

ЂУРЂИНА ШИЈАКОВИЋ

Етнографски институт САНУ
djurdjina.s@gmail.com

ИФИГЕНИЈА У АУЛИДИ: ЈЕДНО ЧИТАЊЕ ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ УКРШТАЊА ТЕОРИЈА ЖИРАРА И БУРКЕРТА

Апстракт: У овом раду доводе се у интеракцију двије релевантне теорије о жртви и жртвеном обреду: једну је изложио Рене Жирар (René Girard) у својој књизи *Насиље и светио* (1972), а другу Валтер Буркерт (Walter Burkert) у дјелу *Ното Несанс* (1997). Полазиште Рене Жирара је амбивалентност жртве, која је и нешто свето и нека врста злочина. Његова хипотеза је да је потреба за насиљем константна у људском друштву, па је онда приношење жртве мјера усмјерена против развијања насиља унутар друштва. Важно је, тврди Жирар, да будућа жртва није интегрисана са заједницом и да је по неком основу од ње изолована. Валтер Буркерт полази од става да сви пореци и облици власти у људском друштву почивају на институционализованом насиљу. Доводећи лов, рат и жртвени обред у исту равн, он тврди да што је за неки савез или договор била потребнија већа повезаност и међусобно повјерење, то је већа морала бити окрутност жртвеног обреда, а жртва попут дјевице добродошла. Обје теорије ће бити посматране кроз призму једне студије случаја, Еурипидове драме *Ифиџенија у Аулиди* (408–406 пр. Хр.). У кризном моменту припреме ратног похода и немогућности његовог остваривања, неопходни су велика жртва и окрутан жртвени обред.

Кључне ријечи: *Ифиџенија у Аулиди*, Еурипид (480–406 пр. Хр.), Рене Жирар (1923), Валтер Буркерт (1931), жртва, жртвени обред, насиље, агресија, рат, дјевичанска жртва, маргина друштва, криза, Männerbund, Другост.

Жртвени обред: терминологија и основне одлике

Важна свједочанства о жртвеном обреду у античкој Грчкој дају нам Хомер и драмски писци¹, а допуњују их представе са ваза и вотивни рељефи.

¹ Нарочито Хомер, *Одисеја* III 430–463, Еурипид, *Елекџира* 774–843, Аристофан, *Пјишце* 938 и д. Атичка ритуална пракса се унеколико разликовала од оне код Хомера, али је обред у главним цртама исти у свим изворима.

У обреду су се (поред жита, воћа, колача, вина и других течности) приноси-
ле првенствено животиње: овце, козе, свиње, крупна стока, много ређе жи-
вина. Феномену људске жртве ћемо се посветити нешто касније. Груба де-
маркациона линија, на коју још Херодот скреће пажњу², може се повући
између жртвовања Олимписким боговима (θύειν) када би се животиња кон-
сумирала од стране учесника обреда, и жртвовања хтонским боговима и хе-
ројима (ἐναυίζειν) када би консумација меса изостала.

Грчки глагол θύειν настао је од индоевропског коријена који дословце
значи „димити се, fumer“, и корадикално је са српским „дим“. Ознака за при-
ношење жртве је, дакле, настала из појма „претварања у дим“ меса које се
спаљује, уз мирис који се диже увис и као жртвени дар одлази боговима, што
је добро позната представа из хомерских текстова. (Бенвенист 2002: 404). Гла-
гол обухвата неколико додирујућих и међузависних значења: 1) *нудијити* дио
оброка боговима (хомерска употреба ријечи се односи само за *приношење* или
сијаливање понуде, док је за жртвено убијање коришћен глагол σφάζειν); 2)
жртвовати убијањем (нпр. код Херодота, Есхила, Тукидида) или чак само *уби-*
јити, *усмртити*, *сијалијити*, *исјећи*, а затим: уопштено жртвовати, принијети,
прославити, посветити, давати – поклањати; 3) у медијалном облику глагол
значи *уредијити* убијање и из жртве *прочијити* омене (да не кажемо: гатати).
Истој лексеми припадају ријечи ἡ θυσία (жртвовање – приношење у смислу
радње; жртвене понуде, обреди жртвовања; празник са жртвеним обредом;
сама жртва као објект жртвовања), τό θύμα (оно што је жртвовано/убијено,
жртва, понуда, приношење)³ и многе изведенице⁴. Глагол σφάζειν који при-
марно значи *убијити* користи се готово равноправно као θύειν у значењу 2).

² Херодот, *Историја* II, 44.

³ Српска/руска ријеч: *жртва/жертва*, значењски је веома прегнантина. Баш
као и грчка τό θύμα, она семантички обухвата објекат над којим се врши радња, би-
ло то живо биће или предмет, као и само дјелање – чин. У овом првом значењу,
опет паралелно са грчким термином, жртва се може односити на објекат над којим
се врши света обредна радња, или која трпи неку врсту насиља. Више о српским
терминима и њиховим значењима, Ђерић 1997, 13–15. Новогрчки језик чува обли-
ке θυσία, θυσιάζω. У енглеском језику, τό θύμα би се, у зависности од наведених ва-
ријанти контекста, преводило са offering/victim/sacrifice (Liddell – Scott 1975: s.v.
θύμα) Латински термин sacrificium, који чувају енглески и француски sacrifice, ита-
лијански, шпански и португалски sacrificio јасно показује да је приношење жртве
начин да се нешто учини светим, да се посвети, да се прослиједи од људи боговима.
Њемачки термин за жртву, Opfer, изведеница је из латинског operari: „радити, дјело-
вати“. За опште упознавање са приношењем жртве широм свијета, користан је ан-
трополошки оглед Јована Јанићијевића са компаративном анализом народног,
књижевног и обичајног наслеђа код многих народа (Јанићијевић 1986).

⁴ Неке од изведеница су: τό θύος (жртва, понуда), млађи глагол θυσιάζω (жртво-
вати), новозавјетна ријеч τό θυσιαστήριον (олтар), θυσικός (подобан за жртвовање),
θυστάς (жртвени), τό θυτήιον (мјесто одређено за жртвени обред), ὁ θυτήρ (изврши-
лац жртве=жрец/убица), τό θυτήριον=τό θύμα, θυτικός (жртвени, одређен за жртву)
(Liddell – Scott 1975).

Обред жртвовања животиње (θύειν) се догађао у празничној атмосфери. Сасвим у контрасту и одвојени од свакодневнице били су и посвећивања животиња и учесници, који су се од профаног одвајали образовањем круга унутар кога су се догађале свете радње. Ово физичко одвајање учесника обреда их је несумњиво интегрисало изнутра, доприносећи осјећају заједништва и солидарности. Обред се по правилу састојао од три фазе. У припремној фази (1) животиња се у поворци водила ка олтару уз низ святих радњи (учесници би у обредној води опрали руке, попрскали би животињу да би она „климнула главом“ или се стресла у знак одобравања⁵, главни актер би јој одсјекао мало длаке и бацио у ватру на олтару, изговарао би молитву, сви би бацали јечам-жито). Затим би услиједио средишњи чин убијања(2): после усмрћивања жртве ножем, било је важно крвљу пошкропити олтар, а присутним женама се отимао ритуални крик (ὀλολυγή). На-послетку се вршила расподјела меса (3): обично је спаљиван дио који је приношен божанству тј. бедрене кости са лојем, а печене изнутрице су дијељене између присутних и конзумиране на гозби на лицу мјеста, остатак меса је куван, дијељен и ношен кући. (OCD 1996: s.v. *sacrifice, Greek*, детаљан опис: Burkert 1985: 55–59)

У току обреда, животиња као да прати узлазну путању која је постепено подиже из сфере профаног у сферу светог, сматра Жан-Пјер Вернан; врхунац ове путање и уједно климакс посвећења је смрт животиње (Vernant 1991: 292–293). Оно најсветије код жртвене животиње – њен живот, кроз њену смрт, прелази преко на онај свијет. Човјек који жртву посвећује и до извјесне границе је прати на овој узлазној путањи, заостаје за њом и остаје секуларизован, будући да је не прати и у смрти. Захваљујући посредовању жртве, домени светог и профаног долазе у додир и мијешају се, а ипак остају раздвојени ентитети.

Људска жртва у античкој Грчкој:
ритуали, митови, (псеудо)историја

Кад је убијање људског бића у питању, прво треба утврдити границу између ритуалног усмрћења човјека од оног не-ритуалног, какво је убиство или ратни окршај.⁶ Затим, није свако ритуално усмрћење човјека – његово жртвовање. Историчари религија обично праве разлику између праве људ-

⁵ „Пристанак“ жртве је древни елемент обредне радње и од суштинске важности за наставак обреда. Вјеровало се да ће обредна радња пропасти или чак имати контраефекат, уколико жртва против своје воље оде у Хад. Нарочито када је ријеч о људској жртви, постојала је бојазан од одмазде срдите душе насилно преминулог. У својој студији *Мајични смеј* Веселин Чајкановић пише да је жртва морала бити добро расположена, гдјекад чак насмијана, ради плодноности жртвеног обреда (Чајкановић 1973: 55–64). Чувен је назив „комедија невиности“ који је Карл Мојли дао овој фикцији жртвиног пристанка (Meuli 1946).

⁶ Видјети прегледну студију о феномену људске жртве у античкој Грчкој: Hughes 1991.

ске жртве која се приноси божанском рецепијенту и осталих ритуалних убијања која не припадају култу штовања божанског бића. Са термилошког гледишта, људска жртва је оно ритуално убијање за које грчки језик користи глаголе који се првенствено односе на жртвовање животиња: θύειν, σφάξειν и њихове сложенице (Hughes 1991: 4).⁷

Проливање људске крви у култне сврхе није непознато Грцима, који овом свирепом чину приписују варварско поријекло. Везује се за Артемиду Тауридску, на чији олтар су у Колхиди приношени људи и чију су статуу у Грчку, како каже мит, донијели Орест и Ифигенија. Тако су у част Артемиде Таурополске у Грчкој настали обреди који су подразумијевали људску крв, али не и смрт.⁸

Као засебна и неисцрпна тема намеће се институција грчког „жртвеног јарца“, тзв. фармакос (φάρμακός). Овај обичај су у класично доба упражњавали Атињани и Јоњани за вријеме фестивала Таргелија, као и у случају куге и глади, у сврху очишћења (κάθαρσις) града. Фармакос би био изабран међу сиромашнима и ружнима ради обреда са веома интересантном динамиком. Наиме, чин прихватања у заједницу (путем пријатног третмана, као што је приношење укусног obroка, украшавање) пратио би чин екскомуникације – фармакоса би ишибали, каменовали и потјерали преко границе полиса. Вјеровало се да ће, заједно са несрећником, нестати и несрећа која је снашла град.⁹

Грчке митове о људској жртви можемо условно подијелити у двије категорије. Првој би припадали митови у којима су жртвовани одређени појединци, углавном дјевице из владарске куће, које драговољно нуде свој живот у часу судбоносном за њихов народ (ратно стање, куга, итд.). У другој категорији би били етиолошки митови који објашњавају постојеће ритуале (какав је нпр. σφαυία, првобитно приношење људске жртве пред полазак у рат). По потки ових етиолошких митова, некадашње упражњавање људске жртве (која се циклично понављала, а приношена жртва је била анонимна) напуштено је тако што је окрутни ритуал замијењен другим, не тако фаталним, или је на олтару човјека замијенила животиња.¹⁰ Неки научници обје категорије смјештају у сферу несумњиво митолошког, док други доказују историичност етиолошких прича, сматрајући да оне свједоче о стварној пракси жртвовања људског бића. Што се „историјских свједочанстава“ о људској жртви у античкој Грчкој тиче, а ове приче по својој структури чес-

⁷ Нпр. Есхил, *Ајамемнон* 232, Еурипид, *Ифијенија на Тауриди* 359, Еурипид, *Хекаба* 260–261.

⁸ Њој у част, у Атици је човјек ножем сјекао свој врат (Еурипид, *Ифијенија на Тауриди*, 1450–1461), а у Спарти су о једном празнику ефеби до крви бичевани на олтару (Пausанија, *Ојис Хеладе*, 3. 16. 9).

⁹ Више о овом феномену видјети у: Parker 1983: 257–271, Hughes 1991: 139–166, Burkert 1982: 65–77, Burkert 1985: 82–84, Žirar 1989: 17–18, 304.

¹⁰ Овај митски шаблон с елементима преступа, установљења институције људске жртве и каснијој замјени људске жртве животињском је веома архаичан.

то сличе етиолошким митовима, и ту постоје различите школе мишљења: најчешће се „историјске“ жртве смјештају у сферу псеудоисторијског.

Теорије о приношењу жртве

Веома утицајну општу теорију жртве са структуром обреда изнијели су Ибер и Мос у студији *Essai sur la nature et le fonctions du sacrifice* (Mauss – Hubert 1899). Они су инсистирали на медијалној улози жртве, која је посредник између сфера профаног и сакралног. Још једна важна теорија је изложена у огледу Карла Мојлија (1891–1968) *Griechische Opferbräuche* о поријеклу жртвеног обреда (Meuli 1946). Мојли је као фундаменталну означио разлику између жртвовања животиње са консумацијом меса и сасвим деструктивног жртвовања без консумације.

Интерпретације новијег времена на тему грчког жртвеног обреда припадају двама струјама. У једној су истраживачи који жртвовање виде у контексту драматизације убијања, насиља и здружене кривице заједнице, а у другој они који сматрају да заједница кроз ритуал налази начин да легитимише узимање живота, а са циљем да се домогне меса. По првом приступу жртвени ритуал подиже осјећај колективне кривице, док се по другом заједница тог осјећаја напротив решава. Жртвовање животиње је у основи убијање праћено једењем, али шта је од то двоје у првом плану?

Приношење људског бића на жртву у античкој Грчкој се у науци модерног доба није уклапало „у идеализовану представу о Грцима као утемељивачима свих савремених културних вредности“ (Bošković 2006: 79). Као утицајне, ингениозне и изнад свега *храбре* тезе на тему обредне жртве истичу се теорије антрополога–философа Ренеа Жирара и антрополога–хеленисте Валтера Буркерта.

Жирар, *Насиље и светио*

Захтев за покорном, сагласном жртвом карактерише савремени тоталитаризам исто као и извесне религиозне и парарелигиозне облике примитивног света. Људске жртве су увек представљане као до крајности сагласне са сопственим страдањем, потпуно уверене у његову нужност.

Žirar 1989: 144–145

Полазиште Ренеа Жирара је амбивалентност жртве, која је и светиња и нека врста злочина.¹¹ (Žirar 1990: 9) Његова хипотеза је да је потреба за

¹¹У инсистирању на вези између насиља и светог, он се ослања на двозначности у терминологији (грч. *ιερός*, *κράτερός*, лат. *sacer*), критикујући притом Емила Бенвениста (Žirar 1990: 277–279).

насиљем константа у људском друштву. Друштво настоји да усмјери насиље које се неумитно акумулира ка жртви која се може приуштити, да би од истог тог насиља заштитило своје чланове. Приношење жртве Жирар стога сматра последицом такозваног *једнодушної и унутрашњег насиља*. Жртвовање је, надаље, превентивна мјера усмјерена против развијања насиља унутар друштва. Доносећи колективну одговорност, оно даље тежи да отклони раздоре, супарништва, љубомору, кавгу, да успостави склад и јединство, да утврди договор. На тај начин жртва штити целу заједницу од њене властите агресије, усмјеравајући је ка споља. Тако је приношење жртве један колективни трансфер насиља, ослобађање од унутрашњих напетости и свих порива ка агресији унутар заједнице. (Žirar 1990: 16)

У овој поставци, веома је интересантан претпостављени психолошки механизам: ако се чин жртвовања представи не као избор и потреба људи, већ као апсолутни императив, као страшна и прецизна наредба неког бога, људи онда успјешније празне своју *пошребу* за насиљем. (Žirar 1990: 22)

Теорија нарочиту пажњу посвећује аспекту освете (Žirar 1990: 23–35). У бесконачном *vendetta* процесу, у коме између чина који освета кажњава и саме освете нема јасне разлике, свака одмазда повлачи нову одмазду, и једино задовољење за проливену крв је – проливена крв, тј. крвна освета. У поменутом смислу превенције агресивних тенденција „ка унутра“, Жирар жртвени обред сматра институцијом сличном правном систему. „Примитивно“ друштво, друштво без правног система, изложено је ескалацији освете, коју Жирар сматра уништењем и назива *есенцијалним насиљем* (Žirar 1990: 38), те је приморано да у односу на овакву опасност заузме одређене ставове и донесе одређене мјере. Реална опасност од ланчане освете у древним друштвима је у спрези са жртвеним ритуалима: ако се ескалација освете, будући један *circulus vitiosus*, схвати као преносива обредна нечистоћа, онда се на ту *заразу* дјелује превентивно приношењем жртве које заједници доноси обредно (пр)очишћење, доживљај *каџарзе*.¹² (Žirar 1990: 36–41)

Жртвовање је – насиље без опасности од одмазде. Наиме, жртва се увијек бира тако да не може бити освећена, таква да је „неутрална и стерилна“ по питању освете. Према овој тези, човјек и животиња се као жртве

¹² Са једне стране стоји школа мишљења која у страху од заразне нечистоће види само сујевјерје и ирационалност религиозне мисли, а тумачи са друге стране у истом виде читаву примитивну науку. Код Грка је то зазирање од нечистоће било нарочито изражено (Parker 1983, Daglas 2001). Иначе, грчка ријеч *τό κάθαρμα* је означавала оно што је одбацивано у обреду прочишћења, а затим се односила на човјека отпадника, изгнаника. Глагол *καθαίρω* значи очистити особу или ствар, истребити земљу од чудовишта или разбојника, потом ритуално очистити; изненађује значење „бичевати“ са вулгарним призвуком, али се може ићи у правцу схватања да се то значење односи такође на неку од обредних радњи. Од истог глагола потиче и ријеч катарза, *ή κάθαρσις* са религијском конотацијом – очишћење од кривице, скрнављења, ритуалне запрљаности (Liddell – Scott 1975: s.vv. *καθαίρω, κάθαρμα, κάθαρσις*).

налазе у истој равни: „да би одређена врста или категорија живих бића (људи или животиња) била погодна за жртвовање, потребно је да сличност са категоријом (људи) која се не може жртвовати буде што упадљивија, а разлика да остане довољно јасна“ (Žirar 1990: 20). У случају животиње, забуна није могућа. У случају људске жртве, разлика између оних који се могу жртвовати и оних који не могу може се дефинисати преко пуне припадности, односно неприпадности друштву. Различитост у односу на чланове друштва онемогућава исте да западну у узајамно насиље. У категорију могуће људске жртве спадају они који не припадају заједници или још чешће они који су по неком критеријуму *на маргини друштва*. Такви су: ратни заробљеници, странци уопште, робови, дјеца, млади прије брака, богаљи и од друштва одбачени, у неким друштвима чланови владарске куће и сами владари. (Žirar 1990: 20sq) Важно је, дакле, да будућа жртва није интегрисана са заједницом и да је по неком основу од ње изолована. Овај статус жртве са маргине је врло комплексан: жртва није тек страно тијело које треба уклонити, већ истовремено припада и заједници–профаном и светом, налази се и унутра и споља, истовремено је и веза и расцјеп/раскид заједнице са светим.

Нарочите *кризе* друштва доводе у питање јединство заједнице, производе раздор и неслогу. Што је криза заостренија, то захтијева посебнију, драгоцјенију жртву (Žirar 1990: 26).

Буркерт, *Ното Несанс*

Претповијест нам је пружила другачију слику: човјек је постао човјеком кроз лов, кроз чин убијања... Човјечанство је потомство Каиново.

Burkert 2007: 39

Користећи приступ по коме се митови и ритуали проучавају заједно¹³, Валтер Буркерт полази од става да сви пореци и облици власти у људском друштву почивају на институционализованом насиљу (Burkert 2007: 18).

Тако је насиље централни момент живота ловачког друштва. Начин набавке хране¹⁴ узроковао је развој социјалног поретка са оштром диференцијацијом међу половима. Лов као родно специфичан, мушки посао, значао је сарадњу одраслих мушких појединаца (тзв. Männerbund) у смислу *заједничке ајресције* усмјерене *према сивоља*¹⁵ (Burkert 2007: 29–40). Ова заједничка, пре-

¹³ Подробан преглед односа мита и ритуала у научној мисли: Bošković 2006: 53–69.

¹⁴ О „генетском објашњењу“, последицама усправљања и употребе ватре и оружја у контексту социо-културне еволуције видјети нарочито Burkert 1982: 54–56 и Burkert 2007: 29–40.

¹⁵ Тако је мушкарац истовремено припадао двома друштвеним структурама – породици и Männerbund-у и увијек је изнова морао прелазити из једног подручја у

ма споља демонстрована агресија је оно што окупља појединце у Männerbund и ствара осјећај заједништва¹⁶, па и конспиративности. Буркерт чак сматра да ловачку активност првобитно обиљежава унутарврсна агресија окренута ка човјеку и да се стога од најранијих времена јавља повремено западање у канибализам. Унутарврсна агресија је понашање карактеристично за борбе мужјака у вријеме парења, те је тим прије могла бити дио родно специфичног ловачког понашања. Рецидив превазилажења ове унутарврсне агресије била би чињеница да се каткад у лову плијен сматра људским противником, доживљава попут човјека и третира сходно томе, што кореспондира са замјенљивошћу човјека и животиње у неколиким митовима и ритуалима (Burkert 2007: 37ss).

Агресија, тако битна у ловачком понашању неопходном „споља“, има важну комуникацијску функцију у ритуалном понашању унутар друштва, с обзиром да буди највећу позорност и узбуђење. Сигнализовање опасности, изазивање страха и слични обредни моменти издвајају религиозни обред из шарене струје свакодневних догађаја и чине га озбиљним, свечаним, незаборавним. Агресија је у корелацији са другим битним облицима ритуалног понашања, какви су, рецимо, понављање и театрално претјеривање. Захваљујући свом театрално-миметичком карактеру и формативној снази свете озбиљности, „ритуал се непосредно сам перпетуира“ (Burkert 2007: 47).

У новим околностима пољопривреде, друштво – лишено неопходности свог ловачког плијена – жртвом може учинити свог иницијанда. Иницијанд се налази у граничном, прелазном статусу – он још увијек не припада заједници, али није баш ни изван ње. На иницијанда би се, дакле, могла усредсредити агресија скупине, да би у последњем трену дошло до супституције људске жртве животињском. (Burkert 2007: 62ss) Тако елементи старије схеме ловачког ритуала проналазе пут у новим околностима агркултуралног начина живота.

Агресија према споља такође значи – рат, који је по Буркерту ритуал, самоприказивање и самопотврђивање мушког друштва (Burkert 2007: 65ss). У рату су најтјешње повезани мушка агресивност и мушка сексуалност, заједно бивају стимулисане и тешко да се могу одвојити.¹⁷ Аутор тврди да упра-

друго. Он је долазио у интеракцију са сферама унутра и споља, заштићености и пустиловине, женских и мушких послова, приватног и јавног, угодности дома и суочавања са смртном опасношћу. Насупрот мушкарцу, жена је имобилисана, везана за домаћинство. Управо из грчке трагедије (али и Хомера) имамо портрете многих жена које код куће чекају и реагују на нечији одлазак или повратак, како примјерује Идит Хол (Hall 1997: 107). Интересантно је да се многе сцене античке трагедије одвијају на *ирају* – важној ритуалној позицији и демаркационој линији између мушког-јавног и женског-домаћег живота, и линији раздвајања домена мушке и женске моћи, контроле и ауторитета.

¹⁶ Осјећај заједништва је, сматра Буркерт, последица осјећаја тјескобе и дијелења кривице (Burkert 1982: 56, Burkert 2007: 38).

¹⁷ Ова амбивалентност огледа се у двозначности у језику, тј у терминологији коју дијеле сфере војних и сексуалних активности.

во зато што је чин убијања набијен сексуалношћу, у припреме за ове активности неријетко иде сексуална апстиненција. Из ове перспективе треба уочити да су управо ратнике и ловце штитиле двије вјечне дјевице грчког пантеона, Атина Палада и Артемида.

Сада су лов, рат и жртвени обред доведени у исту раван, као симболички замјенљиви у Старом свијету. Што је за неки савез или договор у помешној равни била потребнија већа повезаност и међусобно повјерење, то је већа морала бити окрутност жртвеног обреда. Тада је више него добродошла или чак неопходна тзв. *дјевичанска жртва*. Она је веома снажан израз одвајања од сексуалности, кулминација припремног апстинирања пред жртвену светковину/лов/рат, „циљ примамљиве повезаности и уједно извор узајамних конфликта унутар скупине.“ (Burkert 2007: 82) Дјевичанска жртва је припремна жртва по принципу *do ut des*, она је давање да би се добило.¹⁸ Оно што би услиједило после овакве смрти – велика жртва, лов или рат – могло би се психолошки објаснити и мотивисати као освета за девојчину смрт, као казнена експедиција. Дјевичанска жртва унапријед утемељује и оправдава наредно убијање¹⁹ (Burkert 2007: 83). Код Грка је ова жртва првенствено значила увод у рат.

Ифигенија у Аулиди

Ифигенија у Аулиди је Еурипидова последња драма, написана између 408. и 406. године пр. Хр., изведена у Атини 405. (после ауторове смрти) на позорници Дионисијског фестивала, на коме је добијела прву награду. Тада је вјероватно извођена као прва драма у трилогији са *Баханџикињама* и *Алкмеоном у Коринџу*, а као сатирска драма их је пратио комад *Алкестиде*.

Расрђена Артемида је послала неповољан вјетар да задржава Ахајце на обали, не дајући им да отплове у ратни поход ка Троји. По савјету врача, вођа свих Грка краљ Агамемнон одлучује да богињи жртвује своју ћерку Ифигенију. Уз очево двоумљење и кајање, материн бијес и одбијање да преда своје чедо, Ахилејево настојање да је спасе и урлик руље која захтијева њену крв, Ифигенија схвата да читав војни поход зависи од ње и драговољно полази у смрт; одводе је на жртвени олтар, после чега гласник доноси вијест да је Артемида склонила дјевицу, а на жртвеник подметнула кошту.

¹⁸ Овим принципом човјек смирује анксиозност, страх, несигурност, очекујући – после даривања бога – уздарје. Стога Буркерт *do ut des* принцип оштроумно и духовито назива „очекивањем реципрочног алтруизма“ (Burkert 1982: 54). Рецимо овдје и то, да се вјеровало да ће приношење чедне девојке, чија се плодност још није овлашлотила и исцрпала, поспијешити родну моћ мајке–земље.

¹⁹ У многим митовима дјевичанска жртва се обавља уз девојчин пристанак: она добровољно иде у смрт зарад добробити друштва. Ови митови су углавном повезани са одређеним светилиштима и њиховим жртвеним обредима. За примјере видјети Burkert 2007: 83–84, Hughes 1991: 71–139.

Ова трагедија се да ишчитати у свијетлу изложених теорија Жирара и Буркерта. Иако драма припада литерарној традицији, она је вјеродостојан извор за античку грчку обредну праксу, и то извор који обезбјеђује ријетку непосредност.²⁰

У прологу првог чина, Агамемнон се обраћа старцу ријечима:

ἠθροισμένον δὲ καὶ ξυνεστῶτος στρατοῦ
ἤμεσθ' ἀπλοῖα χρώμενοι κατ' Αὐλίδα.
Κάλχας δ' ὁ μάντις ἀπορία κεχρημένοις
ἀνεῖλεν Ἴφιγένειαν ἦν ἔσπειρ' ἐγὼ
Ἄρτέμιδι θύσαι τῇ τόδ' οἰκούσῃ πέδον,
καὶ πλοῦν τ' ἔσεσθαι καὶ κατασκαφὰς Φρυγῶν
θύσασι, μὴ θύσασι δ' οὐκ εἶναι τάδε.

Ено војске на окупу, у поретку.
Ено Аулиде, но пловидбе нема.
Врач Калхант је казао зато своју
кћер Ифигенију да жртвујем и
дам је Артемиди, владарки црне земље.
На море тад смећемо – да срушимо Троју...
Пучину без жртве нећемо видети.²¹

Припрема грчког ратног похода је велика друштвена криза, појачана немогућношћу остваривања похода; стога су неопходни окрутан жртвени обред и крупна жртва на олтару (Жирар, Буркерт). Пророк Калхант у служби гласника саопштава божанску вољу – добар вјетар, исход похода и судбина грчке војске условљени су приношењем Ифигеније на олтар Артемиди, богињи поштованој у аулидском крају.²² Не ради се, дакле, о људској

²⁰ Аргументацију за ово становиште видјети код: Logaux 1998 и Фрејденберг 1987.

²¹ Еурипид 2007: *Ифиџенија у Аулиди*, ст. 87–93; превео Александар Гаталица.

²² Уп. стихове 358–359: Калхант нам је од вишњих стигао. Рече девојку / Артемиди да за добар ветар погубимо; прев. Александар Гаталица.

Артемида је веома важно олимписко божанство, једно од најстаријих, тијесно везано за Малу Азију. Она је првенствено дјевица и ловац, и њен домен су круцијални и осјетљиви аспекти живота. Она се стара о преласку (rites de passage) дјевојке у одрасло доба жене, о порођају и њези дјете. Док је бринула о дјевицама и најважнијим женским дјелатностима, амбивалентно је била страшна и окрутна богиња која шаље смрт женама (уп. нпр. Хомер, *Одисеја* XI 171–173), нарочито дјевицама које би испуниле судбину жене. У сфери њеног култа су и мушке активности – лов и неки аспекти рата, као и извјесни обреди иницијације за дјечаке. Њена заштита над дивљином и младунчади је архаичнија наслага, нарочито истакнута у локалним култовима, о чему свједочи хомерска формула: πότνια θηρῶν – „господарица звјери“. Господарица звјери је господарица свеколике дивљине, природе, она је ловац са луком и стријелом, и сама дивља и незауздана. (OCD 1996: s.v. *Artemis*, Burkert 1985: 149–152, Вернан и Фронтизи-Дикру 1983, 37–44). Овај аспект дјевице

вољи, већ о вишњој одлуци божанства – тиме је насиље оправдано, а потребу за њим је лакше празнити (Жирар). Први систем улазне пјесме хора (строфа, антистрофа, епода) обавијен је атмосфером штовања Артемиде – дјевојке Халкићанке пјевају како су оставиле свој град крај извора Аретусе (Артемидине пратиље), да би дошле у *мноῖοζρῖῡвени τᾱј Αρῖημιδιν/πολύθυτον δὲ δι' ἄλσος Ἀρτέμιδος*²³.

Цео други чин је жучна расправа браће Агамемнона и Менелаја, у којој Менелај покушава да наговори брата да не одустане од жртве са којом се претходно сложио. Агамемнон као отац одбија злочин жртвовања кћери (-нпр. ст. 388, 396–399). Међутим, Менелај инсистира на томе да је Агамемнон војсковођа и краљ, и захтијева краљеву солидарност са Хеладом (ст. 410). Амбивалентност жртвовања Ифигеније, чина који је и кравави злочин оца Агамемнона, и света обавеза владара Агамемнона, пружа материјал за драмско ткање. Исти овај амбигуитет је, сјетимо се, полазиште Жирарове тезе.

Управо пред чињеницом свог владарског статуса, Агамемнон ће подлећи, чувши да се сва војска распитује (ст. 425–434, 450, 645). Чак и кад ганути Менелај одокрутног захтјева, Агамемнон му предочава неминућност Ифигенијине смрти:

Ἀγαμέμνων
ἄλλ' ἤκομεν γὰρ εἰς ἀναγκαίας τύχας,
θυγατρὸς αἵματηρὸν ἐκπρᾶξαι φόνον.
Μενέλαος
πῶς; τίς δ' ἀναγκάσει σε τήν γε σὴν κτανεῖν;
Ἀγαμέμνων
ἅπας Ἀχαιῶν σύλλογος στρατεύματος.
(...)
κάμ' ὡς ὑπέστην θῦμα, κᾶτ' ἐψευδόμην,
Ἀρτέμιδι θύσειν; οὐ ξυναρπάσας στρατόν,
σὲ κάμ' ἀποκτείναντας Ἀργεῖους κόρην
σφάξαι κελεύσει; κᾶν πρὸς Ἄργος ἐκφύγω,
ἐλθόντες αὐτοῖς τείχεσιν Κυκλωπίοις
συναρπάσουσι καὶ κατασκάψουσι γῆν.

Агамемнон

Али, страшна нас је погодила несрећа.

која влада једнако нетакнутом природом ван човјековог домета, чини се оваплоћеном инверзијом цивилиације, која је у античкој грчкој перспективи тековина свакако мушког друштва. Успут буди речено, Артемида је у Тројанском рату била на страни Тројанаца.

²³ Ст. 185–186. Грчки текст, коришћен и даље у раду: Euripides 1913. Овдје и даље, на мјестима без напомене о српском преводу Александра Гаталице, дајем сопствени превод.

Морам кћер да убијем и све извршим.
 Менелај
 Зашто? Шта те још гони да је жртвујеш?
 Агамемнон
 Сав убојни поредак грчких војника.
 (...)

Рећи ће да сам пристао, па одбио
 Жртву Артемиди. Војску ће одвући.
 Нас ће Грци смакнути. Дете тражиће
 тај да закољу.
 И у киклопски Арг да побегнем,
 мојим трагом војска ће поћи.
 Дом ће ми разрушити,
 земљу похарати.²⁴

Ради се, дакле, о двострукој кризи: прво, у питање је доведен опстанак заједнице, а затим и исход ратног похода.²⁵ Неопходна жртва треба да васпостави мир узбуркане заједнице и одагна унутрашње сукобе. (Жирар) Жртва треба да омогући и поспијешу ратни поход који се може схватити као чин самопотврђивања војске – мушке заједнице Männerbund-а; жртвовање је у оваквој поставци акт институционализованог насиља са сврхом да (у равни којој припадају обред, рат, лов) заједничку агресију групе усмјери ка вани. (Буркерт)

Стога, нимало случајно, Агамемнон каже још неупућеној Клитемнестри: *ἴθοιόε χεδο ἦν уз Данајце (у)δαίησι / ἐκδώσομεν σὴν παῖδα Δαναΐδων μέτα* (ст. 729). Цела грчка армија (јер „Данајци“ је хомерски израз за свеколику грчку војску) ће заиста учествовати у обреду – за који мајка мисли да је свадбени, а отац зна да је жртвени. Употребљени глагол ἐκδίδωμι суптилно носи вишезначност: предати (се), одустати, дати (нарочито нешто бесправно стечено), али и удати ћерку (Liddell – Scott 1975: s.v. ἐκδίδωμι). Стална замјена жртвеног и свадбеног обреда није тек ганутљива пјесничка метафора – она има дубоко ритуалну потпору. Исто важи и за драмску нит са лажном свадбом као покрићем за погубљење. На овоме грађена трагичка

²⁴ Еурипид 2007: *Ифиџенија у Аулиди*, ст. 511–514 и 530–535; прев. Александар Гаталица.

²⁵ Уп. ријечи старог Клитемнестриног слуге којима саопштава страшни наум својој господарици: *παῖδα σὴν πατῆρ ὁ φύσας αὐτόχειρ μέλλει κτενεῖν / рођени отац науми чедо своје – својом руком клати* (ст. 873); *φασγάνω λευκῆν φονεύων τῆς τάλαιώρου δέρην / бијело грло ће јој мачем, сиротој, преклати* (ст. 875); *θέσφαθ', ὡς γέ φησι Κάλχας, ἵνα πορευῆται στρατός / божански је то, тако бар Калхант вели, услов за покрет војске* (ст. 879); *πάντ' ἔχεις: Ἀρτέμιδι θύσειν παῖδα σὴν μέλλει πατῆρ / све знаш: Артемиди ће ћерку на жртву принијети отац* (ст. 882).

²⁶ Уп. нпр. стихове 104–105, 133–135, 362, 460–461, 847–848, 905–906.

иронија носи несумњиво високу драмску ефектност.²⁶ Са свим овим ко-
респондира тужење хора у еподи трећег стасимона (1080–1084):

σὲ δ' ἐπὶ κάρα στέψουσι καλλικόμαν
πλόκαμον Ἀργεῖοι, βαλιὰν
ὥστε πετραίων ἀπ' ἄντρων
ἔλθοῦσαν ὀρέων
μόσχον ἀκήρατον, βρότειον
αἰμάσσοντες λαϊόν

А теби ће главу косом украшену
овјенчати Аргивци,
као каквој пјегавој и чистој
кошуту²⁷, долуталој из
стјеновитих спиља планинских,
и крвљу ће попрскати смртно твоје грло.

Аргивци (још један хомерски израз), односно грчки војници, окитиће Ифигенију, као невјесту и/или жртву. Атмосфера жртвеног обреда наглашена је поређењем са кошутом с атрибутима неопходним за жртвену животињу: неукаљана, означена пјегама, долутала тј. послата од самог божанства. Ови стихови су свједочанство о врло архаичној ритуалној пракси да се жртвеник (потом и светилиште) подиже на мјесту на ком је достигнута или пронађена жртвена животиња.²⁸ У складу са овом праксом, управо ће Ифигенија „бирати“ мјесто за жртвовање у сред шуме (уп. ст. 1543–1546 и 1555). Иста два одјелка у компаративној анализи враћају нашу пажњу на елемент Жирарове тезе по којем се човјек и животиња налазе у истој равни. Супституција човјека животињом слиједи у последњем, шестом чину (1582–1597), када гласник преноси како је врач замахнуо мачем на Ифигенију, а мач се Артемидиним чудом спустио на кошуту.

Ифигенијино жртвовање се може посматрати кроз призму Буркертовог виђења о преусмјеравању агресије на иницијанда друштва, при чему се у последњем тренутку обреда иницијанд замјењује животињом. У недостатку правог спољног непријатеља, иницијанд је најближи ономе „споља“,

²⁷ Именица женског рода ἡ μόσχος означава првенствено јуницу (за коју се одлучују неки преводиоци, уп. нпр. Колриџов (Coleridge) одличан енглески превод: Euripides 1891), а затим и било коју другу младу животињу. Будући да се ради о младој женки која долази из дивљине, одлучила сам се за кошуту (уп. превод Александра Гаталице са нешто другачијим тумачењем одломка, Еурипид 2007). Разлог више за то је претпоставка Еурипидове fine антиципације свршетка драме (1582–1597), у коме кошута (недвосмислено, ἡ ἔλαφος у стиху 1587) мијења Ифигенију на жртвеном олтару. Интересантно је да се иста именица у пренесеном значењу односи на дјевојку, дјевицу (Liddell – Scott 1975: s.v μόσχος). Јелен или кошута су чести Артемидини пратиоци, али и друге животиње. Тајанствена млада женка би могла бити и дивокоза, будући да је коза често Артемидина жртвена животиња.

²⁸ Elj Jade 1980: 14, Burkert 1985: 58, 83–84, Burkert 2007: 19.

будући да још увијек не припада заједници. Са својим лиминалним статусом, он није ништа друго до Жирарова будућа жртва са маргине друштва. Ифигенија се, из угла Жирарове поставке намеће као погодна жртва по два основа. Као дјевица, она још није постала дио брачне заједнице и неговатељица породице (то је суштинска улога жене у грчком друштву) – према томе, још увијек не припада друштву. Као Агамемнонова кћи, она припада краљевској лози чији чланови имају посебна права, обавезе и третман у односу на обичне чланове грчког друштва; стога је она на маргини друштва „одозго“.

Видјели смо да Буркерт наглашава тијесну везу мушке агресивности (неопходне за лов и рат) и мушке сексуалности. То су два неодвојива и комплементарна импулса, те тако сексуална апстиненција као вид акумулирања енергије треба да поспијешу будући исход лова или рата (па и атлетског агона). Сјетимо се овдје Хиполита, јунака истоимене Еурипидове трагедије: овај ловац се завјетовао на вјечну невиност својој покровитељки Артемиди. *Ифиџенија у Аулиди* се догађа управо у атмосфери апстинирања и више пута се подвлачи потпуна подвојеност мушког свијета од женског.²⁹ Дјевичанска жртва Ифигенијина, уз њен пристанак ради добробити Грчке и повољног исхода Тројанског рата, треба да напоји *райничко* понашање грчког мушког друштва³⁰ (Буркерт). Сама Клитемнестра не да своју кћер, али не ставља под знак питања чињеницу да *нечија кћи* због рата мора умријети (1196–1201).

²⁹ Ова подвојеност се, и не само у овој драми, често подвлачи, да ли ријечима дјевојака из хора које са стидом кришом посматрају приказ војске – Буркертов *Männerbund* (нарочито ст. 187–191), да ли у Агамемноновој опомени ћерци да је не виде ратници (ст. 678–679), у разговору двоје незнанаца Клитемнестре и опрезног Ахилеја – јер, откуд жена у логору? (ст. 821–830), или у Ифигенијиној срамежљивости пред Ахилејем, која свакако приличи дјевојци (ст. 1340–1343).

³⁰ Ово мушко друштво се у драматичним тренуцима доласка по Ифигенију читава као руља, гомила и сила која страшним крицима једнодушно виче да је час за клање; Ифигенијиног браниоца Ахилеја камењем напада; хиљаде стижу да дјевојку шчепају за косу (Еурипид 2007: ст. 1338–1366; превод Александра Гаталице). Ниво виолентности у овом приказу је нарочито висок. (Еурипид то ефектно дочарава стихомитијом, вербалним дуелом коришћеним у врхунцу драматичности у коме учесници оштро измјењују кратке реплике од једног или пола стиха. Тако је поменуто насилност осјетна и на метричком нивоу.)

³¹ Ифигенијин *volte face* моменат критиковао је још Аристотел као недоследност у карактеру (Аристотел, *О њесничкој уметности*: 1454^a 31–32). О нетрагичности и мелодраматичности *Ифиџеније*, видјети Китоов приказ драме: Kitto 1968, 362–369. О пре-еурипидовском миту о Ифигенији, Еурипидовом портрету Ифигеније и њеној вољној саможртви у контексту не-аулидских митова, видјети Larson 1995: 103–109 и Hughes 1991: 83–85. Осим *Ифиџеније*, шаблон добровољне жртве у корист заједнице садржи и Еурипидова драма *Алксесийца*, а као помоћни мотив Еурипидове драме *Хераклова дјецца* и *Феничанке*.

Одлука о добровољном одласку у смрт (ст. 1375–1402), свакако дирљив пасаж са Ифигенијиним патриотским патосом³¹, можемо посматрати као симболички еквивалент важном ритуалном моменту „пристанка жртве“, прије кога се нипошто не врши клање животиње. И заиста попут животиње, Ифигенија на олтару каже: *συγῆ παρέξω γὰρ δέρην εὐκαρδίως / ђуиџе и кройџко ђодмеџем ђрло* (ст. 1560)³². Овдје ваља напоменути да сцене обилују детаљима грчког жртвеног обреда.³³

Ифиџенија, Другост и насиље: екскурс о интерпретацијама

За ово тумачење *Ифиџеније*, нарочито је интересантно читање Буркерта које предлаже Лада Стевановић бавећи се грчким посмртним ритуалом из антрополошке и перспективе родних студија. Ако демонстрација агресије према споља конституише блиску повезаност унутар заједнице, како се заједница понаша када нема спољног непријатеља? Одговор лежи у институцији „жртвеног јарца“ који је *изнуџира изабрани ауџисајџер*, у односу на кога заједница може да се (ре)конституише. Надаље, појавни облик унутрашње агресије не мора бити чин убијања, већ такође успостављање контроле над онима који су дефинисани као Другост – у свијету грчке трагедије то су жене, странци, дјеца, итд. Тако би, закључује Стевановић, „Буркертова“

³² Овај стих нарочито призива слику жртвовања животиње, но није лак за превођење. Придјев *εὐκαρδίος* значи „доброг срца“ и „срчан, храбар“, и у вези са овим другим значењем може да се односи на коња као „ватреног“, ако не баш „дивљег“. (Liddell – Scott 1975: s.v. *εὐκαρδίος*) Будући да се овдје ради о крхкој дјевојци коју ће на олтару замијенити једнако крхка кошута, сматрала сам да се ради о значењу ближе овом примарном „доброг срца“ и позајмила одлично решење Александра Гагалице „кротко“ (Еурипид 2007: стр 276). У зависности од сензибилитета, могу се добити малтене супротна значења. Нека само ова једна ријеч послужи као илустрација изазова и креативности превођења са грчког.

Управо поводом *Ифиџеније*, Миодраг Павловић помиње убијање бикова у кориди, сматрајући да је цео поступак врста изнуде „пристанка“ животиње на смрт: бик се прво замара, ошамуђује, прије последњег ударца се пушта да искрвари – као да се чека да животиња „добровољно“ умре. (Pavlović 1987: 43)

³³ Ради се о заиста конкретним детаљима попут свете воде за прање руку, чиније са жртвеним јечмом који се баца у ватру (ст. 1110–1114), пјевању пеана у поворци као припремној фази обреда (ст. 1468–1474), кићење жртве тј. Ифигеније и шкропљење водом, затим молитва упућена Артемиди: изриче се пред само убијање са конкретном жељом по *do ut des* принципу, да не кажемо наруцбином за мирно море и срећан ратни исход (ст. 1509–1531, 1563–1576). Ту је и кошарица у којој се до одсудног момента скрива жртвени мач. Убијена кошута је спаљена читава, без одвајања меса за гозбу учесника (ст. 1602–1603) – холокауст (*όλοκαύτωμα*) је нарочито важан тип жртве у грчком обреду, резервисан за тренутке од фундаменталног значаја по заједницу. Такав тренутак је управо кретање преко мора у рат: суочавање са природном стихијом и непријатељем који чека на другој обали.

агресија лежала у коријену осјећања потребе, права и слободе Сопства доминантне групе да контролише Другог (Stevanović 2009, 213–215). Ифигенија као жена свакако јесте била *Друϊοσῑ* пред публиком Атине V вијека: демократија златног Перикловог доба је била ексклузивно и не-егалитарно друштво у коме су грађанска права имали само одрасли мушкарци рођени од оца Атињанина и мајке Атињанке. Са овог становишта, парадигматичан је следећи одломак у *Ифӣенији* (ст. 569–572):

μέγα τι θηρεύειν ἀρετάν,
γυναιξὶ μὲν κατὰ Κύπριν
κρυπτάν, ἐν ἀνδράσι δ' αὖ
κόσμος ἐνὼν ὁ μυριοπλη-
θῆς μείζω πόλιν αὔξει.

За жене је велика ствар
стремити врлини док љубав таје.
Код мушкараца, пак, осјећај *pega*,
на безброј начина исказан,
полис унапређује.

Овај одломак нам даје материјал да размишљамо о дубљем, примордијалном поларитету. Ако су мушкарци ред, *козмос* – жене су онда апсолутно Другост, инверзија и недостатак реда, наиме *хаос*.³⁴

Испитујући феномен насиља, Славој Жижек за једно од фундаменталних полазишта узима хипотезу да се истински узрок насиља налази у *сѵραxu* од *Ближње̄и* (Žižek 2008: 169).³⁵ Разматрајући динамику страха, не/толеранције, насилности, он сматра да су данашња либерална толеранција, поштова-

³⁴ Ини одломци многих трагедија свједоче о античком поимању поларитета Сопство/Другост, на разним нивоима: мушко:женско, Грк:варварин, разум:страсти, поредак:неред. Заинтересованог читаоца овдје упућујем махом на новије студије: о социологији атинске трагедије, Hall 1997: 93–127, о Другости у грчкој драми из перспективе родних студија, Zeitlin 1995, нарочито: 341–375, о улогама полова, нарочито о улози и перцепцији жене (*Le feminine*), Loraux 1995, о жени у контексту класичног грчког друштва, права, религије и умјетности, Blundell 1995: 98–197, о полној сегрегацији у античкој Грчкој и идејама о мушким и женским карактеристикама, Dover 1974: 95–102.

³⁵ Иначе, критика говори о провокативности Жижекове тезе „да је насиље које јасно видимо заправо производ скривеног насиља, оног које твори наш политички и економски сустав“ (цитат са корице хрватског издања). Непуне четири деценије раније, Жирар је у књизи *Насиље и све̄ио* са научном јавношћу подијелио своју тезу да је насиље заједнице у жртвеном обреду опонашање фундаменталног насиља – догађаја за који Жирар тврди да се заиста збио. Сам аутор назива своју теорију парадоксалном, у закључку је набројао довољно разлога да се овој теорији заправо ускрати епитет „научна“. (Žirar 1990: 327) Поводом провокативности млађег Жижека, поменимо да се Жирар руководио сопственом изјавом да *ѵρεба мислӣи* *скандалозно* (из једне дебате објављене у часопису *Esprit*, Novembre 1973).

ње и отвореност према Другости у тијесној вези с опсесивним страхом од напастовања. Са једне стране, дужност да се буде толерантан према Другом заправо значи да му се не смије сувише *приближити* и продријети у његов простор. „Средишње људско право у друштву каснога капитализма у све већој мјери постаје *право да се не буде узнемираван*“ (Žižek 2008: 40). Са друге стране, Други је сасвим у реду док год његова присутност није наметљива, „све док тај Други није уистину Други“ (Žižek 2008: 40). Судећи по Жижекској поставци, чини се да је кључно оружје у борби против насиља обезбјеђивање сигурне дистанце у оба смјера: и Другости од Сопства, и Сопству од Другости. Но како се ова теорија, свакако веома интересантна из буркертовског и жираровског угла, евентуално примјењује на нашу *Ифигенију*? У *Ифигенији* је дошло до конфликта између потреба и жеља колективног Сопства (заједнице у кризи) и појединца који је Други. Конфликт је разријешен предајом Другог у смислу *овлачења*, које је обезбјеђивање ове Жижекске дистанце.

Ослонимо се накратко на студије перформанса и рад двојице научника који доприносе разумијевању тачака додира између антрополошке и театролошке мисли. То су Виктор Тарнер и Ричард Шекнер.³⁶ Ифигенијино жртвовање је приказ за посматрање унутар представе, дакле спектакл унутар спектакла.³⁷ Пантелис Михелакис (Michelakis 2006: 224–226) нуди занимљив интерпретативни модел из угла оријентисаног ка перформансу. Он ставља акценат на Ифигенијину Другост гледану очима два „посматрача“, Агамемнона и Клитемнестре. Агамемнон покрива главу (ст. 1547–1550): он не гледа убијање, одбија да види Ифигенијин бол, смрт и одлазак и да са овима уђе у дијалог; умјесто тога, он све то утрађује у Ја-центрирани перформанс. Клитемнестра није непосредан посматрач, будући да она исход жртвовања сазнаје од Гласника (ст. 1615–1618). Она прво прихвата да је Ифигенија чудом спасена, а затим сумња да је прича о спасењу измишљена да утјеши њу: Михелакис до крајности испитује (не)могућности свог приступа, тврдећи да Клитемнестра утјеловљује и живи свој бол, не Ифигенијин.

³⁶ Шкотски антрополог и театролог Виктор Тарнер је међу најзначајнијим именима у проучавању ритуала као позоришне представе. Он ритуал назива и „сценском етнографијом“. У својој књизи *Од ритуала до театра* пуно пажње посвећује феномену тзв. „друштвене драме“ која је матрица многих културних жанрова (од обреда, преко театрализације, до друштвених и политичких ритуала), и парадигма за настанак позоришне умјетничке драме. (Turner 1989: 126–216). На Тарнера се позива Жирар, када проналази структуралне и функционалне паралеле између ритуала и позоришне драме, нарочито трагедије, а поводом појма катарзе (Žirar 1990: 307–308) Њујоршки редитељ и предавач Ричард Шекнер у поглављу „Ритуал“ свог *Увода у студије перформанса* (Schechner 2006, 52–89), формулише једну могућу дефиницију перформанса: то је ритуализовано понашање условљено или прожето игром: док ритуал мијења људе трајно, игра их мијења тренутно.

³⁷ Осим публике која посматра представу, овај приказ има публику унутар самог комада. То су учесници жртвеног обреда. Поред публике на два нивоа, имамо и улоге на два нивоа: врач Калхант, рецимо, игра важну улогу и као лик Еурипидовог комада и као жрец – извршитељ ритуалног обреда.

Ми додајмо да Клитемнестра, насупротив Агамемнону, директно зазива Ифигенију у складу са ритуалном праксом отвореног дијалога са умрлим: овај аспект ритуалног тужења за умрлим има свој терапеутски смисао.

Поменимо још интерпретацију Еурипидовог комада на платну: ради се о филму *Ифигенија* (1977) свјетски реномираног редитеља Михалиса Какојаниса (1922–2011).³⁸ Узаврела атмосфера политичких и друштвених превирања обавија радњу: ту су распре између позиције и опозиције (Агамемнон и Менелај), опортуниста који вреба (Одисеј), корупција, руља која тражи крв, узвикује паролу и коју ће прави демагог лако придобити. У Какојанисовом епилогу, на Агамемноновом ужаснутом лицу огледа се хорор који нагађамо: Ифигенија *јест* мучки убијена, и то да задовољи крвожедну амбицију. Због честохлепља мора страдати недужна жртва. У последњој сцени Клитемнестра са мржњом посматра флоту која испловљава: наслућујемо неминовно ново крвопролиће. Јер, из насиља се може родити само насиље. Сам редитељ, као наратор у „филму о филму“³⁹, каже да жртва не може бити свети акт, већ последица политичких потеза. Амбиција има своју цијену коју неко може да приушти, а живимо у времену у коме се жртве и даље приносе, опомиње Какојанис.

Закључак

Тема жртве посједује ријетку универзалност, бивајући актуална, свремена и суштински важна. Жирар и Буркерт су својим узнемирујућим теоријама значајно утицали на пораст интересовања за проблематику жртве. Њихове разлике у оријентацији и методологији су јасне. Обојица се, пак, слажу у идеји да је ритуално убиство центар теже целе церемоније жртвеног обреда. Сматрам да ова двојица ерудита дијеле нешто много дубље: сопствену, личну *храброст*. Храброст да, када гледају људском роду у очи, буду брутално искрени (и да објаве оно што виде). Гледати људском роду у очи увијек значи и: гледати себи у очи. А погледати себи у очи, и притом би-

³⁸ Μιχάλης Κακογιάννης је грчко-кипарски глумац, позоришни и филмски режисер, учествује на чувеним фестивалима и осваја знамените награде за филмску режију током друге половине XX вијека (у незаобилазном Кану, Холивуду, Москви, Сан Франциску, Берлину, Лондону, Солуну, Единбургу). Трипут се окренуо античким темама, из чега су настали филмови *Електира* (1962), *Тројанке* (1971) и *Ифигенија* (1977), а у интервјуу поводом ове своје „античке трилогије“ сâм каже да га за Еурипида везују посебне споне. *Ифигенија* је била номинована за Оскара за најбољи филм на страном језику, и за Златну палму на Канском фестивалу 1977, добитник је многих престижних признања. Захтјевне улоге су изнијели Татјана Папамосху (Ифигенија), Ирина Папас (Клитемнестра), Костас Казакос (Агамемнон) и други.

³⁹ Аутор документарног филма о снимању *Ифигеније* „Michael Cacojannis“ је Huguette Imbret-Vier. Лична убјеђења која Какојанис у овом документарцу износи дијелом произилазе из његовог азилантског искуства, будући да је за вријеме војне хунте у Грчкој (1967–1974) морао бити ван Грчке.

ти у стању издржати док сазнајемо себе, треба да буде идеал свију нас, и наш императив.

ИЗВОРИ

- Euripides 1891: Euripides, *The Plays of Euripides*, translated by E. P. Coleridge, vol. II, London: George Bell and Sons. Енглески превод преузет са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu> (10/2012)
- Euripides 1913: *Euripidis Fabulae*, vol. 3, ed. Gilbert Murray, Oxford: Clarendon Press. Грчки оригинал преузет са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu> (10/2012)
- Euripid 2007: *Ifigenija u Aulidi*, preveo Aleksandar Gatalica, 225–279, у Euripid, *Izabrane drame*, preveli Gordan Maričić, Aleksandar Gatalica, Lucija Carević, Beograd: Plato. Κακογιάννης Μιχάλης, *ΤΡΙΛΟΓΙΑ: Ιφιγένεια, Τρωάδες, Ηλέκτρα*. AudioVisual Enterprises S.A. 2006.

ЛИТЕРАТУРА

- Бенвенист 2002: Емил Бенвенист, *Речник индоевројских усџанова*, превео с француског Александар Лома, Сремски Карловци–Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића. (Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institution indo-européennes*, Paris: Les Editions de Minuit 1969)
- Вернан и Фронтизи-Дикру 1983: Жан-Пјер Вернан и Франсоа Фронтизи-Дикру, „Фигуре маске у старој Грчкој“, 29–51, у: *Миџи и џраједџија у антиичкој Грчкој II*, уред. Вернан и Видал-Наке, превео Јован Попов, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1995. (Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tome 2, Paris: Éditions la découverte 1986.)
- Ђерић 1997: Гордана Ђерић, *Смисао жртџиве у џрадиционалној кулџури Срба: Антиројолошки ојлед*, Нови Сад: Светови.
- Чајкановић 1973: Веселин Чајкановић, „Магични смеј“ у: *Миџи и релиџија у Срба*, приредио Војислав Ђурић, Београд: СКЗ, 55–64.
- Blundell 1995: Sue Blundell, *Women in Ancient Greece*, Cambridge–Massachusetts: Harvard University Press.
- Bošković 2006: Aleksandar Bošković, *Mit, politika, ideologija: ogledi iz komparativne antropologije*, Beograd: Institut društvenih nauka, 53–69.
- Burkert 1982: Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, London: University of California Press Ltd.
- Burkert 1985: Walter Burkert, *Greek Religion, Archaic and Classical*, London: Blackwell Publishing Ltd. and Harvard University Press. (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1977)
- Burkert 2007: Walter Burkert, *Homo Necans: interpretacije starogrčких жртвених обреда i mitova*, preveli Nataša Filipašić i Ninoslav Zubović. Zagreb: Naklada BREZA, 2007. (*Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1997.)
- Daglas 2001: Meri Daglas, *Čisto i opasno: Analiza pojmova prљjavštine i tabua*, prevela Ivana Spasić, Beograd: Biblioteka XX vek. (Mary Douglas, *Purity and Danger: an*

- analysis of the concepts of pollution and taboo*, London: Routledge and Kegan Paul 1966)
- Dover 1974: K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford: Basil Blackwell.
- Elijade 1980: Mirča Elijade, *Sveto i profano*, preveo Zoran Stojanović, Vrnjačka banja: Zamak kulture, 14. (Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris: Gallimard 1965)
- Frejdenberg, 1987: Olga M. Frejdenberg, *Mit i antička književnost*, prevela Radmila Mečanin, Beograd: Prosveta. (Олга Фрејденберг, *Миф и лиџераџура древно-сџиу*, Москва 1978.)
- Hall 1997: Edith Hall, "The sociology of Athenian tragedy" у: *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, ed. Paul E. Easterling, London: The Cambridge University Press 1997, 93–127.
- Hughes 1991: Dennis D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London and New York: Routledge.
- Janićijević 1986: Jovan Janićijević, *U znaku Moloha: Antropološki ogled o žrtvovanju*, Beograd: Vajat.
- Kitto 1968: H. D. F. Kitt, *Greek Tragedy: A Literary Study*. London: Methuen and Co., 362–369.
- Larson 1995: Jennifer Larson, *Greek Heroine Cults*, Madison: The University of Wisconsin Press, 103–109.
- Liddell – Scott 1975: *Greek–English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Loraux 1995: Nicole Loraux, *The experiences of Tiresias, The Feminine and the Greek Man*, translated in English by Paula Wissing, New Jersey: Princeton University Press 1995. (*Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris: Gallimard 1990.)
- Loraux 1998: Nicole Loraux, *Mothers in Morning*, translated in English by Elizabeth Trapnell Rawlings, Cornell University Press. (*Les Mères en deuil*, Paris: Seuil 1990)
- Mauss – Hubert 1899: Marcel Mauss et Henri Hubert, „Essai sur la nature et le fonctions du sacrifice“ у: *Année Sociologique* 2 (1899), 29 –138. Репринт под насловом „Les fonctions sociales du sacré“ у Marcel Mauss, *Œuvres*, vol 1, Paris: Les Éditions de Minuit 1968, 193–307. Издање на енглеском: Marcel Mauss and Henri Hubert, *Sacrifice. Its Nature and Functions*, translated in English by W.D. Halls, Chicago: The University of Chicago Press 1964. За овај рад је коришћен есеј у електронској форми доступан на <http://antcritica.tripod.com/sitebuildercontent/sitebuilderfiles/Mauss-Hubert-sacrifice.pdf> (20/10/2012)
- Meuli 1946: Karl Meuli, Griechische Opferbräuche у: *Phyllobolia: Festschrift für P. von der Mühl zum 60. Geburtstag*, Basel: Schwabe 1946, 185–288. Репринт у: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Thomas Gelzer, Basel: Schwabe 1975, Bd. 2, 907–1021.
- Michelakis 2006: Pantelis Michelakis, „Reception, Performance, and Sacrifice of Iphigenia“ у: *Classics and the Uses of reception*, ed. Charles Martindale and Richard F. Thomas, Blackwell Publishing Ltd. 2006, 216–227.
- OCD 1996: Oxford Classical Dictionary, Third Edition
- Parker 1983: Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press, 257–271.
- Pavlović 1987: Miodrag Pavlović, *Poetika žrtvenog obreda*, Beograd: Nolit.
- Schechner 2006: Richard Schechner, *Performance studies: an Introduction*, New York: Routledge, 52–89.
- Stevanović 2009: Lada Stevanović, *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funerary Rites*, Beograd: Етнографски институт САНУ, 213–215.

- Turner 1989: Victor Turner, *Od rituala do teatra: Ozbiljnost ljudske igre*, Zagreb: August Cesarec, 126–216 (Victor Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: Performing Arts Journal Publications 1982)
- Vernant 1991: Jean-Pierre Vernant, „A general theory of sacrifice and the slaying of the victim in the Greek *thusia*“ у: Jean-Pierre Vernant, *Mortals and Immortals*, ed. Froma I. Zeitlin, Princeton: Princeton University Press, 290–303. Чланак је оригинално објављен на француском као „Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *Thusia* grecque“ у: *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens sur l'antiquité classique, 27, Fondation Hardt, Vandoeuvres – Geneva 1981, 1–21.
- Zeitlin 1995: Froma I. Zeitlin, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Žirar 1989: René Žirar, *Stari put grešnika*, prevela Frida Filipović, Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo. (René Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris: Bernard Grasset & Fasquelle 1985)
- Žižek 2008: Slavoj Žižek, *O nasilju: šest pogleda sa strane*, Zagreb: Naklada Ljevak, 39–65, 169–179. (Slavoj Žižek, *Violence: Six Sideways Reflections*, London: Profile Books Ltd. 2008.)

ПЕРИОДИКА

Esprit, Novembre 1973: *Discussion avec René Girard*: коришћена електронска архива часописа на <http://www.esprit.presse.fr>

ĐURDINA ŠIJAKOVIĆ

Institute of Ethnography SASA
djurdjina.s@gmail.com

IPHIGENIA IN AULIS: A READING FROM THE PERSPECTIVE OF INTERCROSSING GIRARD'S AND BURKERT'S THEORIES

Summary

In this paper two interesting theories on sacrifice and sacrificial rites will interact. The first was exposed by René Girard in his book *La violence et le sacré* (1972), and the other was set by Walter Burkert in his book *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (1997). Both theories will be examined through the prism of one case study, Euripides' drama *Iphigenia in Aulis* (408–406 BC).

René Girard's initial thesis is the ambiguity of sacrifice, which is at the same time something sacrosanct and a sort of crime. His hypothesis is that a need for

violence is a constant in human society. A sacrificial offering is thus unanimous violence on one hand and a precautionary measure, directed against the development of violence within society, on the other. In the category humans for sacrifice are found those who do not belong to the community or, more often, those who are on the margins of a society by some criterion. It is crucial, concludes Girard, that a future victim is not integrated in a society and that it is on some grounds isolated from it.

Walter Burkert's starting point is that all types of leverage and authority in human society rest on institutionalized violence. Violence is thus the central momentum of life in hunters' society, where ways of procuring food led to sharp differentiation between the sexes. Equating

hunt, war and sacrificial rite, the author argues that the more firm connection and mutual trust was required for an alliance or a treaty, the more cruel a sacrificial rite had to be and the more

Euripides' last play *Iphigenia in Aulis* will be re-read in the light of these two anthropological theories. In a critical time of preparation for war, in a moment of inability to start an expedition, a cruel offering and enormous sacrifice are required. We consider whether Iphigenia who belongs to the margins of society is a suitable victim. Also considered are Iphigenia's voluntary departure to death and substitution for a sacrificial animal. These are valuable elements in re-reading this drama from the perspective of Girard's and Burkert's theories.

Key words: Iphigenia in Aulis, Euripides (480– 406 BC), René Girard (1923), Walter Burkert (1931), sacrifice, sacrificial rites, virgin sacrifice, margin of society, violence, Männerbund.