23-24). Према томе, све већи број људи специјализованих за одређени посао довео је до тога да су зависили од људи који су нудили друге неопходне услуге и створен је друштвени систем који је почивао на узајамној размени.

У позној фази Урука појавио се посебан тип артефакта који ће наставити да се користи широм целе Месопотамије, а то је цилиндрични печат. Иако су печати постојали и раније, цилиндрични печати су били тежи за израду и имали су на врху урезану слику. Приликом утискивања печата о глинену плочу остала би урезана сцена. Појава ових печата није имала само уметничку вредност, него је била и корак ка развоју администрације какву ће имати први градови-државе Месопотамије (Van de Mieroor 2007, 24).

У граду Урук се први пут јавила монументална архитектура и она је имала три функције. Прва функција је била верска и веровало се да град Урук има бога заштитника коме је посвећен централни храм. Како се веровало да храна и остала добра долазе од богова, храмови су имали и социоекономску функцију и у оквиру храма долазило је до расподеле добара. Затим, да би се храмови изградиле била је неопходна радна снага, те су храмови добили и административну функцију. Пре свега, била је неопходна организација и надгледање радне снаге у изградњи храмова због чега се издвојила група администратора. Након што су храмови постали верски, али и пре свега економски центри, у њима су морали да остају администратори који су водили евиденцију о протоку добара. Управо тада се јавило и протоклистано писмо односно једноставно уписивање линија у глиненим плочама (Van de Mieroor 2007, 24-26). Према томе, монументална архитектура се први пут јавља у граду Урук са изградњом великих храмова који су имали верску, економску и административну функцију што је омогућило даљи развој бирократије, нове задатке и професије који су заједно касније постали стуб цивилизованих градова држава.

Закључак

Главни циљ рад је био приказ развоја културе модерног анатомског човека како би се хронолошки представили услови који су омогућили успон великог града Урук у Месопотамији у коме се развила прва цивилизација у четвртном миленијуму пре нове ере. У првом делу рада је представљен почетак седентарног живота заједнице натуфске културе која се појавила пре 15.000 година и трајала је скоро 5000 година. У том периоду ловци-сакупљачи су постепено почели да подижу насеља, нека краткотрајна, док су друга насеља била у дужој употреби. Иако су настала прва села, људи су наставили да се баве ловом и сакупљањем хране, те су миграције биле подстакнуте климатским условима и због тога су мала села често напуштана.

У другом делу рада представља се појава агрикултуре и подизање сталних села. У оквиру тог дела рада неолит је подељен на прекерамички неолит и грнчаријски неолит. Прекерамичка фаза неолита је имала агрикултуру, поједини су правили посуде од глине, али нису умели да направе грнчарско посуђе које није пуцало при излагању ватри нити је било трајно. Права грнчарија се јавља тек у каснијој фази неолита у којој се неолитска култура употпуњује. Појава грнчарије је била значајна за друштво и културу зато што је омогућила бољу припрему хране, складиштење, користила се у декорацији, а касније се уочило да је одређено посуђе постало део масовне производње. С друге стране, у овој фази рада представљени су концепт „агрикултуре” и теорије о томе како је агрикултура настала.

Приликом хронолошког представљања култура, циљ рада је био да се издвоје основни елементи културе, а то су облици уметности, декорација, исхрана, друштвени односи, могући ритуали и религија, као и употреба простора. Компаративним путем, рад је тежио да прикаже како су се ови културни елементи мењали у зависности од временског периода. Као најочљивији пример се може издвојити архитектура и прелаз са ранонеолитских и натуфских кружних земуница, на правоугаоне куће у неолиту. Затим, представљени су основни археолошки извори о религијском животу и посебна пажња је дата првом светилишту Губекли Тепе као богатом извору симбола.

У оквиру другог дела рада који се бави неолитом на Леванту, посебна пажња је посвећена формирању „левантског коридора” који је био кључан за преношење агрикултуре и припитомљених животиња широм Блиског истока, али и на одређене делове Европе. Овај процес је довео до „неолитске револуције” која је трансформисала и друштво и културу широм југозападне Азије делова јужне Европе.

На крају, трећи део рада је представио развој неолитске културе на простору Месопотамије и, на крају, приказан је настанак и успон града

Урук. Циљ трећег дела рада је био стварање увода у истраживање првих светских цивилизација, а то се пре свега односи на сумерску цивилизацију зато што је град Урук поставио темеље за развој цивилизације и био је први праисторијски град који је почео да развија сложenu администрацију, а у друштву је дошло до раздвајања на основу класе и професије.

Библиографија

- Bar-Yosef, Ofer. 2014. „The Natufian Culture in the Levant: Threshold to the Origins of Agriculture.” *Evolutionary Anthropology* 6 (5), 159-177.
- Bar-Yosef, Ofer. 2014. „The Origins of Sedentism and Agriculture in Western Asia,” in *Cambridge World Prehistory Vol. 3*, ed. by Colin Renfrew and Paul Bahn, 1408-1438. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bender, Barbara. 1978. „Gatherer-hunter to farmer: A social perspective.” *World Archaeology* 10, 204–222.
- Binford, Lewis R. 1962. „Archaeology as anthropology.” *American Antiquity* 28, 217– 25.
- Braidwood, Robert J. 1960. „The agricultural revolution.” *Scientific American* 203, 130–141.
- Bryce, Trevor and Jessie Birkett-Rees. 2016. *Atlas of the Ancient Near East. From Pre-historic Times to the Roman Imperial Period*. London: Routledge.
- Van de Mierop, Marc. 2007. *A History of the Ancient Near East*. Blackwell Publishing.
- Verhoeven, Marc. 2004. „Beyond Boundaries: Nature, Culture and a Holistic Approach to Domestication in the Levant.” *Journal of World Prehistory* 18, 179-282.
- Garfinkel, Yosef. 2014. „The Levant in the Pottery Neolithic and Chalcolithic Periods,” in *Cambridge World Prehistory Vol. 3*, ed. by Colin Renfrew and Paul Bahn, 1439-1461. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grosman, Leori and Natalie D. Munro. 2016. „The Natufian Culture: The Harbinger of Food-Producing Societies,” in *Quaternary Environments, Climate Change and Humans in the Levant*, ed. by Yehouda Enzel, Ofer Bar-Yosef, 699-707. Cambridge: Cambridge University Press
- Oates, Joan. 2014. „Prehistory and the Rise of cities in Mesopotamia and Iran,” in *Cambridge World Prehistory Vol. 3*, ed. by Colin Renfrew and Paul Bahn, 1474-1497. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, Joris, Klaus Schmidt. 2004. „Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assessment.” *Anthropozoologica* 39 (1), 179-218.
- Стјепановић Корнилова, Милица. 2024. „Антрополошко проучавање култура Старог света од неолита до краја старог века: извори и теоријске перспективе.” *Антропологија* 2, 9-27.
- Tchernov, E.1984. „Commensal animals and human sedentism in the Middle East.” In *Animals in Archaeology: 3. Early Herders and Their Flocks*, ed. J. Clutton-Brock & C. Grigson, 91-115. Oxford: British Archaeological Reports.
- Flannery, Kent V. 1969. „Origins and ecological effects of early domestication in Iran and the Near East: A comparative study,” In *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, Duckworth, ed. by Ucko, P., and Dimbleby, G, 73-100. London.

- Flannery, Kent V. 1972. „The origins of the village as a settlement type in Mesoamerica and the Near East: A comparative study,” In *Men, Settlement and Urbanism*, ed. by Ucko, P. J., Tringham, R., and Dimbleby, G. W, 23-53. London: Duckworth.
- Flannery, Kent V. 1973. „The origins of agriculture.” *Review of Anthropological Research* 2, 271– 307.
- Hayden, Brian. 1990. „Nimrods, piscators, pluckers, and planters: The emergence of food production.” *Journal of Anthropological Archaeology* 9, 31–69.
- Hayden, Brian. 1992. „ Models of domestication,” In *Transitions to Agriculture in Prehistory*, ed. by Gebauer, A. B., and Price, D. T., 11-19. Madison: Prehistory Press.
- Hayden, Brian. 1995. „A new overview of domestication,” In *Last Hunters, First Farmers: New Perspectives on the Prehistoric Transition to Agriculture*, ed. by Price, T. D., and Gebauer, A. B., 273-299. Saunta Fe: School of American Research Press.
- Cauvin, Jacques. 2002. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, Peter J. 1988. *The Domestication of the Human Species*. New Haven and London: Yale University Press.

Milica Stjepanović Kornilova

Early hunter-gatherer settlements and the emergence of agricultural villages in the Near East: a brief overview of Neolithic cultures

Abstract: The paper presents a brief introduction to the Natufian culture as the beginning of the sedentary life of anatomically modern humans, and then presents the Early Neolithic and Neolithic cultures and the main sites in the Middle East with a focus on the Levant and Mesopotamia. The first goal of the paper is to point out the cultural development after the transition to a sedentary lifestyle, which includes art, religion, rituals, economy, architecture and settlement construction, as well as social relations. The paper presents cultural changes chronologically and their impact on social changes in communities. Accordingly, the paper presents the basic cultural elements and technological inventions and social changes using examples from some of the main and most significant sites in the Middle East. The final goal of the paper is to present how cultural innovations such as agriculture and further cultural evolution in prehistory, as well as migrations, led to the creation of the first cities, and above all the first large city of Uruk, which became the forerunner of the Sumerian civilization.

Keywords: Middle East, Uruk, Neolithic, Mesopotamia, prehistoric cultures

Primljeno: 22.04.2024.

Odobreno: 11.11.2024.

Marko Pišev
*Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet,
Odeljenje za etnologiju i antropologiju*

ZAČECI RANE DRŽAVNOSTI U JUŽNOJ MESOPOTAMIJI: OD ČETVRTOG DO DRUGOG MILENIJUMA PRE NOVE ERE¹

Apstrakt: Rad je zasnovan na ideji da se na osnovu relevantnih tekstova iz oblasti sumerologije i asiriologije rekonstruiše nastanak najstarijih država na prostoru drevnog Sumera, te da se isprati njihov dalji razvoj kroz uočavanje najbitnijih formi državnosti. Pregled razvoja ranih država u Južnoj Mesopotamiji (Sumer, Akad, Vavilon) otkriva kako kulturne, tako i materijalne uslove uslozljavanja ljudskih društava koji su, zauzvrat, doveli do pojava prvih staleških podela i profesionalizacije rada, akumulacije resursa, hijerarhizacije društva, formiranja svešteničke klase i sekularne vlasti, kao i brojnih kulturnih inovacija ključnih za izlazak čovečanstva iz praistorije u istoriju: urbanizacije, otkrića grnčarskog kola, matematike, geometrije, osnova monumentalne arhitekture i trgovine i, pre svega, pisma.

Ključne reči: Sumer, Vavilon, društveno raslojavanje, religija, vlast, ekonomija, država, pismo.

Uvod

U svojoj neprekidnoj težnji sa samorazumevanjem, čovečanstvo je prešlo dug put od mita, preko religije do nauke (i nazad). Određena pitanja, zajednička za sva tri načina mišljenja, tiču se ključnih misterija početaka: šta je bilo prvo, kopno ili more? Kako je nastao nebeski svod, kako Sunce, Mesec i zvezde? Odakle su potekle reke, jezera, odakle biljke i životinje i najvažnije – kako je nastao čovek i koja je njegova uloga u velikim ciklusima života? Možda su

1 Realizaciju ovog istraživanja finansijski je podržalo Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03-66/2024-03/ 200163).

dva najvažnija pomaka u pravcu formulacije naučnih odgovora na ova pitanja – bar što se tiče istorije naučnih ideja na evropskom zapadu – načinila dvojica autora, Đanbatista Viko (1668-1744) i Čarls Darvin (1809-1882). Viko, zato što je u svojim *Načelima nove nauke* (1725) nastojao da preko metodološki doslednog tumačenja mita, istorije i etimologije poveže u jedinstven hronološki niz celokupnu prošlost do tada poznatih oblika društvenosti koji su, sve do njegovog pionirskog rada bili mahom sagledavani kroz uske, međusobno nepovezane okvire, dakle partikularno i opterećeni predrasudama; a Darvin zato što je u *Poreklu vrsta* (1859) posmatrao razvoj ljudskog roda uporedo sa razvojem biljaka, ptica, guštera, primata i drugih živih organizama na zemlji, oborivši do tada uvreženu predstavu o čoveku kao biološki unikatnom, unapred stvorenom biću, koje je poslato, odnosno prognano (iz metafizičke prapostojbine) na zemlju sa izvesnom svrhom čija je tajna do kraja poznata jedino Tvorcu.

Vikoova namera da podstakne spoj istoriografije i društvenih nauka tako da njihov međusobni uticaj oformi jedinstvenu nauku o čoveku, snažno je – ako ne i presudno – uticala na razvoj antropologije; a Darvinova teorija evolucije imala je efekat, dramatičan kao malo koji drugi, na polju celokupne ljudske misli o čovekovom mestu u istoriji sveta i sveukupnoj pojavnosti, a potencijalno i nevidljivoj stvarnosti kojom je okružen. Ono što je za nas ovde najbitnije jeste činjenica da su ova dva mislioca iz osnova izmenila perspektivu prevashodno zapadne, a zatim i globalne nauke koja će se iz jednog novog ugla vratiti pitanjima prapočetaka i ljudskog kretanja kroz milenijume, od praistorije ka modernom dobu. Jer, ako je moguće sagledati čovekovu prošlost iz ugla koji otkriva da smo svi jedno i da su se današnja najkompleksnija društva u nekim ranijim epohama kretala kroz iste faze razvoja u kojima su se do skora nalazila ona „najjednostavnija“, onda smo na korak od toga da zaključimo da posmatranjem – i razumevanjem – „jednostavnih“, mi u stvari otvaramo prozor u daleku prošlost nas samih.

Svakako da ovakav zaključak obiluje klopnama rasizma i klicama raznovrsnih sorti supremacionističkih teorija, te da je tokom moderne istorije Zapada iz jedne bazično humanističke pretpostavke odvodio u bezbrojne mrakove eksploatacije, porobljavanja i iskorenjavanja čitavih naroda koji se ne uklapaju u poželjne okvire civilizacije – a čemu u pojedinim delovima sveta svedočimo i danas. Ipak, ta humanistička pretpostavka može biti iskorišćena i kao putokaz za dalja naučna istraživanja koja snagom empirijske evidencije i odatle izvedenih tvrdnji afirmišu početnu tezu o jedinstvu čovečanstva. Traganjem za odgovorima na pitanja kako i kada je počela ljudska istorija, mi u isto vreme otkrivamo kako su se pojedine promene u organizaciji ljudskih društava – prelazak sa nomadskog na sedelački način života, diferencijacija poslova, društveno raslojavanje, počeci trgovine, podizanje prvih hramova i gradskih naseobina – kao i neki bitni pronalasci – pre svega, otkriće tehnike navodnjavanja zemljišta, pisma, računa, monumentalne arhitekture – širili raznorodnim kontaktima naroda koji su učeći jedni od drugih i usavršavajući kako vlastite, tako i preuzete kulturne elemente, jačali, rasli i vremenom nestajali, držeći se sve do konačne

propasti uverenja da se upravo oni nalaze u centralnoj tački oko koje se okreće čitava vasiona, i kako je baš zbog njih u jednoj bezvremenoj, mitskoj prošlosti došlo do čuda stvaranja prvih bogova i ljudi.

U ovom radu iznećemo sažet pregled savremenih i, prema našim uvidima, najrelevantnijih naučnih uvida u vezi sa nastankom ranih civilizacija Južne Mesopotamije, kultura koje, dakle, čine civilizacijsku okosnicu takozvanog *Starog sveta*. Pod odrednicom *Stari svet* mislimo pre svega na kulturni prostor Evroazije, odnosno naroda koji su nastanjivali i još uvek nastanjuju evropski i azijski kontinent (uz dodatak Severne Afrike koja je preko Mediterana milenijumima unazad bila na brojne načine povezana sa obe kontinentalne mase – upor. sa Han, et al. 2016). Razlog zbog kojeg smo se ograničili na jug Mesopotamije tiče se količine građe koju želimo da predstavimo u ovom tekstu. Iznesenom građom nastojaćemo da obuhvatimo relevantna saznanja o religiji, politici, ekonomiji, kulturnim dostignućima i društvenom uređenju ranih država na ovom području, sa posebnim fokusom na Sumer, Akad i Stari Vavilon. Asirija, koja teritorijalno pripada kulturnom pojasu drevne Mesopotamije, kao i Egipat čija se velika ekspanzija na Nilu u dobroj meri hronološki preklapa sa razvojem ranih država na obalama Tigra i Eufrata, zavređuju pisanje posebnih radova i mi ih ovde, sem sasvim uzgred, nećemo pominjati. U narednim poglavljima rada usredsredićemo se, prema tome, na kulturne, političke i ekonomske aspekte razvoja označenih društava, prateći u nauci najšire prihvaćenu hronologiju koja, sa stvaranjem prvih kanala za navodnjavanje i transformacijom ruralnih područja u urbane centre, počinje krajem četvrtog milenijuma pre Hrista i okončava se padom jednog od najbogatijih gradova ondašnjeg Bliskog istoka, Vavilona, pod najezdom Hitita, u drugom milenijumu.

Sumer

Otkriće tehnike navodnjavanja

Klimatske promene tokom druge polovine četvrtog milenijuma pre nove ere dovele su do bitnih promena na tlu južne Mesopotamije: dolazak dužih perioda suša, praćen relativno naglim porastom temperature stvorio je uslove za formiranje sedimentnih slojeva izuzetno bogatih hranljivim materijama širom mesopotamske ravnice (Widell 2013, 57). Obale dvaju najvećih reka na tom području – Tigra i Eufrata – pružile su novu i izrazito plodnu zemlju za uzgajanje useva, a Eufrat je, budući manje podložan naglom plavljenju, bio pogodan za podizanje stalnih naseobina u relativnoj blizini njegovog korita.

Centar sumerskog sveta nalazio se između ove dve reke, u oblasti koja pripada današnjem južnom Iraku (Crawford 2013, 1). Prve doseljenike, pretke drevnih Sumera, najverovatnije je privuklo obilje divljači i ribe; uzgajanje useva na ovim prostorima, uprkos plodnom zemljištu nije bilo jednostavno, najpre

zbog nedostatka kiše, a potom i zbog prolećnih otapanja snegova sa planinskih masiva Anadolije, Irana i Iraka koji su plavili obe reke i predstavljali pretnju za useve još pogubniju od suše (Wilkinson 2013, 39). Ukratko, godišnji ciklus poplava bio je loše usklađen sa potrebama zemljoradnje ovih drevnih sedelačkih zajednica. Za razliku od Nila, čiji je ritam izlivanja izazvan monsunima bio gotovo savršen prilagođen potrebama navodnjavanja u Egiptu, podizanje nivoa vode Tigra i Eufrata dosegalo je vrhunac tokom aprila i maja (zbog zimskih padavina i pomenutog otapanja snega), pa su naponi da se već obrađene njive zaštite od poplava bili možda i značajniji od osmišljavanja efikasnih irigacionih sistema za oskudnije navodnjene delove ravnice (Kramer 1963, 3-4)

Iz niza nama nedovoljno poznatih razloga, rane zemljoradničke zajednice na obalama ovih dvaju reka nisu se otisnule u potragu za nekim, eventualno, jednostavnijim i stabilnijim uslovima za opstanak, već su se zadržale na zatečenom području i upustile se u, ispostaviće se, za civilizacijski razvoj čovečanstva presudni izazov njihovog kroćenja. Upravo su ekološki izazovi prouzrokovani ukrštenim faktorima obilja i rizika stvorili uslove za transformaciju ranih sedelačkih zajednica na jugu Mesopotamije iz labavo povezanih konsagvinih grupa u krupnije, nad-rodbinske saveze ujedinjene oko zajedničkog cilja očuvanja letine. Prema arheološkom konsenzusu, „Urbanizacija južne Mesopotamije i organizacija i koncentracija rada olakšali su izgradnju i održavanje velikih sistema za navodnjavanje, a rezultujući nad-porodični oblici saradnje omogućili su upravljanje i kontrolu obaveznih dvogodišnjih perioda mirovanja zemljišta u južnoj Mesopotamiji“ (Widell 2013, 57). Drugim rečima, da bi se teškoće predstavljene razornom snagom Tigra i Eufrata prevazišle, a raskošne blagodati dvaju reka maksimalno iskoristile, bilo je potrebno da se rodovske grupe raštrkane na njihovim obalama povežu i organizuju u složene zajednice okarakterisane specijalizacijom poslova i podelom rada; ove, uslovno rečeno, korporativne grupe poznog neolita prve su, koliko je današnjoj nauci poznato, utrle put razvoju gradova, pisma, ekonomije i složene društvene stratifikacije. Izuzetno podložni oštećenjima, sistemi za navodnjavanje morali su da se obnavljaju svake godine; veličina sistema neophodna za priželjkivani prinos, kao i opšti radni intenzitet godišnjih popravki, zahtevali su kompleksnu organizaciju koja je daleko prevazilazila okvire tradicionalnog porodičnog domaćinstva (Kramer 1963, 4-5). S druge strane, samo otkriće i primena irigacionih tehnika postepeno su pretvarali nova zemljišta u obradive površine, podložne visoko produktivnoj poljoprivrednoj eksploataciji, što je povratno omogućilo plodnoj mesopotamskoj ravnici ne samo da podrži porast stanovništva, već i sve gušću naseljenost, odnosno nova, ubrzana uslozňjavanja društvenih odnosa.

Gradovi

Tokom četvrtog milenijuma, mesopotamska društva stvorila su prve nama poznate gradove u istoriji čovečanstva. Ovi, novi centri trgovine, religijske vlasti i političke moći prerastali su postepeno iz sela u gradove, mada za neke od njih arheolozi pretpostavljaju da su inicijalno služili kao mesta hodočašća, to

jest, da su na tim mestima od davnina postojali hramovi. Prećutna hipoteza većine sumerologa glasi da su se početni impulsi za razvoj prvih urbanih celina mogli pokrenuti sani iz dve oblasti udruženog ljudskog delovanja: ekonomije i religije. Bilo da su ih izrodili hramovi, bilo trgovačka čvorišta, evidentno je da su tokom ovog perioda, pre dakle nešto više od pet hiljada godina, sumerski urbani centri bili prostorno veći, institucionalno kompleksniji i populaciono brojniji od bilo kog drugog mesta na planeti (Stone 2013, 173).

Gradovi drevnog Sumera pružili su ambijent za izlazak čovečanstva iz pristorije u istoriju, ostavivši najstarije pisane tragove u formi klinastog pisma. U njihovim okvirima razvijala se razgranata trgovina, dinastičko nasleđivanje vlasti postalo je norma, kraljevi su sami sebe proglašavali bogovima. Uruk, najstariji urbani centar, smešten na jugu sumerske države, bio je u označenoj epohi najveći grad Sumera, a time i sveta (Wallenfels and Sasson 2000, v. IV 141-142; Ur 2013, 138). Velika naselja su postojala i u Nipuru, Adabu, Šurupaku i Kišu. Nipur, u centralnoj Mesopotamiji, bio je dom glavnog sumerskog boga Enlila i verski centar Sumera tokom većeg dela trećeg milenijuma (Heinz 2013, 180).

Svaki grad služio je i kao dom boga-zaštitnika, a sudbina grada i njegovog vladara bila je tesno skopčana sa voljom tog boga. U ime bogova, gradili su se hramovi, čije su fizičke strukture neprestano obnavljale njihove zemaljske slugе – sveštenici i kraljevi – koji su pažljivo obezbeđivali precizno usklađivanje oltara i unutrašnjih svetilišta. U pojedinim slučajevima, vladari su se čak bavili svojevrsnim arheološkim postupcima kako bi odredili tačne pozicije svetih objekata iz ranijih perioda (Ur 2013, 152).

Kulturna i sekularna arhitektura bila je jedno od najmoćnijih oruđa političke propagande, koja je prikazivala volju i svetonazor vladajućih elita. Monumentalnost, dizajn prostora, lokalizacija i trud uloženi u izgradnju predstavljali su materijalizovani izraz nagomilavaja i centralizovane kontrole nad resursima; a urešenje urbanog prostora, radne snage i građevinskog materijala ukazivala je na moćne graditelje. Po svemu sudeći, sumerski gradovi-države su na samim počecima, u četvrtom milenijumu, bili totalitarne teokratije kojima je dominirao hram; hram je, dakle, posedovao svu zemlju i imao apsolutnu kontrolu nad celokupnom ekonomijom (Kramer 1963, 75). Prema tekstovima koji datiraju od trećeg milenijuma pre nove ere pa nadalje, kontrolu nad ključnim resursima gradova-država preuzeli su kraljevi. Kralj, kao „javna ličnost“, gradio je „javne zgrade“ koje su služile da predstavljaju vladajuću društvenu hijerarhiju i ovaploste ekonomsku snagu zajednice, što je povratno služilo kao ultimativni znak dobre vladavine (Heinz 2013, 197-98).

Mesopotamski gradovi sastojali su se od tesno pripijenih kuća, verovatno podeljenih na četvrti, ali bez vidljivih tragova ekstremnih klasnih razlika koje su poznate u modernim gradovima. Rezultati arheoloških iskopavanja u Kišu, Lagašu i Hafadži doneli su vidljive dokaze da su palate i hramovi bili okruženi stambenom arhitekturom, pri čemu je tipična mesopotamska gradska kuća imala sobe raspoređene oko centralnog dvorišta. Bogati i siromašni građani živeli su jedni pored drugih, slično rezidencijalnim obrascima srednjovekovnih

islamskih gradova, od kojih je možda najpoznatiji primer Alep (Stone 2013, 165-166). Uopšteno posmatrano, palata i hram u Mesopotamskim urbanim centrima bili su mahom smešteni na suprotne strane grada (što sugerise razdvajanje svetovne i religijske vlasti), a između ova dva težišta urbanog prostora nalazili su se rezidencijalni kvartovi, zanatske radionice, trgovačke radnje, u nekim slučajevima i groblja (Ibid., 174).

Zanatske delatnosti oslanjale su se na lokalne i uvezene sirovine. U skladu sa aktuelnim arheološkim dokazima, otkriće grnčarskog kola, koje je zanatlijama omogućilo da masovno proizvode keramiku, prethodilo je pronalasku točka za gotovo čitav milenijum (Wallenfels and Sasson 2000, v. 4, 158). Najraniji dokazi o vozilima na točkovima prikazani su na piktogramima iz Uruka; hronološki, oni pripadaju poznom četvrtom milenijumu p.n.e. Međutim, većina arheoloških nalaza u vezi sa otkrićem točka potiče iz perioda nakon 3000. p.n.e. U ranijim periodima, primarna sredstva za transport ljudi i dobara bile su, kako izgleda, sanke, saonice i tovarne životinje.

Arheolozi smatraju da je točak za potrebe transporta adaptiran, dakle, od grnčarskog kola, koje je izmišljeno oko 4000. p.n.e (Ibid., 159). Za izradu keramike i tkanina, sirovina je mahom bilo dovoljno u neposrednoj okolini gradova, pa ih nije bilo neophodno uvoziti (štaviše, tekstilima različitih kvaliteta trgovalo se između gradova-država). Drugi zanati, poput metalurgije, zavisili su od uvoza, a što su importovani resursi bili vredniji, to je jačao intenzitet kontrole nad njima, uspostavljen od strane dve glavne javne institucije – palate i hrama. Uvoz i izvoz resursa vršio se preko kanala i vodenih puteva, pomoću plovila nalik na barže (Algaze 2008, 93-100). Grane rečnih sistema sa širokim koritima bile su idealne za transport masovnih dobara između gradova, služeći ne samo kao razgranat distributivni mrežni sistem, već i kao infrastruktura koja se mogla proširiti, slično savremenim drumskim mrežama. Pisani tragovi otkrivaju težnje svetovnih vlasti da podanicima obezbede čistu vodu i prošire poljoprivredna zemljišta. Shodno tome, izgradnja kanala bila je često poduhvat koji su na sebe preuzimali kraljevi, pa su mnogi kanali pripisivani određenim vladarima (Wallenfels and Sasson 2000, v. I, 141-142).

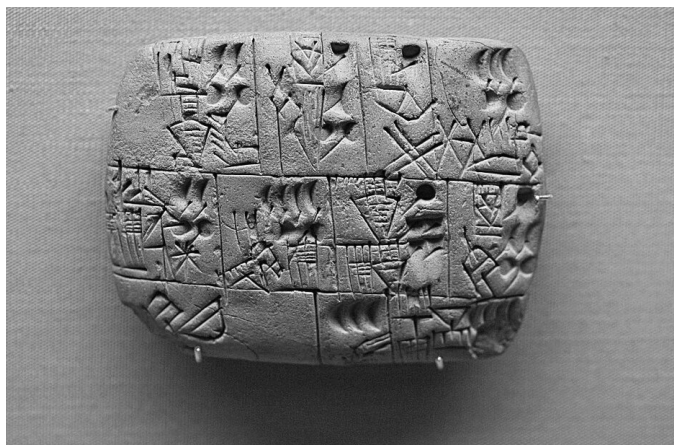
Sumerski gradovi-države međusobno su se takmičili za političku prevlast, ali i za kontrolu nad vodenim resursima i obradivim zemljištem. Tek je sredinom trećeg milenijuma, Sargon Veliki, vladar Akada², osvojio drevnije sumerske gradove i ujedinio ih u prvo mesopotamsko kraljevstvo (Crawford 2013, 2). Obrazac političkog spajanja i raspadanja saveza karakterisao je politički život ovog područja tokom najvećeg dela trećeg, kao i u ranoj fazi drugog milenijuma. Inicijalno, vladar sumerskog grada imao je dvojnu titulu sveštenika-kralja, ali se njegova moć kasnije transformisala u dinastički tip vlasti čiji je delokrug, do određenog stepena, bio kontrolisan od strane sveštenstva i verovatno izvesnog oblika građanske skupštine. Vojne, administrativne i verske odgovornosti

2 Akad, semitski grad-država, činio je istorijsku sponu između Sumera i Vavilona. Za razliku od vavilonskog, lingvističko poreklo sumerskog jezika je do danas ostala zagonetka, ali on po svemu sudeći ne pripada semitskoj porodici (Cunningham 2013, 95).

kralja vremenom su se slivale na sve specijalizovanije i klasno razuđenije društvo, sa rastućim staležom visoko kvalifikovanih profesionalaca – od trgovaca, keramičara, metalurga, krojača, do sveštenika i pisara (Ibid).

Otkriće pisma

Pomalo je, možda, neobično konstatovati da su dve reke, Tigar i Eufrat, zaslužne za cvetanje sumerske civilizacije, takođe u indirektnom smislu doprinele i razvitku pisma. Velike količine gline nataložene na obalama ovih reka bile su veoma dugo – milenijuma pre razvoja tehnike pisanja – korišćene za izradu različitih figurica i glinenih loptica, sličnih žetonima za igru, kojima se, prema važećoj pretpostavci, u ranom sumerskom društvu vodila neka vrsta rudimentarne evidencije o transakcijama dobara – od vlasnika prema kupcu (Wallenfels and Sasson 2000, v. IV, 170). Mnogi od proto-klinastih simbola pronađenih na tim glinenim značkama imali su, slično vinčanskim crtežima, slikovnu prirodu i ne postoji razlog da ih povezujemo sa nekim posebnim jezikom. To je bio administrativni alat, čija svrha se nije ogledala u beležnju poetskih ili filozofskih misli, kao ni u širenju propagande (Taylor 2013, 293), to jest, nije beležila govor. Ječam je bio predstavljen crtežom stabljike ječma, posuda svojim oblikom – izmenjena ako je bilo potrebno predstaviti prikaz sadržaja činije. Velike životinje su bile predstavljene slikom njihove glave, što je bio prepoznatljiv deo njihovog tela. Različite ptice su prikazivane više-manje u celosti, a znak za ribu nosio je naširoko prepoznatljiv oblik ribe. Složeni pojmovi prenosili su se spajanjem znakova, kao što je raspodela sledovanja hrane za radnike, predstavljena ljudskom glavom u kombinaciji sa činijom sa hranom (Ibid.).



Slika 1. Glinena tablica sa proto-klinastim pismom.
Britanski muzej. Autor: Jim Kuhn³

3 Slika je zavedena pod licencom <https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/deed.en>. Internet izvor: <https://www.flickr.com/photos/38782010@N00/3124619443>

Stari, slikovni ili proto-klinasti sistem beležio je, dakle, pojedinačne informacije umesto rečenica. Ovo bi donekle bilo analogno savremenom računu za kupovinu, gde su vreme i datum transakcije, naziv prodavnice i kasira, kao i pojedinačni iznosi uz ukupnu sumu izlistani na prethodno ustanovljenim mestima. Nedostatak eksplicitnih jezičkih informacija jedan je od osnovnih razloga zašto je proto-klinasto pismo teško za dešifrovanje: direktno poređenje arhaičnih karaktera sa njihovim dešifrovanim klinastim naslednicima nema naučnog smisla, budući da je klinasto pismo, sagledano spram proto-klinastih tehnika beleženja, razvilo brojne, ključne inovacije. Znakovi su vremenom postajali apstraktniji, sastavljani od klinastih udubljenja utiskivanih u glinu pisaljkom sačinjenom od trske, čija je boginja – Nisaba – vremenom postala zaštitnica pisara (Cunningham 2013, 97). No, sve i dok su se kretali u pravcu sve većeg apstrahovanja i sistematizacije, njihova vodeća funkcija ostala je administrativna. Oko 5.000 glinenih tablica pronađenih u gradu Uruku, i više od 60.000 dokumenata koji se odnose na carstvo s kraja trećeg milenijuma, čija se prestonica nalazila u Uru sadržalo je mahom administrativne (ili „arhivske“) podatke (Ibid., 99) koji su beležili ekonomske procese i često bili povezani sa konkretnim institucijama. Novi pisani sistem, koji nazivamo klinastim pismom (od latinske reči *cuneus* što znači klin) ponudio nam je ponajpre važne izvore za proučavanje socio-ekonomskih istorija (Brisch 2013, 112); otud je važno imati u vidu praktične razloge koji su doveli do formiranja prvih pisanih znakova. Pisanje u službi religijske i svetovne vlasti bio je logičan ishod prethodne faze, u kojoj se ova veština koristila za poslovne transakcije u okviru hramskog kompleksa (Kembel 2021, 119). Prema Tejloru:

Iz retrospektivnog ugla, izum pisanja se prepoznaje kao jedan od najvažnijih događaja u ljudskoj istoriji. Savremeni život je nezamisliv bez njega. Ipak, u to vreme, ovo izuzetno otkriće bi po svemu sudeći prošlo nezapaženo. Čak ni njegov izumitelj – svakako samo jedan čovek – ne bi bio svestan punog potencijala onoga što je upravo stvorio, niti bi imao bilo kakvu predstavu o posledicama. Oko 3400. godine pre nove ere, jedan zvaničnik zadužen za skladišta u Inaninom hramu u Uruku doživeo je trenutak uzvišene inspiracije. On je bio odgovoran za kontrolisanje prihoda i rashoda hramovskog domaćinstva. Do tada su postojali neki osnovni alati: glineni žetoni u različitim oblicima, pečati za validaciju zapisa o transakcijama, glinene tablice na kojima su se označavali brojevi i možda tabla za brojanje. Njegova ideja je bila da umesto korišćenja oblika gline ili njihovih otisaka kao mnemotehničkih oznaka za robu, iscrta znakove na glini. Ovi znakovi su mu omogućili da precizno označi različite proizvode o kojima je brinuo – biljke sa polja u posedu hrama, životinje iz hramovskih stada, proizvode i tegle za skladištenje – kao i ljude sa kojima je svakodnevno sarađivao. Njegovim savremenicima moralo je delovati neverovatno koliko informacija je mogao da pouzdano pohrani na svojim tablicama. Ili je bar moralo da se dogodi nešto slično tome. Mnogo toga o ranom pisanju ostaje misterija za nas. (Taylor 2013, 290-91)

U gradovima-državama trećeg milenijuma u Sumeru, tehnika pisanja je postepeno hvatala korak sa usložnjavanjem društva. Uvođenje klinastih znako-

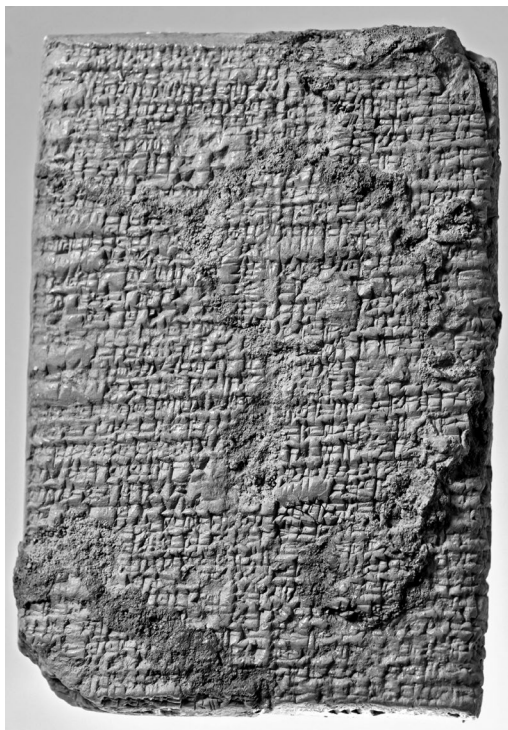
va, umesto stare, komplikovanije metodologije beleženja, moglo je da zahvati daleko širi spektar funkcija. Klinasti znakovi više nisu predstavljali isključivo pojmove, već su se koristili za prenošenje zvukova, kao i celih reči, što je otvorilo put za mnoge nove upotrebe sistema. Pored predstavljanja konkretnih objekata, životinja, biljaka i ljudi, pisanje je sada uspevalo da prenese apstraktne ideje, a odatle do prvih pravnih tekstova, kraljevskih natpisa i prve književnosti trebalo je načiniti samo nekolicinu koraka (v. Jacobsen 1976; Glassner 2004).

Ep o Gilgamešu je svakako najčuvenije književno delo zapisano klinastim pismom. Iako se ono vodi kao sumersko-vavilonski ep, čija je verzija, danas poznata čitaocima, zabeležena oko 1700. godine p.n.e., pojedini njegovi delovi i različite varijante poznate su iz mnogo dublje, sumerske prošlosti. Sumerska lista kraljeva, drevni tekst koji opisuje vladare Sumera i kasnije Mesopotamije od najranijih vremena do Prve dinastije Isin (oko 1800. godine p.n.e.), ubraja Gilgameša među jedne od prvih vladara Sumera, naslednika znamenitog Dimuzija, kralja-osnivača obreda svetog venčanja (o kojem će biti reči kasnije u tekstu – Kramer 1963, 45). U samom epu, Gilgameš se naziva sumerskim vladarom, graditeljem zidina oko Uruka (*Gilgameš*, 007), koji je zaslužan ne samo za sjaj ovog grada „pred svim gradovima zemlje“ (Ibid., 009), već i za jak uticaj na sveštenstvo hrama boginje Ištar. On je u kolektivnoj istoriji čovečanstva ostao upamćen kao vladar prestonice najdrevnijeg kraljevstva, mitski izumitelj pikto-grafije, odnosno slikovnog pisma (Preprek 2020, 112) i junak koji je uz svog vernog prijatelja uspeo da savlada božanske zveri, ali ne i svoju ljudsku sudbinu.

Književnost, uprkos svojoj velikoj kulturnoj snazi, po sebi verovatno nije bila ključna za primetan uspon pisara u sumerskom društvu. Još i pre samog razvoja književnosti, njima je izvestan – i po svemu sudeći, ne irelevantan – društveni status obezbeđivala kontrola nad dobrima i transakcijama. Sa standardizacijom klinastog pisma i novim velikim mogućnostima koje je ono otvaralo, uloge pisara u dve ključne institucije – palati i hramu – dobijale su na značaju, što je, svakako, bilo praćeno i adekvatnim kretanjima na hijerarhijskoj lestvici. Vladari gradova potraživali su njihove usluge za sastavljanje tekstova koji su slavili kraljevsku pobožnost i obeležavali teritorijalne granice. Veština pisara je takođe činila kamen temeljac državnih ugovora i potonjih zakona, koji teško da bi mogli imati konkretnu, obavezujuću snagu ukoliko ne bi bili zapisani. Njihova aktivnost, dakle, više nije bila samo zakulisna već i javna, a mogla je da poprimi i vrlo istaknut oblik (Taylor 2013, 297).

Šulgijeva vladavina pruža naročito zanimljiv primer politike identiteta omogućene delatnošću pisara. Ovaj kralj ostao je nauci poznat po svojim naporima da promoviše tradiciju kraljevskih pohvala, naročito u hramovima, gde su mnoge himne bivale komponovane u njegovu čast. Na jednoj velikoj glinenoj tabli iz Ura, Šulgi je opisan kao idealan kralj, mudrac, prorok, mecena (Kramer 1956, 220); i sam obrazovan kao pisar, važio je za jednog od najučuenijih vladara drevnog Sumera; ali nisu samo njegova umnost, pronicljivost, dobrota i istančano estetsko čulo služili kao predmet pohvala; njegova snaga i hrabrost

takođe su u himnama upoređivani sa širom otvorenim čeljustima lava; bog Nana ovenčao ga je ratničkim darom, a bog Enlil ga obdario snažnom mišicom (Ibid., 281); itd. Mitska poetika jezika kojima se opisuju intelektualni i ratnički podvizi kralja Šulgija govori o nemaloj važnosti predstava s kojima je vladar istupao u sumersku javnost. Pisarska veština je i pre vladavine ovog monarha bila korišćena za veličanje kraljeva – od beleženja votivnih posveta do natpisa na spomenicima. Sada je, međutim, njihova uloga počela da uključuje i direktniju propagandu. Pisari su postali instrument za kontrolisanje slike vladara i oblikovanje istorijskog pamćenja (Ibid., 301).



Slika 2. Glinena tablica sa poemom o Gilgamešu i Agi. Starovavilnski period. Sulejmanija muzej. Autor: Osama Shukir Muhammed Amin FRCP(Glasg)⁴

Kraljevi i sveštenici

Kraljevska propaganda je promovisala stav da je kraljevstvo osnova civilizacije i da je priroda kraljevine sveta (Suter 2013, 201). Vladar je, prema datoj predstavi, sišao s neba; odabran od bogova, on služi kao njihov predstavnik na

4 Slika je zavedena pod licencom <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>. Internet izvor: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Obverse._Gilgamesh_and_Aga._Old_Babylonian_period,_from_southern_Iraq._Sulaymaniyah_Museum,_Iraqi_Kurdistan.jpg

zemlji. Budući da je izgradio vezu između dva sveta – ovozemaljskog i onostranog – odgovoran je za uspeh u lovu, za prilaganje žrtvi bogovima, za uspostavljanje pravde na zemlji i pokoravanje neprijatelja. Zauzvrat, bogovi će mu pružiti dugu vladavinu, a njegovom narodu napredak i obilje. Kao zaštitnik i opskrbitelj, kralj je bio uzor muškosti, a kroz svoju vezu sa božanskim imao je status sličan – mada, bar za života, ne i sasvim jednak – božanskom (Jacobsen 1976, 75-81).

Društvene elite pokazivale su lojalnost kralju prihvatajući njegovo pokroviteljstvo. Sam čin pokroviteljstva ispoljavao se, najčešće, na dva načina: uređivanjem prijema na dvoru i organizacijom kraljevskih banketa (Suter 2013, 215). Sumerska reč za banket u doslovnom prevodu znači „sipanje piva“ (u Sumeru, kao i u Vavilonu, pivo se pripremalo od urmi), a zajedničko opijanje činilo je deo simboličkog sistema ceremonija čiji je cilj bio da učvrsti autoritet vladara i postojeću društvenu hijerarhiju, odraženu u mitskom svetu bogova (Michalovski 1994). Prema jednom sačuvanom tekstu, Sargon, čuveni kralj Akada, tvrdio je da je pred njim svakodnevno jelo 5.400 muškaraca, što predstavlja tipičan primer kraljevskog pokroviteljstva (Suter 2013, 215). Kraljevski pečati iz Akada, odnosno iz epohe treće dinastije Ura ukazuju na postepenu zamenu prizora banketa formalnijim scenama sa audijencijom. Ovo može značiti da je u poznijim državama Akada i Ura, čiji su monarsi uspeli da objedine veći broj sumerskih gradova u centralizovane kraljevine, došlo do uvećanja birokratije i hijerarhizacije društva, što je rezultovalo kako simboličkim, tako i opipljivim distanciranjem kralja od njegovih podanika (Ibid., 218).

Vizuelni prikazi kraljeva (na pečatima, vazama, stelama i zidovima hramova) u scenama lova i rata, trebalo je da istaknu njihovu muškost – uručki kralj Gilgameš se, u istoimenom mitu, predstavlja epitetima „moćnog divljeg bika“ i „bradatog lava“ (*Gilgameš*, 009) što su izrazito maskularne slike. S druge strane, vladareva uloga kao hranitelja bogova i ljudi (monarh kao prinositelj obredne žrtve vrhovnom božanstvu), upućuje na zaključak da je razdvajanje svetovne i duhovne vlasti u Sumeru teklo postepeno i da su prvi tamošnji kraljevi imali ujedno ulogu vrhovnih sveštenika. Ostaje, međutim, činjenica da je pored izuma pisma i osnivanja prvih gradova, ova civilizacija izrodila i najstarije, profesionalno strogo organizovano, inicirano hramsko sveštenstvo (Kembel 2021, 118) koje je obrazovalo sopstvenu, sakralnu elitu.

U neposrednom dodiru sa ovom temom, neophodno je istaći da su kraljevi takođe bili slavljani i kao graditelji hramova. Jedan od prvih sumerskih dinastičkih vladara, Ur-Nanše, kralj Lagaša (oko 2500 god. p.n.e.) prikazan je na ploči hramskih vrata sa korpom na glavi, što je bio simbol građevinskih radova; a potom i smešten na stolici, držeći čašu, koja je znak inicijacije (Suter 2013, 208). Ova praksa se nastavila i sa naslednicima sumerske kulture, Vaviloncima, koji su pored kraljevskih običaja od Sumerana preuzeli i mnoge drevne gradove. Navukodonosor II, novovavilonski vladar koji je stolovao u 6. veku p.n.e. izgradio je veličanstven hram u Uruku, kao deo svojih napora da oda poštova-

nje bogovima i unapredi status brojnih gradova u njegovom carstvu. Hram je bio posvećen boginji Ištar, zaštitnici ljubavi, lepote, plodnosti i rata, jednoj od najvažnijih božanstava u mesopotamskom panteonu, čiju je ljubav Gilgameš, milenijumima ranije, prema predanju odbio i navukao na sebe gnev bogova (*Gilgameš*, 041-051).

Sveti brak između bogova i ljudi, odnosno kraljeva i božanskih entiteta bio je čest motiv u sumerskoj ritualnoj praksi (Kramer 1969; Jacobsen 1976, 26-47; Bottéro 1992, 188-190; Cooper 1993, 81-96). Kraljevski natpisi od ranodinastičkog do neo-sumerskog doba (period tri dinastije iz Ura), ukazuju da je fenomen svetog braka bio osnovni element rane mesopotamske države; taj obred, u čijoj se osnovi nalazio kult plodnosti, odigravao se početkom proleća, a prikazivao je telesni spoj Inane (u akademskoj tradiciji Ištar) i Dumuzija, boga koji – analogno egipatskom Ozirisu i antičkim mitovima o Persefoni i Dionisu – vaskrsava uporedo sa buđenjem prirode, nakon dugog boravka u podzemnom svetu. Tekstualni izvori ne otkrivaju kako je tačno čin konzumacije braka ostvarivan, ali definitivno sugerišu obavljanje nekakve obredne prakse koja je bila zvanična i javna. Uz Dumuzija koji se prema mitskim izvorima rađa, umire, silazi u podzemlje i trijumfalno vaskrsava na proleće, prateći cikluse prirode, Boginja Inana (Ištar) pomenuta u ovim spisima predstavljala je Veneru, jutarnju i večernju zvezdu. Ovaj njen aspekt u saglasju je sa pretpostavkom pojedinih istoričara religije da su inicijalne religijske predstave čovečanstva bile zasnovane na otkriću da sem Sunca i Meseca postoji još pet vidljivih nebeskih tela (Merkur, Venera, Mars, Jupiter i Saturn) koje ustaljenim putanjama slede Sunce i Mesec među fiksiranim zvezdama; te da bi zakoni koji rukovode kretanjem ovih sedam nebeskih sfera trebalo da na neki mističan način budu povezani sa zakonima koji upravljaju ljudskim životima na zemlji (Kembel 2021, 118). Smisao takvih mitskih predstava skopčan je sa idejom univerzalnog uređenja, a njihova funkcija se ogleda u tome da usklade ljudski poredak sa nebeskim (*Ibid.*, 120).

Kako smo već naglasili, obožavanje Inane/Ištar potvrđeno je u najranijim tekstovima iz Uruka. U okviru samog rituala svetog venčanja, susret vladara i boginje često se odvijao na kapiji hramovske žitnice, povodom obeležavanja Nove godine (ovaj praznik je u sumerskom kalendaru padao na proleće, sa preporodom vegetacije). Himne koje su tom prilikom pevane pružaju uvid u svešteničke procesije, opisuju bankete, darove prinošene boginji, kao i kupanje i ukrašavanje glavnih ličnosti u obredu. Najviše pažnje istraživača privukle su himne koje opisuju boginjину radost dok je kralj kupa i seksualno zadovoljava (McCaffrey 2013, 229). Budući da tekstovi opisuju fizičko prisustvo boginje u ceremoniji, jedan deo istraživača zaključio je da ritual mora da je podrazumevao ljudsku zamenu, odnosno neku vrstu Ištarine namesnice, ili avatara (*Ibid.*). Zagonetka u vezi s identitetom njenog ljudskog predstavnika, to jest predstavnice, podstakla je jedan deo teoretičara da u svojstvu najverovatnijih kandidatkinja za ovu ulogu predlože visoke sveštenice Ištarinog hrama. Međutim, ova pretpostavka je malo verovatna, budući da je visoka sveštenica često bila kraljeva kćerka. Ono što dodatno komplikuje stvari jeste uvid da su pojedini mo-

narsi (na primer, Šulgi) došli na presto kao deca – otud nije sasvim jasno je li Sveti brak bio književni topos ili ritualna praksa. Specijalizovana notacija himni skopčanih sa obrednom unijom smešta ih u performativnu sredinu hramovskih muzičara, što je neke prevodioce navelo da identifikuju date kompozicije kao stvarne liturgije izvođene prilikom ceremonije (McCaffrey 2013, 230).

Unio mystica sa drugim onostranim entitetom, Nanom, božanstvom Meseca, podrazumeva simbolički spoj između sveštenice i boga (ne kralja, kao u kultu Inane i Dumuzija). U gradu Meseca, Uru, verovalo se da Nana silazi na zemlju u najmračnijoj noći godine. Procesiju od glavnog grada do Karzide, gde je postavljeno njegovo privremeno boravište pre ponovnog ulaska božanstva u grad, predvodili su kralj i sveštenica. Ritual „svetog braka“ u okviru kulta boga meseca nije, dakle, uključivao kralja i verovatno nije nužno podrazumevao stvarni seksualni odnos, već je bio simbolički čin u kojem sveštenica leže na svetu postelju u spavaćoj sobi boga (Westenholz 2013, 257).



Slika 3. Uručki kralj-sveštenik. Oko 3300. god. p.n.e. Muzej Luvr.⁵

Najviše ešalone sumerskog sveštenstva činili su *en* ili *ensu*, prvosveštenice i sveštenici čiji je pol uglavnom zavisio od pola božanstva (Westenholz 2013, 247). Ako je božanstvo bilo ženskog pola, *en* bi bio muškarac, i obrnuto. *En* se

5 Slika je zavedena pod licencom <https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/deed.en>. Internet izvor: <https://www.flickr.com/photos/156915032@N07/40550264213/>

smatrao supružnikom božanstva, a takav odnos je na metaforičkom planu izražavao harmoniju božanskog i ljudskog sveta u njegovoj odnosno njenoj osobi. *En*-sveštenici bili su, nalik slici u ogledalu, zemaljski odraz onostranih entiteta kojima su služili.

Svaki grad-država u Sumeru imao je svog božanskog pokrovitelja. Tako je zaštitnica Uruka bila boginja Ištar, bog-zaštitnik Ura – Nana, Enlil, jedan od najznačajnijih i najmoćnijih bogova sumerskog panteona slavio se kao vrhovno božanstvo u Nipuru; Šamaš, bog sunca, pravde i proricanja bio je zaštitnik grada Sipara; i tako redom. Hramovi, odnosno zigurati – veštački konstruisana uzvišenja sa svetištem na vrhu – služili su kao zemaljska boravišta bogova; a pojedini od njih, poput Enlilovog hram (Ekur) u Nipuru, od davnina su bili mesta hodočašća, pa je njihov religijski značaj uveliko nadmašivao samu teritoriju grada.

Jedan od najvažnijih rituala u mesopotamskim hramovima odnosio se na simboličko oživljavanje kipova koj su predstavljali bogove. Taj ritual nosio je naziv *otvaranje usta*, a prethodio mu je obred libacije ili pranja usta (i, moguće, nosa) statue (Hurowitz 2003, 147). U osnovi, cilj rituala bio je da dovede do inkarnacije boga u njegovoj slici, pri čemu je statua postajala svojevrsna posuda u koju se izliva božanski duh. Drugim rečima, kip je prilikom ovog rituala postajao živo utelovljenje odgovarajućeg uzvišenog bića. *Otvaranje usta* vršilo se nanošenjem supstanci intenzivnog ukusa i mirisa, kao što su gi puter, med, kedarova i čempresova smola; ove aromatične materije premazivale su se preko donje polovine lica figure boga, što je trebalo da joj omogući konzumaciju hrane i udisanje dima sa žrtvenika, dok je *pranje usta* obavljano prečišćenom vodom, prethodno prikupljenom posebnim posudama i bilo je usmereno ka postizanju potpune čistote, te pružanja božanstvu prilike da zauzme svoje mesto među drugim bogovima (Hurowitz 2003, 147; za analognu ritualnu praksu u Egiptu, vid. Blackman 1924⁶).

Opadanje moći sumerske civilizacije

Stari akadski period (oko 2330–2200. godine pre nove ere), takođe poznat kao Sargonski period (trajao je nešto kraće od jednog i po veka), predstavlja prvu epohu povlačenja sumerske civilizacije sa istorijske pozornice. Nazivana „prvim svetskim carstvom“, akadaska država uspostavila je novi model kraljevske vlasti i državnosti u ranom Mesopotamiji – model teritorijalne države koja nastoji da proširi svoje granice i uspostavi centralizovanu vlast (Brisch 2013,

6 Još početkom prethodnog stoleća, stručnjaci za Egipat i Bliski istok bili su fascinirani nizom sličnosti u ritualima *otvaranja usta* u dve prostorno udaljene civilizacije, za koje se pretpostavljalo da u četvrtom i trećem milenijumu p.n.e. nisu dolazile u intenzivniji kulturni dodir jedna s drugom. Pretpostavka kojom su se ove sličnosti obrazlagale predviđala je da obred ima korene koji sežu u duboku, odnosno zamišljenu zajedničku prošlost ovih prvih velikih civilizacija čovečanstva (v. Blackman, 1924).

120). Lingvistički posmatrano, Akadani su se razlikovali od Sumerana – govorili su jezikom semitskog porekla koji je, u stvari, poslužio modernoj nauci kao most za dešifrovanje klinastog pisma starog Sumera. Sargonova moćna akad-ska dinastija dovela je do kompletne semitizacije sumerskog kulturnog prostora (Kramer 1963, 59) i do privremenog okončanja političke i etničke prevlasti ovog naroda na teritoriji kojom je suvereno gospodario duže od milenijuma

Akadski period je doživeo ujedinjenje svih dojučerašnjih teritorija Sumera i vojnu ekspanziju koja je obuhvatala čak i dobar deo severne Mesopotamije. Sargon Veliki tvrdio je da mu je bog Enlil ustupio kontrolu nad Gornjim i Donjim morem (Mediteranom i Persijskim zalivom), i hvalio se da je doveo brodove iz velikih sumerskih trgovačkih centara, Meluhe, Magana i Dilmuna da pristanu na obalu Akada (Carter 2013, 593). Ovo je verovatno ukazivalo na njegovu kontrolu nad trgovinom koja je prethodno bila pod dominacijom sumerskih gradova, poput Lagaša i Ura.

Za Sargona se, prema tome, veruje da je vladao od „Gornjeg do Donjeg mora“, mada neki istorijski podaci govore da je do najveće ekspanzije Akada došlo pod njegovim unukom Naram-Sinom. Uopšte, pisane izvore o dvojici najistaknutijih kraljeva akad-ske dinastije, Sargonu i Naram-Sinu, teško je razdvojiti zbog legendarnih priča koje su im obesmrtille živote i godine vladavine (Westenholz 1997). Prema legendi, Sargon je započeo svoju karijeru kao visokorangirani zvaničnik, pod kraljem Urzabom iz grada Kiša (Kramer 1963, 60; Westenholz 1999, 35). Nije jasno koliko je daleko na sever i istok njegov uticaj dopirao. Ukoliko uzmemo da su neki kasniji istorijski izvori tačni, Sargonova vojna ekspanzija nadaleko i naširoko je premašivala teritoriju Sumera; nije čak isključeno da je poslao svoju vojsku u Egipat, Etiopiju i Indiju (Kramer 1963, 62). Svakako da je za svrhu kontrole tako ogromnog carstva morao da postavi vojne garnizone u ključnim oblastima, zbog čega mu se pripisuje titula osnivača prve stajaće vojske u istoriji. U samom Sumeru, gde su pobune bile najčešće, imenovao je svoje semitske sunarodnike na visoke administrativne pozicije i zaštitio gradove garnizonima akad-ske vojske (Ibid., 63). Sargonova nova prestonica, grad Akad, verovatno se nalazio negde u severnom Vavilonu, premda tačna lokacija arheoloških ostataka ovog grada još uvek nije identifikovana (Brisch 2013, 131). Otud i ne čude reči Agea Vestelholca, etabliranog stručnjaka na polju mesopotamske da je „gotovo sve što se tiče Sargonskog perioda predmet sporenja“ (Westenholz 1999, 18).

*

Period poznat kao Treća dinastija Ura⁷, (Ur III – približno 2112–2004. p.n.e.) predstavlja poslednju fazu sumerske civilizacije pre njenog kraha. Za ovaj period karakteristična je vladavina kralja Ur-Namua i njegovih naslednika,

7 U Bibliji, Ur je označen kao grad odakle je Avramova porodica krenula ka severnim delovima Sirije. Arheološki dokazi pokazuju da je ovaj urbani centar bio jedan od nekoliko važnih žarišta najranijeg gradskog života u južnom delu Iraka, gde je intenzivno navodnja-

koji su uspeli da ponovo ujedine i ojačaju Sumer nakon opadanja prethodnog Akadskog carstva. Iako je epoha započela uspehom, država Treća dinastija Ura vremenom se suočila sa brojnim unutrašnjim i spoljnim izazovima. Jedna od najozbiljnijih spoljnih pretnji oličena je u najezdi Elamita (koji su takođe imali svoje, takozvano, proto-elamitsko pismo), naroda sa istoka, koji su napali i na kraju opljačkali Ur (Selz 2007, 279-280; o ovom narodu, čija se prapostojbina nalazila na današnjoj teritoriji Irana, kao i o njegovoj ulozi na političkoj karti Bliskog istoka u trećem milenijumu p.n.e. vid. Potts 2011). Pored toga, invazije Amorita, polunomadskog naroda sa zapada, dodatno su destabilizovale region, omogućivši ovim osvajačima da preuzmu kontrolu nad nekoliko važnih sumerskih gradova-država (više o Amoritima biće rečeno u narednom poglavlju).

Elamitska invazija uništila je Ur u vreme Ibi-Sina (2015. p.n.e.), poslednjeg kralja Treće dinastije. Velika stela Ur-Namua, spomenik izgradnji zigurata u Uru, tom prilikom je polomljena na komade (stela je danas rekonstruisana i nalazi se u Muzeju arheologije i antropologije u Pensilvaniji). Drugi sumerski gradovi, Uruk, Larsa i Ur, nakon vekova nezavisnosti pod lokalnim vladarima, konačno su ujedinjeni pod elamitskim kraljevima. Međutim, novi osvajači južne Mesopotamije i sami su ubrzo pali pred rastućom moći amoritskog Vavilona (Legrain 1944, 49-50). No, politička nezavisnost Sumerana je nakon elamitskih i amoritskih invazija definitivno izgubljena, a novi centar političke moći u ovom delu sveta postao je upravo Vavilon. Drugim rečima, nakon pada Ura, region je ušao u period haosa, a različiti amoritski vladari su preuzeli kontrolu nad važnim gradovima, kao što je Vavilon, koji je kasnije postao novi centar političke moći u Mesopotamiji.



Slika 4. Maska kralja Sargona ili njegovog unuka Naram-sina.
Čuva se u Nacionalnom muzeju Iraka, u Bagdadu.⁸

vanje dovelo do velike koncentracije stanovništva i akumulacije bogatstva još pre oko 5.000 godina (Fleming 2003, 5).

8 Izvor: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sargon_of_Akkad_\(1936\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sargon_of_Akkad_(1936).jpg)

Vavilon

Oko 2000. godine p.n.e., pri zalasku moći Treće dinastije Ura, Vavilon je bio ništa više do provincijske prestonice. Ubrzo nakon pada Urskog carstva postao je, međutim, centar malog kraljevstva koje je osnovao amoritski vođa Sumu-abum. Njegov unuk, Hamurabi, uspeo je da ujedini čitavu južnu Mesopotamiju i veliki deo srednjeg područja Eufrata. Tokom Hamurabijevog perioda, Vavilon, kao sedište kraljevske vlasti, bio je bogato ukrašen hramovima i palatama (Leick 2007, 2).

Amoritske vođe koje su osnovale Prvu vavilonsku dinastiju bile su pripadnici semitske, polunomadске grupe naroda koji je migrirao u Mesopotamiju sa zapada. Oni koji su prihvatili sedelački, urbani način života brzo su prihvatili od ranije postojeće vavilonske običaje i način života (ibid.). Njihov jezik, „stari vavilonski“, postepeno je zamenio sumerski. Asimilativna priroda vavilonske kulture postala je još očiglednija kada je grupa imigranata sa istoka, zvana Kasiti, preuzela političku kontrolu. Kasitski kraljevi su uspostavili prvi potpuno ujedinjeni državni sistem u Vavilonu. Tokom njihove duge vladavine, koja je trajala gotovo pola milenijuma, vavilonska civilizacija je doživela procvat. Ovaj period bio je politički relativno stabilan, a bogatstvo države uvećavalo se na temeljima kvalitetne obrade zemljišta i trgovine luksuznom robom. Do sredine drugog milenijuma p.n.e. vavilonski je postao jezik diplomatije kojim su se koristili pisari velikih sila poput Egipćana, Hitita, Mitana i različitih levantskih država.

Smešten na reci Eufrat, oko devedeset kilometara jugoistočno od današnjeg Bagdada, Vavilon je u stvari bio osnovan mnogo pre amoritskih invazija, duboko u trećem milenijumu p.n.e. Akadski kralj Šar-kali-šari ostavio je prvi istorijski zapis o tom gradu, pominjući njegove hramove. Vavilon je, uprkos svom početnom provincijskom statusu u veoma davnoj prošlosti, verovatno oduvek bio sveti grad. Drevni pisari klinastog pisma etimologiju njegovog izvornog imena tumačili su kao kao *bab-il* – „kapija boga“ (Leick 2007, 2). U Bibliji (Postanje XI, 9) ime Vavilon skopčano je sa „pometenošću“ kao ishodom božanske intervencije kojom su kažnjeni graditelji – i stanovnici – „grada i kule kojoj će vrh biti do neba.“ Tako je toponim „Vavilon“ povezan sa širenjem jezika, urbanizmom (to je prvi grad spomenut u Bibliji) i monumentalnom arhitekturom koja je zapretila da svojim mitskim dimenzijama ugrozi veličinu Svevišnjeg (Postanje XI, 1-9).

Ekonomija

Bogatstvo Vavilona imalo je mnogo toga da zahvali već dobro razređenim tehnikama i infrastrukturi navodnjavanja preuzetoj od sumerskih starosedelaca (Mori 2007, 42-44). U okvirima državne administracije, rad zemljoradnika na poljima bio je organizovan oko ciklusa uzgoja žitarica: kalendarska godina je zvanično počinjala s prelaskom iz marta u april i prvim sazrevanjem useva, ali

je najvažniji segment ciklusa dolazio na jesen, kada se sejavao ječam (Ibid., 44). Žitarica od krupnog značaja bila je takođe i susam (Ibid., 45) budući da se od susama cedilo ulje pogodno za skladištenje i distribuciju (ekološki uslovi južne Mesopotamije bili su nepovoljni za gajenje maslina).

Prihod od useva odlazio je u centralnu državnu kasu, odakle su se potom iznova raspoređivali duž teritorije čitave države. Osnovni ekonomski model Vavilonskog carstva mogao bi se, dakle, nazvati redistributivnim. Mahom utemeljena na poljoprivredi i manjim delom na stočarstvu, ekonomija drevnog Vavilona je višak proizveden u ova dva ključna sektora ulagala u podizanje nasipa i kanala, održavanje razgranatog irigacionog sistema duž velikog dela obala Tigr i Eufrata, izgradnju brojnih javnih objekata, kao i za funkcionisanje složene administracije i stajaće vojske (Renger 2007, 187). Zbog nedostatka lokalnih sirovina, neki od osnovnih materijala neophodnih za nesmetano funkcionisanje društva morali su da se trgovinom sa prostorno veoma udaljenim narodima. To je uključivalo kalaj i bakar za proizvodnju bronzne, zatim gvožđe, zlato i srebro za luksuzne predmete i kovanje novca, drvo za natkrovljavanje monumentalnih javnih zgrada (kao što su hramovi i palate), i polu-drago kamenje za upotrebu u arhitekturi i umetnosti (Ibid.).

Jedan od vodećih ekonomskih teoretičara koji je u krupnoj meri uticao na antropologe zainteresovane za ekonomske procese u pre-kapitalističkim i vanevropskim društvima – Karl Polanji – ostao je nauci poznat kao ključan proučavalac arhaičnih ekonomskih odnosa (za koristan pregled Polanjijevih osnovnih teza, v. Lošonc 2004). Njegova osnovna teza glasila je da ekonomski istoričari prave uobičajenu grešku kada ekonomije drevnih društava posmatraju kroz prizmu ekonomskih i društvenih struktura savremenog doba. Jedan od najpoznatijih Polanjijevih koncepata – koncept ušančenosti ili *utkanosti* ekonomije – izražava ideju da ekonomija nije autonomna, kao što se to dešava u ekonomskoj teoriji slobodnog tržišta, već je podređena politici, religiji i društvenim odnosima (Block 2001, xxiv). Model redistribucije, prisutan u Vavilonu, Polanji isprva opisuje na primeru „primitivnih“ društava lovaca-sakupljača koje su opisali antropolozi 20. veka, da bi ga u narednom koraku primenio na Vavilon i Egipat. Prema njegovim rečima,

Redistribucija ima dugu i raznoliku istoriju koja se proteže gotovo do savremenih vremena. Od Bergdama⁹ lovca koji se vraća iz svog lovačkog pohoda, kao i od njegove žene koja se vraća iz potrage za jestivim korenjem, voćem ili lišćem, očekuje se da ponude veći deo prikupljenih dobara za dobrobit zajednice. U praksi, to znači da se proizvod njihove aktivnosti deli sa drugim članovima zajednice koji žive sa njima. Do tog časa, prevladava ideja reciprociteta: ako damo danas, bićemo nagrađeni dobitkom sutra. Međutim, među nekim plemenima postoji posrednik u liku poglavice ili drugog istaknutog člana grupe; on je taj koji prima i raspodeljuje zalihe, posebno ukoliko je potrebno da se one skladište. Ovo je prava redistribucija. Očigledno,

9 Bergdama narod je polunomadski zajednica iz centralne Namibije.

društvene posledice ovakvog načina raspodele mogu biti dalekosežne, jer nisu sva društva toliko demokratska kao primitivni lovci. Bilo da redistribuciju vrši uticajna porodica ili izuzetna ličnost, vladarska aristokratija ili grupa birokrata, oni će često pokušati da povećaju svoju političku moć načinom na koji redistribuiraju robu. (Polanyi [1944] 2001,53)

Polanji potom nastavlja:

Hamurabija kraljevstvo u Vavilonu i, naročito, Novo Kraljevstvo Egipta bili su centralizovani despotizmi birokratskog tipa zasnovani na takvoj ekonomiji. (...) Ogroman broj magacina bio je spreman da primi proizvod seljakeve aktivnosti, bilo da je on stočar, lovac, pekar, kovač, proizvođač piva, tkanine ili ma ko drugi. Njegov proizvod je pažljivo registrovan i, ukoliko nije bio potrošen na licu mesta, prenosio se iz manjih u veće magacine dok ne stigne do centralne administracije smeštene na dvoru (...) Postojale su posebne riznice za tkanine, umetničke predmete, ukrasne predmete, kozmetiku, srebrni pribor, kraljevske garderobe; tu su bili ogromni magacini za žito, arsenali i vinski podrumi. (...) Sva arhaična kraljevstva koristila su metalne valute za plaćanje poreza i plata, ali su se za ostalo oslanjala na isplate u naturi iz žitnica i magacina svih vrsta, iz kojih su distribuirali najrazličitiju robu za upotrebu i potrošnju, i to mahom neproaktivnom delu stanovništva, to jest, službenicima, vojsci i najvišem društvenom staležu (...) U ovim, kao i u mnogim drugim civilizacijama visokog ekonomskog dostignuća, složena podela rada ostvarivana je pomoću mehanizma redistribucije. (Polanyi [1944] 2001, 53-54)

Za Polanija, reciprocitet i redistribucija ključni su elementi trgovine bez tržišno orijentisanih ekonomija organizovanih u kapitalističkom ključu akumulacije dobara. Iz pisanih izvora da se zapaziti da su u drevnim mesopotamskim državama redistributivni elementi bili vidljivi; s druge strane, istoriografski podaci sugerišu da je reciprocitet funkcionisao samo u određenim segmentima društva (Renger 2007, 192). Prema tome, reciprocitet i redistribucija kao osnovni načini razmene u staroj Mesopotamiji ne bi smeli da se smeštaju u evolucionističke okvire, budući su postojali uporedo tokom istorije starih mesopotamskih kraljevstava.

Pored redistributivnih elemenata, postojali su i značajni segmenti ekonomije utemeljeni na oporezivanju, tačnije plaćanju svojevrsnog danka državi. Ovaj tip ekonomskih odnosa podrazumevao je da država dodeljuje poljoprivredno zemljište pojedincima, pod uslovom da se deo prinosa sa tog zemljišta isporuči vladaru, ili da se usluga vrati nekom drugom vrstom protivusluge (Ibid., 193). Ovo je omogućilo funkcionisanje dve odvojene, ali međuzavisne ekonomske sfere: jedna, pretežno ruralna, zasnovana na poljoprivredi koja zemljoradnicima obezbeđuje голу egzistenciju i kompenzovana je, eventualno, recipročnošću i tradicionalnom solidarnošću seoskih zajednica; i druga, oblikovana ekonomskom organizacijom velikih gazdinstava i njihovim redistributivnim sistemima, bila je tipična za mesopotamsko urbano društvo.

Dijahrono posmatrano, stari ekonomski odnosi iz sumerskog perioda podrazumevali su centralizovanu državu koja u svom vlasništvu drži celokupno obradivo zemljište i sredstva za navodnjavanje, dok se zemljoradnička populacija – u potpunosti integrisana u taj okvir – snabdevala putem redistributivnog sistema sledovanja (isplata u porcijama po glavi za rad). Za pozniju sumersku epohu, od drugog milenijuma, tipična je prirodna proizvodnja na parcelama koje obrađuju porodice: domaćinstvo je proizvodilo i nije preostajao nikakav tržišni višak da bi snabdeo tržište u pravom smislu (Ibid., 194).

Vavilonska ekonomija, uvela je, međutim, izvesne novine, najpre na planu privatne svojine stanovništva vavilonskih gradova (Goddeeris 2007, 198). Jedan od važnijih građanskih slojeva koji je sebi obezbedio akumulaciju privatne svojine bio je trgovački. Vavilonski trgovci izvozili su srebro, vunu, odeću, susamovo ulje i pšenicu, a uvezili bakar, poludrago kamenje i začine, pretežno u transakcijama sa stanovnicima Zalivskih zemalja (Ibid., 201). Karavani su bili organizovani privatnim inicijativama, a trgovci su finansirali svoje ekspedicije tako što su prikupljali investicije od različitih domaćinstava i pojedinaca putem zajmova i partnerstava. Pojedini gradovi u severnim delovima kraljevstva imali su i svojevrsno tržište nekretnina – u čijim okvirima su građani prodavali, izdavali, nasledivali i kupovali njive, zemljišta i bašte – ali je bilo zastupljeno i davanje zajmova uz kamate, pri čemu bi poverilac, ukoliko dužnik nije kadar da vrati svoje dugove, mogao da prisvoji zemlju i radnu snagu i tako zgrne značajno bogatstvo (Ibid., 205).

Najprestižniji društveni stalež vavilonskih gradova obrazovale su porodice koje su crpele godišnji prihod od rada u službi za potrebe hrama. Pozicije hramovskih mesara, pekara, pivara, muzičara, egzorista i drugih donosile su redovan prihod vezan za periode službe. Ove takozvane hramovske prebende činile su vitalnu ekonomsku povezanost – pored verskih/ideoloških faktora – hrama sa gradom i sa (određenim delom) njegovog stanovništva (Jursa 2007, 228).

Porodice koje su crpele prihode od aktivnosti u hramu obavljale su, u toj sferi rada, prestižne funkcije i u velikoj meri su zavisile od dobara koje su ostvarivale iz tih funkcija. Ekonomski posmatrano, monopol na funkcije unutar hrama obezbeđivalo je ovim porodicama relativno stabilan izvor prihoda (mahom u naturi). Sa društvenog aspekta, njihov glavni referentni okvir bio je zajednica hrama. To se može najjasnije uočiti na polju istorijske dokumentacije o sklapanju brakova – svojevrsnoj endogamiji, tj. pravilu spajanja prebendarnih porodica putem braka – ali i u obrascima stanovanja i poslovnim kontaktima. Drugi stub njihove strategije preživljavanja činio je vlasništvo nad zemljom, koja se opet, u zavisnosti od njihove finansijske situacije, mogla uvećavati putem miraza, odnosno zemljišne svojine koju supruga unosi u bračnu zajednicu prilikom udaje (Ibid., 292-230).

Elitnije porodice vavilonskih gradova imali su u svom posedu i manji broj robova¹⁰. Prosečna porodica posedovala je od jednog do četiri roba, dok su vrlo

10 Institucija ropstva nije bila tipična samo za Vavilon, već je postojala i u ranijoj sumerskoj epohi. Prema Krejmeru, ropstvo je u Sumeru bilo priznata institucija, a hramovi, palate i bogata imanja posedovali su robove koje su eksploitalisali za svoje potrebe. Mnogi robovi

bogate porodice imale do deset (Selz 2007, 289). Robovi nisu bili pod apsolutnom vlašću svojih gospodara – kao što je to bio slučaj u Sumeru¹¹ i u klasičnoj antici – i nisu bili lišeni izvesnih prava. Izvesna zakonska prava robova postojala su, doduše, i u Sumeru (kao što su pravo na rad i otkup slobode – v. Kramer 1963, 78) i noje nemoguće pretpostaviti da su vavilonski vlastodršci od sumerskih preuzeli izvesne elemente zakona koji su se ticali ovog staleža. Vavilonski zakon je, naime nalagao da rob, ukoliko je rođeni u kući slobodnog građanina, može da napreduje u društvenom položaju, a štitio ga je i od preteranog nasilja gospodara. U slučaju ratnih zarobljenika, veliki broj robova podvrgavan je prinudnom radu u poljoprivredi i vojsci ili izradi tekstila. Konačno, građani Vavilona i drugih gradova uživali su zaštitu od ulaska u robovlasnički sistem. Bar teorijski, svi robovi dolazili su izvan samog kraljevstva (Selz 2007, 283).

Imućnije porodice svakako nisu činile većinu gradskog stanovništva. I privatni i institucionalni arhivi dostupni istoričarima ukazuju na postojanje klase ljudi čiji je glavni izvor prihoda bio plaćeni rad (Jursa 2007, 232). Novootkriveni tekstovi, recimo, sugerišu da su velike građevinske aktivnosti pod Neovavilonskim kraljevima u dobroj meri bile finansirane novcem iz državne kase i da su mahom zavisile od unajmljene radne snage. To znači da je veliki urbani radni kadar morao biti zaposlen za potrebe izgradnje hramova i drugih javnih građevina tokom dužeg perioda, zarađujući platu u novcu. Ovi radnici, dakle, nisu učestvovali u proizvodnji elementarnih prehrambenih proizvoda i morali su da se namirnicama snabdevaju od trgovaca, pošto ih njihov poslodavac, država, obično nije izdržavao sledovanjima hrane (Ibid., 233). Sve ovo, uporedo sa rastućim značajem tržišne poljoprivrede u urbanim zaleđima, sugeriše dalje inovacije u Vavilonskoj ekonomiji, spram one starije, Sumerske: postojanje viška dobara i specijalizovanog oblika tržišta u gradovima; prisustvo urbane „radničke klase“ koja opstaje bez čvrste osnove u proizvodnji osnovnih poljoprivrednih sirovina; i rastući značaj monetarne ekonomije (Potts 1997, 185-208).

Gradovi, kraljevi i sveštenici

Sumerski kraljevi, preteče vavilonskih, sažimali su domene sekularne i religijske vlasti. Sve i da su vavilonski hram i palata, kao u Sumeru, bili odvojeni, takozvani politički centar zemlje, palata, uvek je figurirala i kao centar religije. Starovavilonski kralj je pred bogovima nastupao za svoju zemlju i svoj narod

bili su ratni zarobljenici, iako nisu nužno svi bili stranci, jer su se u redovima ovog najnižeg staleža mogli naći i Sumerani iz susednih gradova poraženih u bitci. Sumerski robovi bivali su regrutovani i na druge načine: kazna za određena krivična dela predviđala je da slobodni ljudi padnu u ropstvo; r oditelji su prodavali svoju decu, ili bi čovek mogao da preda celu svoju porodicu poveriocima kao otplatu duga, ali ne na duže od tri godine. Ukratko, rob je bio, kao i bilo koja druga pokretna imovina, apsolutno vlasništvo svog gospodara. Mogao je biti žigosan i bičevan, a bivao je i strogo kažnjavao u slučaju pokušaja bekstva. S druge strane, u interesu gospodara je bilo da njegov rob ostane zdrav i snažan, pa su robovi obično bili dobro tretirani (Kramer 1963, 78).

11 V. prethodnu fusnotu.

(Sallaberger 2007, 269). Njegova odgovornost prema višim silama nije bila samo simbolička: ona je počinjala izgradnjom hramova i nastavljala se obavljanjem uloga ceremonijal-majstora u božanskim kultovima (Charvat 2007, 254). Hram je brinuo o siročadi, slepima i starijim ljudima; održavajući hramove, vladar je, dakle ispunjavao obećanje da će brinuti o siromašnima, zanemarenima i o udovicama i siročadima svoje zemlje (Sallaberger 2007, 269). Uz to što su lično mogli obavljati verske ceremonije, kraljevi su bili odgovorni i za očuvanje dinastičke loze kroz obredno utemeljivanje različitih oblika kulta predaka.

Svake godine kralj je vraćao svoje insignije – odličja – bogu i, nakon što bi se zakleo da nije učinio nikakvu štetu Vavilonu, ceremonijalno se vraćao na vlast, okrunjen i zaštićen od božanskog vladara. Njegove svetovne funkcije bile su jednako kompleksne: palata kao monarhovo sedište nadgledala je zakon i poredak u Vavilonu, a sam kralj figurirao je kao najviši pravni autoritet (Ibid., 270). Metafora „pravednog pastira“, centralna za vavilonski koncept kraljevske vlasti, koju je u epilogu svog čuvenog zakonika uveo Hamurabi, opstala je sve do hrišćanskih vremena. Do danas se, takođe, u savremenoj upotrebi koriste drevni vavilonski simboli, palica i merno uže, regula i norma, kao kraljevska znamenja koja povezuju građevinske aktivnosti vladara – i premeravanje zemlje – sa sferom zakona i poretka (Selz 2007, 277). Dominantni izvori političkog legitimiteta u Vavilonu nisu bili ni vojna dostignuća ni nasledna vlast, već dugi periodi mira i očuvanje društvene ravnoteže (Ibid., 279).

Inana/Ištar je jedino božanstvo čije je obožavanje poznato od samog početka vavilonske civilizacije (Westenholz 2007, 333). Najistaknutija među grupom boginja koje su igrale naročitu ulogu u kraljevskim ceremonijama bila je istovremeno boginja rata i boginja ljubavi i plodnosti. Teško je prenglasiti njen značaj za kraljevski kult. Ona je bila ta koja monarhu pruža suverenitet; nije upravljala samo plodnošću biljaka, životinja i ljudi, već je učvršćivala moć kralja, omogućavajući mu da zaštiti svoje carstvo i uništi svoje neprijatelje (Groneberg 2007, 322). Ukoliko osmotrimo ovu boginju kroz prizmu obredne literature, susrešćemo se sa saosećajnom boginjom nebeskog suda; ili pak jarosnom boginjom koja nanosi patnju. Ukoliko se fokusiramo na njen seksualni identitet, zateći ćemo očaravajuću boginju ljubavi koja vlada danom; ili bradatu boginju rata koja vlada noću (Westenholz 2007, 333). Mit koji objašnjava povremenu nevidljivost Venere, naučnicima poznat iz poznijih Vavilonskih izvora, istraživači su krstili kao Inanin silazak u podzemlje (Ibid., 335). Priča o njenom putovanju u carstvo mrtvih, smeštenom u „planinu“ (a ne podzemlje), temelji se na povremenoj nestanku Venere sa noćnog neba i njenom ponovnom pojavljivanju pred zorom. Ištarina najjarhaističnija i osnovna dimenzija astralnog dimorfizma izvor je ambivalentnosti i kontradikcija u njenom karakteru. U skladu s ovime, ona je imala dominaciju nad svim polaritetima ponašanja i predstavljala je i red i kaos, strukturu i antistrukturu (Bottero 1992, 190-194). Njena bipolarnost bila je, važno je opet istaći, zasnovana na astronomskom fenomenu: u svom hodu po firmamentu, planeta Venera pojavljuje se dva puta, jednom na istoku,

jednom na zapadu, kao jutarnja i kao večernja zvezda. Oprečni karakter ove nebeske pojave verovatno je intrigirao stare stanovnike mesopotamske ravnice inspirisavši koncepciju Inane/Ištar kao jedinog božanskog entiteta sposobnog da otelotvori tako suprotstavljene aspekte (Westenholz 2007, 345).

Uska povezanost boga u njegovom hramu i grada čiji je zaštitnik, ostala je konstantna odlika mesopotamskih država kroz milenijume, pa su bog i grad u Vavilonu postali, takoreći, sinonimi. Zigurati najznačajnijih gradova stvarali su svakako impozantan prizor na rečnim ravnicama donje Mesopotamije. Zigurat u Vavilonu, sličan masivnoj planini građenoj od glinenih cigli, uzdizao se do visine od gotovo sedamdeset metara (Sallaberger 2007, 268). Taj hram bio je posvećen Marduku, kralju bogova, arhitekti neba i zemlje i tvrocu života. Različiti stari tekstovi sugerišu da je Marduk bio i snabdevač vodom, bog obilja i spasitelj ljudi (Oshima 2007, 348). Njegova istorija božanskog zaštitnika Vavilona bila je usko povezana sa tim gradom. Do kraja drugog milenijuma, Marduk je postao vavilonski bog *par excellence* i nazivan je, naprosto, *be'l*, „gospodar“.

Ključna Mardukova uloga u stvaranju sveta opisana je u Enumi Eliš, vavilonskoj „knjizi postanja.“ Ovaj ep ispisan na starovavilonskom jeziku, na sedam glinenih pločica (pronađenih sredinom 19. veka među arheološkim iskopinama Asurbapinalove biblioteke u Ninivi) opisuje rađanje bogova, te stvaranje vasiona i prvih ljudi. Prema pripovesti¹², na početku je postojao samo vrtlog vode u primordijalnom haosu. Iz tog vrtloga, izdvojila se slatka i slana voda; slatka je nosila naziv Apsu, a slana Tiamat. Spajanjem dvaju voda, rodilo se mnoštvo mlađih bogova, među kojima i Marduk.

Okršaj mlađe i starije generacije rezultuje smrću najpre Apsua, a potom i Tijamat, koju Marduk ubija strelom. Prepolovivši je smrtonosnim hicem, Marduk stvara svet koristeći Tiamatin leš i gradi Vavilon kao njegov centar, dok iz očiju mrtve boginje provaljuju reke Tigar i Eufrat (Oshima 2007, 352). Glavni vavilonski centar Mardukovog kulta bio je hram Esagila („Kuća čiji je vrh visok“), sa njegovim ziguratom Etemenanki („temelj neba i podzemnog sveta“) (Ibid., 355). Hram je služio ne samo kao središte obožavanja ovog boga, već i kao centar intelektualnih i ekonomskih aktivnosti tokom dva milenijuma, sve dok nije konačno pao u zaborav u trećem veku nove ere.

Zakon

Hamurabijev zakonik je verovatno najčuvaniji sačuvani spomenik vavilonske kulture, sastavljen oko 1750 godine p.n.e. (Bottéro 1992, 157). Iako predstavlja najduži i najbolje očuvani dokument ovog tipa, on nije jedini niti najstariji primerak pravnog dokumenta poznat čovečanstvu. Do danas su pronađeni delovi desetak sličnih „zakonika“, različitih obima – pojedini, nažalost, veoma oskudni – raštrkanih kroz čitavu istoriju Mesopotamije, od kraja trećeg mileni-

12 Celokupan tekst Enume Eliš može se pronaći onlajn, na engleskom jeziku, na sledećoj adresi: <http://www.worldhistory.org/article/225/enuma-elish---the-babylonian-epic-of-creation---fu/>

juma pa nadalje. Najstariji od njih potiče od Ur-Namua (oko 2111–2046. godine p.n.e.), osnivača Treće dinastije Ura, dok je najnoviji sastavljen oko sredine prvog milenijuma (Ibid., 159).

Stela Hamurabijevog „zakonika“ sadrži tekst uklesan klinastim pismom, a pronađena je početkom 20. veka u gradu Susi, na teritoriji današnjeg Irana, kuda ju je kao ratni plen odneo elamski kralj oko pola milenijuma nakon Hamurabijeve smrti. Na vrhu tamnog kamena stele, koja se danas čuva u Luvru, nalazi se reljef koji prikazuje autora, kralja Hamurabija iz Vavilona (1792–1750), kako prima insignije kraljevske moći od boga Marduka. Ispod ove predstave prvobitno je bilo raspoređeno i ugravirano dvadeset i tri vertikalne kolone natpisa; dok je na zadnjoj strani dodato još dvadeset i osam, što čini više od 3.500 sačuvanih, ugraviranih redova (Ibid.).

„Zakon“ je napisan stilom uobičajenim za pravnu praksu tog vremena, predstavljen kao niz odredbi namenjenih uređenju socijalnog ponašanja podanika kraljevine. Prvih i poslednjih pet kolona (znamenitih među istoričarima kao prolog i epilog zakonika) predstavljaju prikaz Hamurabijeve retorike, napisane uzvišenim stilom karakterističnim za herojski i lirski žanr stare Mesopotamije. U prologu, kralj izjavljuje da su ga bogovi izabrali da osigura vojni trijumf i politički uspeh svom narodu, postignuća koja pripisuje nizu detaljno opisanih osvajanja. Nadalje tvrdi da su mu isti bogovi poverili odgovornost za upravljanje narodom kao i obezbeđivanje opšteg napretka na čitavoj teritoriji države. „Zakonsku“ dimenziju ovako prikazane volje bogova predstavlja kroz mere koje je preduzeo kao mudri i pravedni vladar kako bi ispunio njihovu nebesku volju. U epilogu, on iznova razmatra ovu tematiku, naglašavajući mudrost i pravednost odluka zabeleženih u tekstu i nudeći ih kao trajni model za buduće vladare (Bottéro 1992, 157-58).

Paragrafi „zakona“ grupisani su u skladu sa različitim oblastima društvenog života. Pet ih je posvećeno lažnom svedočenju; dvadeset krađi; šesnaest reguliše rad na kraljevskim imanjima; dvadeset i pet tiče se zakona o poljoprivrednom radu; približno deset raspravlja o rezidencijalnim zakonima (mada, na ovom delu stele postoji velika praznina – rezultat fizičkog oštećenja); najmanje dvadeset i četiri paragrafa posvećena su trgovini; petnaest depozitima i dugovima; čak šezdeset i sedam ženama i porodici; dvadeset fizičkom nasilju i telesnim povredama; šezdeset i jedan uređuje različite profesije; konačno, pet ih je posvećeno najnižem društvenom staležu – robovima (Ibid., 159).

Okolnosti najčešće opisivane u Hamurabijevom „Zakoniku“ upućuju na konkretne događaje ili situacije – a ne na univerzalne principe na koje se zakoni, inače, najčešće pozivaju – što je savremene istraživače navelo da zaključak da stela sa Hamurabijevim odredbama zapravo i nije zakonik. Postoji nekoliko razloga zbog kojih savremena nauka odbacuje pretpostavku da ovaj dokument predstavlja autentični zakonodavni kodeks: 1) U tekstu nema nikakvog pominjanja pravosudne organizacije države, niti se govori o načelima suzbijanja kriminalnih delikata i krivičnih dela. Drugim rečima, nema traga krivičnog

prava u pravom smislu te reči; zatim: 2) nedostaju pisani tragovi kodifikacije društvene hijerarhije, političkih obaveza, administracije; 3) čak i aspekt lokalne ekonomije koji stoji rame uz rame s poljoprivredom – stočarstvo – jedva da je spomenut, i to samo na vrlo površan način (Bottéro 1992, 161). Konačno, 4) među dokumentima iz Hamurabijevog vremena nije pronađena niti jedna presuda, zvanična odluka ili sporazum koji bi se direktno oslanjao na njegov „Zakonik“ (Ibid., 163).

Tekst na famoznoj steli koja se danas čuva u Luvru može se, prema tome, umesto kao zakonik, definisati kao zbirka sudskih presuda koje je Hamurabi, mudar i iskusan kralj, tokom života doneo sa ciljem da uspostavi čvrstu disciplinu i pravednu vladavinu. Pošto je u Mesopotamiji donošenje presuda bilo kraljevska privilegija, Hamurabi je vrlo verovatno želeo da u svom „Zakoniku“ sakupi izbor glavnih, najmudrijih i najvrednijih pravnih odluka koje će ga predstaviti kao prosvetljenog i iskusnog vladara. Te odluke je dakle donosio on sam, ili ih je diktirao svojim delegatima tokom četrdeset godina vladavine (Ibid., 165).



Slika 5. Hamurabijeva stela iz Luvra. Autor: Rama.¹³

13 Slika je zavedena kao besplatni softver pod licencom: http://www.cecill.info/licences/Licence_CeCILL_V2-en.html. Izvor: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Code_of_Hammurabi-Sb_8-IMG_7753-gradient.jpg

Hamurabijeva stela, prema tome, predstavlja simbol pravnog poretka, a ne zakonik po sebi. Ona oslikava transcendentnu vladavinu prava koja se proteže izvan specifičnih slučajeva navedenih u više od tri stotine iznesenih primera. Naglasak, dakle, nije na pojedinačnim slučajevima, već na samom konceptu pravde. Pošto se sagleda iz tog ugla, postaje jasnije zašto su Elamiti odneli ovu stelu, uprkos njenoj ogromnoj težini od četiri tone (Bahrani 2007, 160). Kao relikvije prošlih vladara, stele su za Vavilonce imale totemski značaj. Hamurabijeva stela nije bila samo spomenik prava, već i autoriteta i suverene vladavine; njenim uklanjanjem izvršen je udar na kamen temeljac društvene organizacije Vavilona.

Najezda Hitita i opadanje moći Vavilona

Oko 1595. godine p.n.e., pošto je osvojio Alep u severnoj Siriji, hititski kralj Mursili I poveo je vojsku na istok prema Eufratu, pa na jug ka gradu Vavilonu. Zauzeo je, opljačkao i uništio grad, uzevši bogat plen i veliki broj ratnih zarobljenika. Kasnije je ovaj Hititski vladar tvrdio da su njegovi vojni uspesi premašili čak i trijumfe kralja Sargona, čija su dela postavila standard za sve buduće ratne vladare. Međutim, Hititi su sproveli samo jednu kampanju protiv Vavilona; verovatno je da je Mursili, osim što je osvojio grad, istovremeno zadao poslednji udarac nekadašnjoj moćnoj dinastiji kralja Hamurabija (Bryce 2007, 503).

Mursili nije imao nameru niti mogućnost da uspostavi trajnu hititsku vlast nad tako udaljenim teritorijama, koja se nalazila daleko na jugoistok od njegove domovine u Anadoliji. Posebno u ovom, ranom periodu njihove istorije, Hititi nisu imali ni resurse niti administrativnu potporu neophodnu za održavanje imperijalne vlasti. Daleko je verovatnije da je ovaj hititski vladar želeo da poveća svoju reputaciju moćnog ratnog vođe, kao i da obezbedi bogatiji plen za svoje trupe i kraljevske blagajne pljačkanjem i uništavanjem jednog od najbogatijih gradova na starom Bliskom istoku. Mada je Vavilon ovom najezdom bio uništen, pružio je Hititima priliku da se nadovežu na značajnu kulturnu i intelektualnu baštinu. Na primer, neki hititski pisari su naučili hititski jezik, koji je bio *lingua franca* tog vremena, a u manjoj meri su ovladali i sumerskim jezikom. Ova izloženost omogućila im je pristup velikom bogatstvu mesopotamske književnosti (Ibid., 512). Obuka pisara, koja je podrazumevala prepisivanje složenih tekstova na klinastom pismu, igrala je ključnu ulogu u uvođenju velikih mesopotamskih književnih dela u hititsku kulturu. Među ovim delima, Ep o Gilgamešu postao je deo hititske književne tradicije, a delovi hititskih, akadskih i huritskih verzija pronađeni su u arhivama hititske prestonice. Mesopotamske pravne tradicije, uključujući Hamurabijev zakonik, verovatno su prenete ovom narodu na sličan način.

Hititske religijske prakse u velikoj meri su takođe preuzete iz vavilonskih uzora. Hititi su usvojili verovanja u predskazanja u vezi sa astronomijom i nebeskim pojavama, od kojih su gotovo sva bila vavilonskog porekla (Bryce 2007,

512). Njihove arhive sadrže i originalne akadске verzije proročkih tekstova i njihove potonje hititske prerade. Takođe, ovaj narod je praktikovao ekstispiciju, oblik proricanja pomoću ispitivanja unutrašnjih organa, preuzet iz Vavilona.¹⁴ Kao i Vavilonci, hititski sveštenici koristili su glinene modele jetre za konsultacije tokom obreda čitanja budućih događaja.

Hititska kraljevina bila je ključna veza između istoka i zapada i figurirala je kao kanal za razmenu kulturnih i intelektualnih tradicija. Usvajanjem i odo-maćivanjem običaja, zakona i religijskih praksi svojih istočnih suseda, Hititi su odigrali značajnu ulogu u očuvanju bogatstva vavilonske kulture u nadolazećim vekovima. Hititi ne samo što su usvojili elemente vavilonske civilizacije, već su ih i preneli dalje na zapad, čime su obezbedili njihov kontinuitet. Na taj način, pomogli su da se sačuvaju znanja i kulturne prakse starog Bliskog istoka, prenoseći ih na potonje civilizacije i oblikujući razvoj kultura u udaljenim zemljama i budućim vremenima. U tom svojstvu, Hititska kultura je delovala kao most koji je povezivao dva sveta, olakšavajući protok ideja i osiguravajući opstanak važnih tradicija kroz vekove (Ibid., 513).

Zaključak

Civilizacije kakve poznajemo danas, bilo da su evropske, azijske, američke, civilizacije u rađanju ili nestajanju, svoje zajedničke temelje i bazične tekovine pronalaze u drevnim gradovima-državama Južne Mesopotamije. Ljudsko udruživanje, ukрупnjivanje i višak dobara, urbanizacija, diferencijacije zanimanja, otkriće grnčarskog kola, točka, pisma, počeci raslojavanja, trgovine, obrazovanje svešteničkih hijerarhija i organizovane religije, koreni matematike, geometrije, monumentalne arhitekture, književnosti, zakonodavstva, dobro organizovanog vojnog staleža, sve to, kako smo videli, poprima prve, kako grublje, tako i finije konture u Sumeru. Jezik, osnovno sredstvo čovekovog simboličkog izražavanja, dobio je u sumerskom kulturnom ambijentu za klasu apstraktniju, znakovnu formu – pismo – koje je razvojem književnih stilova povratno obo-gatilo jezik, trgovcu olakšalo trgovinu, zajmodavcu beleženje ugovora, hramu nadzor nad žitnicom, a kralju nad kultivacijom svoje javne ličnosti. Pismo je, tako, uz otkriće točka, predstavljalo ne samo kulturni, već i tehnološki izum, koji je, najskromnije rečeno, kodifikacijom mitskih predstava učvrstio moć sveštenika, a kodifikacijom državnih zakona moć kralja i time popločao tra-su jednom, u osnovnim crtama univerzalnom civilizacijskom trendu koji se sa

14 Ekstipsijom se u Vavilonu nazivala tehnika posmatranja jetre jagnjeta. U ovoj tehnici proricanja, za oblik i nabore sveže jetre verovalo se da sadrže poruke bogova koje su mogli da dešifruju samo visoko obučeni stručnjaci. Vračevi su pritom morali da rade brzo, jer je nakon vrlo kratkog vremena površina jetre postajala glatka, pa je tako „zapis“ nestajao. Kraljevi su tumače konsultovali pre važnih odluka, poput polaska u vojni pohod ili imenovanja zvaničnika (Sallaberger 2007, 270).

juga Mesopotamije vremenom raširio u svim pravcima, počevši od Egipta (oko 3100. god. p.n.e.), pa s jedne strane preko Mediterana na Krit, a s druge na dolinu Inda, oko 2600. godine p.n.e.; na Kinu dinastije Šang oko 1600. pre n.e.; a odatle, kako pojedini stručnjaci pretpostavljaju, preko Pacifika do Južne i Srednje Amerike (v. Kembel 2021, 120).

Sve i da ostanemo skeptični prema ideji da je Sumer bio kolevka ljudske civilizacije, odakle su se difuzno širile civilizacijske tekovine ovog naroda preko okeana i kontinentalnih masa na sve strane sveta i da zauzmemo partikularniji stav da su se civilizacije razvijale zasebno na različitim tačkama Zemljine kugle tokom veoma dugačkih perioda, primer Sumera i njegovih kulturnih naslednika, Akada i Vavilona, otkriva nam neke važne karakteristike složene ljudske organizacije – koja podrazumeva urbanu sredinu, palatu i hram, kao i dovoljno resursa za nesmetan život gradskog stanovništva. Antropološki značaj ovog skupa informacija je veoma dragocen: one nam otkrivaju zašto su nastale izvesne društvene strukture kakve razaznajemo i danas, ali nam sugerišu i moguće razloge koji su doveli do stvaranja elementarnih institucija države – sekularne i religijske vlasti, ekonomije, trgovine, pravosuđa – kao i do razvoja tehnologija poput aritmetike, geometrijskog računa, pisma i, vremenom, složene administracije, na kojima te institucije počivaju. Arheološka i istorijska evidencija koja ukazuje da su slične institucije – mada ustanovljene na međusobno veoma različitim simboličkim temeljima – postojale na svim prostorima i u svim vremenima, gde god da su se javili uslovi za razvoj države ima, u osnovi, antropološku poentu: jedinstvo čovečanstva nije isključivo stvar anatomije, već i pojedinih mentalnih dispozicija. Možda je jedna od za čoveka specifičnih dispozicija – pored one za umetničkim izrazom – traganje za pravilnostima, za više ili manje skrivenim obrascima po kojima se poželjne pojave u prirodi obnavljaju (recimo, dobar ulov, bogati prinosi), a nepoželjne izbegavaju. Traganje za takvim znamenjima samo je na korak od ideje da postoje natprirodne sile koje gospodare svetlošću i tamom, zdravljem i bolešću, životom i smrću. Ali težnja za definisanjem obrazaca, za pronicanjem u nevidljive zakonitosti po kojima stvari funkcionišu ne more nužno da se ocrtava samo u onostranoj ravni: ona se opaža i na socijalnom planu, u skladu s kojom pojedinci tokom života igraju svoje društvene uloge. Ova zamišljena „harmonija“ može se možda i bolje sagledati iz perspektive obrnute od one koja se obično uzima kao polazna – to jest, sa dna, uslovno rečeno, lanca ishrane. Iz ovog ugla promotrena, ključna je institucija ropstva, koja je očigledno vrlo stara pojava na tlu Mesopotamije, ali i drugih drevnih – i ne tako drevnih – država širom sveta. Gubitak individualne slobode kao rezultat ratnog zarobljeništva, materijalnog duga, prodaje u ropstvo ili dejstvom neki drugih uzročno-posledičnih veza antropološki je fenomen koji po svemu sudeći ima veze upravo sa pojavom grada i diferencijacijom socijalnih odnosa koje sociokulturni i ekonomski život gradova, kao centara političke moći, kreira. Vladar grada – kralj – u bitnoj meri ograničava slobode građana: njegova moć je, kako je to jezgrovito rečeno u Epu o Gilgamešu, silna; on „ne pušta ljubavnicu njenom dragom, ni kćerku junaka njenom mužu“ (*Gilgameš*,

009). Odnos građana prema kralju je, drugim rečima, sličan odnosu posluge prema gospodaru kuće. To nije još uvek ropski odnos, jer kralj građanima (sem ako ne prekrše zakon) ne može oduzeti kompletnu slobodu, ali mu je relativno blizak. Kralj je s druge strane potčinjen uzvišenom zaštitniku grada – bogu, čija nebeska vlast pruža legitimitet vladarskoj kući i njenom predstavniku. Životni ciklus kraljevske vlasti podrazumeva ritualno vraćanje insignija bogu-zaštitniku koji, pošto konstatuje da je vladavina bila valjana, iznova kruniše suverena i obnavlja njegovu vlast nad stanovništvom države. Simbolički smisao ovog rituala je samo na površini sakralan: on predstavlja postojeću društvenu hijerarhiju kao božju volju, a moć jednog staleža da sebi potčini drugi, niži stalež oslikava kao prirodno stanje stvari, te je time usmeren na sferu društva i u samoj osnovi skopčan sa svetovnom dimenzijom zajednice. Ova složena igra međuzavisnosti čini srž ljudskog raslojavanja i početaka civilizacije: ideja da potčinjavanje ima koren u metafizičkoj ravni, da je odraz kosmičkog poretka.

Predstavljen na ovaj način, sam fenomen društvenog raslojavanja postaje nemoguć bez religije. Religija kroz ritual, a samim tim kroz mit, pruža neophodna objašnjenja za ljudske nejednakosti i u tom svojstvu gradi potporni stub države (možda je i iz tog razloga utopijska misao komunizma zamišljala svet oslobođen religijske moći). Milenijumima pre doseljavanja Sumerana na obale Tigra i Eufrata – ali i uporedo sa cvetanjem sumerske civilizacije – ljudi su živeli u manjim nomadskim ili sedelačkim zajednicama, mahom sastavljenim od grupa porekla, što im je pružalo neophodnu koherentnost, ali i izvor solidarnosti, pa i načelne društvene jednakosti. Elite i robovi su, sagledani iz ugla istorije vrste koja se unazad proteže na okvirno 300.000 godina, nove društvene pojave; a sa stanovišta lovačko-sakupljačkih i/ili agrarnih modela društvene organizacije do tada poznatih čoveku, anomalije.¹⁵ Učiniti takve anomalije prihvatljivim i, štaviše, normalnim, bio je između ostalog, zadatak religije. A naučiti i prihvatiti nova pravila igre, koja pojedincu – opet, bar u načelu – omogućavaju kretanja po društvenoj lestevici, naviše ili naniže, urbanih središta civilizacije u nastajanju, bila je stvar kulture, tačnije upućenosti pojedinca u adekvatna znanja, veštine i simboličke okvire za brz i efikasan upliv u složene tokove života sa onu stranu divovskih, ujedno zastrašujućih i fascinantnih zidina grada.

Religija nije služila samo kao desna ruka vlasti; hram je narodu mogao da posluži i kao institucija koju je moguće okrenuti protiv kralja. Ep o Gilgamešu pripoveda o jadikovkama naroda iscrpljenog Gilgamešovom vladavinom – o lamentu koji dopire do velikih bogova-gospodara svetog Uruka. Na pritužbe Uručkih žitelja protiv njihovog kralja, Anu, bog neba poziva Aruru, „boginju

15 Možda je iz tog ugla moguće tumačiti starozavetni mit o Kainovom ubistvu Avelja iz Knjige Postanja (Postanje 4, 1-26). Kain, koji ubija rođenog brata Avelja, prema biblijskom narativu, ujedno je ratar i mitski osnivač prvog grada. Drugim rečima, da bi osnovao grad, sin Adama i Eve mora da se pouči sedelačkom načinu života; a potom i da prolije krv svog brata, stočara, čime se na nivou metafore odmeće od načela jednakosti koji vlada u praroditeljskoj zajednici. Kainovo ubistvo Avelja bi u tom okviru tumačenja moglo da označava raskid sa pastoralnim tipom društvene zajednice: grad, čiji je Kain osnivač i gospodar, jeste proizvedak njegove ličnosti – stecište gole sile, potčinjavanja i težnje za akumulacijom moći.

veštu oblikovanju“ da stvori lik ravan Gilgamešu, kadar da se s moćnim vladarom uhvati u koštac i savlada ga; Arura stvara Enkidua, čoveka iz stepe, koji „ništa ne zna ni o zemlji ni o ljudima“, već sa gazelama pase travu, a sa stokom pije vodu na pojilu (*Giglameš*, 010). Doznajući za tog nepoznatog, moćnog junaka, Gilgameš šalje kurtizanu iz Ištarinog hrama da Enkidua namami u „klopku žene“ i bujnošću tela ga „otuđi od stoke koja je s njim rasla u polju“ (Ibid., 010-014). Očovečen tim ljubavnim činom, Enkidu polazi za sveštenicom u Uruk i tamo se upoznaje sa raskošima grada, lepotama blistave odeće, ukusima jela i pića, ukratko sa plodovima civilizacije o kojima do maločas „nije znao ništa.“ Naučivši kulturu, Enkidu, moćni junak u čijim žilama teče krv ratobornog boga Niniba, hrve se sa Gilgamešom i postaje mu veran prijatelj.

Ova vinjeta iz najstarijeg mita poznatog čovečanstvu, sugerise nam još jednu univerzalnu kulturnu odliku, koja poručuje da svaka civilizacija ima svoje Druge. Ti Drugi su obično kulturno diskvalifikovani kao divlji, neupoznati sa načinima civilizovanog života, bliži životinjama nego ljudima. U mitskom narativu, Enkidu i Gilgameš se zbližavaju i izgrađuju blisko prijateljstvo koje je kadra da prekine samo smrt. Ovakvi dirljivi savezi su u društvenoj stvarnosti verovatno bili izuzetak od pravila koje je nalagalo oštru borbu „civilizacije“ pred invazijom „ljudi iz stepe“, njihovo uništenje, asimilaciju ili konačnu propast kultura koje su sebe smatrale središtima božanski stvorenog, ovozemaljskog poretk.

Literatura:

- Algaze, Guillermo. 2008. *Ancient Mesopotamia at the Dawn of Civilization. The Evolution of an Urban Landscape*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bahrani, Zainab. 2007. The Babylonian Visual Image. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 155-171. London: Routledge.
- Blackman, Aylward M. 1924. The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Babylonia. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 10 (1): 47–59.
- Block, Fred. 2001. Introduction. In: Polanyi, K. *The great transformation: the political and economic origins of our time*, xviii-xxxviii. Boston: Beacon Press books.
- Bottéro Jean. 1992. *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brisch, Nicole. 2013. History And Chronology. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 111-127. Routledge: London.
- Bryce, Trevor. 2007. A view from Hattusa. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 503-515. London: Routledge.
- Carter, Robert. 2013. The Sumerians and The Gulf. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 579-600. Routledge: London.
- Charvát, Petr. 2007. Social Configurations in Early Dynastic Babylonia (c. 2500–2334 BC). In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 251-256. London: Routledge.

- Cooper, Jerrold S. 1993. Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia: Matsushima, E. (ed.), *Official cult and popular religion in the ancient Near East*, [54:698] 81-96. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Crawford, Harriet. 2013. Introduction. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 1-7. Routledge: London.
- Cunningham, Graham. 2013. The Sumerian Language. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 95-111. Routledge: London.
- Darvin, Čarls. 2009. *Postanak vrsta*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Fleming, Daniel E. 2003. Ur: After the Gods Abandoned Us. *The Classical World*, 97 (1): 5-18.
- Glassner, Jean-Jacques. 2008. *Mesopotamian Chronicles*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Goddeeris, Anne. 2007. The Old Babylonian Economy. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 198-210. London: Routledge.
- Groneberg, Brigitte. 2007. The Role And Function of Goddesses in Mesopotamia. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 319-332. London: Routledge.
- Hann, Chris, et al. 2016. A Concept of Eurasia. *Current Anthropology*, 57 (1): 1-27.
- Heinz, Marlies. 2013. Public Buildings, Palaces And Temples. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 179-201. Routledge: London.
- Hurowitz, Victor A. 2003. The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb. *Journal of the American Oriental Society*, 123 (1): 147-157.
- Jacobsen, Thorkild. 1976. *The Treasures of Darkness: A History Of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale UP.
- Jursa, Michael. 2007. The Babylonian Economy in the First Millennium BC. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 224-236. London: Routledge.
- Kembel, Džozef. 2021. *Maske Boga. Tom I: Primitivna mitologija*. Beograd: Milstone.
- Kramer, Samuel N. 1956. *History Begins at Sumer. Thirty-Nine Firsts in Recorded History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kramer, Samuel N. 1963. *The Sumerians*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kramer, Samuel N. 1969. *The Sacred Marriage Rite*. Bloomington: University of Indiana Press
- Legrain, Leon. 1944. The First Dynasty of Babylon. *Museum Bulletin X*, no. 3-4.
- Leick, Gwendolyn. 2007. Introduction. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 1-9. London: Routledge.
- Lošonc, Alpar. 2004. Karl Polanji, tranzicija, socijalni kapital. *Sociologija*, XLVI (4): 327-348.
- McCaffrey, Kathleen. 2013. The Sumerian Sacred Marriage: Texts And Images. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 227-246. Routledge: London.
- Michalowski, P., 1994. The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology. In: L. Milano (ed.), *Drinking in Ancient Societies: History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*. Padova: Sargon srl, pp. 27-44.
- Mori, Lucia. 2007. Land And Land Use: The middle Euphrates valley. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 39-54. London: Routledge.
- Oshima, Takayoshi. 2007. The Babylonian God Marduk. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 348-361. London: Routledge.

- Polanyi, Karl. 2001. *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press books.
- Potts, Daniel T. 1997. *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations*. London: The Athlone Press.
- Potts, Daniel T. 2011. The Elamites. In Daryaei, T. (ed.), *The Oxford Handbook of Iranian History*. 37-56. Oxford: Oxford UP.
- Preprek, Stanislav. 2000. Na tragu rane kulture. U: *Gilgameš: sumersko-avilonski ep*, 107-134. Beograd: Lom.
- Renger, Johannes. 2007. Economy of Ancient Mesopotamia: A general outline. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 187-198. London: Routledge.
- Sallaberger, Walther. 2007. The Palace and the Temple In Babylonia. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 265-276. London: Routledge.
- Sallaberger, Walther; Westenholz, Aage. 1999. Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.
- Selz, Gebhard J. 2007. Power, Economy and Social Organization in Babylonia. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 276-288. London: Routledge.
- Stone, Elizabeth C. 2013. The Organisation Of A Sumerian Town: The Physical Remains Of Ancient Social Systems. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 156-179. Routledge: London.
- Suter, Claudia. 2013. Kings And Queens: Representation And Reality. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 201-227. Routledge: London.
- Taylor, Jon. 2013. Administrators And Scholars: The First Scribes. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 290-305. Routledge: London.
- Ur, Jason. 2013. Patterns Of Settlement In Sumer And Akkad. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 131-156. Routledge: London.
- Vico, Giambattista. 1982. *Načela nove znanosti. O zajedničkom poretku nacija*. Zagreb: Naprijed.
- Wallenfels, Ronald and Jack Sasson. 2000. *The Ancient Near East: An Encyclopaedia for Students vol. I-IV*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Westenholz, Joan G. 1997. *Legends of the Kings of Akkade*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Westenholz, Joan G. 2007. Inanna And Ishtar in the Babylonian World. In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World*, 332-348. London: Routledge.
- Westenholz, Joan G. 2013. In The Service of The Gods: The Ministering Clergy. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 246-273. Routledge: London.
- Widell, Magnus. 2013. Sumerian Agriculture and Land Management. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 55-67. Routledge: London.
- Wilkinson, Tony J. 2013. Hydraulic Landscapes And Irrigation Systems Of Sumer. In: *The Sumerian World*, Crawford, Harriet (ed.), 33-55. Routledge: London.

Izvori:

- Библија или Светио писмо Сџароа и Новоја завјейа*. 2012. Београд: Глас мира.
- Гилгамеш. Сумерско-авилонски еп*. 2020. Београд: Лом.

Marko Pišev

The Origins of Early Statehood in Southern Mesopotamia: From the Fourth to the Second Millennium BC

Abstract: The paper focuses on reconstructing the origins of the earliest states in the ancient Sumerian region, drawing on relevant texts from Sumerology and Assyriology. It traces their development by examining key forms of statehood. An overview of the early states in Southern Mesopotamia (Sumer, Akkad, Babylon) highlights the cultural and material conditions that shaped the complexity of human societies. These factors led to the emergence of social hierarchies, the professionalization of labor, resource accumulation, societal stratification, and the formation of both priestly and secular authorities. Additionally, this period saw numerous cultural innovations that were crucial in transitioning humanity from prehistory to history, including urbanization, the invention of the pottery wheel, advancements in mathematics and geometry, the foundations of monumental architecture and trade, and, most importantly, the development of writing.

Keywords: Sumer, Babylon, social stratification, religion, power, economy, state, writing.

Primljen: 1. 12. 2024.

Odobren: 15. 12. 2024.

Prilozi

Memorabilia

O DNEVNIKU BRONISLAVA MALINOVSKOG

U srpskoj etnološkoj literaturi nije posebno pisano o Dnevniku B. Malinovskog. Izuzetak je sociolog Vesna Korać, koja je još 1973. godine objavila osvrt o Malinovskom i njegovom Dnevniku¹. Ona je u svom prikazu koristila kako englesko izdanje Dnevnika, tako i odgovarajuću literaturu u kojoj je u izvesnoj meri stav o Malinovskom i njegovom Dnevniku bio negativan (rasista, prezire domoroce i sl.). Naprotiv, ona u svom prikazu piše o Malinovskom sa simpatijama i ukazuje da u njegovim naučnim delima nema nikakvog rasizma.

Prvi etnološki napis o Dnevniku kod nas upriličen je tek 2004. godine kada mi je u subotnjem kulturnom dodatku dnevni list Политика od 17. jula, na osnovu poljskog izdanja Dnevnika, objavila sintetički prikaz pod naslovom *Дневници Бронислава Малиновскої – Стварности личної іскусїва*.

U rukopisnoj zaostavštini B. Malinovskog posle njegove smrti 1942. godine nađene su sveske njegovih dnevnika. Njegova druga supruga Valeta Swon Malinowska (Valetta Swon Malinowska), slikarka, dozvolila je objavljivanje intimnih dnevnika u uverenju da punije razumevanje neke ličnosti, bilo umetnika ili naučnika, mogu dodatno da osvetle njihovi dnevnici.

Dnevnik B. Malinovskog je u skraćenom obimu preveden sa izvornog poljskog jezika i prvi put objavljen na engleskom 25 godina posle njegove smrti pod naslovom *A Diary in the Strict Sense of the Term*², s predgovorom koji je napisala Valeta Malinowska (s. VII-IX), uvodom Rejmonda Firta (Raymond Firth) (s. XI-XIX) i beleškom priređivača. Podela sadržaja Dnevnika na engleskom je hronološka: Prvi deo 1914–1915. i Drugi deo 1917–1918. godine. Na kraju je Indeks domorodačkih naziva (uradio Mario Bik (Bick)). U engleskom izdanju objavljen je samo onaj deo Dnevnika koji sadrže poslednje dve sveske ispisane na Novoj Gvineji i ostrvima Mailu i Trobrijandi. U tom delu Dnevnika

1 Vesna Korać, *Dnevnik Bronislava Kaspara Malinovskog*. („Dnevnik u strogom smislu reči“), Sociologija 1, Beograd 1973, 137–145.

2 Izdanje Routledge & Kegan Paul, London 1967, 315 strana.

redaktor je činio brojna skraćivanja označena u uglastim [...] zagradama. Pomenuti engleski naslov preuzet je neposredno iz poslednje istoimene izvorne sveske *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (*Dnevnik u strogom značenju te reči*), a ne kako je neosnovano mislio Kliford Gerc (Clifford Geertz): „... *Dnevnik u strogom značenju te reči* (naslov nije Malinovskijev, već predstavlja pokušaj priređivača da oteraju zle duhove)...“³.

Poljski etnolog Grażina Kubica (Grażyna Kubica) je prvi put priredila za štampu izvorno izdanje svih sedam svezaka Dnevnika. Za razliku od engleskog izdanja sa hronološkom podelom celine Dnevnika, sedam poglavlja poljskog izdanja imaju sledeće nazive: jednom *Dnevnik*, jednom *Dnevnic*, tri puta *Sveska*, jednom *Sveske* i jednom *Zabeleške*. Pored opširnog uvoda, ona je još napisala poseban kraći uvod za svaku svesku, odnosno dnevnik. U brojnim napomenama na dnu strane dala je svoja dopunska objašnjenja o ličnostima i događajima koje je Malinovski samo pomenio. Iz toga se vidi da su njegovi prijatelji i poznanici bili iz sveta književnosti, nauke i umetnosti.

G. Kubica je podrobno i savesno istražila obimnu pisanu i likovnu građu o Malinovskom iz Arhiva u London School of Economics and Political Science, koju je tamo dostavila njegova kćerka Helena Vejn (Wayne). Ona ističe još jednu dragocenost pronađenu pored dnevnika, a to je pismo-esej namenjeno Anjeli Zagurskoj (Aniela Zagórska), ali nikada poslato⁴. U njemu Malinovski iznosi razloge zašto je napustio prirodne i okrenuo se ka društvenim naukama. G. Kubica je vodila računa o tome kakav će odjek Dnevnik – kao eksperiment nad samim sobom, koji svedoči o veri u čoveka i nauku, ali i o sumnji i depresijama njegovog Autora – imati u savremenoj Poljskoj.

Sedam dnevničkih svezaka Malinovski je s prekidima dosledno pisao na maternjem poljskom jeziku od 1908. do 1918. godine. Mišel Panof (Michel Panoff) je mislio da su zabeleške (iz 1914–15 i 1917–18) „pisane namerno na poljskom da bi se izigrali indiskretni a zatim brižljivo skrivane da bi se izbeglo bilo kakvo objavljivanje“.⁵ Suprotno mišljenju Panofa, podrobna analiza poljskog redaktora pokazuje da je Dnevnik vrlo intiman i bez namere da se objavi, pisan samo za sebe. Od prve do poslednje sveske dnevnika ispisane su poljskim jezikom. S obzirom na solidno klasično obrazovanje osobeno za srednjoevropske intelektualce, Malinovski je zaista bio poliglota. U prvom redu je to bilo odlično poznavanje nemačkog jezika. Mario Bik, koji je sredio rečnik domorodačkih termina u Dnevniku, ističe pre svega tešku čitljivost mnogih lokalnih izraza, zatim naglašava višejezičnost Dnevnika: poljski, zatim engleski, rečeni-

3 Kliford Gerc, *Antropolog kao pisac*. Prevele s engleskog Gordana Gorunović i Ivana Spasić, Biblioteka XX vek, Beograd 2010, 91.

4 B. Malinowski, *Dziennik ...* 128–141. Isto to pismo objavljeno je naporedo na poljskom i engleskom, u: *Konteksty*, Kraków 2000, 67–78. A. Zagurska (1881–1943), „umetnička duša“, kako je opisuje M. Domrovska, bila je prijateljica Malinovskog iz kruga mladih intelektualaca u Zakopanima početkom XX veka. (*Dziennik ...*, 726–728).

5 Mišel Panof, *Bronisław Malinowski*. Prevela s francuskog Ivanka Bogdanović. Biblioteka XX vek, BIGZ, Beograd 1979, 20–21.

ce i izrazi na nemačkom, francuskom, grčkom, španskom i latinskom; tu su, najzad, i domorodačke reči iz jezika *motu*, *mailu* i *kirivinskog*, pa i pidžing⁶. U svakodnevnoj komunikaciji sa domorocima služio se njihovim jezikom. Sve domorodačke nazive i lična imena beležio je fonteski; ovde su pisani onako kako ih je on zapisivao. U delovima Dnevnika koji nisu objavljeni na engleskom vidi se da se Malinovski služio i italijanskim jezikom (reči, izrazi, pesme) kao i nekim ruskim i galicijskim izrazima. Radi se samo o pojedinim izrazima ili nepotpunim rečenicama. Engleskim jezikom služio se isključivo u dopisivanju sa svojim profesorom Seligmanom i verenicom Elsi Mejson (Elsie Masson), kao i u Aneksu Dnevnika kada su u pitanju antropološke teme; ponekad su cele rečenice i kraći pasusi pisani engleski.

Samo pisanje dnevnika Malinovski je smatrao kao problem psihološke analize. Treba analizovati i klasifikovati važnije elemente, zatim, pri opisu, "manje više naznačiti kakva je njihova suštinska vrednost u datom trenutku, srazmera; moja subjektivna reakcija i sl". Na pr., juče po podne: 1° verzija "wagom (brodom) Raf[aela] otišao sam do Sinakete (takvih i njima sličnih verzija možeš dati na stotine); 2° verzija: a) spoljni utisci; pejzaž; kolorit; raspoloženje; umetnička sinteza; b) preovlađujuća osećanja prema samom sebi, prema voljenoj, prema prijateljima, prema stvarima; c) oblici misli: određene i programske ideje; labave asocijacije; opsesije; d) dinamična stanja organizma; stepen koncentracije; stepen više svesti". (*Dziennk*, 605).

U celini gledano, vreme Dnevnika su bile godine njegovog intelektualnog sazrevanja i donošenja prelomnih odluka za naučnu karijeru. Malinovski je bio krhkog zdravlja, bolovao je od više hroničnih bolesti, ali je uporno radio na fizičkom jačanju svoga tela (pentrao se uz opasne stene i visoke dimnjake, pešaćio, trčao, radio gimnastiku); vežbao je i misaone sposobnosti da bi došao u ravnotežu i stanje „jake volje“.

G. Kubica je smatrala da treba da se u celini objave i tzv. poljski dnevnik iz vremena kada B. Malinovski nije bio antropolog. Razume se da je to od posebnog značaja prvenstveno za poljskog čitaoca, jer osvetljava intelektualnu i umetničku atmosferu u Poljskoj krajem XIX i početkom XX veka. Pre-antropološki zapisi Malinovskog svedoče o njegovim interesovanjima pre svega za egzaktne nauke (matematika, fizika, hemija), a zatim za umetnost (slikarstvo, muzika), poeziju i filozofiju. O zanimanju za filozofiju svedoči njegov esej o *Geburt d[er] Tragoedie* Fridriha Ničea (Nietsche Friedrich), koji je, prema G. Kubici, namerao da posveti svojoj muzi Ženji Želinjskoj (Eugenia-Ženia Zielińska).

Imajući u vidu stručni i naučni interes za delo B. Malinovskog u Srbiji, pa i u zemljama bivše SFR Jugoslavije, smatrao sam da i srpski prevod Dnevnika treba da bude ograničen. Moj izbor za prevod na srpski jezik je ipak opširniji od engleskog izdanja (iz 1967. g.) i obuhvata sledeće delove: *Engleske beleške* (1911, 1913); *Svesku sa Mailua* (septembar 1914 – avgust 1915); *Trobrijandsku svesku* (20. oktobar 1917 – 1. juli 1918); *Aneks: Zabeleške na poledini Dnevnika i Belešku izdavača* u Poljskoj.

6 Mario Bick, *An Index of the Native Terms*. In: B. Malinowski, *A Diary...*, 299

Iz ovog prevoda izostavljeni su: *Kanarski dnevnik* (januar – maj 1908); *Lajpciške sveske* (decembar 1908 – maj 1909, oktobar – novembar 1909); *Zakopanski dnevni* (septembar – oktobar 1911, avgust 1912 – januar 1913) i *Sveska (pre) putovanja* (april – avgust 1914). Iz *Aneksa* izostavljene su i: *Napomene o "Geburt d[er] Tragödie"* Fr. Ničea; *Napomene o „Oziminie“* – romanu Vaclava Berenta (Wacław Berent); *Pesme* {B. Malinovskog} i *Bronislav Malinowski u kruzgu prijatelja* (autorka Gražina Kubica).

Izostavljene sveske-dnevni ne sadrže relevantna etnološka razmatranja Malinovskog. O čemu se u njima govori čitalac se može ukratko obavesti iz kraćih uvoda G. Kubice za svaki dnevnik, odnosno svesku ponaosob.

Za prevod *Engleskih zabeleški* (1911, 1913), kojih nema u engleskom izdanju Dnevnika, odlučio sam se iz nekoliko razloga, koje iznosi i sam B. Malinowski kada govori o Engleskoj. 1. Dolazak u London (prvi put 1910. god.) on sam označava kao novu fazu u svom životu. O Engleskoj je dugo maštao. 2. U pismu Anjeli Zagurskoj (25. II 1913) piše da mu ni samom nije jasno zašto je u 26. godini života izabrao novi pravac u naučnom radu (od prirodnih ka društvenim naukama) i opredelio se za pisanje na engleskom, koji sam dotada, kaže Malinowski, slabo poznao, i tako prihvatio stranu mi duhovnu (englesku) kulturu. Pred odlazak u London, u Lajpcigu je, pored rada u hemijskoj laboratoriji, slušao predavanja iz *Völkerpsychologie* kod Vilhelma Vunta (Wilhelm Wundt) još 1909. godine⁷. 3. Upravo te, 1909. godine, u proleće, upoznao je pijanistkinju Eni Branton (Annie Brunton) (u Dnevniku je pominje kao Noosie, Noasie i N.) iz Južne Afrike, koja je u Lajpcigu boravila radi daljih studija muzike. Poznanstvo s njom imalo je veliki uticaj na B. Malinovskog, jer je upravo *zbog nje* otputovao u Englesku i tamo otpočeo studije sociologije. „Imam utisak, kaže B. Malinowski, da nisam bio upoznao mrs N., nikada se ne bih bavio sociologijom niti se poenglezio do određene mere“⁸. S druge strane, znatno kasnije (1925 god.), sam Malinowski će izneti nešto drukčije razloge za usmerenje ka antropologiji. Naime, u govoru u čast Džejmsa Frejzera (James Frazer) rekao je:

„Kada bih mogao da oživim prošlost odveo bih vas nekih dvadeset godina unazad u jedan slovenski univerzitetski grad, mislim na grad Krakov, staru prestonicu Poljske i sedište najstarijeg univerziteta u istočnoj Evropi. Onda bih mogao da vam pokažem jednog studenta kako napušta zgradu srednjovekovnog univerziteta, očigledno u izvesnom društvenom (sic!) bolu, koji, međutim, steže pod mišicom tri sveske s dobro poznatim zlatnim slovima, divnom konvencionalnom šarom imele, simbolom *Zlatne grane*, kao jedinu utehu za svoje nedaće. (...) Možda bi moj duševni bol bio manji da sam mogao da pogledam u budućnost i predvidim ovu značajnu priliku koja mi se ukazuje, da držim govor u čast Džejmsa Frejzera pred jednim uglednim skupom na jeziku kojim je napisana *Zlatna grana*.

7 Bronislav Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp i opracowanie Grażyna Kubica Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, 128.

8 Bronislav Malinowski, *Dziennik*, 129.

Jer, tek što sam počeo da čitam ovo veliko delo, utonuo sam u čitanje i bio njime zarobljen. Tad sam shvatio da je antropologija, kako ju je predstavio Džejms Frejzer, velika nauka, dostojna odanosti isto toliko koliko i bilo koja starija egzaktna sestra nauka, i ja sam se obavezaao da ću služiti frezerovskoj antropologiji“⁹¹⁰.

U razmatranjima (1985. g.) o krakovskoj filozofskoj školi s početka XX veka i formiranju naučnih pogleda Malinovskog, i poljski etnolog A. Flis iznosi nešto drukčije mišljenje o njegovom interesu za delo Frejzera. Istina je, kaže Flis, da je zanimanje za društvene i humanističke nauke Malinovski ispoljavao još u toku studija. Slušao je predavanja iz filozofije kod više poznatih profesora među kojima je bio i Maurici Straševski (Maurycy Straszewski) iz čijih se radova upoznao sa idejama Hindusa i Kineza, koje su kod njega probudile radoznalost za kulture drugih naroda pre no što je čitao dela Dž. Dž. Frejzera. Zanimanje za Frejzera, religiju i totemizam javilo mu se tek početkom druge decenije XX veka¹¹.

Francuski etnolog, istraživač Okeanije i univerzitetski profesor, Mišel Panof našao je za shodno da procenjuje delo Malinovskog, pa i njegov intimni dnevnik. Kada Malinovski besni na svoje domoroce – domaćine i kada im se u svom neobuzdanom monologu obraća rasističkim izrazima, Panof nalazi da je to neoprostivo ponašanje i da je objavljivanje intimnog dnevnika (1967) zadalo „poslednji udarac njegovom ugledu“¹². Za Panofa, pisanje Dnevnika na poljskom bilo je namerno „da bi se izigrali indiskretni a zatim brižljivo skrivane (zabeleške) da bi se izbeglo bilo kakvo objavljivanje“. Sam Malinovski u Dnevniku svedoči o strahu zbog svojih bolesti, o tegobama usamljenog mladog čoveka, o seksualnim frustracijama i griži savesti zbog nevernosti prema svojoj verenici, o grubim ispadima prema domorocima. „Sve u svemu, zaključio je Panof, slika koju Malinovski daje o sebi, pokazuje ličnost bez mnogo širine, osrednje kulture. I baš je u tome paradoksalna poruka koju nudi ovaj dnevnik – moralna pouka koju izdavač nije imao u vidu. Jer, ako tu i postoji sablazan, ona se neće naći u tom intimnom zapisu i pored svih napora uložениh u to da se postigne publicitet, već u činjenici što je takav čovek bio u stanju da stvori tako zamašno delo kakvo je ono koje nosi njegovo ime“¹³ (kurziv NFP). Teško da se može prihvatiti ovakav sud Panofa o Malinovskom kao čoveku bez širine i osrednje kulture kada se ima u vidu njegovo obrazovanje u egzaktnim i društvenim naukama, kada

9 Bronislav Malinovski, *Małujka, nauka u religiji i grupie ciągugije*, Prósвета, Beograd 1971, 89.

10 Međutim, reči Malinovskog iz 1925. godine da će „služiti frezerovskoj antropologiji“ sasvim odudaraju od onoga što je 25. 2. 1913., u pismu-eseju, saopštio A. Zagurskoj, tj. da mu nije jasno zašto se u 26. godini života od prirodnih nauka okrenuo ka društvenim;; tačnije, u Enlesku je otputovao zbog voljene žene.

11 Andrzej Flis, 1985, *Filozofia krakowska początku XX wieku i kształtowanie się poglądów naukowych Malinowskiego*; u: *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*. Mariola Flis i Andrzej K. Paluch (red), Warszawa, str. 19.

12 Mišel Panof, *Bronislav Malinovski*, 11, 13.

13 M. Panof, n. d., 20–21.

se zna koliko je bio posvećen čitanju, muzici i, konačno, autentičnom istraživačkom poslu na terenu, dotada bez premca u antropologiji. Panof suprotstavlja čoveka iz Dnevnika¹⁴ čoveku stvaraocu čije delo ceni (posebno *Argonaute* i *Koralne vrtove*) kao da ta dva čoveka nisu u jednom Malinovskom. Na kraju će i sam Panof istaći „ono što čini paradoks Malinovskog: uspeh jednog naučnog dela pomoću sredstava svojstvenih književnom stvaralaštvu“¹⁵.

Poznato je da je Malinovski bio prvi koji je, zahvaljujući svojoj funkcionalnoj metodi umesto prostih opisa egzotičnih običaja i rituala „divljaka“, otkrio njihov smisao i unutrašnju logiku, otkrio mehanizme funkcionisanja kulture shvaćene kao celine međuzavisnih i uzajamno povezanih delova.

* * *

U dnevnicima Malinovskog česti su i ponekad opširni opisi prirode, podjednako kopna i mora, i posebno biljnog sveta. O tome on sam kaže: „U lepoti pejzaža nalazim lepotu žene ili tražim njenu lepotu. Divna žena je simbol prirode“.

Sledbenici i učenici B. Malinovskog, posebno R. Firt, znali su da će objavljivanje intimnog dnevnika njihovog profesora biti zloupotrebjeno od onih koji mu nisu bili naklonjeni, posebno u SAD, i od onih koji ga lično nisu znali. Za Kliforda Gerca, u razmaku od dvadesetak godina, Dnevnik je najpre bio „kuriozni dokument“, a njegov autor gundalo, okrenut samom sebi, hipohondričan narcis¹⁶. Neosnovana je i druga tvrdnja Gerca da je Dnevnik „... uređen, javni žanr – nešto što će svet čitati“¹⁷. I ovo Gercovo mišljenje opvrgava činjenica da Dnevnik ne samo da nije bio objavljen za života Malinovskog, nego je dugo ostao zatrpan i neprimećen u poljskom originalu čitavih 25 godina posle njegove smrti, odnosno pola veka od kako je prestao da ga piše. Duboko lični karakter svezaka Dnevnika, pisanih samo za sebe, pouzdano je utvrdila poljska redaktorka G. Kubica, koja je to konstatovala za svih sedam svezaka Dnevnika. Najzad, Gerc će još jednom, s potsmehom, označiti Malinovskog kao „kafe intelektualca i ženskaroša bačenog među divljake“¹⁸.

Kasnije, 1988. godine, Gerc o Malinovskom piše sa simpatijama, gotovo apoteozu:

„S jedne strane, to je Apsolutni kosmopolita, ličnost s tako neizmernim sposobnostima adaptacije i saosećanja, sudelovanja praktično u bilo kojoj situaciji, da je u stanju da vidi kao što divljaci vide, misli kao što divljaci misle, govori kao što divljaci govore, a na momente čak i da oseća kao oni i da veruje

14 Panof pominje Dnevnik samo na kraju spiska važnijih dela Malinovskog, ali ga u tekstu nigde ne navodi.

15 M. Panof, n. d., 112.

16 G. Kubica, *Wstęp*, u: B. Malinowski, *Dziennik ...*, 27–28.

17 K. Gerc, n. d., 99.

18 K. Gerc, n. d., 100.

isto što i oni. S druge strane to je Savršeni istraživač, ličnost tako rigorozno objektivna, neostrašćena, temeljna, precizna i disciplinovana, toliko posvećena suvoj istini da Laplas, u poređenju s njim, deluje samopopustljivo. Vrhunska romantika i vrhunska nauka; zgrabiti neposredan doživljaj sa žarom pesnika i apstrahovati od njega s žarom anatoma – oboje su tu, nelagodno spregnuti u isti jaram¹⁹.

Oštroj kritici Dnevnika posebno je doprinela u njemu upotreba izraza *niggers*. U vreme pojave Dnevnika u SAD Malinovski je proglašen za rasistu, jer je koristio izraz koji je u ono vreme u javnom govoru imao ozloglašeno značenje. Da se radi o neosnovanoj oceni po tom pitanju pokazuje kraći osvrt na poljski original Dnevnika. Naime, u prvom delu Dnevnika Malinovski uopšte nije koristio taj naziv. On je najčešće upotrebljavao naizmenično tri izraza: engleski *natives* i poljski *krajowcy*, ili *tubylcy*, sva tri sa istim značenjem *domoroci*, *starosedeoci*. U stanju lošeg raspoloženja domoroce je nazivao i *dzikusy* (divljaci). U prikazu V. Korać korišćen je izraz *crnokošci*²⁰.

Pogrdni i u kolonijama često korišćeni naziv niggers Malinovski će koristiti tek u drugom delu svoga Dnevnika, tj. onda kada se privikao na jezik lokalnih belaca ili bio uzrujan ako domoroci ne bi došli na zakazani sastanak radi razgovora i snimanja; ili kada prime nagradu – porciju duvana – svi se razilaze. Tada, sav besan, Malinovski kaže: „Moja osećanja prema domorocima odlučno gravitiraju u pravcu 'Exterminate the Brutes'. To su reči „natčoveka“ Kurta, pozajmljene iz romana *Srce tame* Dž. Konrada²¹, s kojim je Malinovski bio u prijateljskim odnosima, dopisane na njegovom saopštenju pripremljenom za Međunarodno društvo za suzbijanje divljačkih običaja.

Kao što ponekad oseća otpor prema nativima, tako drugi put kaže: „Život po uzoru na domoroce i njihovo društvo sve više mi odgovaraju“ (*Dziennik*, 555). Više puta se oduševljava lepotom tela domorodačke žene pa želi da je „potapše po truhu“; ili, diveći se skladnosti tela domorodačke devojke misli da ni kod svoje žene neće imati priliku da posmatra igru mišića na leđima „kao kod ove životinje“. Na trenutke žali što i sam nije divljak pa da ima tako lepu divljakušu. Drugi put, sasvim mu je drugačiji odnos prema tamnopotima: zato što nije našao momke za čamac, mrzi mrku kožu domorodaca, depresivan je („osećam se bolesnim, napuštenim i očajnim“), pa mu dođe da „sedne i plače“. Ili, kada ga razljute nativi, posebno njegov sluga Ginger, „koga bih mogao da bijem dok ne crkne. Razumem sve German & Belgian colonial atrocities [nemačke i belgijske okrutnosti u kolonijama]“²². Sasvim suprotna raspoloženja kod Malinovskog, od besa do oduševljenja što je među *Naturmenschen*, relativno često se ispoljavaju na stranicama njegovog Dnevnika.

19 K. Gerc, n. d., 93–94.

20 V. Korać, n. d., 142, 144.

21 Џозеф Конрад, *Srce tame*. Превела Нада Ђурчија-Продановић. Изд. Политика и Народна књига, Београд 2004, 108–110.

22 B. Malinowski, *Dziennik...*, 638.

U Dnevniku Malinovski svedoči kako on, antropolog, izgleda u očima domorodaca njegovih bliskih kazivača i saradnika. U pismu svojoj verenici Elsi piše: „Okupljenima je izgovorio dugu besedu, opisivao je događaje iz našeg poznanstva i objasnio moj rad, ciljeve i običaje. Imao je izrazito prijatne namere i iz njegovog opisa pojavila se slika bezopasnog ludaka. Pričao im je kako sam jednom došao do njegovog vrta (bilo je to na početku moje karijere) i pitao ga o nazivima svega, zatim sam uzeo *daima* (kolac za riljanje) i počeo da kopam, povredio sam prst i otišao u selo. I još o tome kako sam slušao magijske formule, pokušao da pevam i igram i sl. itd. Osetio sam radost zbog ponovnog susreta sa svim tim crnjama, koje sam nekada viđao iz dana u dan i koji su mi postali sasvim bliski; jedni nisu bili lišeni šarma, drugi su bili odbojni. Kasnije, kada sam obrađivao skupljenu građu, svi su naglo prestali da postoje i pretvorili se u neku vrstu mita. A sada opet stoje preda mnom. Upravo to, to prelamanje nestvarnosti, oživljavanje mita, koji sam stvorio, donelo mi najveće prijatnosti u povratku radu u Kirivini [...] ovaj prekid duge pauze, savladavanje uvek prisutne nesigurnosti, da li će da uspe, donelo mi je silno osećanje prijatnosti, skoro triumfa“ (*Dziennik*, nap. 153, s. 511–512).

Malinovski je imao vrlo negativan odnos prema hrišćanskim verskim misijama, jer je smatrao da one uništavaju tradicijsku kulturu domorodaca. Smatrao je da misije kod urođenika imaju za ishod akulturaciju, stvaraju nove materijalne i moralne potrebe.

* * *

Dva kontakta Malinovskog sa Jugoslovenima

U Lajpciškim sveskama, na kraju beleške od 21. februara 1909. godine, Malinovski u jednoj kratkoj rečenici kaže: „Nepotreban razgovor sa Rustićem o Srbiji“. I to je sve. Gotovo je izvesno da je u pitanju srpski leksikograf i filozof Svetislav Ristić (1886–1971), koji je 22. februara 1909. godine, pouzdano se zna, bio u Lajpcigu. On je osam semestara (1905–1909) studirao filozofiju na Univerzitetu u Nemačkoj²³.

Drugi kontakt Malinovskog bio je sa Julijem Benešićem, hrvatskim polonistom. Benešić kaže da je na putu (4.(?) maja 1936. god.) na Semeringu u vagon-restoranu upoznao „nekog slavnog poljskog etnografa iz Londona dr. Bronislawa Malinowskog, vrlo inteligentnog čovjeka. (...) Otkrilo se da je Poljak, putuje u Beč, pa u London. (...) Dobro poznam vaše ime, vi ste antropolog. Vašu je knjigu nedavno najavila neka varšavska nakladna knjižara. Nešto s Nove Gvineje”.

– “Da, ja sam tamo proveo šest godina, od 1914. do 1920. Ja sam toj knjižari zabranio da tu knjigu izda, jer je htjela špekulirati sa seksualnim pikanterijama, koje se mogu izvući iz te antropološke knjige.

23 Za ove podatke o S. Ristiću dugujem zahvalnost istoričarki dr Ljubinki Trgovčević.

- Kako to, da ne predajete u Varšavi nego u Londonu?
- Zato, jer nisam dovoljno vješt u poljskoj frazeologiji.
- Kad stari Zieliński, koji govori napolak ruski, može predavati klasičnu filologiju, kako ne biste mogli vi svoju antropologiju, gdje govorite perfektno? Ne želim uopće živjeti u Poljskoj. Tamo nema slobode.
- A gdje je sloboda?

Slobodan je čovjek samo u Engleskoj. Bio sam sada u Italiji. Talijani su oduran narod, gotovo tako oduran kao Francuzi. Poljaci su megalomani (...) oni su puni samih sebe, samoživi, i za njih ne postoji ništa, što je izvan njih. Najdraži su mi od svih Slavena Rusi. (...)

Što mislite o Židovima? – Židovi! Postoje neke njemačke ludosti o židovskoj rasi. Nema židovske rase. Židovi se sastoje od 14 različitih rasa. Specijalne židovske rase nema.

Što mislite o Englezima?

- To su ljudi, među kojima se može živjeti. Među njima je čovjek slobodan“²⁴

24 Julije Benešić, *Iza zastora. Osam godina u Varšavi*. Rad JAZU, Zagreb 1981, 492–493.

CIP – Каталогизacija y publikaciji
Народна библиотека Србије, Београд

39

ANTROPOLOGIJA : časopis Instituta za etnologiju i antropologiju (IEA)
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu = Anthropology : journal of the
Institute of Ethnology and Anthropology (IEA) Faculty of Philosophy, University
of Belgrade / glavni i odgovorni urednik Danijel Sinani. – 2006, sv. 1- . –
Beograd : Filozofski fakultet, Institut za etnologiju i antropologiju: Dosije studio,
2006- . – 24 cm
Tri puta godišnje. – Tekst na srp. (ćir. i lat.) i engl. jeziku. – Drugo izdanje na
drugom medijumu: Antropologija (Online) = ISSN 2334-881X
ISSN 1452-7243 = Antropologija
COBISS.SR-ID 136468492



1838

ISSN 1452-7243